BnF Gallica

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Tome deuxième, B-Césène. Deuxième partie, C-Césène / publ. par le [...]

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

BnF Gallica

. Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Tome deuxième, B-Césène. Deuxième partie, C-Césène / publ. par le Rme dom Fernand Cabrol,... et le R. P. dom Henri Leclercq ; avec le concours d'un grand nombre de collab.. 1910.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :
- La réutilisation non commerciale de ces contenus est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source.
- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service.

CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter
utilisation.commerciale@bnf.fr.

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

4° V 6695

651

5483

DICTIONNAIRE
D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE
ET
DE LITURGIE

TOME DEUXIÈME

2me PARTIE

C - CÉSÈNE

Salle Cassette C
25-21

DICTIONNAIRE

D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE

ET

DE LITURGIE

PUBLIÉ PAR

Le R. P. dom Fernand CABROL

ABBÉ DE SAINT-MICHEL DE FARNBOROUGH (ANGLETERRE)

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME DEUXIÈME

2me PARTIE

C - CÉSÈNE

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, RUE DES SAINTS-PÈRES (VIIe)

—

1910

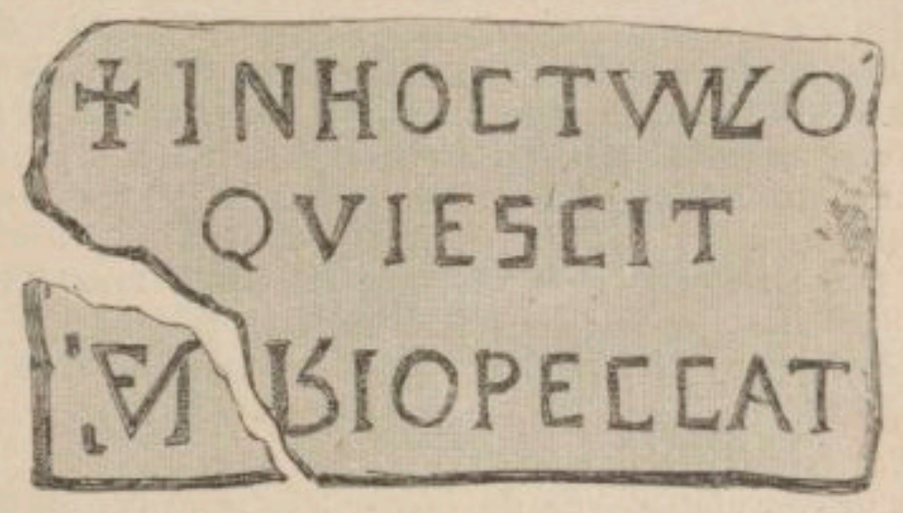
TOUS DROITS RÉSERVÉS

C

C. La lettre C n'est pas entrée, comme les lettres A et B, dans des combinaisons symboliques ou des abréviations courantes destinées à tenir une place considérable dans l'épigraphie chrétienne. Nous aurons à en énumérer néanmoins quelques-unes.

Remarquons d'abord que le type de la lettre C offre peu de variantes. A partir de l'époque augustale on constate assez souvent la tendance à donner au C des dimensions un peu plus grandes que la lettre qui le suit, en sorte qu'il paraît vouloir enserrer celle-ci, principalement A, E, O, V, dans ses cornes qui font, semble-t-il, l'office de pinces. Ce type se retrouve jusque sur une inscription d'Arles du IVe siècle [1]. Parfois, cette disposition est imposée au lapicide par suite du manque d'espace lorsqu'il arrive à la fin d'une ligne; en ce cas, il est rare que la lettre C soit réduite, on préfère la maintenir dans le corps ordinaire de l'inscription, sauf à loger une lettre dans la boucle qu'elle décrit. La forme rectangulaire est tout à fait rare comme nous le verrons plus loin. Dans les lettres peintes, la branche inférieure du C se termine en pointe; dans l'écriture cursive le point de la partie supérieure disparaît lui aussi.

C et ⊂. — Nous venons de dire que la forme angulaire est très rare. Il faut ajouter qu'elle l'est moins dans l'épigraphie chrétienne que dans l'épigraphie classique [2]. Le ⊂ a une valeur alphabétique et chronologique différente suivant qu'il appartient à l'épigraphie latine ou à l'épigraphie grecque. Dans l'épigraphie latine, numismates et paléographes ne s'accordent pas. Liruti fait du ⊂ la propriété des Longobards [3], ce qui paraît excessif à Oderici et à quelques autres [4]. Oderici a traité en détail la question du ⊂ dans l'épigraphie latine, montrant que, loin d'être le monopole des Longobards, ce caractère a d'abord été employé en Gaule, pour n'être adopté en Italie que du VIIIe au XIIe siècle environ [5]. Ces conclusions restent justes dans leur ensemble, néanmoins le grand effort tenté pendant le dernier siècle au profit de l'épigraphie a permis de rencontrer des exemplaires du ⊂ demeurés inconnus jusqu'alors, notamment sur une épitaphe païenne de Salone [6] et sur une épitaphe chrétienne de Rome du IIIe ou du IVe siècle [7]. Mais ce sont là, suivant la remarque de J.-B. De Rossi, des singularités isolées [8] dont on ne saurait faire usage pour formuler une règle chronologique absolue. C'est vraiment dans l'épigraphie de la Gaule, au VIe et au VIIe siècle, que le ⊂ devient d'un usage courant [9]. Lorsque les relations entre la France et l'Italie deviendront de plus en plus fréquentes, cette forme du C s'y répandra et s'y vulgarisera, bien qu'elle se rencontre dès le IXe siècle [10]. En Espagne, on rencontre le ⊂ sur une inscription de l'année 465 [11]. Dans l'épigraphie grecque, l'emploi du ⊂ n'offre rien qui ait rapport à l'épigraphie chrétienne, nous ne nous y arrêterons donc pas [12]. Mais nous mentionnerons une épitaphe découverte en 1711 près d'Arbois (Jura) [13] (fig. 1812). On lit à ce sujet dans les registres de l'ancienne Académie de Besançon [14] une copie de l'inscription et la mention suivante : « M. Droz a fait part d'une inscription découverte à Luxeuil qui lui a paru aux lettres mélangées, et aux C et aux S quarrées, être du VIIe siècle. Elle porte *In hoc tumulo quiescit evadio peccat*. Nous donnons l'aspect de ce fac-similé figuré de la même manière dans les deux copies. » « Une cassure, ajoute J. Quicherat, fait naître du doute sur la lecture du nom propre. Il est certain toutefois que la leçon *evadio* proposée par Droz n'est pas acceptable. La lettre qui précède la désinence *io*



1812. — Épitaphe trouvée à Arbois.
D'après le *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1873, p. 140.

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 782. — [2] Voici ce que remarque E. Huebner, *Exempla scripturæ epigraphicæ latinæ*, in-fol., Berolini, 1885, p. LV, *Vix unquam observata est forma rectiangula* ⊂; *in titulo quodam ex Gallia Narbonensi sæculi primi fortasse orta est una cum* A *ex instauratione novicia* (*Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 2851), *in titulis gallicis sæculi sexti et septimi* (Le Blant, *Manuel d'épigr. chrét.*, in-12, Paris, 1869, p. 41), *item in Hispanis* (*Inscr. hisp. christ.*, n. 147) *et Britannicis* (*Inscr. brit. christ.*, p. 98), *observata est*. — [3] Liruti, *Della moneta propria e forastiera chebbe corso nel ducato di Friuli*, in-8, Venezia, 1749, p. 40. — [4] Oderici, *Dissertationes*, in-4°, Romæ, 1745, p. 271 sq.; A. Lupi, *Epitaphium S. Severæ*, in-4°, Panormi, 1734, p. 104 sq.; Olivieri, *Memorie di S. Terenzio*, in-4°, Romæ, s. d., p. 128; Carli, *Della monete e dell' istituzione delle zecche d'Italia*, in-4°, Mantova, 1754, c. IV. — [5] *Op. cit.*, p. 271 sq. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2276. — [7] De Rossi, *Triplice Omaggio, Il museo Pio Lateranense Vaticano*, cl. XI, n. 11. — [8] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1880, p. 122. — [9] Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1865, t. II, p. 464, 465, 476, 482, 499, 562, — [10] De Rossi, *Bullet. di archeol. crist.*, 1880, p. 122, 123. — [11] E. Hübner, *Inscript. hisp. christ.*, in-8°, Berolini, 1871, p. 46, n. 147. — [12] Giampietro Secchi, *Campione d'antica bilibra Romana in piombo conservato nel museo Kircheriano*, in-4°, Roma, 1835, p. 3-4. — [13] J. Quicherat, *Inscription chrétienne trouvée à Luxueil (Haute-Saône)*, dans le *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1873, p. 139-141. Parmi des liasses de papiers écrits par Droz et conservés aux Archives du département du Doubs, une note témoigne que ce texte fut soumis à l'Académie de Besançon, le 17 mars 1784. Assignée par E. Le Blant dans le *Nouveau Recueil*, 1892, à l'époque carolingienne, p. 466. — [14] Vol. n. 3, fol. 355

est un *b* et non pas un *d*, et l'on n'aperçoit pas la traverse qui serait nécessaire pour que la première syllabe fournit un A. Avec la meilleure volonté du monde, je ne parviens pas à former autre chose que *membio* qui n'est pas un nom vraisemblable, même en supposant que le défunt ait été un Irlandais, comme il serait permis de le supposer à l'égard d'un personnage inhumé à Luxueil. » J. Quicherat se fonde sur les capitales carrées pour faire descendre cette inscription de deux siècles, en outre la liaison des lettres annonce selon lui l'époque carolingienne. Tout en réservant la lecture très incertaine du monogramme on peut lire : *In hoc tumulo quiescit... peccat(or)* [1].

C et ϛ. — La lettre C a été quelquefois employée pour faire le même usage que l'*épisema*. Nous nous bornerons à indiquer deux exemples épigraphiques provenant tous deux de Civita-Vecchia, et qui, datés de la même année et du même mois, présentant en outre des caractères communs, peuvent être considérés comme un seul exemple, partant une singularité [2]. Une troisième épitaphe de la même origine offre également le C et, dans les trois exemples que nous venons de citer, cette lettre a la valeur du nombre six.

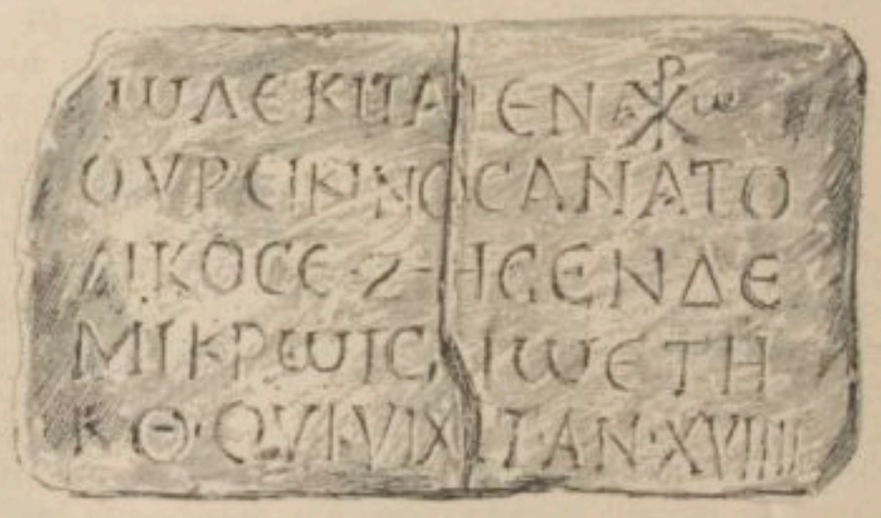
C·I., C·P., C·ϛ. — Ces sigles sont d'un emploi moins fréquent que C·V. et C·F. dans l'épigraphie chrétienne et leur développement n'offre pas plus de difficultés. Il faut donc lire : *clarissimus vir, clarissima femina, clarissimus juvenis, clarissimus puer, clarissima puella* [3]. L'insertion de la lettre M ne change rien, on a seulement : C. M. F. *clarissimæ memoriæ femina.* (*c*). M. ϛ. *clarissimæ memoriæ puella* [4]. Cependant sur une épitaphe du cimetière de Sainte-Mustiola, à Chiusi, on rencontre CP LIMINA... et J.-B. De Rossi ne sait trop se résoudre entre *clarissima puella Limina(tia?)* et *post consulatum* de Limenius et Catullinus [5].

On rencontre sur un sarcophage de Tragurium (Dalmatie), datant de 438, le sigle CCSS qui doit se développer : *clarissimis* [6] ; à Andance, en Gaule, on lit sur une inscription de l'année 563 : VIRI $\overline{\text{CCS}}$, *viri clarissimi consules* [7], c'est ainsi qu'on trouve C. S. pour *consulatus*, sur un sarcophage trouvé entre Raguse et Narona (Dalmatie) [8].

C. — La lettre C est quelquefois employée isolément ; il va sans dire qu'en pareil cas l'interprétation offre souvent matière à discussion. A Brescia, nous rencontrons C. S. qui peut être développé *cum suis* [9] et C. V. M. P. qu'on propose, sous toutes réserves, de lire *cum ? uxore ? memoriam ? posuit* [10]. A Narbonne, le contexte ne laisse guère d'hésitation sur le sens de $\overline{\text{C}}$, *curantibus* [11], tandis qu'en Espagne, sur une inscription de Mérida la lettre C qui suit le nom du mois et précède l'ère d'Espagne reste bien douteuse malgré la conjecture de Hübner qui propose de lire C(*urrente*) [12].

CS. — L'emploi de ces deux lettres conjointes se rencontre dans les inscriptions archaïques, ce n'est donc pas, comme on pourrait être tenté de le supposer, une corruption de basse époque. L'usage de CS suppléait à la lettre X et dans un assez grand nombre d'inscription de l'époque impériale on trouve XS, dans les monnaies de Galba, par exemple, on lit PAXS et on trouve un exemple de cette lecture sur une épitaphe de la région primitive du cimetière de Priscille, tandis que sur un fragment provenant de la même région on rencontre encore l'orthographe primitive : PACS [13].

Dans la prononciation le *c* demeura à l'époque chrétienne ce qu'il était aux temps antiques : même devant l'*e* et l'*i* il garde le son du *k* à moins qu'une seconde voyelle ne suive cette dernière, comme en témoigne l'orthographe des mots *negotiator, statio, oratio* gravés sur un marbre de la Gaule de l'année 601 [14]. Sauf une seule exception, que Edm. Le Blant jugeait comme de nulle valeur, rien, dans la longue série des inscrip-



1813. — Inscription de Trèves.
D'après F.-X. Kraus, *Christliche Inschriften*, pl. XVII, n. 1.

tions gauloises antérieures au VIIIe siècle ne montre que la prononciation ait été alors modifiée. On écrit en Gaule IN PAKE, IN PACAE comme à Rome [15].

Une inscription de Trèves nous offre un exemple d'autant plus intéressant qu'il n'est pas isolé de la substitution du κ grec au *c* latin. Gravée sur une dalle de marbre blanc, cette inscription porte l'indication de la patrie, dont les grecs aimaient à faire mention sur leurs tombes [16] et le texte grec se termine par une légende latine [17] (fig. 1813) :

ὧδε κεῖται ἐν Χριστῷ Οὐρσικῖνος Ἀνατολικός ἔζησεν δὲ μικρῷ πλείῳ ἔτῃ κ'θ' *Qui vixit annos XVIII* [18]. Dans

[1] P. J. Chapelain, *Propriétés physiques... des eaux minérothermales de Luxeuil*, in-8°, Nancy, 1857, p. 18; F. Bourquelot, *Inscriptions antiques de Luxeuil et d'Aix-les-Bains*, dans les *Mémoires de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1862, p. 44; E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1866, t. II, n. 682; Clerc, *Essai sur l'histoire de la Franche-Comté*, 2e édit., t. I, p. 172; J. Quicherat, *Inscription chrétienne trouvée à Luxeuil*, dans les *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1893, p. 139-141; et dans les *Mémoires de la Soc... du Doubs*, 1874, procès-verbal, p. 13; Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1892, p. 466; O. Hirschfeld, *Corpus. inscr. latin.*, t. XIII, part. 2, fasc. 1, n. 5448. L'original est perdu et semble avoir péri. — [2] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, n. 1093; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1887-1888, p. 104 sq. — [3] *Ibid.*, 1887-1888, p. 106; Labus, *Intorno al marmo di C. Giulio Ingenuo*, in-8°, Milano, 1827; Borghesi, *Œuvres complètes*, t. III, p. 153; Orelli-Henzen, *Inscript. latin.*, in-8, Turici, 1856, n. 72, 922, 1637, 2701, 3153, 4911, 4914, 7019. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 31. — [5] *Ibid.*, 1886, p. 30. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. III, supplem. 2, n. 14929. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 5861. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. III, supplem. 2, n. 14623 [1]. — [9] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 4842. — [10] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 4369. — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 5336. — [12] E. Hübner, *Inscriptionum Hispaniæ christianarum supplementum*, in-4°, Berolini, 1900, n. 338. — [13] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 43, n. 24. — [14] Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. I, n. 17. — [15] Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions de la Gaule*, in-4°, Paris, 1892, n. 374; cf. Bosio, *Roma sotterranea*, p. 506; Marucchi, *Il cimitero di San Valentino*, p. 90; Fabretti, *Inscript. antiq.*, p. 250, c. V. — [16] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, 1856, t. I, n. 57. — [17] La mention grecque veut dire : « un peu plus de vingt-neuf ans ». — [18] Hettner, dans *Trierische Landeszeitung*, 21 juillet 1888; *Trierische Zeitung*, 24 août 1888; *Korrespondenzbl. d. westd. Zeitschrift*, t. VII, n. 118; *Anzeiger d. german. Museum*, 1888, p. 117; P. A. Kirsch, dans *Römische Quartalschrift*, 1889, p. 304; F.-X. Kraus, *Christliche Inschriften*, in-4°, Freiburg, n. 160, pl. XVII, n. 1; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscr. chrét. de la Gaule*, 1892, n. 374. Contrairement à la règle adoptée pour les inscriptions bilingues cette inscription a été omise dans le *Corp. inscr. latin.*, t. XIII, part. 1, fasc. 2; G. Kaibel, *Inscript. græcæ Siciliæ*, etc., in-fol., Berolini, 1890, n. 2561.

quelque partie de la Gaule qu'elles aient été gravées, au nord comme au midi, depuis les plus anciennes jusqu'à la fin du VIIe siècle, les inscriptions chrétiennes nous montrent l'usage guttural du *c*, devant l'*e* et l'*i* non suivis d'une voyelle. C'est ainsi que nous trouvons CHINXIT pour *cinxit*, PVLCER, ARCEPRB pour *pulcher, archipresbyter*, SVMACI pour *Symmachi*[1]. Une épitaphe d'Arles, gravée vers le début du VIe siècle donne REQVIESET pour *requiescit*[2], ce qui permettrait de croire à l'usage d'adoucir le *c* devant l'*i* non suivi d'une voyelle. Il n'y a guère de doute que nous nous trouvons ici devant un erreur par oubli, erreur dont les textes épigraphiques chrétiens ne fournissent que trop d'exemples[3]; quelques lignes plus loin, en effet, le *c* apparaît avec le son guttural dans le nom du consul. Telle était, aux premiers siècles chrétiens, dans les conditions ci-dessus indiquées, la manière courante de prononcer la lettre C. « Quand on veut examiner de près les exemples épigraphiques produits en sens contraire[4], on en voit disparaître le plus grand nombre. C'est ainsi que la copie figurée d'une épitaphe aujourd'hui disparue, celle de saint Cloud, substitue SCEPTRVM au mot *septrum* qu'on avait transcrit par erreur[5]. Il en est de même pour REQVIESCIT[6], DVLCISSIMO[7], MACERIAM[8], CETAES[9], pour d'autres mots également cités d'après des inscriptions inexactement lues. Il ne m'appartient pas, continue E. Le Blant, d'examiner des textes étrangers à ceux dont je poursuis l'étude. Je noterai toutefois qu'une pièce d'or mérovingienne du Cabinet de France, mal figurée dans la Notice des monnaies de la collection Rousseau[10], ne porte pas comme on l'a dit, FESET[11], mais bien FECET; j'ajoute que dans l'original d'un diplôme de Clotaire III[12], conservé aux Archives nationales, le papyrus, détérioré en cet endroit, paraît plutôt donner *requiescet* que *requiesset*. »

H. Leclercq.

CABARETIER. Les origines du christianisme à Rome, telles que nous pouvons les entrevoir, font soupçonner que, de très bonne heure, au lendemain du discours de Pierre en sortant du Cénacle, des auditeurs italiens ou romains reprirent le chemin de leur pays et y portèrent les germes de la religion naissante. Le prosélytisme aidant, un groupe de fidèles se forma dans la population juive, nombreuse dans la banlieue, principalement dans le quartier adjacent du Transtévère. Juifs et Syriens débarquaient par centaines à la *Ripa*, aux environs de la *Porta-Portesa* actuelle, port de déchargement des chalands venus d'Ostie. Près du port était une sorte de garni, fréquenté par les soldats et les gens infimes et qu'on désignait sous le nom de *Taberna meritoria*. On y montrait, soit imposture, soit artifice, une prétendue source d'huile sortant d'un rocher. La légende chrétienne s'empara de ce fait et, de très bonne heure, donna de cette source une explication symbolique; on prétendit que son apparition avait coïncidé avec la naissance de Jésus[13]. Il semble que, plus tard, on fit de ce cabaret une église[14]; peut-être les plus anciens souvenirs du christianisme à Rome, les premières assemblées des frères se rattachent-ils à cette auberge.

Nous lisons dans la biographie d'Alexandre Sévère, par Lampride, qu'un procès s'éleva entre la communauté chrétienne de Rome et la corporation des cabaretiers au sujet d'un local que revendiquait cette dernière et dans lequel les chrétiens étaient installés et célébraient leur culte: *cum Christiani quendam locum, qui publicus fuerat, occupassent, contra popinarii dicerent, sibi eum deberi, rescripsit, melius esse, ut quemadmodumcumque illic deus colatur, quam popinariis dedatur*[15]. On a imaginé de voir dans ce *locus publicus*, la *taberna meritoria*. Le fait n'aurait assurément rien d'impossible dans un quartier où on comptait des chais (*cellæ vinariæ*) en grand nombre et d'autre part une caserne de pompiers avec les logements des matelots de la flotte de Ravenne, dont plusieurs, en recevant leur retraite, y gagnaient le titre d'*emeriti*. L'artifice du *fons olei*, consacré par Dion Cassius[16], se confondit avec la *taberna meritoria*, laquelle, à son tour, fut identifiée avec le *titulus Callixti*. Les Actes, très peu dignes de confiance de ce pape, rapportent que sous le règne d'Alexandre Sévère, au cours d'une émotion populaire, le saint personnage fut jeté dans un puits par la populace du Transtévère. Or, il est avéré que saint Callixte a été de tout temps en grande vénération au Transtévère et, suivant le *Liber pontificalis* et le Catalogue libérien, Jules Ier édifia une basilique *trans Tiberim, regione XIIII juxta Calistum*[17]. Par une nouvelle rencontre, qui pourrait être plus qu'une coïncidence fortuite, le *titulus Callisti* fut identifié très anciennement avec le titre de Sainte-Marie-du-Transtévère, et il n'est pas impossible que Callixte ait fondé dans cette région un titre qui porta son nom et passa successivement par les transformations que nous venons de rappeler[18].

Quoi qu'il en soit de ces identifications topographiques, nous voyons que la corporation des cabaretiers à Rome fut en procès avec l'Église chrétienne apte à posséder des immeubles en son nom propre. On en appela à l'empereur qui donna le rescrit suivant: « Mieux vaut que Dieu soit adoré en ce lieu, n'importe de quelle façon, que d'en faire cession aux cabaretiers. »

Ce qui aide à comprendre l'antipathie d'Alexandre Sévère et la rigueur de l'Église à l'égard des cabaretiers ce sont les désordres, les disputes, l'immoralité que cette profession entraînait après elle. Les documents chrétiens sont discrets sur ce point, mais deux textes païens vont nous ouvrir un jour rapide sur les cabarets et leurs patrons.

Dans le Πιττακοπούμενος de Philémon, les pratiques d'un marchand de vin paient la consommation, mais ils trouvent le prix exagéré et vérifient l'addition. Ce sont des gens peu cultivés et tant de chiffres les brouillent. Enfin, s'écrie l'un d'eux: « J'ai trouvé! chacun de nous paie les trois quarts d'une obole, et puisque nous sommes quatre on nous allège de trois oboles entières. — Alors, c'est moitié trop, riposte un camarade; d'abord on nous a versé pour une obole, ensuite pour quatre liards. — Fort bien! dit le troisième, cela ne fait jamais qu'une obole et demie, car le verre de vin chaud ne coûte pas plus d'un liard[19]. » Ils avaient bu douze verres à eux quatre, c'est assez raisonnable.

Ce n'est là qu'une altercation; dans une inscription latine d'Isernia (Samnium), conservée à Naples, on voit

[1] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, n. 91, 344, 414, 624, 697; *Recueil des inscr. chrét.*, n. 169, 222 *a*, 375, cf. n. 387. — [2] *Recueil*, n. 169. — [3] *Recueil*, p. 408, note 5. — [4] Cf. Schuchardt, *Der Vocalismus des vulgar Lateins*, t. I, p. 163; Seelman, *Die Aussprache des Lateins*, p. 348. — [5] *Recueil*, p. 459. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 2792. — [7] *Ibid.*, t. V, n. 945. — [8] *Ibid.*, t. VIII, n. 1039. — [9] *Ibid.*, t. V, n. 2787. — [10] Pl. I, n. 90. — [11] Engel et Serrure, *Traité de numismatique du moyen âge*, pl. 72, 92, 115. — [12] Pardessus, *Diplomata*, t. I, p. 107. — [13] Paul Orose, *Hist.*, l. VI, c. XVIII, XX. *P. L.*, t. XXI, col. 1042-1052; S. Jérôme, *Chronicon*, ad ann. 38 ante J.-C., *P. L.*, t. XIX, col. 521. — [14] Nardini, *Roma antica*, in-fol., Roma, 1666, t. III, p. 336-337; Platner et Bunsen, *Beschreibung der Stadt Rom*, t. III, 3e partie, p. 659-660. — [15] Lampride, *Vita Severi*, c. XLIX, dans *Scriptores historiæ Augustæ*, édit. H. Jordan et F. Eyssenhardt, t. I, p. 252. — [16] *Hist. romana*, l. XLVIII, c. XLIII. — [17] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 9. — [18] Moretti, *De S. Callisto papa et martyre ejusque basilica S. Mariæ trans Tiberim*, Romæ, 1752. — [19] *Fragmenta comica*, édit. Meineke, t. IV, p. 19.

un voyageur qui, au sortir de l'auberge calcule sa dépense avec l'hôtesse, laquelle compte sur ses doigts ainsi que l'étranger[1]. Au-dessus du bas-relief on lit :

L · CALIDIVS EROTICVS
SIBI · ET · FANNIAE · VOLVPTATI · V · F .
COPO COMPVTEMVS · HABES · VINI ƆI · PANE
A · I · PVLMENTAR · A · II · CONVENIT · PVELL
A · VIII · ET · HOC · CONVENIT · FAENVM
MVLO · A · II · ISTE · MVLVS · ME · ADFACTVM
DABIT

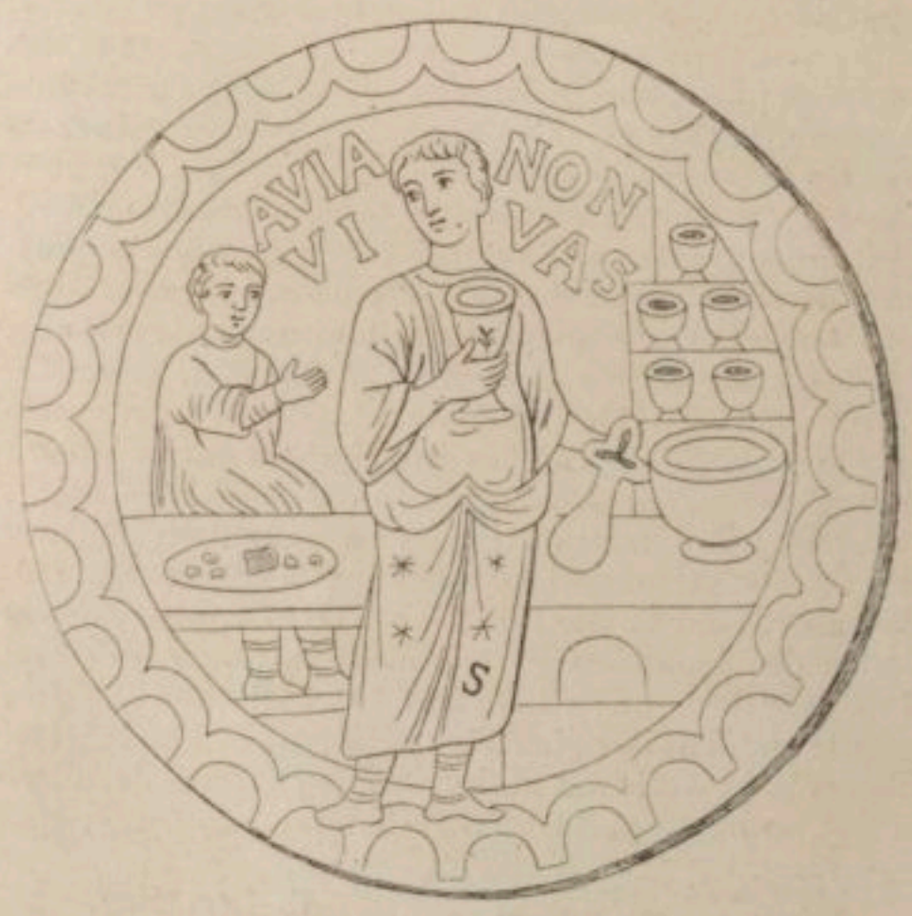
Voici le dialogue. On verra que les auberges n'étaient guère recommandables à tout venant : « Cabaretier, comptons ! — Tu as un setier de vin, pour un as de pain et pour deux as de dessert. — Bien ! — Une fille... huit as ! — Accordé. — Du foin pour le mulet... deux as ! — Ce diable de mulet va me mettre sur la paille[2]. »

On s'explique dès lors que le 54e canon apostolique interdit aux clercs de faire halte dans les cabarets, sauf dans le cas de nécessité, en voyage : εἴ τις κληρικὸς ἐν καπηλείῳ φωραθείη ἐσθίων, ἀφοριζέσθω, παρὲξ τοῦ ἐν πανδοχείῳ ἐν ὁδῷ δι' ἀνάγκην καταλύειν[3]. Cette mesure restrictive s'explique sans peine « à cause de l'avidité et de la friponnerie de ceux qui exerçaient le métier de débitants et de la réputation qu'avaient les cabarets d'être des lieux ouverts à toutes les débauches. Les hommes bien nés, s'ils n'étaient étrangers ou contraints par la nécessité, ne pouvaient s'y montrer sans se décrier[4]. » Les *cauponæ* n'avaient pas meilleure réputation chez les Romains que les παπηλεῖα chez les Grecs ; elles ne sont pas autrement désignées quelquefois que par le nom de *ganea*, qui peut s'entendre de toute espèce de mauvais lieu. La prostitution s'y exerçait ouvertement. Ceux qui tenaient les auberges et tavernes ou qui servaient, hommes et femmes, étaient facilement rapprochés, dans l'opinion publique, des voleurs, des escrocs ou des gens faisant les plus bas métiers, et leur profession seule les rendait déjà suspects aux yeux de la loi ; on les accusait de toutes les fraudes et de toutes les complicités.

Malgré cette fâcheuse réputation la profession de cabaretier n'était pas incompatible avec la foi chrétienne, comme celle de mime ou de gladiateur. Un document longtemps considéré comme authentique, la passion de saint Théodote, le cabaretier d'Ancyre, nous offrait des détails fort curieux. Théodote était cabaretier, « vivait saintement néanmoins et profitait de toutes les occasions que lui offrait sa profession pour faire du bien autour de lui ; sa charité fut souvent récompensée par des miracles[5]. » A supposer prouvé — et, pour notre part, nous y inclinons fort — que la passion de Théodote n'a pas la portée historique qu'on lui a longtemps accordée, nous serions néanmoins disposé à y voir des traits de mœurs locaux dignes d'être pris en considération. Nous admettrions donc assez facilement ce qu'on nous dit que « le cabaret servait de lieu de réunion à plusieurs. » Théodote achetait en gros le pain et le vin à des fournisseurs chrétiens et le revendait en détail à ses coreligionnaires au fur et à mesure de leurs besoins ; « ainsi, la maison du cabaretier servait tout à la fois de lieu de prière, d'hospice pour les voyageurs et d'église pour l'oblation du sacrifice[6]. »

Un verre doré trouvé aux catacombes nous montre un cabaretier dans sa boutique parmi les pots et les verres ; on lit la légende AVIANON VIVAS. Ce monument est certainement chrétien (fig. 1814)[7].

Une fresque a été trouvée il y a peu d'années en Afrique, dans un hypogée situé à droite de la voie romaine conduisant d'Hadrumète à Théveste[8]. Une niche offrait sur deux de ses parois plâtrées des fresques et une inscription. Nous reproduisons ici le sujet trouvé sur la paroi faisant face au tombeau (fig. 1815). La scène tout à fait nouvelle peut nous aider à compléter ce que le verre doré des catacombes et la passion



1814. — Un cabaretier chrétien.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, pl. XXXIII, n. 2.

de Théodote ne montrent pas. Une inscription dédie la peinture au cabaretier défunt, Purpurius :

FORTVNATA CO![*ux*]
PVRPVRI.

Purpurius, vêtu d'une longue blouse de teinte blanche, ornée d'un col et de galons bleus, est debout devant une table recouverte d'une plaque métallique. Sur cette table se voient cinq verres contenant des restes de vin et un petit tonneau d'où le liquide semble couler dans un verre[9]. Au fond de la boutique se trouve une armoire dont les quatre rayons sont garnis de gobelets, de tasses, de coupes de divers modèles. Entre un consommateur, vêtu d'une tunique blanche à raies rouges tenant un verre à la main. A cette fresque curieuse, et qui peut aussi bien représenter un cabaretier chrétien qu'un païen, se rapporte l'inscription suivante[10] :

[SEMPER · BAENE · VIXI
OMNES · AMICI · ET · AMATORES · CVM · QVIBVS ·
ETIS · TATERE ▒▒ PONDVS · LIBRE REDI
VALETE

[1] *Bullettino neapolitano*, t. VI, p. 91, pl. I, n. 4 ; Mommsen, *Inscript. regni neapolitani*, in-fol., Lipsiæ, 1852, n. 5078 ; Orelli-Henzen, *Inscript. lat.*, in-8°, Turici, 1856, n. 7306. — [2] Pott, dans la *Revue de philologie comparée* de Kuhn, t. I, p. 339, note ; W. Froehner, *Mélanges d'épigraphie et d'archéol.*, in-8°, Paris, 1873, p. 88-91 ; *Corp. inscrip. lat.*, t. IX, n. 2689 ; cf. Kaibel, *Inscript. græcæ Siciliæ*, in-fol., Berolini, 1890, n. 2253. — [3] Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum*, in-4°, Romæ, 1864, t. I, p. 27. — [4] Saglio, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, t. I, part. 2, p. 973. — [5] H. Delehaye, *La passion de S. Théodote d'Ancyre*, dans *Analecta bollandiana*, 1903, t. XXII, p. 320. — [6] H. Leclercq *Les martyrs*, t. II, 1903, p. IX. — [7] Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, in-fol., Roma, 1858, pl. XXXIII, 2. — [8] Cet hypogée a été enfoui de nouveau pour le préserver des dégradations. — [9] Ce détail ne permet pas de penser que nous ayons ici un *vitrarius* ; cf. *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VIII, n. 9430 ; voir un *tabernarius* dans Otto Jahn, *Handwerk und Handelsverkehr*, dans les *Mémoires de l'Académie de Saxe*, 1861, pl. XIII, n. 4. — [10] S. Reinach, *Peintures murales découvertes dans la nécropole romaine d'Hadrumète*, dans le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1892, p. 456-459, pl. XXIX.

Omnes amici et amatores cum quibus semper baene vixi et is tatere pondus libre redi... Valete. Le débitant se félicite de n'avoir jamais fourni à ses clients que de la bonne marchandise. On voit que le vin se vendait au poids, ce qui n'est pas sans exemple [1].

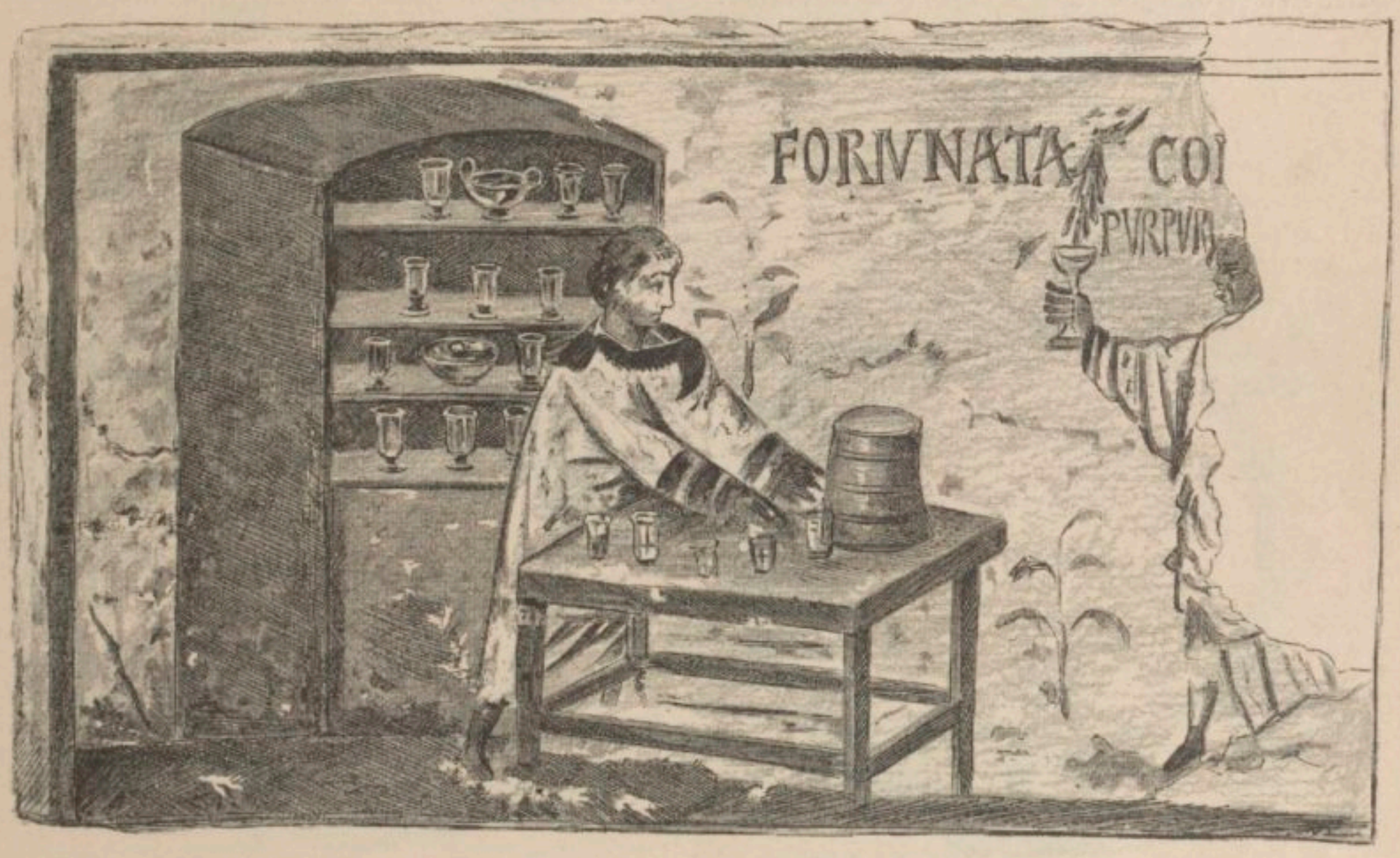
Nous ne pouvons omettre de mentionner et de décrire un petit monument fort curieux relatif à la profession de cabaretier. Il s'agit d'une gourde trouvée en 1867, à Paris, dans la Cité, sous l'emplacement de l'ancienne rue de Glatigny, en creusant les fondations du nouvel Hôtel-Dieu. Ce monument consiste en un tube recourbé en forme de cercle et muni, à la partie supérieure, d'un goulot et de deux anses; forme absolument insolite du récipient appelé *lagena* dont une inscription peinte lui donne le nom. Cet objet remonte à l'époque mérovingienne; la terre cuite, de couleur brun rouge, est vernissée et d'une fabrication peu soignée. Le diamètre est de 0m23. La gourde fait partie aujourd'hui des collections du musée Carnavalet (fig. 1817).

Ce qui fait l'intérêt de cette gourde, c'est l'inscription qu'on y lit. Bien des auteurs ont publié ce texte et l'on commenté. Le voici, tel qu'on le lit, peint en rond, comme une légende monétaire, sur les deux côtés de la gourde [2] :

OSPITAREPLELAGONA CERVESA
COPOCNODITVABESESTREPLEDA

(H)ospita reple lagona(m) cervesa; copo conditu(m) (h)abes, est reple(n)da

La première ligne n'offre pas de difficultés, il n'en est pas de même pour la seconde ligne. Mommsen proposait l'interprétation suivante : *(H)ospita, reple lagona(m) cerves(i)a. Copo, conditu(m) habes; est reple(n)da,* et M. Bréal, « inspection faite du monument, [3] » proposait de lire COPOCNA, qui est le latin *caupo* suivi du suffixe gaulois *cnus, cnæ*. On obtenait ainsi : *Copocna, auditum, habes, est repleta,* et on traduisait : « Hôtesse, remplis ma gourde de cervoise. — La cabaretière : Entendu! La voilà! Elle est remplie [4] ». M. Thédenat avait adhéré à cette lecture, « mais, étant retourné au musée Carnavalet [5], » il a constaté qu'il n'existe aucune ligature de A et N et il est demeuré « convaincu non pas que le féminin *copocna* est irrégulier et ne peut pas exister, mais qu'il n'est pas sur la gourde [6]. » Il faut d'abord s'interdire d'établir un rapport entre les deux textes, qui n'en ont aucun que la coïncidence de leur rapprochement. Chaque face de la gourde a reçu un texte et il se trouve que ces textes, loin de se compléter, se contredisent : l'un parle d'emplir la gourde de vin, l'autre de bière. C'est que pour décorer la panse du vase on a tout simplement fait choix de deux formules toutes faites, du nombre de celles qui ornaient les vases à boire.



1815. — Le cabaretier Purpurius. Fresque d'Hadrumète.
D'après le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1892, pl. XXIX, p. 458.

[1] J. Spon, *Voyage d'Italie, de Grèce et du Levant*, in-8°, Lyon, 1878, t. I, p. 267. — [2] Read, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1868, p. 60; le même, dans la *Revue archéologique*, 1868, nouv. sér., t. XIX, pl. XXII (dessin peu exact), p. 225; Bursian, dans *Berichte der antiquarischen Gesellschaft in Zurich*, 1868, p. 8; H. du Cleuziou, *De la poterie gauloise*, in-8°, Paris, 1872, p. 254, et dans *Congrès scientif. de France*, 1872, t. XXXV, p. 381; A. Wilmanns, *Exempla inscriptionum latinarum*, in-8°, Berolini, 1873, n. 2833 *x*; T. Bergk, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, 1876, t. LVII, p. 208; R. Mowat, dans le *Bulletin épigraphique de la Gaule*, 1882, t. II, p. 110, et tirage à part, sous ce titre : *Remarques sur les inscriptions antiques de Paris*, 1883, p. 69, n. LIX; Wilmanns, dans le *Bull. épigr. de la Gaule*, 1883, t. III, p. 133; Th. Mommsen, dans Mowat, *Remarques...*, p. 85; W. Froehner, *Kritische Analecten*, dans *Philologus*, supplém. V, livr. 1er, n. 95; Héron de Villefosse et Thédenat, dans la *Gazette archéologique*, 1885, p. 262, tirage à part : *Trésors de vaisselle d'argent trouvés en Gaule*, p. 60 : Thédenat, dans le *Bulletin critique*, 1886, p. 401; L. Maxe-Werly, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, 1888, Ve série, t. IX, p. 365, n. 98, tirage à part : *Vases à inscriptions bachiques*, 1888, p. 98; M. Bréal, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1899, p. 193-194; Thédenat, dans le même recueil, 1899, p. 200-205, 236-239; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, part. 2, n. 10018 (7). — [3] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1899, p. 194. — [4] *Ibid.*, p. 194. — [5] *Ibid.*, p. 202. — [6] *Ibid.*, p. 202.

La langue appelle quelques observations. *Cnoditu*, employé pour *conditum* est un exemple, fréquent dans les inscriptions céramiques, de la transposition des lettres[1]. *Conditum*, que Mommsen prenait pour un participe passé, est un nom, celui d'un vin aromatisé dont Apicius[2] et Pline[3] donnent la recette, que mentionne Lampride[4] et que tarife l'édit de Dioclétien à 24 deniers le setier[5]. Un auteur de l'Anthologie grecque lui consacre une épigramme[6] et les textes réunis par Du Cange prouvent que l'usage de cette boisson se conserva longtemps.

M. Gaston Paris fait observer que la lecture *est reple(n)da* « est d'un latin un peu trop raffiné pour ce texte en langue populaire[7]; » il proposait, en conséquence, de lire ainsi le dernier mot : REPLE DA, c'est-à-dire « remplis et donne, » de telle sorte que le texte serait un dialogue entre le client et le cabaretier.

Sauf une transposition sans importance c'est exactement ce que nous lisons : *Copo...reple, da.* On peut donc désormais considérer comme définitives les lectures suivantes :

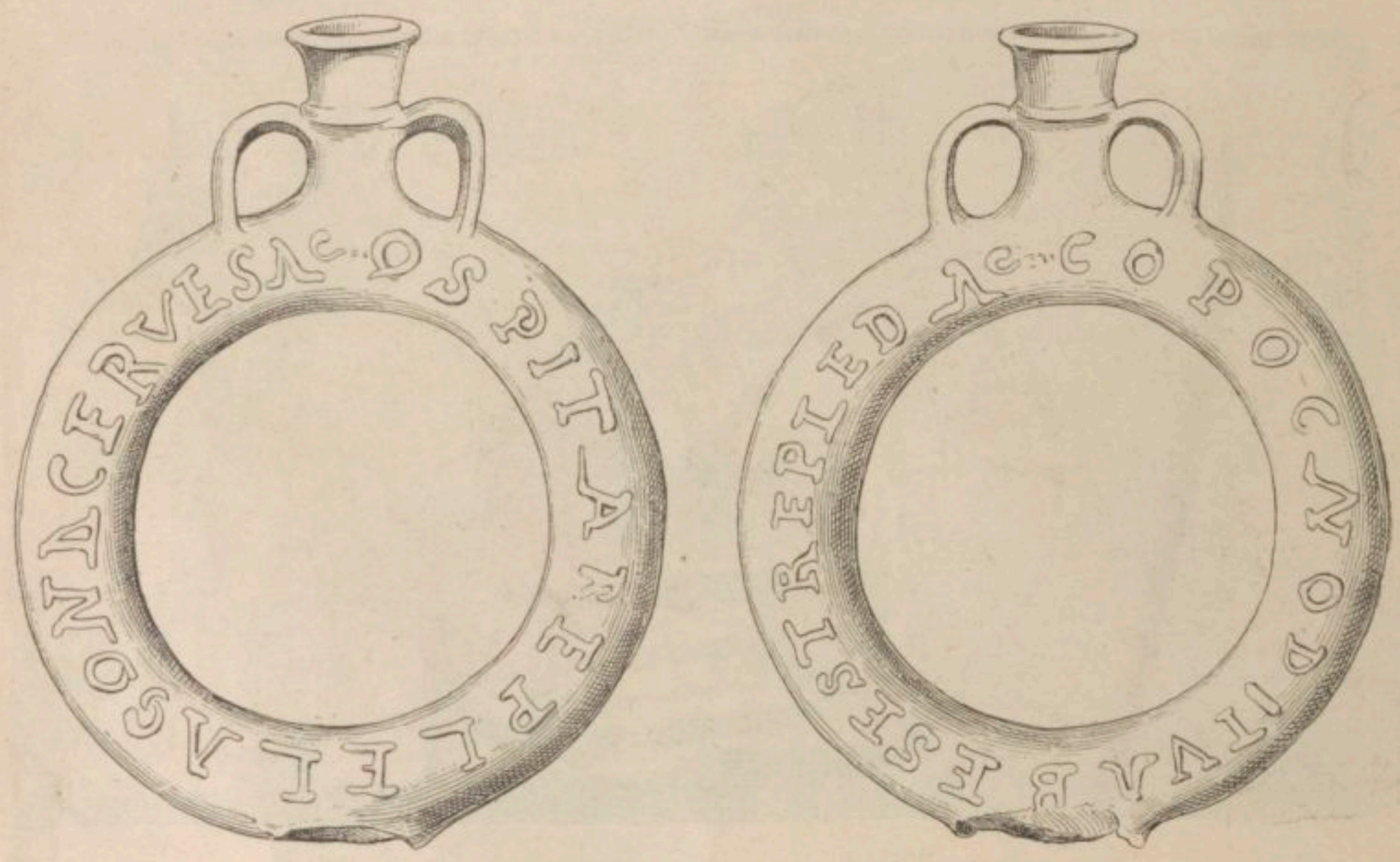
1er texte *(H)ospita reple lagona(m) cervesa*

2e texte *Copo, conditu(m) (h)abes?*
— *Est.*
— *Reple, da.*

« Cabaretière, emplis ma gourde de cervoise. »

« Cabaretier, as-tu du conditum? — Il y en a. — Remplis et donne. »

C'est non seulement au point de vue philologique que ce texte est intéressant; au point de vue des mœurs il nous montre au VIe siècle environ, c'est-à-dire en pleine époque chrétienne, un dialogue qu'il est bon de



1816. — Gourde trouvée dans les fondations de l'Hôtel-Dieu.
D'après les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1899, pl. hors texte.

Rien de plus vraisemblable que cette explication et M. Thédenot a pu le démontrer jusqu'à l'évidence. En effet, si on parcourt le recueil des *Vases à inscriptions bachiques* on rencontre de nombreux exemples de l'emploi des mots *reple, imple, da*[8] et la présence de ces deux verbes, même isolés l'un de l'autre, sur un si grand nombre de vases de même famille que la gourde du musée Carnavalet donne déjà une grande probabilité à la lecture proposée. Mais il existe un vase dont l'inscription est si semblable à celle du vase de Paris que le doute n'est plus possible. On y lit donc :

REPLECOPODA

Reple, copo, da

rapprocher de celui que nous avons lu sur une épitaphe. Si la profession de cabaretier laissait encore à désirer au point de vue de la moralité, on peut se rendre compte néanmoins du relèvement auquel elle n'était pas restée étrangère. Ces deux exemples, pris à quelques siècles de distance, sont symptômatiques du travail de moralisation qui s'était fait et dont on peut saisir la trace jusque dans les monuments les plus étrangers à toute préoccupation psychologique.

H. Leclercq.

CABAS. Sorte de panier d'emballage, en jonc tressé, en feuilles de palmier ou en sparterie d'un usage quotidien en Orient pour le transport des denrées.

Quelques monuments chrétiens nous montrent

[1] Les exemples ne manquent pas, cf. Mommsen, dans le *Bull. épigr. de la Gaule*, 1883, t. III, p. 133. — [2] *Ars coq.*, I, 1. — [3] *Hist. nat.*, XIV, XIX, 6. — [4] *Elagabale*, XXI. — [5] *Edict. Dioclet.*, II, 17; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. III, p. 827; Supplém., p. 1931 : *Conditi italicum sextarium denarii XXIV.* — [6] *Anthol. palat.*, I, IX, 502. — [7] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1899, p. 236. — [8] L. Maxe-Werly, *Vases à inscriptions bachiques*, dans les *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, Ve série, t. IX, 1888, p. 336-376 : *reple*, n. 109; *reple copo*, n. 110; *reple me*, n. 112, 113; *reple me copo meri*, n. 114; *reple te*, n. 115; *imple*, n. 74; *imple me*, n. 74 bis; *imp(le) copo*, n. 75; *inple*, n. 76; *inple me copo vini*, n. 77; *copo imp(le)* n. 45; *copo inple*, n. 46; *da bibere*, n. 47; *da merum*, n. 48; *da mi(hi)*, n. 49; *da vinum*, n. 50. Nous devons signaler une lecture bizarre proposée par C.-A. Serrure, *Essai de grammaire gauloise*, dans le *Museum*, 1887, t. VI, p. 500, note 1, qui fait de *cno* le vocatif de *cnos*, « mon enfant », « gosse » (*sic*) et traduit ainsi : « Hôte, remplis la bouteille de cervoise. — Cabaretier. Mon enfant, dit-il, tu en as, elle est remplie. »

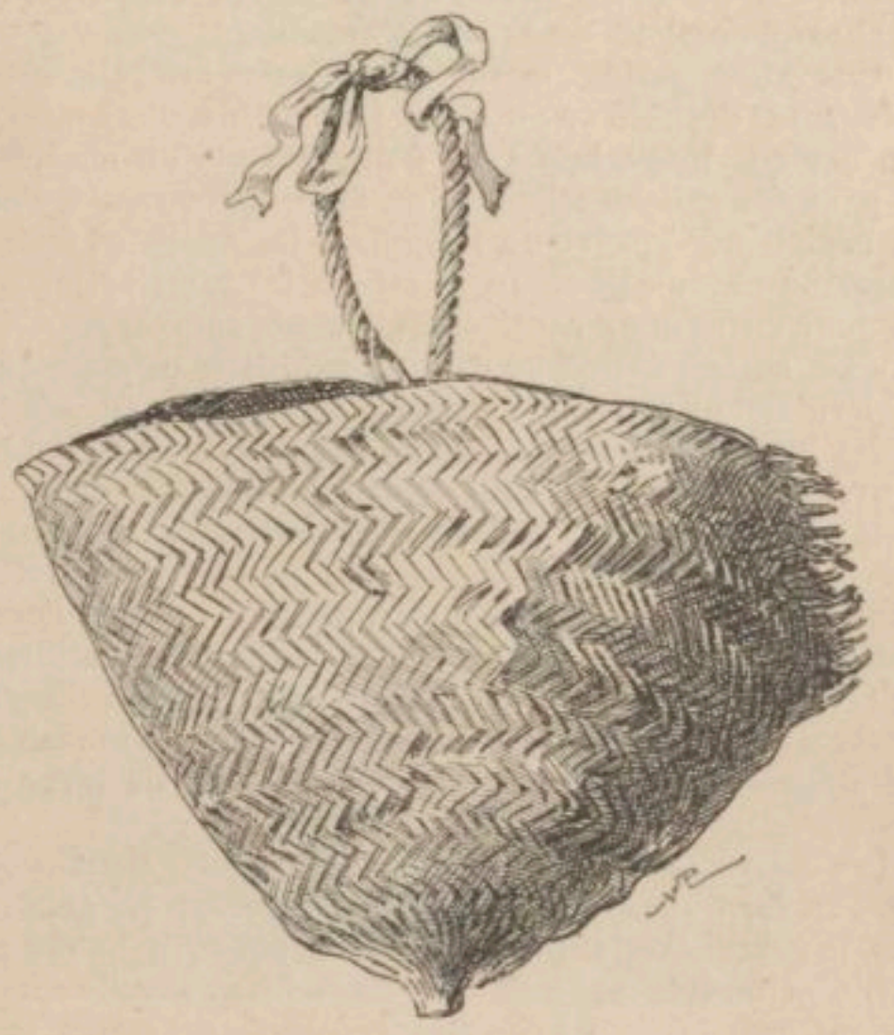
l'usage du cabas. Un des plus remarquables, et dont l'authenticité ne peut être mise en doute est une gemme sur laquelle le pêcheur tire de l'eau un poisson accroché à sa ligne. On lit IXΘYC dans le champ de la pierre. Le pêcheur représente probablement Jésus-Christ amenant à lui les fidèles qu'il retire des eaux du baptême; ce pêcheur porte dans la main gauche le *cabas* destiné à recevoir ses captures [1]. Une autre gemme, une cornaline, représente également un pêcheur, pourvu de son cabas, tandis que le pêcheur est couvert tout entier par une peau de poisson [2]. Polidori a très ingénieusement commenté ce symbole dans lequel il voit le Christ revêtu de l'humanité qui le fait ressembler aux autres hommes, *nos pisciculi secundum* ἰχθύν. Mais cette interprétation est fort problématique. Il est absolument certain que ce prétendu Christ n'est autre chose qu'un Oannès syrien coiffé de la peau de poisson et tenant le cabas traditionnel [3].

1817. — Pierre chrétienne.
D'après Costadoni, *Del pesce*, pl. n. VIII.

1818. — Gemme.

Nous serons presque tenté de nous excuser en abordant la mention et la rapide description de divers cabas exposés dans le Trésor de la basilique de Monza et auxquels on attribue une antiquité fabuleuse et une destination qu'il semble difficile de ne pas croire légendaire. Il s'agit de cinq « cabas des temps apostoliques [4], » dont la forme générale est celle d'un rectangle pointu par la base ou d'un triangle renversé. Le tressage des feuilles de palmier produit un dessin régulier. Les feuilles employées sont minces, étroites, souples et de couleur jaunâtre, comme celles qui sont usitées à Rome pour la confection des palmes du dimanche des Rameaux. Deux cordelettes, également en palmier, tressées ou tordues ensemble, constituent l'anse unique qui rejoint les deux bords supérieurs. Ainsi façonné le cabas ne peut être posé à terre, car il n'a pas de fond, mais il est essentiellement pour être suspendu ou porté au bras, qu'il ne fatigue pas, en raison de sa légèreté. Sa capacité est assez grande pour les besoins usuels [5]. L'usage de ces récipients est si commun en Orient qu'on peut douter que les fidèles ne s'en soient servi, quant à revendiquer l'attribution faite par les étiquettes des cabas de Monza nous n'en trouvons aucune bonne raison. Les inventaires de la basilique n'en font pas mention avant le XIe siècle et ne reparaissent ensuite que dans les inventaires du XVIIe siècle. L'inventaire de 1042 porte cette notice *De sportis apostolorum*. Depuis lors, on entra dans la voie des attributions précises [6]. Outre les inventaires il y a les étiquettes dont la plus ancienne ne remonte pas avant le XVe siècle. Une autre du XVIIe siècle attribue un premier cabas à Jésus-Christ, les quatre cabas restants auraient appartenu aux apôtres. Passons.

Il va sans dire que parmi les reliques conservées jadis à Constantinople on possédait les douze cabas qui



1819. — Cabas de Monza.
D'après le *Bulletin monumental*, 1882, t. XLVIII, p. 219.

servirent aux apôtres le jour de la multiplication des pains [7].

On pourra se reporter, pour des ouvrages analogues à ceux que nous venons de décrire, à un étui à gobelet et à une corbeille à pain provenant des fouilles d'Antinoë [8].

H. LECLERCQ.

CACHET. Voir SCEAU.

CACHETS D'OCULISTES. L'étude des monuments minuscules connus sous le nom de cachets d'oculistes, après avoir été longtemps insoupçonnée, a commencé depuis un demi-siècle environ à préoccuper les archéologues. Malgré le dédain et l'inattention qui auront dû beaucoup aider à la disparition de ces cachets, on en a trouvé un nombre respectable [9]. Ceci s'explique par le développement qu'avait pris dans l'antiquité l'oculistique. Celse lui consacre de nombreuses pages

[1] Pour la bibliographie de cette gemme, cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 140, note 2. — [2] *Ibid.*, t. II, p. 381, notes 3 et 4. — [3] E. Renan, *Mission de Phénicie*, in-4°, Paris, 1864, p. 509, note; Ch. Clermont-Ganneau, dans la *Revue critique d'hist. et de littérature*, 1879, t. II, p. 94; L. Dietrichson, *Christusbilledet Studier over den typiske Christusfremstillings Oprindelse, Udvikling og Oplösning*, in-8°, Kjöbenhavn, 1880, pl. VII, n. 39, 40. — [4] Ces objets ont été décrits et commentés avec plus d'érudition que de perspicacité par X. Barbier de Montault, *Le Trésor de la basilique royale de Monza*, dans le *Bulletin monumental*, 1882, t. XLVIII, p. 210-231. — [5] *Ibid.*, p. 211. — [6] En 1602, il y a trois disciples, et onze numéros plus loin dans le même inventaire, c'est le cabas de Jésus-Christ; au XVIIIe siècle, on découvre que celui-ci a été tressé par saint Joseph, etc. — [7] Riant, *Exuviæ sacræ Constantinopolitanæ*, in-8°, Genevæ, 1877, t. II, p. 215, 224; *Alex. I Comneni epistola*, in-8°, Genève, 1879, p. 48. — [8] *Dictionn.*, t. I, col. 2337, fig. 786. — [9] Ch. Robert, *Mélanges d'archéologie*, in-8, Paris, 1857, p. 5, fait remarquer que les cachets d'oculistes ont toujours été recueillis avec grand soin. L'ignorance aura pu y aider, parce qu'elle voyait dans ces objets des pierres cabalistiques, néanmoins nous croyons que c'est trop s'avancer de dire *toujours* été recueillis. Nous verrons qu'au moyen âge on se faisait une étrange idée de ces cachets, à tel point que l'un d'eux a été introduit parmi les reliques contenues dans une châsse. *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1902, p. 236. Cf. F. de Mély, *Les cachets d'oculistes et les lapidaires de l'antiquité et du haut moyen âge*, dans la *Revue de philologie*, 1892. En 1678, Jean Sinet publie deux cachets d'oculistes dans son livre sur les *Antiquités de Nimègue*. En 1752, Caylus en réunit onze dans son *Recueil d'antiquités*; en 1774, Saxe en donne dix-neuf dans *De veteris medici ocularii gemma sphragide*. En 1816, Tôchon d'Annecy n'en connaît que trente; en 1846, Duchalais en signale cinquante et un; en 1858, le nombre est de quatre-vingt-six; en 1866, de cent deux; en 1868, de cent quatorze; en 1875, de cent vingt-neuf; en 1893, de cent quatre-vingt-treize.

et cite de nombreux collyres; Galien emploie un livre entier de son ouvrage à énumérer les médicaments pour les yeux. La liste des oculistes va s'allongeant chaque année de quelques noms nouveaux [1], parmi lesquels, s'il s'en trouve de chrétiens, ainsi qu'on n'en peut douter, nous sommes hors d'état de les désigner à cause de l'absence de toute indication étrangère au nom du médecin et au remède qu'il préconise. Nous verrons cependant que ce laconisme n'est pas si absolu qu'il ne nous permette de retrouver parmi les cachets d'oculiste un symbole chrétien.

Une stèle gallo-romaine découverte aux Ronchers (Meuse) et déposée au musée de Bar-le-Duc, nous montre un oculiste inspectant l'œil d'une cliente en abaissant la paupière gauche à l'aide d'un petit instrument [2]. Dans la région nord-ouest de l'Empire, les oculistes étaient assez nombreux pour qu'on ait pu inventorier jusqu'à ce jour entre deux cents et trois cents cachets [3].

« Un cachet d'oculiste est une plaquette prismatique, généralement en serpentine, en stéatite ou en schiste ardoisier. Les tranches portent des inscriptions latines gravées à rebours, mentionnant : 1° les noms de l'oculiste, inventeur ou vendeur d'un collyre ; 2° le nom (grec, mais latinisé) et l'usage du collyre; 3° parfois son mode d'emploi [4]. » L'indication du nom de l'oculiste fait rarement défaut [5]. Presque toujours, la forme des cachets d'oculistes est celle d'un prisme rectangulaire, à arêtes parfois en biseau, dont les dimensions ne dépassent pas 0m08 de long sur 0m06 de large et 0m02 d'épaisseur.

Les collyres, dont les cachets d'oculistes nous donnent la formule et souvent l'éloge, étaient en général des préparations solides vendues sous la forme de petits bâtonnets de 0m 05 à 0m 04 de long. Tandis qu'ils étaient frais et de fabrication récente on prenait soin de les estampiller par l'application d'un cachet. Cela fait, on laissait s'opérer lentement, à l'ombre, la dessiccation, en sorte qu'il devenait nécessaire, semble-t-il, au moment d'en faire usage, de délayer cette pâte dans un liquide dont la nature variait avec le genre de maladie. C'est ainsi qu'on lit sur les cachets la mention suivante : *ex ovo, ex aqua, e musto, e lacte,* eau, vin, blanc d'œuf, lait de femme, etc., servaient suivant le cas à dissoudre le collyre solidifié. Une découverte, faite à Reims en 1854, permet de donner à ces renseignements un caractère de certitude. En effet, dans la trousse d'un médecin-oculiste, on a trouvé dix-neuf instruments de chirurgie, tous en bronze, deux petites balances, un cachet d'oculiste au nom de *C. Firmius Severus* et quarante grammes de collyres.

L'analyse quantitative de ces collyres a donné des résultats précieux, mais néanmoins incomplets parce que, faute d'un triage préalable d'après les noms des inscriptions, les résultats obtenus s'appliquent à plusieurs produits et non à un seul, le *nardinum,* dont la présence a été surtout constatée dans les bâtonnets de la trousse de Reims. Néanmoins il n'est pas sans utilité de donner ici le relevé des éléments que cette analyse fit découvrir :

Matière organique	33,33	100
Silice	4,00	
Peroxyde de fer	16,00	
Oxyde noir de cuivre	4,32	
Oxyde de plomb	23,00	
Carbonate de chaux	17,66	
Perte	1,69	

Nous avons dit que les noms des remèdes qui se lisent sur les cachets ont presque toujours une origine grecque. Il ne faut pas se laisser rebuter par la bizarrerie de ces mots dans lesquels le nom de l'ingrédient principal pour la préparation est généralement précédé de la préposition διὰ. En voici des exemples :

Diaceratos (Διὰ κέρατος). . . à base de corne.
Diacholes (Διὰ χολῆς). . . . . à base de fiel [6].
Diachylum (Διὰ χυλῶν). . . aux sucs de plantes.
Diacisias (Διὰ κισσοῦ). . . . au lierre.
Diagessamias (Διὰ γῆς Σαμίας). à la terre de Samos.
Diaglaucium (Διὰ γλαυκίου). à la chélidoine.
Dialibanum (Διὰ λιβάνου). . à l'encens.
Diamisus (Διὰ μίσυος). . . . au misy.
Diaopobalsamum (Διὰ ὀποβαλσάμου) . . . . . au baume de Judée.
Diapsoricum (Διὰ ψωρικός). . à base de cuivre.
Diarhodon (Διὰ ῥόδων). . . . à la rose.
Diasmyrnes (Διὰ σμύρνης). . à la myrrhe.
etc.

D'autres préparations sont privées de la préposition διὰ et ne portent que le mot grec :

arpaston (de ἅρπαξ, ambre).
crocodes (de κρόκος, safran).
galbanum (de χαλβάνη, galbanum).
hæmatinum (de αἱματίτης, hématite).
nardinum (de νάρδος, nard).
opobalsamum (de ὀποβάλσαμον, suc de baumier).

[1] G. Kühn, *Index medicorum ocularioruin,* in-8, Leipzig, 1829-1830 ; *Revue archéologique,* 1894, t. I, p. 379. — [2] *Revue archéologique,* 1876, t. I, pl. X, p. 397 ; *Bull. monum.,* 1882, p. 704 ; *Dictionn. des antiq. gr. et rom.,* t. III, part. 2, fig. 4880. — [3] J. Sichel, *Nouveau recueil de pierres sigillaires d'oculistes romains pour la plupart inédits,* in-8, Paris, 1866, à cette date, il y a environ quarante ans, ne connaissait que *cent* cachets, cf. *Revue archéologique,* 1893, p. 301. La grande majorité des cachets se sont rencontrés en Gaule, en Bretagne, en Germanie et sur le Danube. L'Afrique n'en a fourni qu'un seul, à Lambèse. *Rev. archéol.,* 1888, p. 254 sq. On n'en a trouvé ni en Grèce, ni en Asie-Mineure. Sichel supposait, et les faits le contredisent, que ces cachets avaient appartenu à des médecins militaires accompagnant les légions ; or, on a surtout rencontré les cachets là où les légions ne stationnaient pas. D'après M. S. Reinach, l'oculistique serait une survivance modifiée par la science ou le charlatanisme hellénique d'une vieille tradition médicale celtique ou druidique. Les oculistes mentionnés sur les cachets, affranchis ou esclaves, seraient probablement d'après lui des praticiens ambulants qui s'adressaient principalement à la clientèle gallo-romaine des villes. M. Héron de Villefosse, *Cachets d'oculistes romains provenant d'Italie et de diverses contrées de la Gaule,* dans le *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France,* 1886, p. 269 sq., fait observer que Léon Renier, *Comptes rendus de l'Acad. des inscript. et belles-lettres,* 1870, p. 77-79, soutenait que tous les cachets d'oculistes romains avaient été découverts dans des contrées habitées autrefois par des populations d'origine celtique. Cette thèse, développée par Ch. Robert, *Mélanges d'archéologie et d'histoire,* 1875, p. 10-13, qui avance qu'il y avait des médecins oculistes en Italie, en Espagne et en Orient, « seulement, ajoute-t-il, dans ces contrées, on n'avait pas l'usage des cachets. » MM. Héron de Villefosse et Thédenat, *Cachets d'oculistes romains,* t. I, p. 81, n. VIII, adoptaient cette opinion à laquelle il faut renoncer. En 1886, M. de Villefosse a dressé lui-même une liste de neuf cachets d'oculistes trouvés en Italie et a reconnu à cette occasion qu'il n'est plus possible de croire que les oculistes de l'Italie ne se servaient pas comme leurs confrères de la Gaule et des contrées germaniques, de cachets destinés à estampiller leurs collyres. — [4] S. Reinach, dans le *Dictionn. des antiq. grecques et rom.,* t. III, part. 2, p. 1678. — [5] Deneffe, *Les oculistes gallo-romains au IIIe siècle,* in-8°, Anvers, 1896, p. 13. Si les noms de plusieurs oculistes figurent sur un même cachet, on peut supposer que la vraie raison est celle que donne M. Espérandieu, *Recueil des cachets d'oculistes romains,* dans la *Rev. archéol.,* 1893, t. I, p. 297, « les cachets à noms multiples servaient à contrefaire, ou à imiter, ce que nous appellerions aujourd'hui des *spécialités pharmaceutiques.* » — [6] Le remède *diacholes* (διὰ χολῆς), d'après son nom, était préparé avec du fiel d'animal et employé contre les taies, les taches blanches de la cornée de l'œil. C'est exactement le remède et la maladie qui se trouvent mentionnés au livre de Tobie, VI, 4-8. Cf. Héron de Villefosse, *Sur un cachet d'oculiste romain trouvé récemment à Reims,* dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France,* 1879, p. 206-209, et la note 6 de la page 208.

stactum (de σταχτή, huile de myrrhe).
stratioticum (de στρατιωτική, mille-feuilles).
trigonum (de τρυγώνιον, verveine).

Parfois les mots grecs sont absolument insuffisants pour nous renseigner sur la composition du produit, c'est le cas pour les collyres suivants :

anodynum (de ἀνώδυνος, anodin).
dialepidos (de διὰ λεπίδος, aux squames métalliques).
diatessarium (de διὰ τεσσάρων, aux quatre ingrédients.
hyginon (de ὑγιεινός, salutaire).
smecticum (de σμηκτικός, détersif).
sphragis (de σφραγίς, cachet, empreinte).
spodiacon (de σποδιακός, fait avec de la scorie de métaux).

Et dans un autre ordre d'idées, les collyres dénommés :

ambrosium (de ἀμβρόσιος, divin).
animetum (de ἀμίμητος, inimitable).
anicetum (de ἀνίκητος, invincible).
basilium (de βασίλειος, royal).
foos (de φῶς, lumière).
isochrysum (de ἰσόχρυσος, égal de l'or).
isotheon (de ἰσόθεος, pareil aux dieux).
theochristum (de θεόχριστος, oint des dieux).
theodotion (de θεόδοτος, donné par les dieux).

Enfin, certains collyres ne devaient leur nom qu'à leur coloration particulière :

chloron (de χλωρός, vert).
cirron (de χιῤῥός, jaune).
cycnion (de κύκνειος, blanc de cygne).

Il arrive fréquemment que l'on trouve, sur les plats des cachets d'oculistes, des graffites tracés à la pointe dont le rapport avec l'objet n'apparait pas toujours bien clairement. M. le capitaine Espérandieu estime que quelques-uns d'entre eux ont eu pour but de faciliter aux oculistes l'usage de leurs cachets, en les dispensant de recourir aux légendes inversées des tranches, mais pour le plus grand nombre, pense-t-il, on ne peut que conjecturer une fantaisie sans portée. Ce sont cependant ces graffites qui, dans plusieurs cas, nous mettent sur la voie d'un oculiste chrétien.

Un cachet d'oculiste provenant de Cirencester (Gloucestershire) est entré dans les collections du British Museum [1] (fig. 1820). Il consiste en une tablette rectangulaire de 0m049 de long sur 0m032 de large et 0m011 d'épaisseur. Ce cachet a été trouvé à l'intérieur d'un vase en terre dans lequel il avait dû être intentionnellement déposé. On y lit ces mots [2] :

1re tranche : MINERVALISDEALEB
ANVMADINPTLPPEXO
2e tranche : MINERVALISMELIN
DOMNEMDOLOREA

Minervalis dealebanum ad inp(e)tum lipp(itudinis) ex o(vo).
Minervalis melinu(m) ad omnem dolorem.

Ce qui peut se traduire : « Collyre à l'encens de Minervalis, en cas d'ophtalmie, (délayé) avec de l'œuf. — Collyre jaune de Minervalis pour toute espèce de maux d'yeux. »

Sur les tranches latérales de ce cachet, le propriétaire, vraisemblablement, a tracé deux chrismes de types différents, mais qui ne laissent guère subsister de doute sur la croyance chrétienne de Minervalis.

Deux autres cachets d'oculistes nous paraissent devoir être également revendiqués par l'archéologie chrétienne.

L'un d'eux provient de Lavigny, canton de Voiteur (Jura), et fait partie des collections du musée de Lons-le-Saunier [3]. C'est un rectangle de stéatite ver-

1820. — Cachet d'oculiste de Cirencester.
D'après *The archæological Journal*, 1850, t. VII, p. 357.

dâtre de 0m052 de long sur 0m045 de large et 0m008 d'épaisseur. Il est gravé sur trois faces, la quatrième est restée inoccupée.

1re tranche : CCASSICENSORISDIA
LEPIDOSADASPRITVD
2e tranche : CCASSICENSORISDI
AMISVSADASPRITV
3e tranche : CCASCENSORIS
SP-ERIONADCLAR [4]

1° *G(aii) Cass(i) Censoris dialepidos ad aspritud(ines).*
2° *G(aii) Cass(i) Censoris diamisus ad aspritu(dines).*
3° *G(aii) Cas(si) Censoris sp(ha)erion ad clar(itatem).*

[1] Voici la description de A. Way : *Stamp of one-stone or whet-slate, found in 1818, near Leauses garden, at Cirencester and now* (1850) *in the possession of P. B. Purnell, esq.* — [2] Buckmann et Newmarch, *Illustrations of the remains of Roman art in Cirencester*, in-4°, Cirencester, 1850, p. 117; Th. Wright, *The Celt, the Roman and the Saxon*, in-8°, London, 1852, p. 243; A. Way, *Notice of a stamp used by a roman oculist or empiric, discovered in Ireland*, dans *The archæological Journal*, 1850, t. VII, p. 357, et dans *Bonner Jahrbücher*, t. XX, p. 176 sq.; Simpson, *Notices of ancient roman medicine-stamps found in Great Britain*, dans *Monthly Journal of medical Science*, Edinburgh, 1851, p. 262, pl. III, fig. 11; Osann, dans *Philologus*, t. VIII, p. 758; *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1852, p. 1826; Grotefend, dans *Philologus*, t. XIII, p. 155, n. 50 (tirage à part, p. 34); Grotefend, *Die Stempel der römischen Augenärzte gesammelt und erklärt*, in-8°, Hannover, 1867, p. 96, n. 73; *Corp. inscr. lat.*, t. VII, n. 1316; E. Espérandieu, *Recueil des cachets d'oculistes romains*, dans la *Revue archéologique*, 1893, t. I, p. 323, n. 46; Villefosse-Thédenat, dans le *Bull. monum.*, 1883, p. 170, 325; Bunnell-Lewis, dans *The archæol. Journ.*, 1888, t. XLV, p. 227; *Corp. inscr. lat.*, t. VII, p. 236, n. 1316; t. XIII, part. 3, fasc. 2, n. 138. — [3] Ce cachet a été trouvé « en fouillant la terre près de l'église. » — [4] Camuset, *Un nouveau cachet d'oculiste gallo-romain*, dans la *Gaz. des hôpit.*, n. 145, Paris, 17 déc. 1879, p. 1156-1158; et dans le *Bulletin de la Société nivernaise*, t. VIII, Nevers, 1880, p. 553 à 561; Julliot, dans la *Revue des Sociétés savantes*, 1881, série VIIe, t. IV, p. 72; K. Zangmeister, dans *Bonner Jahrbücher*, 1883, t. LXXVI, p. 224; E. Espérandieu, *Recueil des cachets d'oculistes romains*, dans la *Revue archéologique*, 1894, t. I, p. 26, n. 79. *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, part. 3, fasc. 2, n. 34. Cf. Desjardins, dans la *Revue médicale*, 1880, p. 70.

Gaius Cassius Censor fabriquait un collyre aux squames métalliques et un autre au misy, efficaces tous deux pour les granulations palpébrales; en outre il donnait du sphaerion sans nous dire dans quelle affection particulière il en faisait usage, ce qui s'explique par l'entaille qui est faite dans le cachet. Sur la face plane supérieure, on voit deux petites rosaces, sur la face inférieure une croix [1].

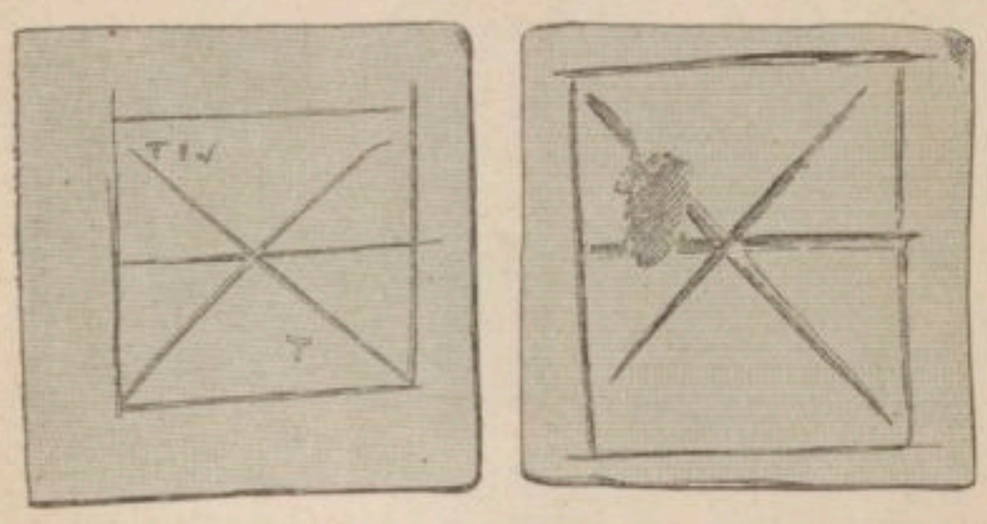
L'autre cachet dont il nous reste à parler a été trouvé à Sainte-Colombe (Rhône); il est entré au musée de Lyon. C'est un schiste rouge brun de 0m037 de long sur 0m33 de large et 0m007 d'épaisseur.

1re tranche : L.FANI·AGATHONIS
LYSIPON AD IMPET ·

2e tranche : L·FAN·AGATHON·DIAS
AD OMN·VITIA EX OVO

L(ucii)[2] *Fan(i) Agathonis lysipo(num) ad impet(um).*
L(ucii) Fan(i) Agathon(is) dias[m(yrnes)] ad omn(ia) vitia ex ovo [2].

A la première menace d'ophtalmie, Agathon donnait à ses clients du lysiponum, et, dans toutes sortes de maladies, un collyre à la myrrhe délayé dans l'œuf.

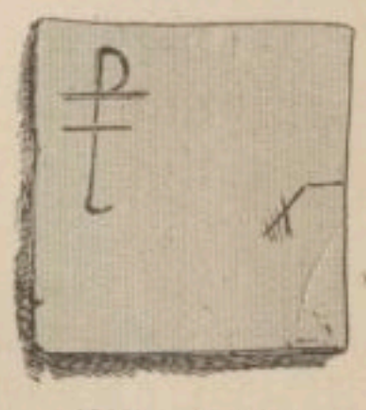


1821. — Cachet de Sainte-Colombe,
D'après *Corpus inscript. latin.*, t. XIII, part. 3, fasc. 2, p. 571, n. 63.

On lit sur un des petits côtés, en lettres très grêles et, à ce qu'il semble, simplement esquissées, ce mot rétrograde : THIIFILII [3]. En outre, on aperçoit sur l'un des plats des restes de légendes à peu près entièrement effacées, et en caractères directs. Sur chaque face nous ne serions pas éloigné de reconnaître des chrismes (fig. 1821). Si on a voulu effacer les caractères tracés sur ces faces on s'y est pris par l'usure, ce ne sont donc pas les traits qui se coupent en leur centre qui ont été destinés à annuler ce qui pouvait être écrit. De plus, si ces traits avaient une telle destination; on n'eût guère pris la peine de leur tracer un cadre, et comme ce cadre existait, ainsi qu'en témoigne la disposition des inscriptions dans le cadre et en marge, on n'eût pas songé, vraisemblablement, à tracer, sur la face opposée, où il n'y avait rien à oblitérer, des lignes se croisant de façon à former également un chrisme. Nous nous croyons donc en droit de supposer que ce cachet a appartenu à un oculiste chrétien [4].

Nous serons plus hésitant pour deux cachets provenant l'un de Vienne (dans l'Isère), portant une croix qui pourrait n'être qu'un simple ornement [5], l'autre provenant de Bavai (Nord), dont la face inférieure porte un signe qui peut être considéré comme un chrisme, mais sur lequel le doute reste possible [6]; néanmoins nous le donnons ici afin d'attirer sur lui l'attention (fig. 1822). Nous dirons la même chose d'un cachet de schiste vert trouvé en 1900 à Cirencester et dont une des faces porte la croix gammée. L'original doit faire partie de quelque collection particulière [7].

Nul doute que cette nomenclature bien sommaire ne doive recevoir des accroissements à mesure que les découvertes nous mettront en possession de nouveaux cachets chrétiens. Avant de terminer nous devons rappeler le service que peuvent rendre pour l'étude de ces humbles monuments les anciens textes extraits de *Lapidaires* de l'antiquité, véritables livres médicaux contenant l'énumération d'un grand nombre de maladies [8]. Parmi celles-ci les ophtalmies se présentent généralement à nous dans des conditions exceptionnelles de précision. Il n'est pas de mal plus répandu en Orient que l'ophtalmie ; les Occidentaux, au contraire, en souffrent beaucoup moins. Aussi les *Lapidaires* orientaux sont-ils pleins de pierres pour ces maladies, tandis qu'en Occident c'est bien plutôt dans les *Inventaires* d'églises que dans les *Lapidaires* proprement dits, qu'il faut rechercher les pierres qui servaient, au moment des



1822. — Cachet de Bavai.
D'après *Corpus inscript. latin.*, t. XIII, part. 2, fasc. 2, p. 591, n. 176.

1823. — Cachet de Baume-les-Messieurs.
D'après le *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1902, p. 236.

pèlerinages, à soulager les infirmités des yeux. A l'abbaye de Baume-les-Messieurs on conservait parmi les reliques d'une châsse un cachet d'oculiste romain portant sur sa tranche le mot CROCODE c'est-à-dire : Collyre au safran [9] (fig. 1823).

Pour l'interprétation des cachets d'oculistes, il importe de se rappeler que, dans l'antiquité, nombre de mots scientifiques s'appliquent indistinctement à des objets absolument différents. C'est ainsi que si d'anciens collyres laissent reconnaître des préparations pharmaceutiques à bases connues, il n'en est pas moins assuré que les mêmes vertus curatives étaient attribuées à des objets identiques par le nom, absolument différents par l'espèce et par le fond. Tel, par exemple, le Κύναιδος d'Hermès, qui est le nom d'un poisson, d'une herbe, d'une pierre et d'un oiseau ; tel le Τρυγών, nom de la tourterelle, de la raie, de la verveine ; tel encore le Χελιδόνιον, pierre, hirondelle, herbe, serpent et poisson.

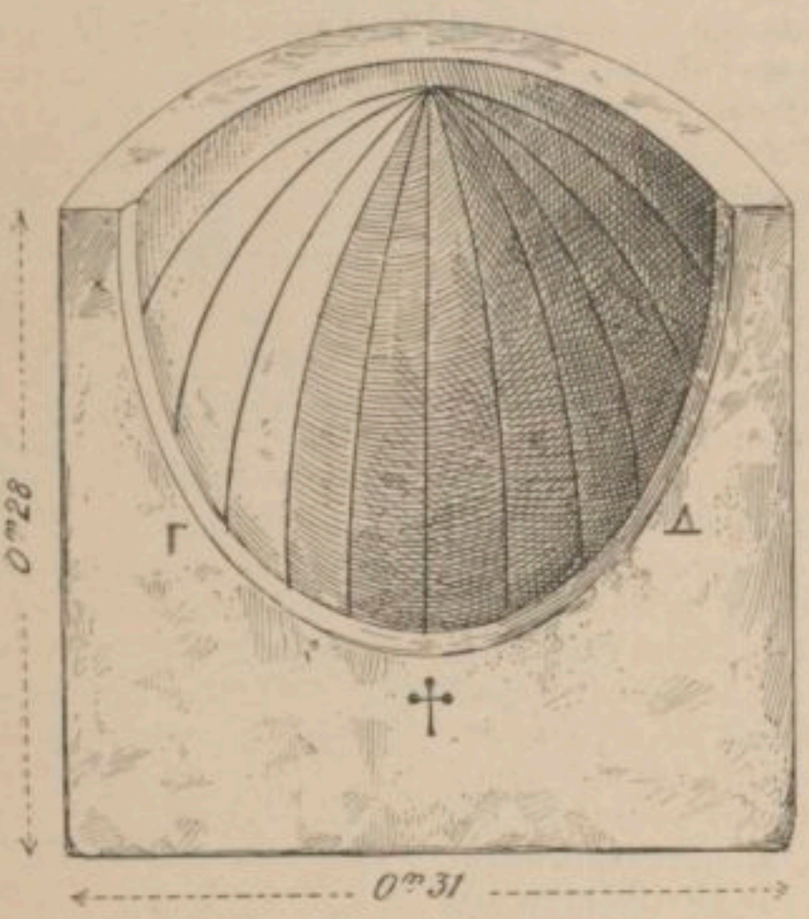
Nous prendrons un seul exemple qui montrera l'utilité des *Lapidaires* dans la science très délicate des

[1] Allmer, dans la *Revue épigraphique du midi de la France*, Vienne, 1887, t. II, p. 275; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 6032, n. 1; add. III (1892), p. 174; Allmer et Dissard, *Musée de Lyon, Inscriptions antiques*, in-8°, Lyon, 1889-1893, t. IV, p. 512; *Revue épigraphique*, t. II, p. 174; E. Espérandieu, dans la *Rev. archéol.*, 1893, t. II, p. 323, n. 162; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, part. 3, fasc. 2, n. 63. — [2] Dans son édition du *Corp. inscrip. lat.*, M. Espérandieu donne la lecture *T. Fani Agathonis*, nous donnons dans le texte sa lecture de la *Rev. archéol.* — [3] Au lieu de THIIFILI, lire LFANITHIIOFILI (= *L(ucii) Fani(i) Theophili.* — [4] Pour la bibliographie nous renvoyons à la *Revue archéologique*, 1894, t. II, p. 166-176, et au *Corp. inscr. latin.*, t. XIII, part. 3, fasc. 2, p. 559-560. — [5] Espérandieu, *Recueil*, n. 186; *Corp. inscr. latin.*, n. 80. — [6] Esperandieu, *Recueil*, n. 25; *Corp. inscr. lat.*, n. 176. — [7] *Corp. inscr. lat.*, n. 218. — [8] F. de Mély, *Les cachets d'oculistes et les lapidaires de l'antiquité et du haut moyen âge*, dans la *Revue de philologie*, 1892, t. XVI, p. 81-95. — [9] P. Brune, *Objets trouvés dans le Jura*, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1902, p. 236; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, part. 3, fasc. 2, n. 207.

collyres. L'améthyste ne se présentait nulle part d'une manière absolument certaine au nombre des pierres ophtalmiques. « La seule légende qui pouvait se rapporter à cet ordre d'idées était celle de l'améthyste des Bagratides, trouvée au sommet du mont Ararat, contenant une goutte d'eau, la première larme d'Ève[1]. Elle appartenait, en effet, à la catégorie des pierres enhydres[2] à laquelle se rattachait la Sainte-Larme de Vendôme[3]. Enfin Psellus nous donnait un texte où le mot ἀμεθύστου joint au mot cristal dont on sait les vertus ophtalmiques, aurait pu prêter à une confusion : ἐγκαεὶς δὲ ὑπὸ ἡλίου χροιὰν ἀμεθύστου μεταλαμβάνει. Mais un passage du *Lapidaire arménien d'Arakel*[4] relatif à l'améthyste comme pierre ophtalmique est absolument décisif : « *Lal* ou l'améthyste, comme le rubis, a la propriété de calmer la soif, si on le met dans sa bouche. S'il est en poudre et mélangé à une tisane, il rend l'homme gai et le délivre des soucis et de la tristesse. Mélangé avec de l'huile et appliqué sur les yeux, il fortifie la vue et permet de voir de loin[5]. »

H. Leclercq.

CADRANS SOLAIRES. Les cadrans solaires étaient, pour les anciens, le moyen le plus exact de



1824. — Cadran solaire découvert en Palestine.
D'après la *Revue biblique*, 1903, pl. 430.

connaître l'heure, tant de jour que de nuit, car la gnomonique était parvenue à construire des cadrans lunaires. Le fonctionnement de ces instruments est si simple qu'il est presque superflu de rappeler que ces cadrans ont pour objet de marquer l'heure et ses fractions au moyen de l'ombre d'une tige dont la position est parallèle à l'axe terrestre sur une surface donnée.

Les *gnomons* et les cadrans solaires (solarium, ὡρολόγιον, ὡρονόμιον, ὡροσκοπεῖον) servaient au calcul du temps par l'observation de la hauteur du soleil. Le *gnomon* est le type embryonnaire et consiste essentiellement en une pointe dressée verticalement sur un plan horizontal. Son usage fut longtemps réduit aux calculs astronomiques, sans aucune espèce d'utilité pratique. Du *gnomon* on passa au *polos*, qui marquait un perfectionnement. Tout ceci était encore fort grossier et, au IIIe siècle avant Jésus-Christ, l'apparition des cadrans *coniques* marqua un réel progrès. Leur construction exigeait des théories mathématiques assez avancées et supposait d'attentives observations astronomiques. Un inconvénient de ces cadrans était de ne pouvoir indiquer l'heure qu'à ceux qui s'en approchaient de très près; pour y remédier on conçut l'idée de cadrans *plans* que l'on pouvait apercevoir de beaucoup plus loin. Le problème consistait à diviser en douze parties le chemin que l'ombre décrit entre le lever et le coucher du soleil en tenant compte de ce fait que l'ombre se déplace sur une surface plane avec une vitesse variable, plus lente à midi que le soir et le matin. Il s'agissait donc de tracer sur un plan les intersections obliques de la surface du cône engendré

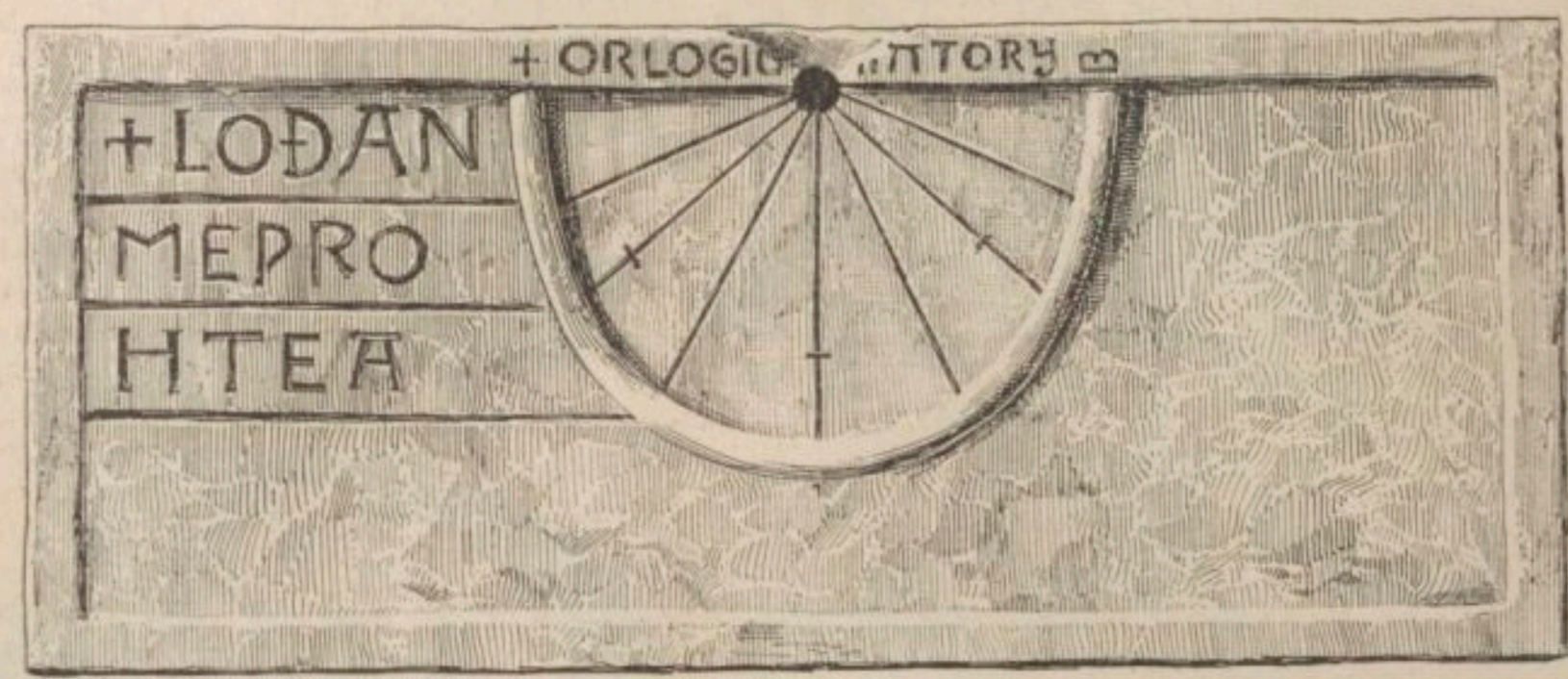
1825. — Cadran solaire de Bishopstone (Sussex).
D'après *The archæological Journal*, 1854, t. XI, p. 60.

par le regard d'un observateur suivant le soleil dans sa marche diurne. Des appareils ainsi obtenus pouvaient être placés diversement par rapport à l'équateur et à l'axe du monde. Les uns étaient horizontaux, d'autres verticaux ou déclinants.

Le premier cadran solaire, qui ait été vu à Rome, avait été enlevé à Catane (263 avant J.-C.) et, pendant un siècle, les Romains s'en servirent sans remarquer que cet instrument était construit pour une latitude de 4 degrés et demi plus méridionale que celle de Rome. Avec le temps on s'en aperçut et, en l'an 164, Rome eut enfin un cadran réglé sur sa latitude. A partir de ce moment, l'usage des cadrans va se propageant; aussi dès le Ier siècle de notre ère, Rome est déjà *oppleta solariis*. Les textes nous apprennent la présence de ces appareils sur les places publiques, dans les temples, les maisons de ville et de campagne, et cela non seulement en Grèce ou en Italie, mais en-

[1] *Vie géorgienne*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er août 1891, p. 730. — [2] Del Sotto, *Le lapidaire*, in-8°, Vienne, 1862, p. 54. — [3] Elle avait, disait-on, une vertu spéciale pour les yeux, Métais, *Hist. de la Sainte-Larme de Vendôme*, in-8°, Avignon, 1891, p. 71. — [4] Patkanov, *Le nom des pierres précieuses, leurs propriétés médicales et sympathiques, d'après Arakel* (en russe et arménien), in-8°, Saint-Pétersbourg, 1873, p. 19. — [5] F. de Mély, *op. cit.*, p. 83-84.

core en Gaule, en Espagne, en Afrique, en Dacie et en Germanie.



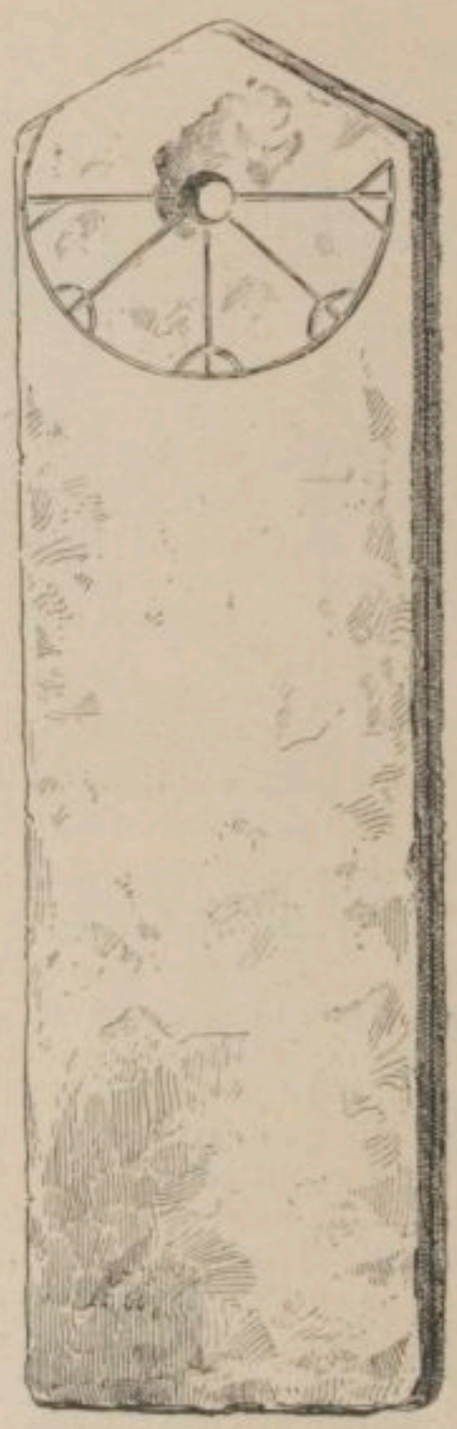
1826. — Cadran solaire. D'après G. Young, *History of Withby*, 1817, t. II, p. 747.

Il ne peut entrer dans le cadre de ce travail de donner l'énumération des cadrans solaires appartenant à l'époque chrétienne qui ont été retrouvés. Il ne semble pas que les fidèles aient songé souvent à tracer sur ces appareils un symbole, une formule, un signe quelconque qu'on eût été d'autant moins surpris d'y rencontrer que les allusions semblaient devoir se présenter d'elles-mêmes avec le Christ, soleil de justice, suivant l'épithète qui lui est si fréquemment appliquée à l'époque qui nous occupe. Cependant, sur un cadran solaire découvert récemment en Palestine, nous voyons une croix (fig. 1824).

L'Angleterre et l'Irlande ont conservé un certain nombre de cadrans solaires d'époque chrétienne. Un des plus remarquables est le cadran qui se voit au-dessus de la porte du sud de l'église de Bishopstone (Sussex) (fig. 1825). Cette église présente des traces de main-d'œuvre anglo-saxonne dans certaines de ses parties. Le cadran solaire pourrait, à la rigueur, remonter à cette époque ou à une période voisine marquant la transition entre l'architecture anglo-saxonne et l'architecture normande. La présence d'un ornement en forme de « grecque » plaide pour l'époque la plus ancienne, mais le type des lettres du mot EADRIC paraît plutôt normand, et il est possible, ainsi qu'on l'a proposé, d'y voir le nom du fondateur de l'église ajouté à une date postérieure[1]. Cependant, il faut faire observer que la pierre du cadran solaire n'est pas la même que celle qui a servi à la partie anglo-saxonne de la construction. Le cadran marque cinq ou sept divisions de la journée d'après la répartition des heures canoniales, par exemple : matines (6 heures du matin), tierce (9 heures), sexte (12 heures), none (3 heures du soir), vêpres (6 heures). Chacune de ces divisions est divisée à son tour en trois heures, ce qui conduit, heure par heure, de six heures du matin à six heures du soir.

Ce cadran solaire vertical n'est pas seul de son espèce; un des plus remarquables en ce genre est le cadran qui surmonte le porche du sud de l'église de Kirkdale (Yorkshire). Ce cadran est accompagné d'une inscription saxonne qui mentionne l'achat et la restauration de l'église de Saint-Grégoire, par Orm, fils de Gamal, à l'époque d'Édouard le Confesseur[2]. L'église d'Edstone (Yorkshire), située à deux milles environ de Kirkdale, possède un cadran vertical semi-circulaire au-dessus de la porte du sud et pouvant remonter à l'époque anglo-saxonne[3]. Les divisions y sont disposées comme sur les monuments dont nous venons de parler ; au-dessus du demi-cercle, on lit ces mots : + ORLOGIV... ATORYM (*Or(o)logiu(m) (vi)atorum* peut-être), et à gauche : +LOTHAN ME WROHTEA, c'est-à-dire *Lothan me fecit* (fig. 1826).

Le cimetière de Bewcastle (Cumberland) possède un obélisque chargé de curieuses sculptures et d'inscriptions runiques. Le cadran solaire est à la partie sud, à dix pieds environ au-dessus du sol. Il est malaisé aujourd'hui de distinguer les lignes traçant les divisions, on voit cependant que la demi-circonférence était sectionnée, comme dans les exemples déjà mentionnés, en quatre segments, mais il est impossible de dire, vu l'état de la pierre, s'il existait des divisions intermédiaires[4]. Les ruines de l'obélisque de Bewcastle ont permis d'en fixer la date : ce monument a été élevé par Aelfrid, fils d'Oswin, roi de Northumbrie, qui mourut, croit-on, en 664[5].



1827. — Cadran solaire de Irishcaltra.

D'après *The archæological Journal*, 1868, t. XXV, p. 213.

Dans le comté de Hampshire on signale trois autres cadrans. L'un d'eux encastré dans le mur du sud de l'église de Corhampton remonte à l'époque saxonne et on a pu supposer qu'il avait été élevé par saint Wilfrid,

[1] D. Haigh fait remonter le cadran solaire de Bishopstone au VIIe siècle et laisse supposer que Eadric pourrait avoir été un prince saxon, fils d'Ecgberht, roi du Kent, qui mit à mort son oncle Clotaire en 685. Cf. *Archæologia Æliana*, t. I, p. 179. Cf. *Sussex archæolog. collections*, t. II, p. 279; t. VIII, p. 322; *Gentleman's Magazine*, 1840, t. XIV, p. 496, tient pour l'origine saxonne.

— [2] J. C. Broke, dans *The Archælogia*, t. V, p. 188, pl. XIV. — [3] G. Young, *History of Withby and Streoneshall abbey*, in-8°, Whitby, 1817, t. II, p. 747. — [4] Lysons, *Magna Britannia*, t. IV, *History of Cumberland*. — [5] D. Haigh, dans *Archæol. Æliana*, 1857, t. I, p. 149; on trouvera, p. 177, une notice sur le cadran; cf. *Transact. of the brit. archæol. Associat.*, 1845, p. 408, 410.

l'apôtre des Saxons du sud. Un autre cadran se voit à Warnford dont l'église, reconstruite au XIIe siècle, succédait à un oratoire construit par saint Wilfrid, un troisième cadran se voit dans l'église Saint-Michel, à Winchester. Ces cadrans ne se distinguent pas de ceux du type ordinaire : une circonférence avec ornements en guise de feuilles, la moitié de cette circonférence divisée par des lignes rayonnantes. Dans les cadrans de Corhampton et de Warnford, on ne voit que quatre divisions ; sur celui de Winchester, on en compte dix ; trois d'entre elles, ainsi qu'à Kirkdale et ailleurs, sont signalées par un croisillon ; la dixième, du côté gauche, se trouve au delà ; la ligne, dans tous ces cadrans verticaux, trace le diamètre du cercle.

Nous pourrions encore rappeler le cadran qui se voit sur le mur du sud de la tour saxonne de Barnack (Northamptonshire) et sur le mur de Swillington (Yorkshire) ; dans ce dernier exemple, le cercle est entier et la moitié inférieure sert de cadran. A Old Byland (Yorkshire) un cadran porte ces mots : ...TIDEMAN... ME FECIT[1].

L'Irlande est mieux partagée encore que l'Angleterre en cadrans solaires de l'époque chrétienne. Tandis qu'en Angleterre la position de ces cadrans paraît avoir été invariablement le porche du mur de l'église situé au couchant, en Irlande, les cadrans sont tracés sur des cippes de hauteurs diverses dressés dans les cimetières. Un premier type, fort original parce qu'il rappelle encore exactement le cippe de l'époque classique se trouve à Inishcaltra[2] (fig. 1827). La pierre mesure 1m52 de hauteur sur 0m38 de largeur, et le cadran est tracé à la partie supérieure. Tous ces cadrans solaires, sauf une seule exception, vont se ressembler. Ils se composent d'un demi-cercle rayé de lignes servant à marquer les heures depuis six heures du matin jusqu'à six heures du soir. On remarquera que le large trou perforé au centre semble, par ses dimensions, indiquer l'emploi d'un *gnomon* en bois. A la partie ouest le rayon qui effleure la circonférence est garni d'une seule branche au lieu de deux. Il est possible que ces branches ou ces cordes sous-tendues des rayons à la circonférence fussent destinées à indiquer un espace de temps avant et après l'heure. On pourrait en ce cas établir une concordance dans ce genre :

6 h.	Laudes.	12 3/4.	
6 1/2.	Prime.	2 1/4.	
8 1/4.		2 3/4.	None.
8 3/4.	Tierce.	3 1/2.	
9 1/2.		5	
11 1/2.		6	Vêpres.
12	Sexte.	6 3/4.	

Le cadran solaire d'Irishcaltra (*anciennement* Iniskeltair) prend un intérêt particulier par suite d'un texte du *Monasticon Hibernicon* de Archdall. « En ce lieu, saint Camin fonda une abbaye, qui devint par la suite une église et qui a gardé son nom. Il y mourut en 653 et fut enterré dans l'église, sa fête se célèbre le 25 mars. Saint Cœlan, moine de la même maison, qui vivait vers la fin du VIIe siècle ou le début du VIIIe, écrivit une vie de sainte Brigitte en vers latins, dans laquelle il affirme que cette abbaye fut auparavant un monastère de bénédictins... On y voit encore une tour ronde et les ruines de sept églises[3]. » Quiconque est tant soit peu familiarisé avec les ouvrages sculptés à une époque ancienne dans le comté de Kerry ne peut guère se soustraire à la constatation que le cadran solaire de Inishcaltra présente les caractères qu'on relève sur les monuments de l'époque chrétienne la plus reculée dans cette contrée et rien ne s'oppose à ce qu'on y voie un produit du VIIe siècle, contemporain de saint Camin ou de son successeur, saint Cœlan.

H. LECLERCQ.

CADUCÉE. Un des symboles les plus anciens et les plus clairs des catacombes est l'agneau ou la brebis avec

1828. — Agneau avec le *pedum*.
D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, pl. VII, n. 2.

le bâton pastoral (*pedum*) auquel est suspendu le seau de lait (fig. 1828). Ce symbole orne la voûte d'une crypte du Ier siècle sous le grand lucernaire de la catacombe de Domitille[4] ; au IIIe siècle, ce motif a été copié dans le cubicule IIIe contigu au précédent[5]. Ce groupe d'aspect

1829. — Gazelle avec le caducée.
D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, pl. 136, n. 1.

si champêtre et dont l'inspiration paraît exclusivement chrétienne, semble cependant n'être qu'une adaptation d'un motif analogue dans lequel la houlette pastorale était remplacée par le caducée mythologique. Nous en avons un exemple incontestable dans une fresque du

[1] *Archæologia Æliana*, 1857, t. I. p. 179. — [2] Irishcaltra ou *Holy Island*, in Lough Derg in the Sannon. — [3] Archdall, *Monasticon Hibern.*, p. 47, 48. — [4] Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. VII, n. 2. — [5] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 249 ; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. II, pl. XXIX, n. 1.

cimetière de Calliste, remontant à la première moitié du IVe siècle [1] (fig. 1829). Dans un cadre, deux volatiles flottent sur l'eau, ce sont des sarcelles ou, plus probablement, des poules d'eau; au-dessous, un animal, qui ressemble plus à une gazelle ou à une antilope qu'au bélier classique, bondit devant un caducée. Ce motif reproduit deux fois orne la voûte d'un arcosolium à peu de distance de la crypte d'Eusèbe dans le cimetière de Calliste. On ne peut réprimer un mouvement de surprise en voyant à cette date du IVe siècle, qui marque l'abandon progressif des catacombes, un artiste y réintroduire un motif profane. Ce sont là des contrastes auxquels les peintres des catacombes nous ont habitués. A Sainte-Priscille nous voyons une orante faire pendant à un amour ailé; au cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin quatre orantes ont pour réplique les amours et les psychés et forment l'encadrement d'un médaillon central dans lequel, au lieu de trouver l'image du Sauveur Jésus, on découvre celle d'un amour [2].

H. LECLERCQ.

CÆMENTARIUS. Un fragment d'épitaphe chrétienne trouvé, en 1887, avec un groupe d'autres pierres au IIe mille de la voie Appienne, nous fait connaître une appellation, jusqu'alors inconnue, servant à désigner une classe importante des travailleurs dans les catacombes. Plusieurs épitaphes nous donnent la mention des préposés à la vente des sépultures et même du prix qu'il y fallait mettre [3]. Ces épitaphes remontent aux IVe, Ve et VIe siècles, elles nous font voir les *fossores* négociant les concessions funéraires, et quand les *fossores* ont disparu, les *præpositi* et les prêtres attachés aux basiliques céméteriales extra-urbaines les remplacent. La nouvelle épitaphe fait mention du vendeur d'une sépulture qui paraît être le *cæmentarius*, c'est-à-dire le maçon [4] :

☧ LOCVS CE	*lerini? quem com-*
☧ PARABET A	*. . . . . fossore et*
☧ CEMENT	*ario. . . . . .*

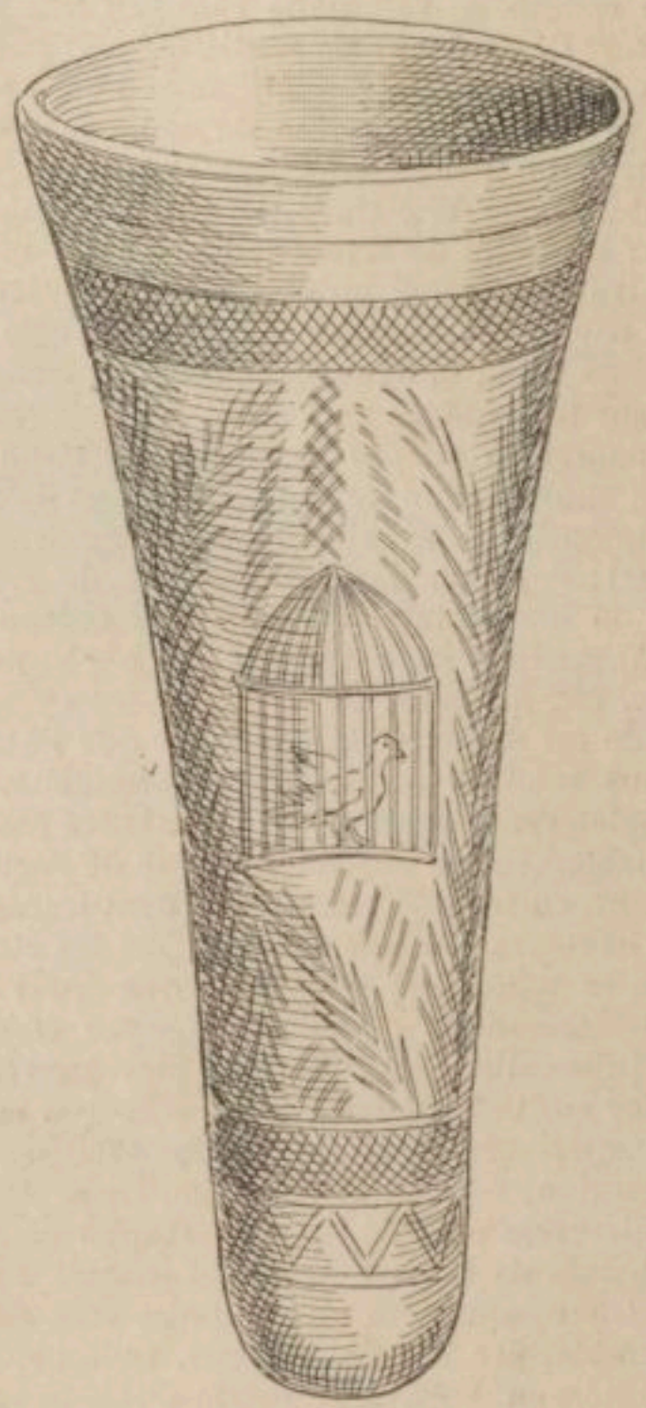
Les *fossores* étaient les véritables constructeurs des cimetières. Lorsqu'on s'aventura à posséder des cimetières non plus souterrains, mais à ciel ouvert, le *fossor* dut nécessairement cumuler le métier de maçon afin de faire les murailles nécessaires à l'aménagement des caveaux, *cæmentitia*. On s'explique dès lors qu'on lui ait donné le nom de *fossor et cæmentarius* qui serait quelque chose d'assez voisin de ce que nous exprimons par « maçon-entrepreneur ».

H. LECLERCQ.

CAGE. Un seul terme, *cavea*, servait chez les anciens à désigner la fosse ou le repaire des animaux féroces et le meuble léger dans lequel on emprisonne les oiseaux. Nous n'avons pas à rechercher ici la date de l'apparition des cages de jonc flexible ou de fil de métal entrelacé. Avec le temps on fit usage de laiton, d'argent ou d'or, on incrusta des ornements d'ivoire et d'écaille. Les Grecs donnaient le nom de οἰκίσκος, maisonnette, ὀρνιθοτροφεῖον et quelques autres.

Les représentations des cages sur les monuments grecs et romains nous offrent des formes très différentes. Le plus souvent la partie supérieure forme un petit dôme plus ou moins surbaissé; parfois les cages sont une simple boîte cubique dont les fentes verticales sont grillées. C'est ce que nous voyons sur une épitaphe du IVe siècle représentant un jeune oiseleur mettant sa capture en cage (voir t. I, col. 3145, fig. 1119).

Boldetti a publié un joli vase d'argile provenant des



1830. — Vase d'argile sur lequel est représentée une cage. D'après Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, 1720, p. 154.

catacombes; on y voit une cage suspendue contenant un oiseau [5] (fig. 1830).

Bosio, de son côté, a édité un sarcophage provenant

1831. — Oiseau sur une cage. Sarcophage. D'après Bosio, *Roma sotterranea*, p. 57.

du cimetière du Vatican. La face antérieure est divisée en sept panneaux; celui du centre contient une orante aux pieds de laquelle on voit un *volumen* et un oiseau

[1] Wilpert, *op. cit.*, pl. CXXXVI, n. 1. — [2] *Ibid.*, pl. CXIX, 2, 3; pl. CLVIII, 1; pl. CCXVII. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 543 sq. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1887-1888, p. 73, n. 11. — [5] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-4°, Roma, 1720, p. 154; reproduit trop librement par Perret, *Les catacombes de Rome*, t. IV, pl. XX, n. 2.

sorti de sa cage perché sur le petit dôme qui la surmonte, sans doute pour symboliser l'âme fidèle libérée

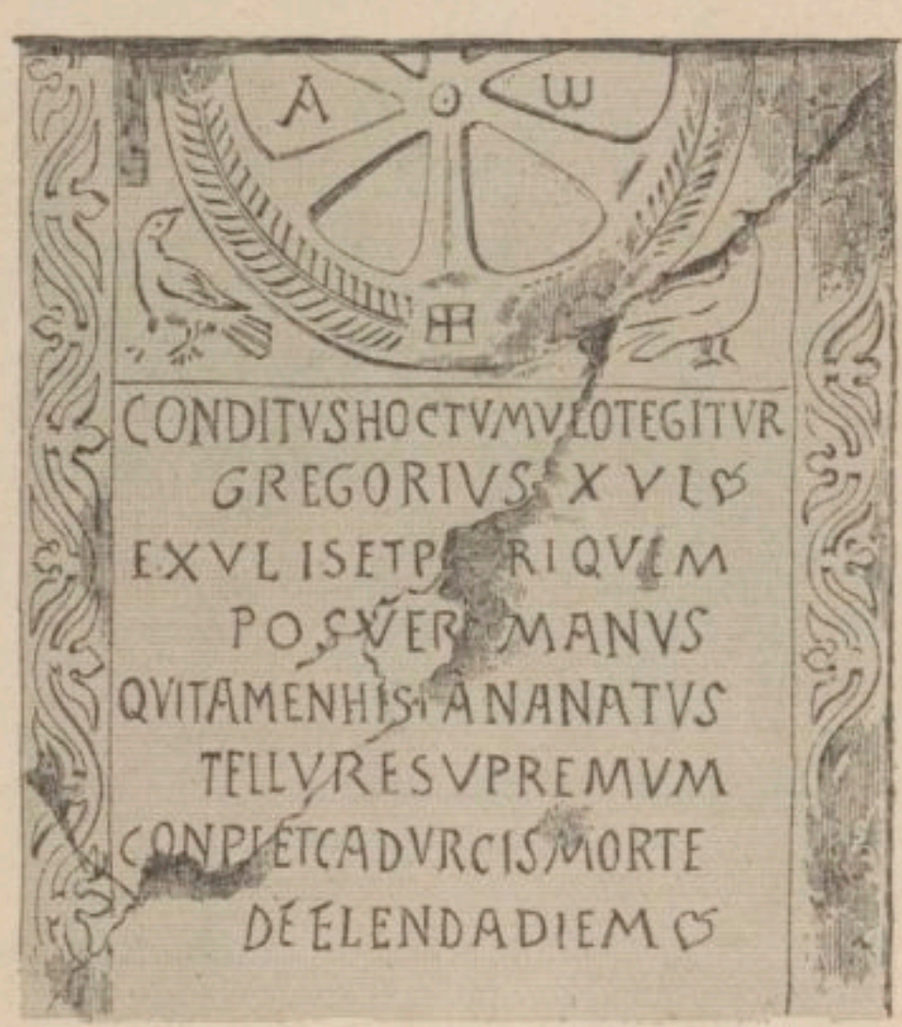
1832. — Sarcophage chrétien trouvé à Cahors. D'après E. Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, pl. XX, n. 1.

de sa prison terrestre et prenant son vol vers le paradis[1] (fig. 1831).

H. Leclercq.

CAHORS. Cahors possède deux épitaphes et plusieurs sarcophages chrétiens. Un de ces sarcophages, odieusement mutilé par les calvinistes, en 1580, nous est connu par un dessin informe du XVIIIe siècle. Rien ne mérite de retenir l'attention dans le choix des symboles de la cuve et du couvercle : génies tenant un cartouche, scènes rustiques de vendange, Adam et Ève, un berger gardant son troupeau[2].

Le second sarcophage a, selon la tradition, reçu les restes de saint Didier. Suivant l'usage des belles tombes mérovingiennes, il était porté sur quatre piliers peu élevés. Il est en marbre blanc d'un grain demi-fin et mesure en longueur 2^m32, en hauteur 0^m56 et en largeur 0^m79. Violé par les calvinistes, le sarcophage fut brisé sur le côté gauche, relégué dans une arrière-sacristie, ramené dans le cloître, transporté dans la commune de Labbeuque, acheté par M. Basilewsky et transporté à Saint-Pétersbourg avec toute la collection de cet archéologue[3]. Le couvercle est perdu, sa décoration se composait, au centre, d'un buste tenant le *volumen* et se détachant sur une draperie soutenue par deux génies ailés; à gauche, le jugement des accusateurs de Suzanne (?), à droite, la comparution de Jesus devant Pilate. Les figures sculptées sur la cuve nous montrent plusieurs petites scènes (fig. 1832). Ces figures sont au nombre de vingt-quatre personnages dont dix-sept en pied; la composition est divisée en cinq groupes. C'est d'abord Lazare debout dans un édicule à fronton dont les acrotères sont deux masques de théâtre. Un berger appuyé sur son bâton se détache sur la base de l'édicule. Le Christ sans baguette (voir ce mot) lève la main droite en se tournant vers une femme inclinée qu'un apôtre lui présente. Viennent ensuite la guérison d'un aveugle, l'aveugle-né ou l'aveugle de Jéricho, par le Christ tenant un rouleau, une orante debout entre deux saints pro-



1833. — Inscription de la préfecture de Cahors. D'après E. Le Blant, *Inscriptions de la Gaule*, t. II, n. 469.

tecteurs et, comme on le trouve si souvent ailleurs, l'arrestation par des Juifs du personnage que l'on revoit plus loin frappant le rocher, c'est-à-dire Moïse, les Juifs sont ici coiffés de turban. Le travail est du Ve siècle[4].

1834. — Sarcophage du musée Calvet à Avignon. D'après E. Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, pl. XXXII, n. 3.

[1] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 57. — [2] De Fontenilles, dans le *Bulletin monumental*, 1879, p. 563; E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, 1886, p. 70, n. 87, pl. XXI. — [3] La collection Basilewsky était alors installée, 49, rue Blanche, à Paris. *Bulletin de la Soc. des études litt. et scient. du Lot*, t. I, p. 34, 35. — [4] A. de Caumont, *Le tombeau chrétien de Cahors*, dans le *Bulletin monumental*, 1868, t. XXXIV, p. 140-141 et fig.; J. de Laurière, *Le sarcophage de Cahors*, dans la même revue, 1876, p. 59-70, avec une planche en héliogravure; Darcel, *Catalogue de la collection Basilewsky*, in-4°, Paris, 1874; Garrucci, *Stor. dell' arte crist.*, t. V, p. 118, pl. CCCLXXX, n. 2; Le Blant, *op. cit.*, p. 71, n. 88, pl. XX, n. 1.

Deux autres tombeaux ont été trouvés sous les hangars abandonnés de l'ancien palais de justice [1].

On conserve dans le vestibule de la préfecture une inscription ainsi libellée : *Conditus hoc tumulo tegitur Gregorius exul. exulis et Petri quem posuere manus qui tamen Hispana natus tellure supremum conplet Cadurcis morte deflenda diem* [2] (fig. 1833).

Une autre pièce se voit dans les fondations du clocher de Saint-Géry, près de Cahors, elle mentionne le *Tumulus neofiti Pauli qui præcessit in pace Dominica die nonas novembris Leone ter con.* Ce qui date l'inscription de l'année 466 [3].

H. Leclercq.

CAILLES. L'Écriture sainte nous apprend que pendant leur longue et pénible traversée du désert, les Hébreux tantôt affamés, tantôt assoiffés, manquant de tout, harcelaient Moïse de leurs plaintes. Mais à ces jours de disette succédaient parfois brusquement des aubaines inespérées. Il en fut ainsi le jour où une migration de cailles vint s'abattre sur le campement des

1835. — Fragment de sarcophage.
D'après E. Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, pl. XXXII.

fugitifs. L'art chrétien a rappelé cet événement sur quelques monuments antiques. Le musée Calvet, à Avignon, conserve un marbre de provenance inconnue (fig. 1834). C'est un fragment de couvercle de sarcophage. Un cartouche sans inscription est accosté par deux génies vêtus et ailés. A gauche, débris de la figure de Jonas ; à droite, la mer Rouge dans laquelle les Égyptiens achèvent de s'engloutir et de disparaître ; Moïse précédé d'un enfant et d'un personnage dont la tête est brisée ; la base de la colonne miraculeuse qui guida les Hébreux ; un groupe de sept Israélites recueillant des cailles [4].

Ce sujet est reproduit sur des tombes d'Arles [5] (fig. 1835) et de Pise [6] et sur une mosaïque de Sainte-Marie-Majeure [7].

H. Leclercq.

CAIRE (Le vieux). — I. Le Vieux Caire. II. Synagogue. III. Abou Sargah. IV Al Mu'Allakah. V. La petite église de Al Mu 'Allakah. VI. L'église de Burbarah. VII. Églises de Mâri Girgis et Al'Adra. VIII. Dair Bablûn et Dair Tadrus. IX. Musée du Caire. X. Épigraphie et manuscrits.

I. Le Vieux Caire. — Babylone d'Égypte n'a eu de commun avec Babylone de Chaldée ni la destinée, ni la célébrité. Tandis que Babylone de Chaldée conservait dans l'imagination des premiers fidèles quelque chose de la proverbiale horreur qu'elle inspirait aux juifs et que son nom demeurait synonyme d'iniquité chez les plus anciens écrivains [8], Babylone d'Égypte inaugurait son histoire véridique ou légendaire par un souvenir de l'enfance de Jésus. Le *Synaxare* [9] rapporte que la sainte famille, fuyant Hérode jusqu'en Égypte, passa à Masr, ce qui ne peut s'entendre d'une autre localité que ϩⲁϩⲩⲗⲱⲛ ⲛⲧⲉ ϫⲏⲙⲓ. La *Chronique de Jean de Nikiou* [10] dit que les fondements de la forteresse élevée en ce lieu étaient l'ouvrage de Nabuchodonosor, qui lui avait imposé le nom de « forteresse de Babylone » ; mais ce serait Trajan qui, au cours d'un séjour en Égypte (?) construisit la ville, la fortifia et lui donna son nom de Babylone d'Égypte. Les documents coptes confirment ce que nous savons de cette ville et de sa forteresse, devenue le siège d'un évêché [11]. La *Vie du patriarche Isaac* nous apprend en outre qu'à la suite d'un schisme survenu à l'occasion de l'élection du nouveau patriarche d'Égypte, le gouverneur civil du pays convoqua les deux prétendants à Babylone. La population de la ville, grossie d'un flot venu d'Alexandrie, et le clergé en grand nombre trouvèrent place dans l'église dédiée à Saint-Sergius où l'on procéda à l'élection d'Isaac [12].

Des restes de construction romaine subsistent jusqu'à nos jours et révèlent l'emplacement du *castrum*. Des murailles et des tours rondes d'un assez grand diamètre emprisonnaient la ville qui, suivant la juste remarque de M. E. Amélineau, « devait être assez petite par suite de la configuration du terrain, car le Nil, d'un côté, ne permettait pas de s'étendre beaucoup et, de l'autre côté, la montagne empêchait tout agrandissement [13]. »

Babylone d'Égypte a perdu jusqu'à son nom. Elle est connue aujourd'hui sous celui de Maṣr-el-Qadîmah ou Fostât et cette identification n'est pas tout à fait exacte. Fostât fut construit au nord-est de Babylone ; il n'en reste que des ruines considérables et la mosquée d''Amr. Babylone était d'une tout autre importance. Elle devait comporter, « au moins comme noyau, tout l'ensemble des édifices religieux et civils compris maintenant dans l'enceinte carrée qui se trouve à côté des ruines et de la citadelle [14]. »

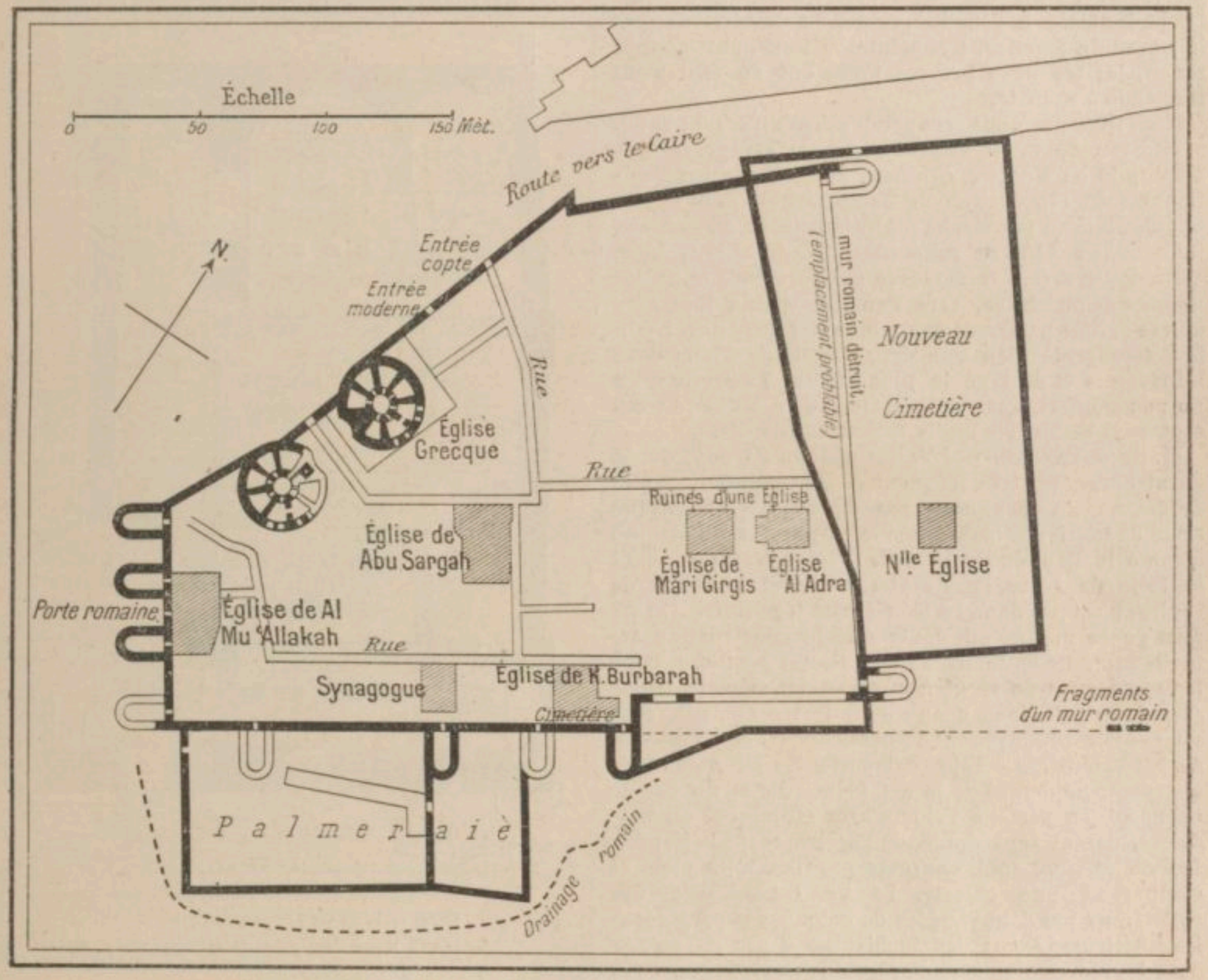
Babylone d'Égypte a dû attendre jusqu'en 1884 pour

[1] A. de Roumejoux, *Tombeaux découverts à Cahors* dans le *Bulletin monumental*, 1870, t. XXXVI, p. 185-186. — [2] Champollion-Figeac, *Nouvelles recherches sur la ville gauloise d'Uxellodunum*, in-4°, Paris, 1820, p. 103-113 ; Delpon, *Statistique*, t. I, p. 441 ; Férussac, *Bull.*, 1831, p. 185 ; Dumège, dans *Mém. du Midi*, t. IV, p. 265, pl. XVI, 2 ; Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 575, pl. 469 ; Allmer, dans la *Revue épigraphique*, t. III, p. 69, n. 845 ; Kadurk (= P. de Fontenille), *Épigraphie des Cadurci*, in-8°, Cahors, 1877, p. 13 ; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 1547. — [3] Caumont, dans *Congrès archéologique de France*, 1865, t. XXXII, p. 398 ; Kadurk, *op. cit.*, p. 15 ; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscr. chrét. de la Gaule*, 1892, n. 242 ; *Corp. inscript. lat.*, t. XIII, n. 1548. — [4] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. V, pl. CCCXCV, fig. 8 ; E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-4°, Paris, 1886, p. 116, n. 140, pl. XXXII, fig. 3. — [5] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-4°, Paris, 1878, p. 51, n. 36, pl. XXXII. — [6] Lasinio, *Raccolta di sarcofagi del Campo santo di Pisa*, in-4°, Pisa, 1814, pl. CXCIV. — [7] Garrucci, *op. cit.*, t. V, pl. CCXIX, fig. 3. Voir aussi Garrucci, *Storia*, t. V, pl. CCCVIII, n. 4. — [8] I Petr., V, 13, ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου. Ce nom de Babylone était en usage parmi les Juifs, de même que Edom, pour témoigner une puissance politique exécrée. Cf. Apoc., XIV, 8 ; XVI, 19 ; XVII, 5 ; *Oracula sibyllina*, V, 143, 158 ; Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. II, c. XV ; Chase, *Babylon*, dans Hasting's *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 213 ; Clément le Romain, *Epist. I ad Cor.*, c. V, VI. Cf. J. B. Mayor, *The Epistle of St. Jude and the second Epistle of St. Peter*, in-8°, London, 1907, p. CXXXIX sq. Voir aussi le Talmud, édit. M. Schwab. A la seule vue de Babylone on doit réciter cinq bénédictions. — [9] *Synaxare*, 24 Baschons. — [10] Édit. Zotenberg, in-4°, Paris, 1883, p. 413. — [11] Amélineau, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, in-8°, Paris, 1893, p. 77. — [12] Amélineau, *Histoire du patriarche copte Isaac*, in-8°, Alger, 1890, p. 45. — [13] *Géogr. de l'Égypte à l'époque copte*, p. 77-78. — [14] *Id.*, p. 78.

obtenir l'honneur d'une étude approfondie [1], et il ne sera pas superflu d'indiquer ici une distinction topographique importante.

Dès une haute antiquité, une ville existait sur la rive est du Nil, en face des pyramides. Les Grecs lui avaient donné le surnom de Babylone et le château de cette ville fut fortifié par les Romains; une des trois légions campées en Égypte y tint garnison. En 641 après Jésus-Christ, Babylone d'Égypte fut conquise par Amrou ('Amr ibn el-'As), général du khalife Omar, qui fonda une ville neuve dans la plaine située au nord de la forteresse et lui donna le nom de Fosṭâṭ (plus exactement al Fousṭâṭ). Ce fut la nouvelle capitale du pays, purifiée de tout élément chrétien et rivale d'Alexandrie. Le Caire fut fondé postérieurement et les deux villes furent longtemps réunies en une seule. Fosṭâṭ périclita très rapidement, mais sans jamais disparaître complètement. Ce qui en reste est appelé aujourd'hui improprement Vieux Caire.

La rue qui conduit du Caire à Babylone d'Égypte reste dans le voisinage du bras du Nil et passe à proximité de l'île Rôḍa, dans laquelle se trouve le Nilomètre (— *miḳyâs*) établi en 716 de notre ère par Souleimân, Khalife omniade; c'est un puits à revêtement en pierres de taille, au centre duquel se dresse une colonne octogonale avec une échelle gravée en anciennes coudées arabes. A côté de l'échelle et sur les tables de marbre posées sur les parois, on lit des inscriptions coufiques relatives à des réparations faites à l'appareil au IXe siècle après Jésus-Christ (fig. 1836).



1836. — Plan de Babylone. D'après A. F. Butler, *The ancient coptic churches of Egypt*, t. I, p. 154.

Après quelques détours, on arrive devant le quartier isolé, et presque entièrement habité par les Coptes, de *Ḳaṣr ech-Cham'a* qui se trouve à l'intérieur des murs d'enceinte, en partie conservés, de la forteresse romaine de Babylone.

Les antiquités romaines du Caire sont loin d'être négligeables, d'autant plus que si les époques pharaonique, ptolémaïque, grecque et copte ont laissé sur le

[1] A. J. Butler, *The ancient coptic Churches of Egypt*, in-8°, Oxford, 1884, t. I, p. 155-285. Avant cette date de 1884 on ne trouve que des notices dispersées et d'un intérêt parfois médiocre : A. Bassi, *Le sanctuaire de la sainte famille au Vieux-Caire, recherches historiques*, dans la *Revue catholique*, 1862, VIIe série, t. II, p. 497-502; Middleton, dans *The Academy*, 1882; G. Rohault de Fleury, *La messe*, in-4°, Paris, 1883, t. II, p. 115, pl. CXXXII *ter*. Le travail suivant se rapporte surtout à la ville musulmane et il est basé sur le récit de Makrizi, P. Ravaisse, *Essai sur l'histoire et la topographie du Caire*, dans les *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française du Caire*, 1884-1891, t. I, fasc. 3e; t. III, fasc. 4e. P. Casanova, *Les noms coptes du Caire et localités voisines*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1901, t. I, p. 139-224. Cette pauvreté en matière bibliographique suffirait à elle seule à montrer l'abandon scientifique de l'Égypte. Il se trouve que le Caire, grâce à sa situation topographique et à la forteresse qui en faisait une place de guerre importante, a vu s'accomplir des événements d'une gravité sans égale pour l'histoire du pays. Ici, la conduite traitresse des Jacobites entraîna le triomphe de l'islamisme et la ruine non seulement du parti melchite, mais de l'Égypte entière. Ici périt l'empire grec, et le croissant remporta sur la croix un des triomphes qui rendirent l'occupation du pays définitive.

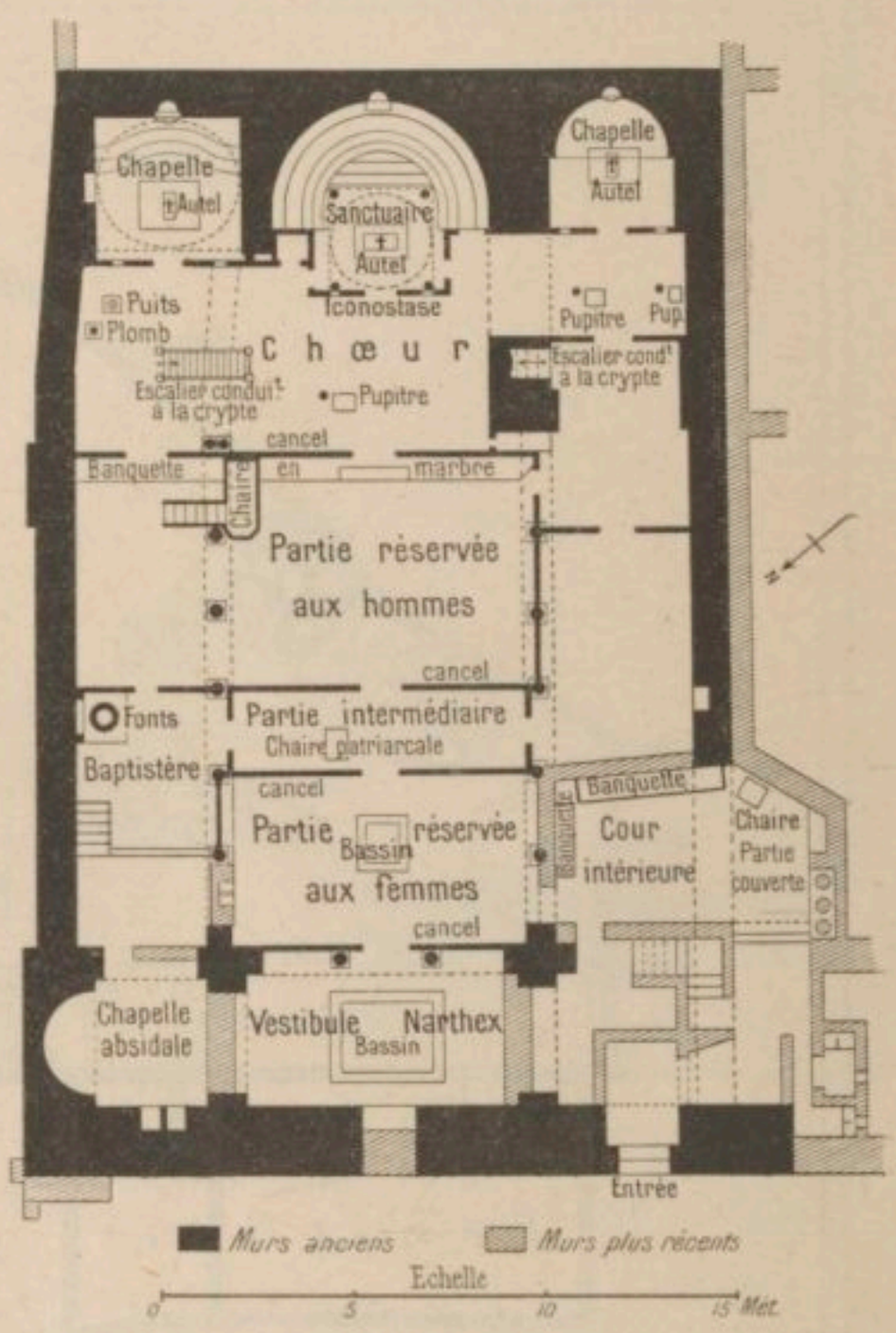
sol et dans le sol d'innombrables souvenirs, il n'en est pas de même de la période romaine dont les traces sont rares et peu en rapport avec le solide établissement que l'Empire avait fondé sur les bords du Nil. Outre l'intérêt qui s'attache à cette forteresse, vestige d'une poliorcétique incomplètement connue, il se trouve que ces murailles enferment dans leur enceinte huit églises parmi lesquelles il s'en rencontre plusieurs d'une date certainement antérieure à celle de l'invasion arabe. La muraille d'enceinte se compose de lits superposés de briques et de pierres, cinq rangs de pierres pour trois rangs de briques, telle est du moins la combinaison la plus fréquente. Les matériaux sont liés avec du mortier. L'enceinte va s'effritant d'année en année; les deux grosses tours ont eu également beaucoup à souffrir.

Nous n'avons à nous occuper que des édifices du culte.

II. Synagogue. — Tout d'abord, la synagogue *ech-Chamyân* ou *Kéniset Eliâhon,* ancienne église chrétienne sous l'invocation de Saint-Michel, dont le cinquante-sixième patriarche d'Alexandrie fit cession aux juifs contre espèces sonnantes. D'après Eutychius, cette église serait la dernière qui fût restée entre les mains des melchites, vers l'an 725, quand toutes les autres églises passèrent aux mains des jacobites. L'édifice représente bien une église copte de dimensions minuscules et du type le plus ancien. La partie est a un peu souffert, mais la nef, les bas côtés et le transept sont restés tels qu'ils furent construits.

II. Abou Sargah. — L'église d'*Abou Sargah,* ou de Saint-Serge, est très fréquentée. Une opinion que les drogmans ne manquent pas de rappeler à chaque série de touristes, représente la crypte d'*Abou Sargah* comme le lieu du repos de la Vierge Marie pendant la fuite de Jésus en Égypte. L'intérêt véritable de l'église n'est pas dans cette célébrité légendaire. On ne peut guère mettre en doute que la construction actuelle remonte au moins au VIIIe siècle; peut-être, pour la crypte, peut-on reculer jusqu'au VIe siècle. L'église supérieure, située au centre de la forteresse, peut passer pour le prototype de toutes les vieilles basiliques égypto-byzantines. Elle comporte trois nefs avec charpente au-dessus de la nef principale et du chœur exhaussé (en partie à l'aide d'arcs elliptiques en madriers, datant sans doute d'une époque postérieure). Les collatéraux sont couverts par des toits plats et comportent une galerie. La nef est séparée des collatéraux par deux rangées de colonnes superposées; les inférieures ayant des archivoltes à arc en carène dans les entre-colonnements, les supérieures composées alternativement de deux colonnes et d'un pilier en maçonnerie, reliés par une architrave. A cause de l'époque déjà tardive à laquelle elle a été élevée, l'église d'Abou Sargah n'a pu éviter les conditions d'indigence de toute construction au VIIIe siècle. Faute de pouvoir se procurer des matériaux neufs on s'est satisfait avec des matériaux de remploi, de provenances diverses; c'est ainsi qu'on a utilisé des colonnes de marbre dont le diamètre varie de l'une à l'autre, des chapiteaux de formes et de styles divers [1]. L'église comportait primitivement trois entrées, elle n'en comporte plus qu'une seule, les deux autres ont été murées, la troisième est, selon l'usage du pays, disposée de telle sorte que le regard ne peut pénétrer du dehors dans la cour intérieure (fig. 1837).

Le plan d'Abou Sargah remet presque instinctivement en mémoire un type fréquent que nous avons rencontré dans les églises syriennes, notamment à Qalb Louzeh, à Tourmanin, à El Barah. Sauf toutefois cette réserve capitale que les églises syriennes, construites dans une région où la pierre de taille abonde, où elle est presque la seule matière dont on dispose pour les constructions, les églises construites dans ces conditions avec leurs arcs de grandes dimensions l'emportent nécessairement au point de vue architectural. Ce sont les lignes maîtresses qui se retrouvent, et, à vrai dire, cette parenté n'est pas limitée aux églises de la Syrie centrale; on pourrait rapprocher d'Abou Sargah certaines églises d'Anatolie, comme Cassaba en Lycie, Sainte-Irène à Constantinople, et à Rome même, Saint-



1837. — Plan de l'église d'Abou Sargah.
D'après C. Baedeker, *Égypte et Soudan,* p. 103.

Nicolas-in-Carcere, Saint-Pierre-es-liens, Sainte-Agnès.

La nef centrale, voûtée en bois, en ogive, est partagée en trois parties par des cancels de bois. Un premier cancel délimite le vestibule (*c* du plan) et renferme le bassin aux ablutions. Un deuxième cancel forme une nouvelle division, de moitié au moins plus étroite, c'est la partie de l'église réservée aux femmes. C'est par une sortie à gauche qu'on se rend au baptistère. Un troisième cancel délimite l'espace réservé aux hommes, lequel s'étend jusqu'au sanctuaire séparé de la nef par plusieurs degrés. Le sanctuaire est la partie la plus importante et la plus vaste de l'église puisqu'il enclôt, outre la grande tribune centrale, deux chapelles latérales, dont celle de gauche est surmontée d'une coupole arabe. Le sanctuaire, qui porte chez les Coptes le nom de *hêkal,* renferme l'autel et, dans l'abside, au-dessus des degrés en amphithéâtre, une image du Christ, là-même où, en Occident, on trouve la chaire

[1] Les douze colonnes monolithes sont de marbre blanc rayé, de celui qu'on appelle en Italie, où il est commun, *cippolino;* une seule colonne est en granit d'Assouan, elle semble avoir remplacé une colonne plus ancienne et probablement identique aux autres. Les chapiteaux sont corinthiens, les bases des colonnes sont de caractère classique et sont posées sur des piédestaux. Sur les onze anciennes colonnes sont peintes des figures d'apôtres, aujourd'hui à peu près effacées. Cf. J. H. Middleton, *On the coptic churches of old Cairo,* dans *The Archæologia,* 1885, t. XLVIII, p. 397-420.

épiscopale. Le sanctuaire est fermé par un mur avec des portes et des rideaux. Deux escaliers conduisent à la crypte.

Abou Sargah est construit en matériaux du pays, les briques égyptiennes de petites dimensions et de couleur brune; par places on rencontre des linteaux ou de petits pilastres en bois de palmier.

L'entrée actuelle, seule conservée des trois entrées primitives, a été singulièrement altérée, encombrée. Un escalier conduisant à la galerie des femmes y prend naissance; on ne peut plus se douter aujourd'hui qu'en cet endroit devait se trouver jadis le baptistère. Une comparaison s'établit très naturellement entre le plan d'Abou Sargah et celui de l'église du « Monastère Blanc », près de Sohag, dans la Haute Égypte. De cette comparaison il semble ressortir sans hésitation possible que la chapelle absidale située à l'ouest était, dans l'une et l'autre église, une chapelle ou un baptistère, et plus probablement un baptistère. La destination de cette chapelle et le fait qu'on y entrait au sud en venant de la partie centrale du narthex et non en venant de la rue sont indiscutables. Probablement, dans cette chapelle, les nouveaux baptisés recevaient la sainte communion.

La galerie supérieure, ou *triforium*, court au-dessus des ailes et du narthex. Au nord, elle s'arrête un peu avant le chœur; au sud, ce *triforium* se prolonge par-dessus le chœur et la chapelle du sud. Cette galerie est couverte par un plafond horizontal, tandis que la nef est couverte par un plafond à caissons en forme de toit, comme à Abu's-Sifain. Tout ce plafond est dressé sans faire usage du fer, mais seulement de formes en bois retenues par des chevilles. Au-dessus du chœur et du sanctuaire, cette toiture se change en un petit dôme.

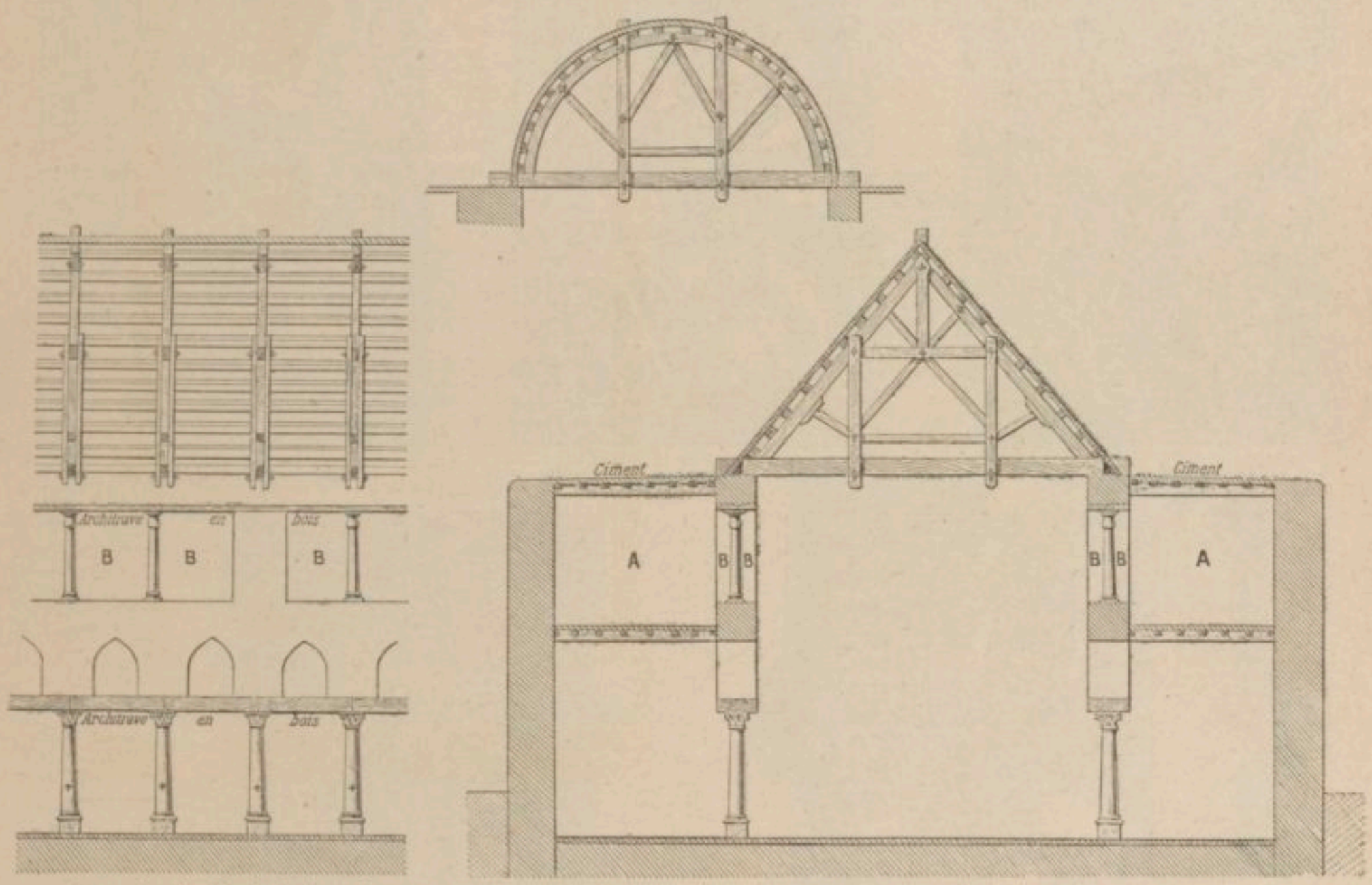
Dans la disposition de l'église on peut remarquer ce qui ne se représente guère ailleurs : entre la partie réservée aux hommes et la partie des femmes on voit une troisième division, celle-ci très étroite et munie de quatre portes. Devant la porte du sud se trouve la chaire patriarcale, dont on fait usage lors de la visite du patriarche.

Près de l'ambon, mais dans le chœur même, on voit deux petites colonnes de marbre couronnées de chapiteaux de l'ancien art arabe et dont les bases ne sont que des chapiteaux corinthiens mis à l'envers. Chacune de ces deux petites colonnes porte, ainsi que les onze colonnes anciennes de la nef, une croix de dédicace du type copte bien caractérisé. Il paraît probable que, originairement, les croix mentionnant la dédicace étaient réparties, au nombre de douze seulement, sur les colonnes de la nef; les croix des deux petites colonnes seraient postérieures,

Une architrave de bois réunit les colonnes de la nef, cette architrave fut d'abord décorée de peintures dont on voit encore quelques traces. Afin d'alléger d'autant le poids du mur qui surmonte l'architrave, on y a pratiqué des arcades dont le type rappelle l'architecture arabe.

L'ambon primitif devait être en pierre, il a disparu et a été remplacé par un ambon en bois de rose qui ne sert d'ailleurs qu'une seule fois l'année, le vendredi-saint.

Le pavement est d'une sorte de silex. Dans le chœur le pavement est relevé de deux marches sur le niveau du pavement de la nef. La banquette de marbre blanc qui court le long de la nef et de l'aile droite contre la séparation d'avec le sanctuaire, doit être un ouvrage postérieur et de date peu ancienne. Devant le sanctuaire et la chapelle de l'aile nord le chœur est d'une largeur inaccoutumée. Dans l'aile sud, la partie correspondante, c'est-à-dire qui précède immédiatement la chapelle, est



Coupe longitudinale de la nef. Section transversale de la nef.

1838. — Église d'Abou Sargah. D'après *The archæologia*, 1885, t. XLVIII, pl. XXX.

AA. Les galeries au-dessus des bas-côtés servaient jadis de chapelles. Elles sont aujourd'hui à la disposition du prêtre qui dessert l'église et de sa famille. — BB. Espaces aujourd'hui murés.

encombrée par un énorme pilier dans lequel prend naissance un escalier descendant à la crypte, en face de celui qui, dans l'aile du nord, descend également à la crypte. Dans le transept nord se voit un puits dont la situation, qui est différente de ce qui se voit dans toutes les autres églises orientales pourvues de leur puits, a inspiré ou développé la légende qui en veut faire un puits dont l'eau servit à désaltérer la sainte famille (fig. 1838).

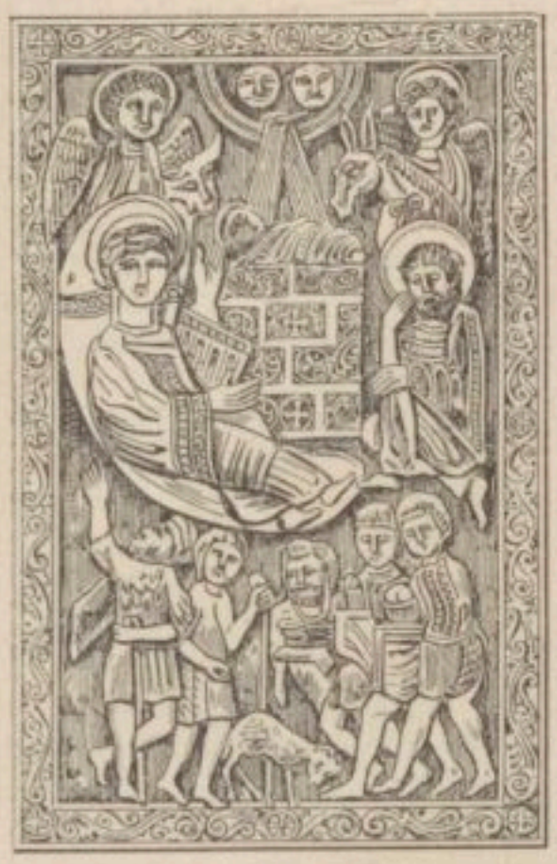
La porte et la barrière de séparation qui interdit à tout venant l'accès du sanctuaire sont revêtues d'une décoration ancienne et précieuse en ivoire sculpté et travaillé, moulures, ornements géométriques. A la partie supérieure se voient des panneaux sculptés et décorés avec le plus grand soin. Au dessus de ces panneaux se voient des icones. Pour les deux chapelles des bas côtés les barrières sont d'un travail plus récent et moins précieux. Les susdites barrières sont percées de petites fenêtres disposées de chaque côté de la porte. Juste entre le pilier qui marque l'alignement de la rangée de gauche des colonnes de la nef, au point où elles viennent rencontrer la chapelle absidale de gauche, et la barrière du sanctuaire au centre, se voient d'anciens panneaux sculptés qui ont du décorer vraisemblablement autrefois les battants d'une porte connue à Mu-'Allakah. Ces panneaux sont au nombre de huit et mesurent chacun 0m25 sur 0m13. Cinq d'entre eux représentent des sujets de piété et paraissent pouvoir remonter jusqu'au VIIIe siècle, ce qui les ferait contemporains de la construction de l'église. Les trois autres panneaux offrent des sujets profanes, des gazelles ou des ornements décoratifs.

Ceux d'entre ces panneaux qui représentent des sujets religieux sont : La nativité du Christ. Sujet interprété avec quelque originalité puisqu'on y voit dans la partie supérieure deux figures dans une gloire et des rayons, ce qui doit vouloir représenter la Trinité; ensuite deux anges veillent avec l'âne et le bœuf l'enfant divin, tandis que dans la partie inférieure de la scène, trois mages se rencontrent avec deux bergers (fig. 1839).

Un deuxième panneau représente probablement saint Démétrius, guerrier barbu, richement vêtu, brandissant une lance dont l'extrémité finit par une croix. Il transperce un ennemi. Dans l'angle supérieur gauche on voit un aigle (fig. 1840).

Le troisième panneau montre un autre cavalier portant un long bâton terminé par une croix. Dans l'angle supérieur droit un aigle ou un phénix (fig. 1841).

Le quatrième panneau représente Abu's-Sifain, saint Mercure (sans toutefois plus de certitude pour cette identification que pour les deux précédentes). Ce cava-

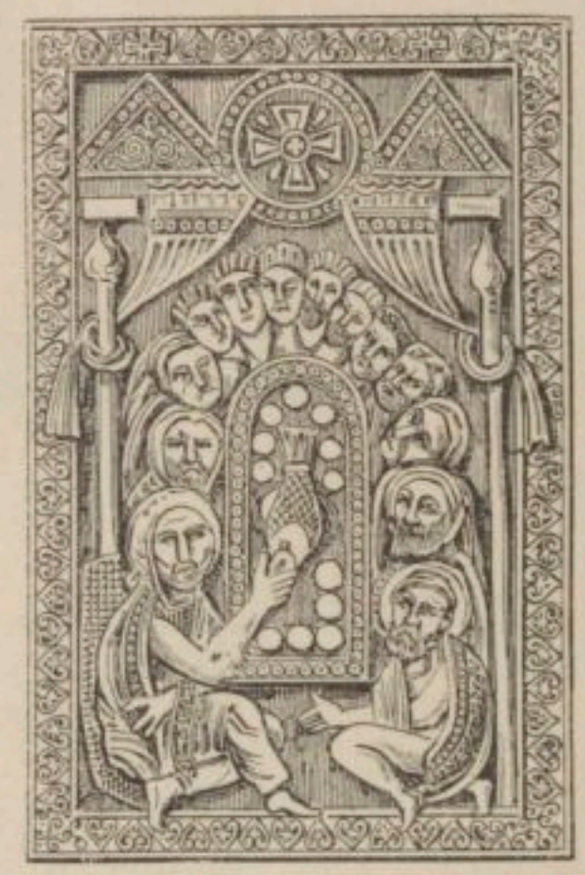


1839. — La Nativité.

1840. — Saint Demetrius (?).

1841 — Saint Ménas (?).

1842. — Saint Mercure (?).



1843. — La Cène.

1839 à 1843. — Sculptures en bois à Abou Sargah. D'après Butler, *The ancient coptic churches*, t. I, p. 191, fig. 11.

lier transperce quelque ennemi que nous ne connaissons pas. Dans le lointain, une construction, probablement l'église dédiée à ce personnage auquel, dans la nue, une main tend une couronne (fig. 1842).

Le cinquième panneau représente la cène du Sauveur. Ce panneau est, de beaucoup, le plus intéressant de tous. Le Sauveur et les apôtres sont représentés autour d'une table qui occupe le centre du panneau. Cette table, arrondie à une de ses extrémités, est angulaire à l'extrémité opposée. Douze pains sont alignés sur le bord de cette table; un poisson sur un plat occupe le milieu, la coupe est omise, soit par oubli, soit autrement. Le Christ, assis, prend le poisson qu'il va distribuer à ses apôtres tous pourvus de l'auréole. La scène se passe sous un édifice porté par des colonnes dont les chapiteaux sont de forme arabe. Des rideaux viennent s'enrouler sur les colonnes. Nous aurons occasion de revenir sur les particularités que cette cène présente au sujet du mobilier liturgique copte (fig. 1843).

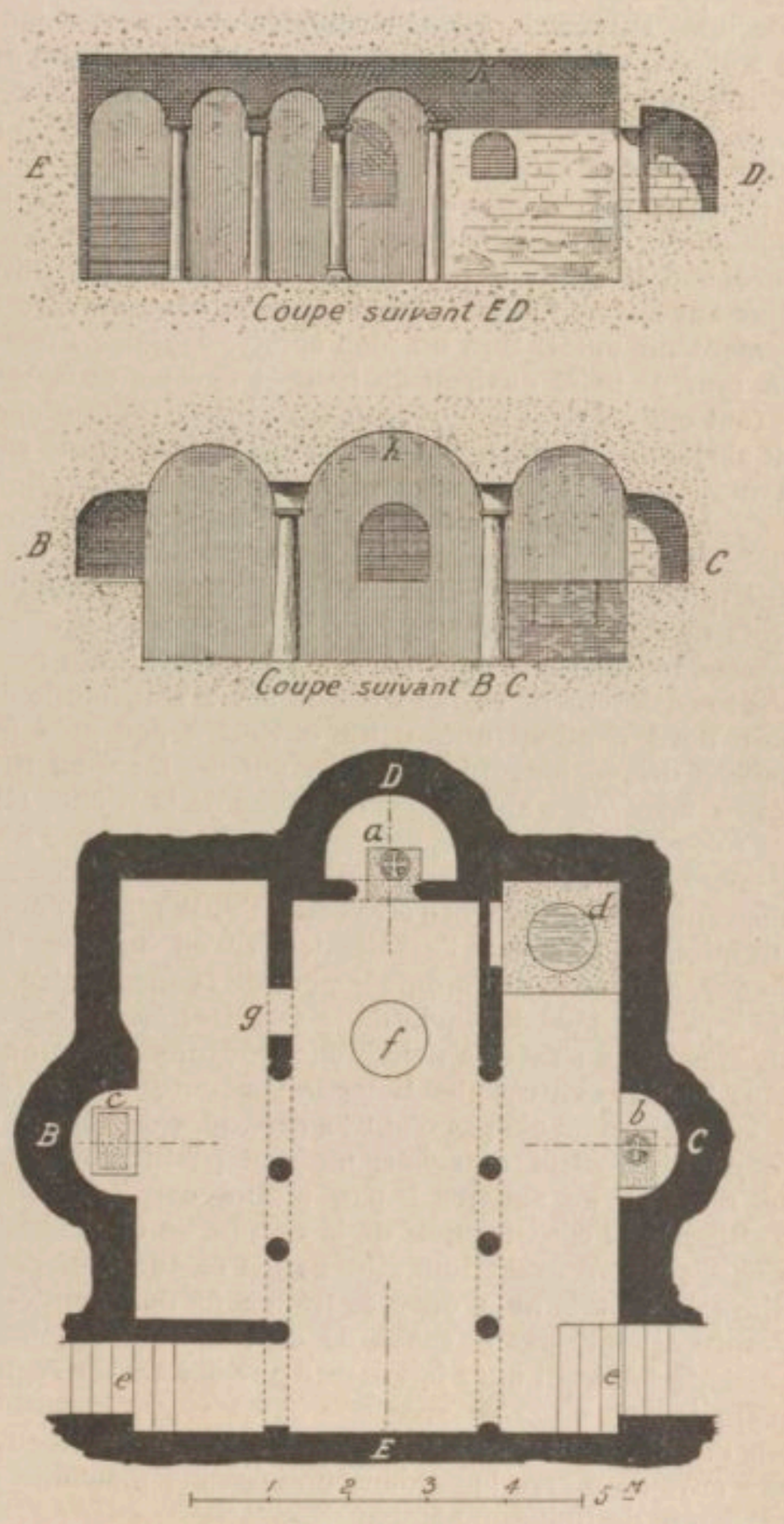
Par-dessus ces panneaux se voient trois peintures de grandes dimensions qui ne sont d'une exécution et d'une facture ni meilleure ni plus ancienne. Une de ces peintures représente l'archange Gabriel portant un bizarre instrument. C'est dans la main gauche une sorte de grand arbre traversé d'une croix appelée croix du patriarche de Jérusalem, et dans la main droite une sorte de miroir circulaire ressemblant tout à fait à ceux dont on se sert pour la toilette; peut-être est-ce une sorte de *flabellum*.

Le sanctuaire et l'autel sont de petites dimensions relativement aux proportions du reste de l'église. L'autel est surmonté d'un petit dôme porté sur quatre colonnes; l'abside, dans le fond de laquelle se trouve la chaire épiscopale, offre quatre banquettes circulaires et, par une disposition assez ingénieuse, mais rare, trois banquettes remplissant l'espace entre le ciborium et la plus basse des banquettes circulaires. L'iconostase actuelle n'a certainement rien de commun avec l'iconostase primitive, mais elle occupe très probablement le même emplacement que celle-ci. La chaire épiscopale se détache dans une niche richement décorée de mosaïques. Tout le mur circulaire de l'abside est richement décoré jusqu'à plusieurs pieds par-dessus le gradin supérieur. Toute la disposition de cette abside rappelle celle de Torcello, près de Venise. Un petit dôme couronne le sanctuaire.

La chapelle du nord-est est couronnée d'une coupole un peu plus monumentale et elle se termine en carré, néanmoins cette abside est pourvue de trois marches et d'une niche pour le trône épiscopal. Peut-être dans cette chapelle n'a-t-on voulu établir qu'une seule banquette, en ce cas les deux banquettes inférieures seraient de simples degrés. Tout cet aménagement est en marbre. Le dôme qui couronne cette chapelle est tracé sur un plan circulaire légèrement déformé vers l'ovale; les pendentifs sont en stuc. On peut se rendre compte sur le plan d'ensemble qu'aucune des trois absides n'est visible de l'extérieur, toutes trois sont noyées dans un massif de maçonnerie formant un mur unique.

A l'autre extrémité de l'aile du nord, se voit une chapelle absidale tournée vers le nord et dont l'abside est également prise dans l'épaisseur du mur. Le pavement de cette chapelle est élevé de 0m92 au-dessus du pavement de la nef. A en croire les prêtres coptes, l'exhaussement du sol s'expliquerait par la présence d'une tombe, et il est plus vraisemblable que ce lieu ayant servi pendant quelque temps à l'inhumation de divers personnages, on se sera trouvé dans la nécessité de relever le sol. Vers le même temps on aura élevé les murs au sud et à l'est de cette chapelle en sorte qu'on n'y reçoit plus aujourd'hui la lumière du jour et, pratiquement, ce caveau est sans utilité et n'a aucune destination particulière.

La crypte de Abou Sargah est une véritable petite église souterraine, établie sous la partie centrale du chœur et une partie du sanctuaire de l'église supérieure. Deux escaliers y conduisent, ils s'ouvrent l'un dans le transept nord, l'autre dans le large pilier de l'aile sud. Les dimensions de cette crypte sont 6 mètres de long sur 4m50 de large. Deux rangs de colonnes en marbre blanc divisent cette salle en une nef centrale et deux ailes. Au-dessus des colonnes sont des arcades en plein



1844. — Plan et coupe de la crypte de Abou Sargah.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. II, pl. CXXXII *ter*.
a, autel central. *b*, autel latéral. *c*, niche avec plaque en marbre *d*, fonds. *ee*, escaliers. *f*, dalle circulaire. *g*, fenestrelle ménagée dans la muraille. *h*, anneaux de suspension pour les lampes.

cintre. La crypte est voûtée, à l'extrémité orientale, au fond d'un hémicycle formant plutôt une niche qu'une abside on voit une dalle de marbre sur laquelle est sculptée une croix fleurie c'est le maître-autel; au sud, un autel semblable est réservé dans la muraille (fig. 1844).

Le sol de la crypte est situé à 2m58 sous le niveau du chœur ou bien à 2m12 sous le niveau de la nef. Par suite du relèvement constant du sol pendant des siècles, le sol de la crypte se trouve aujourd'hui à 6m32 et le pavement de Abou Sargah à 3m90 au-dessous du sol du Vieux Caire.

Si on jette un coup d'œil sur le plan on verra que

des colonnes sont au nombre de neuf et deux petites murettes viennent relier les deux dernières colonnes au mur du fond de manière à former une sorte de petit sanctuaire, mais il n'y a en cet endroit ni cancels, ni portes, ni rien du mobilier spécial à un sanctuaire. Les colonnes mesurent chacune environ 1m50 de haut, une seule est pourvue d'un chapiteau et d'une base du type classique.

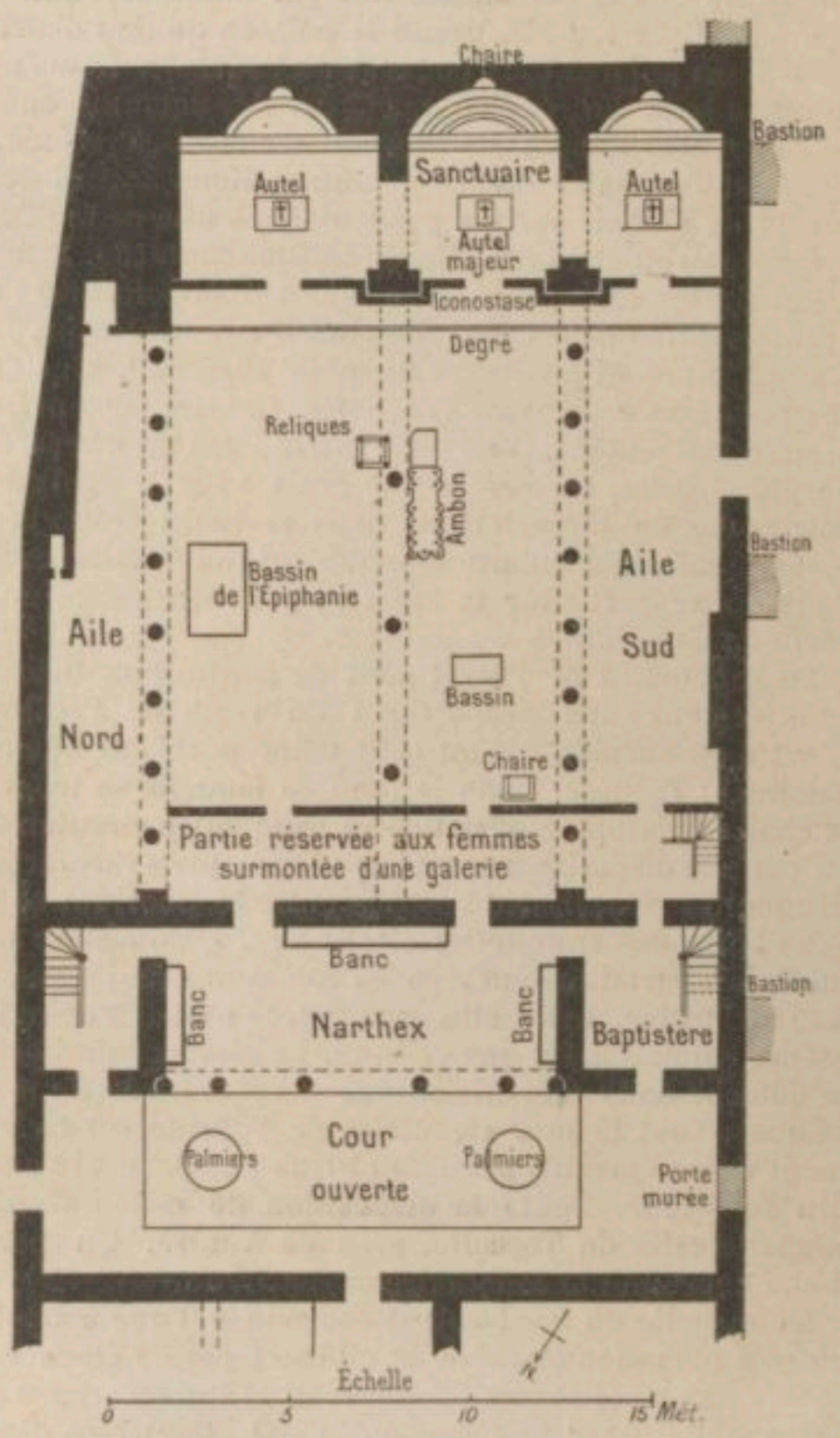
Dans la nef centrale se voit, à l'entrée de ce qui peut être appelé le sanctuaire, une dalle de marbre blanc découpée suivant la forme circulaire et incrustée dans le sol. Sa position correspond exactement à celle du maître-autel de l'église supérieure et, d'après des légendes locales, désigne l'emplacement primitif d'un puits auquel la sainte famille se serait désaltérée [1].

Ce que la crypte offre de plus curieux, ce sont vraisemblablement les trois niches formant abside sur les faces nord, sud et est de la petite église. Celle qui se trouve dans l'axe et au fond de la nef centrale contient certainement un autel. Sur un plan semi-circulaire s'élève un mur de 0m50 environ de haut et une petite voûte; le tout empierré et soigneusement ajusté. Cette niche, ou absidiole, renferme une dalle de marbre blanc sur laquelle est sculptée une croix ornementée. L'absidiole du mur sud ressemble fort à la précédente et renferme également une dalle avec une croix sculptée, mais d'un type quelque peu différent. Fait curieux et à noter, ces croix ne sont pas sculptées au milieu des pierres et ces pierres ne sont pas posées au milieu des niches mais assez sensiblement rejetées sur le côté. L'absidiole du mur nord contient une dalle offrant à peu près les mêmes dimensions que les deux autres, mais au lieu d'être maçonnée sur la partie plane de la niche, elle est relevée à la hauteur d'un pouce environ avec une bordure de tous côtés. La signification de cette bizarre disposition n'a pu encore être éclaircie. Il n'y a aucune attention à prêter à l'explication qu'en donnent les Coptes, qui y voient l'emplacement de la mangeoire de l'animal qui portait Marie dans sa fuite; ce qui paraît plus probable c'est que nous nous trouvons ici, comme dans les deux autres absidioles, en présence d'un autel. Il est vrai qu'on n'a pas d'autres exemples de ces autels en quelque sorte détachés, mais la position d'autels au nord et au sud n'est pas moins extraordinaire. D'ailleurs, la construction de la crypte, sa disposition, sont également exceptionnelles; ainsi ce que la disposition des autels nous offre d'étrange ne doit peut-être s'expliquer que par le souci de commémorer quelque souvenir local qui aura fait passer par-dessus les règles ordinaires.

A l'extrémité de l'aile du sud de la crypte se trouve une cuve de pierre logée dans une épaisse maçonnerie et servant de fontaine baptismale.

Tout l'ensemble des dispositions que nous venons de signaler dans la crypte ne permet pas de douter que le culte y ait été célébré. La crypte elle-même peut remonter au VIe siècle, toutefois on peut admettre qu'elle marque l'emplacement d'un sanctuaire très ancien, contemporain des débuts de la foi chrétienne en Égypte, pouvant remonter par conséquent au IIIe ou au IIe siècle; peut-être même à une époque voisine de l'introduction du christianisme à Alexandrie. Quand la sécurité et l'opulence vinrent à ces églises primitives on s'attacha à reconstruire, à agrandir et à embellir, mais la condition essentielle de ces travaux fut de s'attacher au lieu même qui avait été sanctifié primitivement et à ne s'en écarter aucunement. Au VIIIe siècle, le niveau continuant de s'exhausser à l'extérieur aura pu mettre en question l'existence de la petite église menacée d'être submergée et on aura alors construit par-dessus l'édifice existant une nouvelle église, celle que nous avons décrite [2].

IV. Al Mu 'Allakah. — En sortant de Abou Sargah on s'engage dans une ruelle étroite et sombre qui conduit du côté de la synagogue, on poursuit, et on arrive à une entrée bizarre qui est celle de la plus ancienne



1845. — Plan de Al Mu 'Allakah.
D'après *The archæologia*, t. XLVIII, p. 420.
et Butler, *The ancient coptic churches of Egypt*, t. I, p. 211

des églises du Vieux Caire, Al Mu 'Allakah, qui tire son nom de son emplacement entre deux bastions de l'enceinte romaine. En conséquence, on accède à l'église par un escalier adossé à un de ces bastions, celui qui occupe le milieu entre les trois bastions du côté sud de la forteresse. Vers le sommet de l'escalier on voit de chaque côté un ouvrage en briques de l'époque romaine, une arche voûtée.

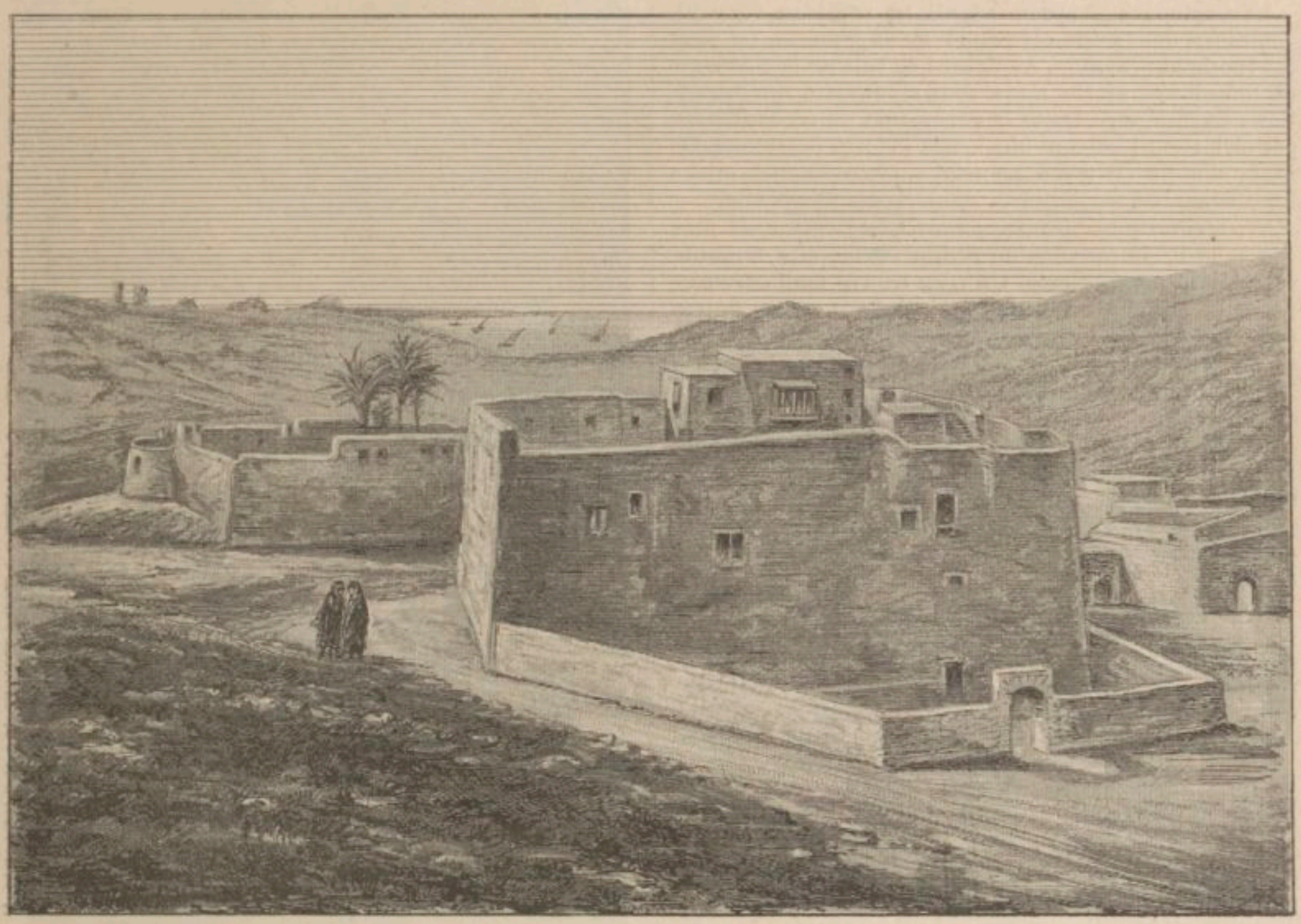
Le plan de Al Mu 'Allakah présente avec celui de Abou Sargah des analogies frappantes [3]. Ramenée à ses éléments essentiels c'est une basilique à trois nefs et

[1] J. H. Middleton, *op. cit.*, dans *The Archæologia*, t. XLVIII, p. 405, donne un plan et deux sections de la crypte. Son dessin a été reproduit sans modifications par Butler, *op. cit.*, p. 200; nous avons préféré le plan et les sections de Rohault de Fleury, dessinés d'après les croquis à lui communiqués par Middleton. — [2] Sur le titulaire de Abou Sargah, cf. Butler, *op. cit.*, p. 204-205. — [3] A.J. Butler, *op. cit.*, t. I, p. 210, note 2, se montre très sévère à l'égard du plan de Mu 'Allakah publié par Rohault de Fleury, *La messe*, t. II, pl. CCLI. Suivent des récriminations. Il est regrettable qu'on ne puisse vérifier, le numéro du volume et celui de la planche sont faux. Le plan d'Abou Sargah n'est pas donné « d'après M. Middleton, » le plan de Al Mu 'Allakah ne se trouve pas *together with St. Sergius*. Nous aurons, dans quelques instants, à parler d'une inscription de Mu 'Allakah à propos de laquelle M. A. J. Butler renvoie à un travail paru dans l'*Archæologia Cambrensis*, série IV, t. III, p. 152. On n'y trouve rien de semblable.

trois absides; entre toutes les églises du Caire, elle offre cette particularité de n'avoir aucun dôme et par là elle se rapproche du type primitif basilical dont le style byzantin tend à s'écarter de plus en plus. Les trois absides se terminent par des conques et sont surmontées par des toits. En tout ceci on voit que l'architecte n'a pu faire suivant son désir, il a été sans cesse empêché par l'absence de fondations puissantes et de solides piliers. Trois chambres d'inégale surface forment le sanctuaire et les deux chapelles latérales; toutes trois sont pourvues d'un autel; mais la pièce centrale, quoique n'étant pas la plus spacieuse, forme le sanctuaire; là se trouvent la chaire épiscopale et les banquettes de marbre destinées au clergé, là aussi le maître-autel précédé de l'iconostase (fig. 1845).

Un degré sépare la nef et ses bas côtés des trois chapelles qui en sont le prolongement respectif. Ces nefs sont séparées par un nombre inégal de colonnes. Toutefois il importe de noter une disposition remarquable. La nef centrale est flanquée de deux ailes, ou d'une aile doublée à gauche, tandis qu'elle n'a qu'une seule aile à droite. La deuxième aile de gauche est mal venue, étranglée, et finit d'une façon mesquine; cependant elle est séparée de la première aile de gauche par huit colonnes répondant exactement aux huit colonnes de l'aile droite. Ainsi il semble que les dimensions de la nef centrale doivent comprendre tout l'espace compris entre les deux rangées de sept colonnes sans tenir compte de la rangée de trois colonnes qui coupe cet espace en deux quadrilatères inégaux. Mais alors pourquoi les deux chapelles du fond, dont la disposition consacre la séparation de la nef centrale? Ne serait-ce pas que le dessin primitif d'avoir une vaste nef aura dû être abandonné devant des difficultés d'ordre technique; on se sera alors résolu à un parti héroïque, on aura dressé une cloison intermédiaire de soutènement, renonçant à la belle ordonnance entrevue et ne songeant plus désormais qu'à la commodité. Un parti aussi désespéré n'est pas sans exemple : telle basilique africaine de l'époque byzantine ne peut s'approvisionner de poutres d'une longueur suffisante pour couvrir toute l'étendue de la nef, on se décide alors à retrancher quelque chose de chaque côté de cette nef et à avancer les bas-côtés.

Ce qui confirme le fait de cette disposition primitive c'est la présence de deux locaux : baptistère et escalier, dans le prolongement des deux rangées de sept colonnes, en sorte que le narthex correspond dans toute sa largeur à la nef projetée, et, comme pour fournir un supplément de démonstration, la cour ouverte est tracée dans le prolongement du narthex.



1846. — Dair Bablûn et dair Tadrus. D'après A. J. Butler, *The ancient coptic churches of Egypt*, t. I, p. 251, fig. 17.

Trois côtés du narthex sont pourvus de bancs en bois qui, à eux seuls, sont des témoins de l'antique destination de ce local. Quatre portes conduisaient à l'église, cependant celle qui s'ouvre dans le local de l'escalier n'y conduit pas directement, mais seulement dans la galerie qui surmonte la partie de la nef concédée aux femmes. Cette galerie empiète de 3 mètres environ dans l'église.

Ce qui est tout à fait digne de remarque et pour ainsi dire unique, c'est l'entière absence du chœur. Il n'en devait pas être ainsi avant les restaurations. On ne saurait donner le nom de chœur à une étroite bande qui se trouve en avant des trois chapelles à absides.

L'église de Al Mu 'Allakah nous offre ainsi un type d'église à deux ailes sans transept qui, s'il n'est pas unique, est au moins très rare. On en rencontre un autre exemple dans l'église copte de Al 'Adra, dans le Harât-az-Zuailah, au Caire.

V. La petite église de Al Mu 'Allakah. — Ce petit

édifice prend accès par une porte qui s'ouvre dans le mur sud de Al Mu 'Allakah; il est heureusement demeuré indemne de réparations et transformations et se trouve bien abrité par les murs mêmes du bastion dans lequel il est situé. Aujourd'hui, il sert principalement de baptistère et se trouve sectionné en plusieurs chapelles. Celle de ces chapelles qui est située le plus au nord touche l'église de Al Mu 'Allakah et présente quatre divisions : sanctuaire, chœur, section des hommes, section des femmes; cette dernière n'ayant pas 1 mètre de profondeur et ne pouvant recevoir que huit ou dix femmes. Le mobilier et les peintures du sanctuaire n'appartiennent pas à l'époque qui fait l'objet de nos études.

Le baptistère proprement dit se compose de deux chambres dont l'une est réservée aux femmes. La cuve est ronde et profonde. Au-dessus se voit un arc couvert de mosaïques et les murs sont recouverts d'incrustations en marbre. Toute la décoration de ce baptistère est fort riche; on en fait usage de nos jours encore, mais comme on n'y a ménagé aucune fenêtre, toutes les cérémonies s'y font à la lumière des flambeaux.

VI. L'ÉGLISE DE BURBARÂH. — Cette église est placée sous le patronnage de sainte Barbe, elle remonte au VIIIe ou au IXe siècle. On n'en trouve malheureusement aucune mention dans Al Makrîzi et les autres auteurs. Sainte-Barbe est située dans la partie est de la forteresse, à peu de distance de la muraille; on y accède par la rue qui passe devant la synagogue. La destination monastique de cette église ressort de la disposition entassée des bâtiments qui l'entourent. L'église a été malheureusement trop remaniée et restaurée pour garder à nos yeux un véritable intérêt. Le plan est celui d'une véritable basilique pourvue de deux bas-côtés, avec un sanctuaire flanqué de deux chapelles,

VII. ÉGLISES DE MÂRI GIRGIS ET AL'ADRA. — Ainsi qu'on peut le voir sur le plan, ces églises sont tout à fait voisines l'une de l'autre. Ni l'une ni l'autre de ces églises ne présentent rien d'intéressant. Al 'Adra a été remaniée et en partie reconstruite. Quant à Mâri Girgis, construite par un certain Athanase vers l'an 684, ce n'est qu'un souvenir, car l'ancien édifice a brûlé et celui qui existe aujourd'hui, misérable et sordide, s'élève peut-être sur l'emplacement de l'ancienne église, à moins qu'il ne faille voir celle-ci dans les ruines voisines qui montrent encore l'existence d'une nef, de deux ailes et de triforia, et même d'une ou de deux colonnes encore debout.

VIII. DAIR BABLÛN ET DAIR TADRUS. — A peu de distance des murs de Babylone d'Égypte, parmi les pauvres demeures d'un village musulman, se voient deux églises coptes très anciennes portant les noms que nous venons de transcrire. Ces églises sont entourées d'une enceinte, mais tandis que Dair Tardus dresse trois beaux palmiers, Dair Bablûn montre une sorte de cour enclose d'un mur percé d'une porte qui, pour le pays, peut être appelée une porte monumentale (fig. 1846).

Dair Bablûn mesure à peine 100 yards de circonférence, mais sa muraille a environ 30 pieds de haut. Le plan de l'église est à peu près un carré et consiste en un narthex, une nef, deux ailes, un sanctuaire, deux ailes. Celles-ci ont presque la même largeur que la nef, dont elles sont séparées par une disposition alternée de piliers. Le chœur occupe toute la largeur de l'église, mais la nef, réservée aux hommes, est fermée par des barrières depuis les ailes. Il n'y a pas de transept, mais l'architrave, de chaque côté de la nef, traverse le chœur sur un pilier et va jusqu'au mur qui divise le sanctuaire des deux chapelles dont il est flanqué. L'aile du sud est probablement réservée pour les femmes. Le baptistère se trouve à l'angle sud-ouest de l'église, dans le narthex. Près de l'entrée du narthex on voit un grand bassin de pierre sur le sol, il est possible que ce soit l'ancien baptistère. La nef est rehaussée d'une marche au-dessus du narthex, et le chœur rehaussé d'une marche sur la nef.

Dair Tadrus est le vocable d'une des deux petites églises encloses dans une minuscule enceinte. L'une s'appelle Abu Kir Wa Yabanna, l'autre Tadrus; elles sont situées à droite et à gauche d'une cour étroite dans laquelle on pénètre par la porte de l'enceinte.

1847. — Statue colossale trouvée à Alexandrie.
D'après J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, pl. 1.

Ces petits édifices peuvent remonter au VIIe ou au VIIIe siècle.

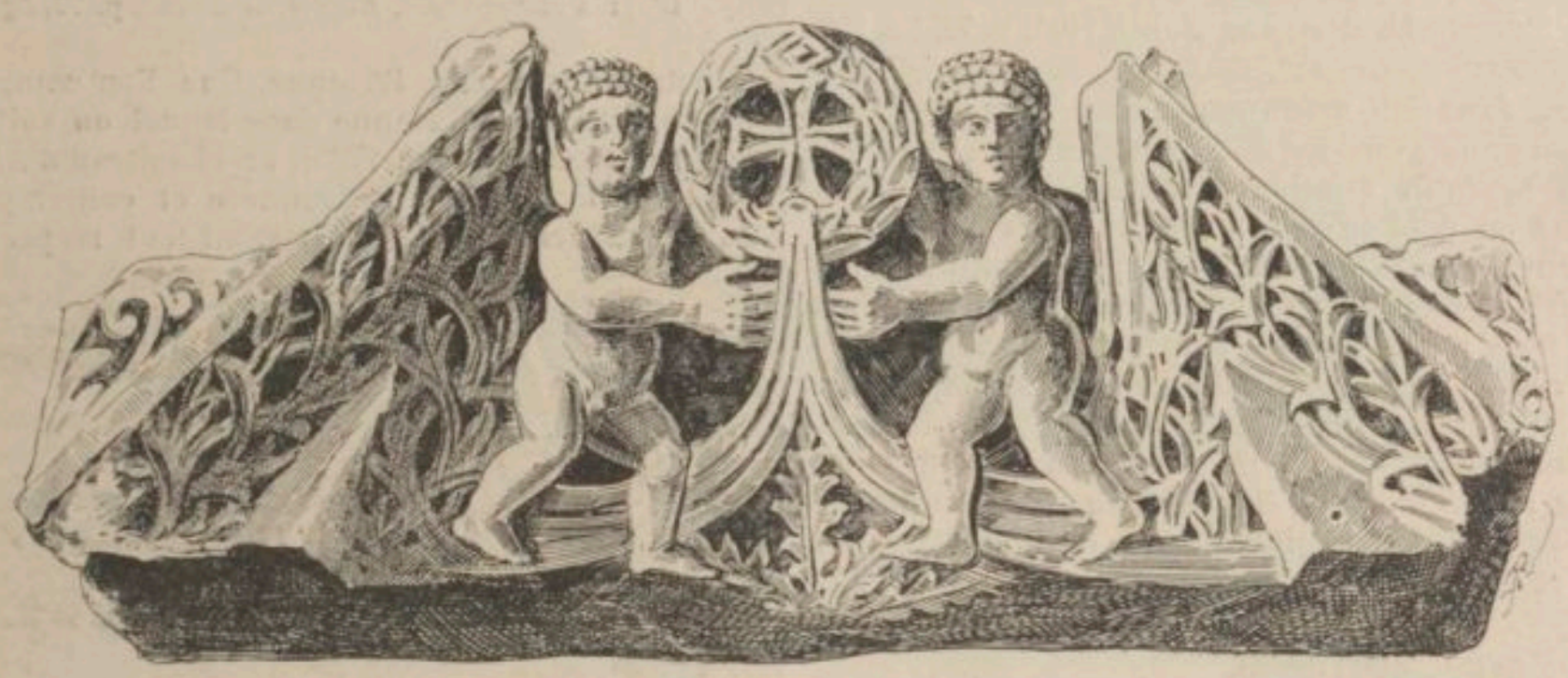
IX. MUSÉE DU CAIRE. — L'extrême richesse du musée copte du Caire n'est pas dispersée sur une multitude de sujets. L'art égyptien à toutes les époques de la civilisation multiforme du pays remplit seul les salles et compose un ensemble unique. Nous n'avons à étudier que les monuments de la période chrétienne et leur nombre excède tellement les limites d'une simple dissertation que nous ne pouvons faire mieux ni autre chose que de renvoyer aux figures et aux descriptions disséminées dans les fascicules du *Dictionnaire d'archéologie* et dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne;* ample collection qui ira s'augmentant sans cesse à mesure que nous avancerons dans notre tâche.

L'initiative de la fondation d'une salle copte au musée du Caire appartient à M. Maspero; depuis, les accroissements ont été tels que ce n'est plus une salle, mais

un musée que l'art copte voudrait remplir à lui seul [1]. En 1904, M. J. Strzygowski a consacré un volume in-folio à la description des pièces les plus précieuses du musée copte. L'occasion s'est déjà présentée de lui faire des emprunts, elle se présentera encore. Ici, nous ne pouvons faire autre chose que donner un choix de quelques pièces remarquables [2].

L'art copte est l'expression d'une décadence, car il n'a participé que dans une très faible mesure à la renaissance constantinienne; aussi devons-nous faire une place d'honneur à la statue colossale de granit trouvée à Alexandrie en 1870, presque en face de la mosquée Soûq-el-Attarin, du côté sud, en creusant les fondations d'une maison (fig. 1847). Sur un trône gemmé siège un personnage inconnu dont la tête, les bras et les pieds ont été martelés. Cette statue fut transportée au musée du Caire ou de Boulaq, où on lui restitua une partie des épaules et du cou qui gisait auprès de la statue, mais la tête n'existait plus. L'identification du personnage avait jusqu'ici semblé trop malaisée pour qu'un nom eût quelque chance de recueillir des approbations. Cependant on a récemment proposé de voir dans ce débris « ce qui reste d'une statue de Dioclétien divinisé [3]. » Il n'est pas contestable que Dioclétien eut avec Alexandrie des rapports fréquents, quoique parfois dramatiques et sanglants. La capitale de l'Égypte, comme toutes les villes de l'antiquité, prodiguait les statues et Dioclétien y a eu les siennes probablement sous la figure de Jupiter dont il se faisait proclamer le fils adoptif. Or Alexandrie avait Jupiter pour Dieu particulier, ce Jupiter-Sérapis, dont la statue assise était l'objet d'un culte solennel. Peut-être, pour rendre la flatterie plus délicate, les Alexandrins auront-ils songé à représenter l'empereur dans l'attitude même du Dieu. Un curieux rapprochement autorise cette conjecture. Un médaillon d'or frappé à la monnaie d'Alexandrie montre au droit le profil de Dioclétien et la légende : C-C-VAL-DIOCLETIANVS P-F-ANG. Au revers se trouve la légende IOVI-CONSERVATORI, entourant une représentation de Jupiter assis sur un trône, brandissant la foudre. Si on compare le type de la médaille et la statue, les analogies et les différences sautent aux yeux; toutefois il est impossible de contester les premières. Ce qui est surtout remarquable c'est le trône, monument unique dans l'histoire de l'art de la sculpture à cette époque, c'est l'ornementation et la forme du trône dans la médaille d'or et dans la statue de porphyre. Cette ornementation se retrouve ailleurs et nous aurons l'occasion d'y revenir.

Les spécimens d'art copte rencontrés à Baouït (voir ce mot) nous ont montré l'habileté des artisans égyptiens à fouiller le marbre. Cette habileté ne tient pas seulement à des recettes de métier et à la friabilité des matériaux qu'ils mettent en œuvre. Les souvenirs de la formation donnée dans des ateliers à l'époque classique ne sont pas entièrement abolis. Parmi les sculpteurs chrétiens il s'en trouve qui rêvent de combiner les types anciens et les symboles nouveaux; nous en avons un exemple dans une sorte de petit fronton bien conservé sur lequel l'art ornemental marque déjà sa tendance envahissante, mais dans lequel néanmoins le modèle vivant conserve sa place. Deux petits amours nus soutiennent une croix entourée d'une couronne. Les visages et les mains trop grandes témoignent d'une maladresse déjà certaine, mais la pose est encore correcte, le mouvement vrai et juste, la chair bien modelée. Ce bon morceau de sculpture en bas-relief peut appartenir au IVe-Ve siècle; ses dimensions sont 1m06 en longueur, 0m385 en hauteur, 0m39 en profondeur [4] (fig. 1848).

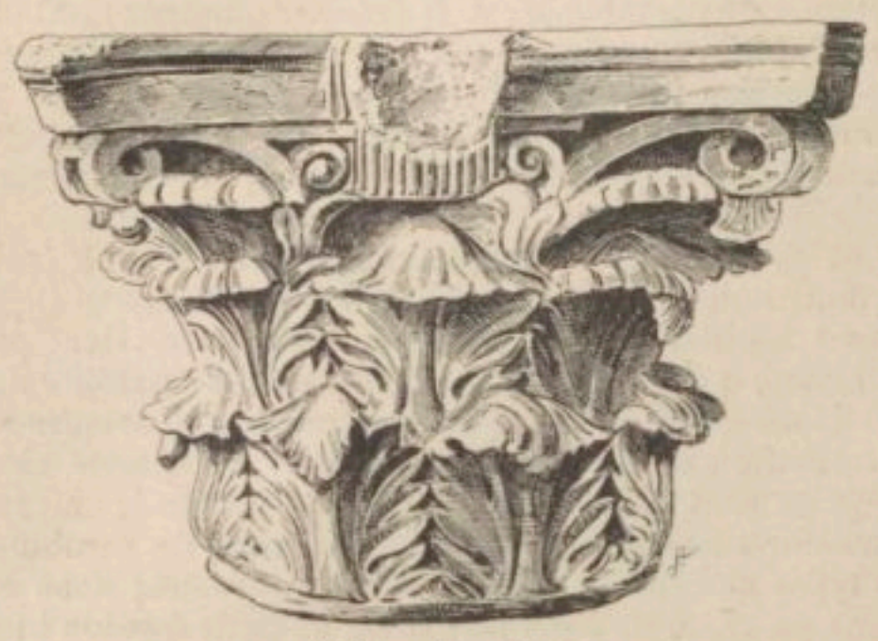


1848. — Petit fronton sculpté. D'après J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 29, fig. 34, n. 7285.

Un des motifs les plus fréquents de l'art copte funéraire, c'est la coquille formant une sorte de petite conque ou absidiole sous laquelle se place le défunt, ou bien quelque symbole chrétien [5]. Les frises sur lesquelles courent des enroulements de feuillages et de fruits parmi lesquels, généralement au centre d'une volute, se voient un oiseau [6] parfois une bête féroce. Cette

[1] U. Bouriant, dans le *Recueil de travaux pour servir à l'étude de l'archéologie égyptienne*, t. V, p. 60-70, décrit quelques pièces alors dispersées dans la salle gréco-romaine; G. Maspéro, *Guide du visiteur au musée de Boulaq*, in-12, Boulaq, 1883, p. 352 sq.; A. Gayet, *Les monuments coptes du musée de Boulaq*, dans les *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, in-4°, Paris, 1889, t. III, fasc. 3e, p. 1-30 de texte et XCIII pl. contenant 106 fig.; A Gayet, *Supplément aux monuments coptes du musée de Boulaq*, dans le même recueil, p. 117-119 et V planches; J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, dans le *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire*, in-fol., Vienne, 1904. — [2] Au mot BERLIN nous pouvions épuiser l'intérêt de la collection chrétienne du musée de cette ville avec un catalogue de cinquante numéros; au Caire, plusieurs centaines n'y suffiraient pas. — [3] Louis Passy, *Une statue de Dioclétien en porphyre*, dans le *Recueil de Mémoires publiés par les membres de la Société des antiquaires de France. Centenaire 1804-1904*, p. 377-382. Cf. *Römische Quartalschrift*, 1888, t. XII, p. 4, fig. 1; Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 3, n. 7256. — [4] A. Gayet, *Les monuments coptes du musée de Boulaq*, dans les *Mém. de la miss. archéol. franç. au Caire*, t. III, fasc. 3e, pl. IV, fig. 5; J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, in-8°, Leipzig, 1901, p. 134, fig. 50; *Koptische Kunst*, p. 28-29, fig. 7285. — [5] Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 39, fig. 45, 46; p. 40, fig. 47; p. 41, fig. 48, 49; p. 42, fig. 50; p. 43, fig. 51. Cf. W. E. Crum, *Coptic monuments, passim*. — [6] Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 45, fig. 52; p. 46, fig. 53; p. 47, fig. 54, 55; p. 48, fig. 56, 57; p. 49, fig. 58, etc., etc.

méthodique conception de l'art ornemental laisse pressentir partout et bientôt reconnaître l'influence byzantine avec sa façon géométrale de disposer jusqu'à la fantaisie elle-même. A ce point de vue l'art copte ne



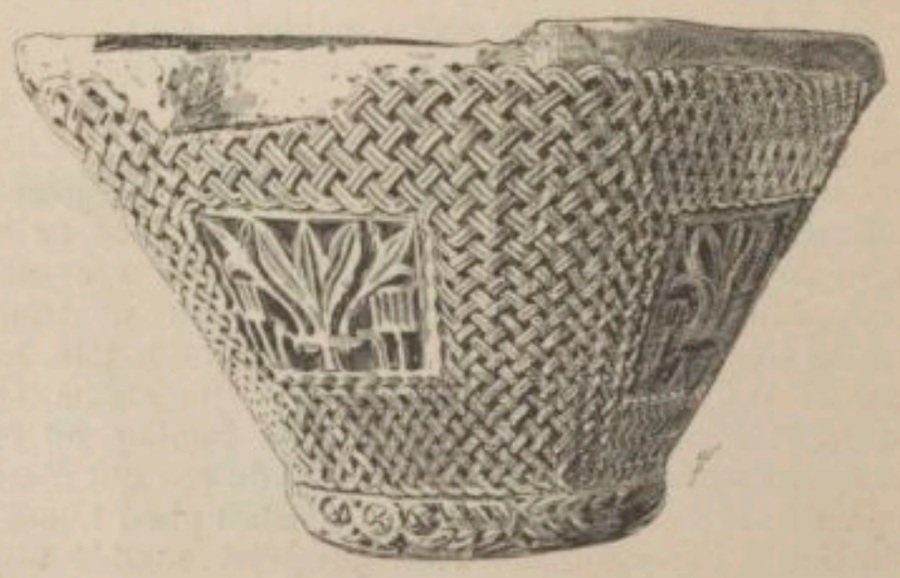
1849. — Chapiteau.
D'après J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, 1904, p. 76, fig. 104.

paraît pas, dans les monuments entrés au musée du Caire, avoir jamais disposé de ressources aussi étendues que l'art byzantin asiatique, syrien et palestinien. Néanmoins on peut se rendre compte assez vite que la compréhension artistique est identique, quoique moins somptueuse et moins entreprenante. En étudiant l'art byzantin nous avons montré divers représentants primitifs de cet art en Égypte, notamment des chapiteaux. Les chapiteaux sont une des parties les plus intéressantes des collections du musée du Caire. On y voit passer de l'acanthe déjà éloignée du type classique, aux feuilles pointues et piquantes, à une tentative peu durable et semi-classique avec l'acanthe redevenue

1850. — Chapiteau du IV-Ve siècle.
D'après Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 71, fig. 97.

grasse et opulente, formant deux rangs superposés et aboutissant tant bien que mal, vers le sommet, au type classique que néanmoins on prend soin de timbrer d'une croix ou de quelque autre symbole chrétien[1] (fig. 1849). Mais tandis qu'on s'attarde ainsi au Ve siècle et qu'on remonte vers un passé et vers un art que l'on ne comprend plus, déjà on voit poindre le chapiteau plaqué et tapissé des méandres de verdure, comprimé dans les tresses d'une corbeille. Un des plus originaux en ce genre est un chapiteau du IVe-Ve siècle divisé en deux parties. Sur une corbeille de sparterie largement tressée un paon se promène tandis que des béliers débouchent et appuient leur mufle sur leurs pattes qu'ils posent eux aussi sur le rebord de la corbeille[2] (fig. 1850). Mieux vaut, somme toute, s'engager à pleines voiles dans cette direction que s'obstiner et déchoir misérablement dans une acanthe roide et sans vie, pour laquelle on saisit mal la limite incertaine entre la maladresse et la caricature[3].

Quand arrivera l'époque de Justinien l'art copte ne sera pas loin de rivaliser, sinon comme technique, du moins comme aspect, avec les œuvres de l'art byzantin à



1851. — Chapiteau.
D'après Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 77, fig. 105.

Constantinople ou à Ravenne. Que l'on compare avec un chapiteau de Ravenne dans lequel on voit un précurseur (voir t. II, fig. 1785), un chapiteau d'Alexandrie en beau marbre de Proconnèse et contemporain de Justinien. Ici la corbeille envahit tout, respectant sim-

1852. — Madone aux anges.
D'après les *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique au Caire*, t. III, fasc. 3, pl. VII, fig. 8.

plement de petits cartouches sur chaque face. C'est un treillis d'osier, lourd, plat, monotone, qui a remplacé définitivement la germination élancée et puissante des acanthes corinthiennes, cependant on ne peut dire que cette massive corbeille soit disgracieuse[4] (fig. 1851).

[1] Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 72, fig. 99; p. 75, fig. 102; p. 76, fig. 104. — [2] *Ibid.*, p. 71, fig. 97. — [3] *Ibid.*, pl. IV, n. 7356. — [4] *Ibid.*, p. 77, fig. 105. Cf. C. Roach Smith, *Collectanea antiqua*, in-8°, London, 1848, t. VI, p. 110.

Mais si l'ornementation végétale garde peu de souplesse, si la décoration aux lignes géométriques (à peine ondulées ou arrondies aux angles) se substitue partout aux anciens motifs, c'est surtout la décadence de la représentation animée que nous permettent de constater les monuments coptes du musée du Caire. On y assiste à la déformation progressive du mufle du lion et on arrive dans ce genre à des choses inimaginables [1].

Cette décadence est d'autant plus sensible qu'elle est plus rapide et plus complète. On la peut déjà pressentir dans cette madone aux anges, provenant de Thèbes et datant du IVe siècle (fig. 1852). Mais il en est des décadences comme des renaissances, on les prévoit à coup sûr quand elles sont accomplies. Le bas-relief de Thèbes pourrait aussi bien être la promesse d'une renaissance, déterminer le mouvement d'ascension, comme telle madone de Cimabué prend place au seuil de l'œuvre de Giotto; au lieu de cela, elle ferme une époque, marque la fin d'une période [2].

Qui sait, au reste, si dans la nuit noire qu'est encore pour nous l'art copte du Ve-VIIIe siècle des morceaux révélateurs ne viendront pas quelque jour nous apprendre l'existence sinon d'une école, du moins d'artisans habiles et instruits? C'est un fragment plein de promesses que celui qui nous montre le sacrifice d'Abraham à l'instant où la main divine manifeste son intervention. Malgré ses dimensions exiguës [3], ce fragment nous montre que l'on n'avait pas tout oublié en Égypte, même au VIe siècle. Le modelé est gras, la pose de l'enfant et le geste du père pleins de naturel, on pressent toute la scène, tant ce qui nous est livré présente de simplicité vécue. Seule la main divine laisse deviner que tout dans ce morceau ne devait pas être égal [4].

Parmi les collections coptes du musée du Caire, de nombreuses séries sont attribuées à des objets minuscules qui font l'objet d'une monographie d'ensemble dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne,* tels que cuillers, anneaux, bracelets, ampoules, cloches, clefs, lampes, bassins, etc., etc., nous n'avons donc pas à nous y arrêter. Nous avons également fait entrer dans l'étude consacrée à différents mots des pièces curieuses, telles que consoles ou cancels en bois, sur lesquels il n'y a donc pas lieu de revenir.

X. Épigraphie et manuscrits. — L'épigraphie chrétienne de Babylone d'Égypte est particulièrement pauvre. Le *Corpus des inscriptions chrétiennes d'Égypte* ne contient sous la rubrique du « Vieux-Caire » que quatre inscriptions [5]. L'une d'elles est relative, peut-être, à l'abbé fondateur du couvent Masr el Attigah [6]; une autre, gravée sur une stèle de marbre blanc, ne présente aucune formule nouvelle : [οὐ]εσσ ανα-‖[παυ]σεωσ τησ ψυ-‖[χης τ]ου μα(κα)ριτου‖[ουαλ]εριου εκοιμ-‖[η] θη τυϐιτ ρισ καὶ [δ]εκατησ ινδικτι-‖ονος εννατης.‖...]. αφη-τυω‖] ομθ † [7]; une petite dalle de marbre blanc (0m24 × 0m24) n'offre qu'une formule banale de l'épigraphie chrétienne d'Égypte : κυριε ο θεος των πατερων ‖ ημων ελεησον την ψυ‖χην του δουλου σου και‖ανακλι-νον αυτην ε‖ις κολπους των αγιω‖ν πατερων ημω‖ν αϐρααμ και ισαακ ‖ και ιακωϐ ψωμισον α‖υτης απο του ξυλου της ‖ ζωησ εκοιμηθη εν ‖ κυριω ιωαννης διακονος ‖ μηνι φαμενωθ ζ, θ ιν[δ(ικτιωνος) [8]. Incontestablement la plus importante des inscriptions est celle qui est conservée dans l'église d'el Mu'allaka. Elle consiste en un relief en bois encastré dans le mur de l'église à une hauteur de 6 mètres environ, entre les deux portes du vestibule. Au registre supérieur, le texte est disposé en quatre lignes. Au-dessous, diverses scènes de la vie

1853. — Inscription d'el Mu'allaka. D'après *Römische Quartalschrift,* 1882, t. XII, pl. II.

[1] Strzygowski, *Koptische Kunst,* p. 88, fig. 126, jusque p. 99, fig. 150. — [2] Gayet, dans *Mémoires,* t. III, fasc. 3, pl. VII, fig. 8; Strzygowski, *Koptische Kunst,* p. 105, fig. 161. — [3] Longueur, 0m22, plus grande hauteur, 0m135; épaisseur du relief, 0m005. — [4] Strzygowski, *op. cit.,* p. 106, fig. 163. — [5] G. Lefebvre, *Recueil des inscript. grecques chrét. d'Égypte,* in-fol., Le Caire, 1908, p. 15, n. 66-69. — [6] *Ibid.,* p. 15, n. 66. — [7] *Ibid.,* p. 16, n. 67; *Bull. de l'Institut français du Caire,* 1903, t. III, p. 72, n. 6; ligne 3 : μακριτου et le second α est en surcharge au-dessus de la ligne; ligne 6 : σ de [δ]εκατης, en surcharge; ligne 9 : ο de ομθ en surcharge; ligne 8-9 : incompréhensibles. — [8] *Recueil,* p. 15, n. 67; ligne 1 : οιεσ; ligne 3 : ψυχτν; ligne 10 : σζωησ; ligne 12 : φαμωθ.

du Christ. La date peut être le VIe siècle[1] (fig. 1853).

1re ligne :] αμ ος αγλαωσ λαμπρεινεται αχλυσ παντελωσ μη κεκτημενοσ ενθα κατωκει παντοπληρωμα τησ θεοτητοσ ω λειτουργουσιν αι ανωσπα.

2e ligne : οι αγ]γελοι καὶ απαυστωσ αυτον γερερουσιν εν τρισαγια φωνη αδοντεσ και λεγοντεσ αγιοσ αγιοσ αγιοσ εικυριε πληρησ ο ουρανοσ και η γη τη[σ δοξασ σου].

3e ligne : δ...[...] δ... γαρ πεπληρωνται τησ μεγαλιοτητησ σου πολυευσπαχνε κυριε οτι εν ουρανοις αωρατοσ ων ποικιλοισ δυναμεσιν εν ημιν ευδοησας τοις βροτοις ουν [

4e ligne : αναστραρηναι σαρκωθεισ εκ τησ απιρανδρου θεομητοροσ μαριασ επικουροσ γενου αββα θεοδωρου προεδρου(υ) και γεωργιω διακ(ονω) και οικονομ(ω) μ(ηνι πα(χων) ιβ ινδ(ικτιωνος) γ διοκλη [τιανου.

La sculpture s'étend sur une longue pièce de bois mesurant 2m74 sur 0m37 de hauteur. A la partie supérieure se lisent les inscriptions qui occupent quatre lignes.

Les scènes représentées sont l'ascension de Jésus et son entrée à Jérusalem.

L'entrée triomphale à Jérusalem[2] nous montre le Christ assis en amazone sur l'âne qui marche rapidement et sous les pieds duquel on étend des étoffes; des personnages acclament et l'un d'eux brandit une palme; on a, pour figurer la foule, représenté hommes et femmes. Dans le fond une porte de ville, des tours. La scène de l'Ascension est d'un déchiffrement beaucoup plus difficile. Le Christ, dans une gloire de forme ovale, monte au ciel entre deux anges qui le soutiennent. C'est, nous avons eu déjà occasion de le faire remarquer, le type le plus ancien, ce que confirme ici le visage du Christ qui appartient encore au type imberbe.

D'après Murray, cette pièce de sculpture haussée à 6 mètres au-dessus du sol aurait formé le linteau d'une porte aujourdhui masquée.

L'épigraphie copte du musée du Caire n'offre guère beaucoup plus d'intérêt que l'épigraphie grecque. Parmi les inscriptions entrées par voie de don et d'acquisition au cours de ces dernières années[3] nous pouvons signaler à grand'peine quelques textes d'une banalité assez vulgaire. C'est une litanie dans laquelle tous les noms sont faciles à identifier[4], quelques épitaphes qui ne présentent aucune formule nouvelle[5], une stèle en forme de table d'offrande, sur laquelle a été postérieurement gravée une croix copte portant une inscription funéraire. Haut. 0m23 cent., larg. 0m23 cent.[6] (fig. 1854).

Il est impossible de rien tirer du texte inférieur de la croix. Le reste peut se lire :

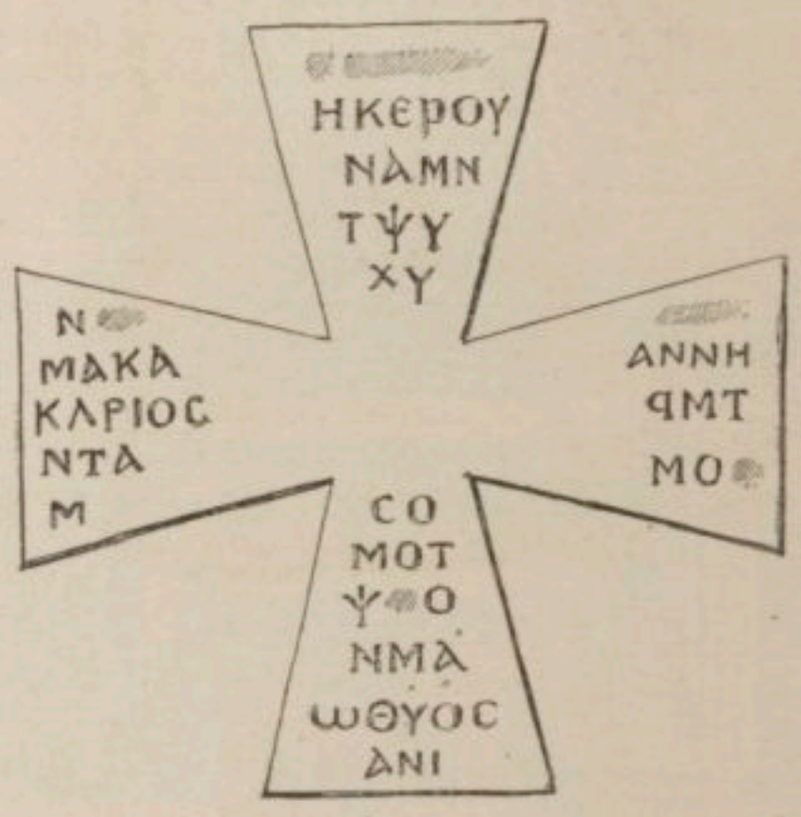
Branche supérieure : [ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ](ⲉ)ⲕⲉⲣ ⲟⲩⲛⲁ ⲙⲛⲧ(ⲉ) ϯⲩⲕⲩ

Branche de droite et de gauche : ⲛ[ⲧ]ⲙⲁ⟨ⲕⲁ⟩ⲕⲁ⸗ⲣⲓⲟⲥ [ⲓⲱϩ]ⲁⲛⲛⲏ ⲛⲧⲁϥⲙⲧ(ⲟⲛ) ⲙⲙⲟ[ϥ]....

Les stèles chrétiennes du musée du Caire sont nombreuses; elles ont fait l'objet d'une publication phototypique et d'une édition de M. W. E. Crum[7].

Avant d'aborder les stèles nous relèverons parmi les manuscrits coptes catalogués dans le même ouvrage quelques pièces d'un intérêt plus particulier pour nos études.

N. 8004. — Parchemin, provenant d'Akhmin, fragment de feuillet d'un lectionnaire ainsi que le montre la rubrique : **ⲡϣⲟⲙⲛⲧ ⲙⲡϣⲁ—ⲡⲕⲁⲧⲁ ⲗⲟⲩⲕⲁⲥ.** « Le troisième (jour) de la fête (= Semaine de Pâques). — (L'évangile) selon Luc[8]. » U. Bouriant a publié ce fragment (Luc., XXIV, 12-26) comme feuille détachée



1854. — Épitaphe copte.
D'après le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1903, t. III, fasc. 1, p. 87, n. 36.

d'un rituel. Les deux premières lignes sont, en effet, ainsi conçues :

. . . . . ϩⲣⲁⲓ
[ϩⲛ̅] ⲧⲥⲩⲛⲧⲉⲗⲉⲓⲁ ⲙⲛⲁⲓⲱⲛ

« Jusqu'à la consommation des siècles. »

C'est la fin d'une prière ou d'une invocation qui n'a rien à voir avec le passage de saint Luc cité avec une rubrique à l'encre rouge que nous avons transcrite.

N. 8085, parchemin. Lectionnaire contenant trois leçons (fragment d'un feuillet) illisible, dialecte sahidique.

N. 8090, parchemin. Lectionnaire (fragment d'un feuillet) écrit sur deux colonnes de vingt-six lignes chacune. Initiales de grandeur variable et coloriées en rouge, en jaune et en vert.

a) Homélie sur Moïse.
b) Psaume LXXXIX.
c) S. Matthieu, XIII, 50-57.
d) Romains, XVI, 1.

[1] L'inscription est mentionnée dans F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, in-8°, Freiburg im Brisgau, 1897-1900, t. I, p. 255, n. 3, publiée par J. Strzygowski, dans *Röm. Quartalsch.*, 1898, t. XII, p. 14-22, pl. II; G. Lefebvre, *Recueil*, p. 16, n. 69, dont voici les notes; ligne 1 : il manque environ 24 lettres au début de la ligne; ligne 2 : la restitution complète serait d'environ 22 lettres; και représenté par ϟ; κι; ουνοσ; ligne 3 : μεγαλοτητοσ; πολυευσπλαγχνε; κι; ουνοισ; ευδοκησασ. Il manque environ six lettres à la fin de la ligne; ligne 4 : προεδρ̣; και représenté par ϟ; ο ι κ ν μ; ιδν. Il manque environ six lettres à la fin de la ligne. Cette inscription est postérieure au concile d'Éphèse, Marie y étant formellement nommée Mère de Dieu. Les dimensions de l'inscription sont les suivantes : 2m47 sur 0m37. On lit dans A. J. Butler, *The ancient Coptic churches of Egypt*, t. I, p. 209, note 1 : The inscription was copied by M. Greville Chester and is given in his short *Notes on the Ancient christian Churches of Musr el Ateekah*. For the translation and date (284 A. D.) he there refers to *Archæologia Cambrensis*, series IV, vol. III, p. 152. Il faut se rapporter à *The archæological Journal*, t. XXIX, p. 120-129. — [2] Ce motif est un de ceux qui ont été le plus fréquemment interprétés par les artistes occidentaux. On le trouve en particulier sur les sarcophages, sur les ivoires; les Orientaux le représentent notamment sur les couvertures de livres, par exemple sur l'évangéliaire d'Etschmiadzin. — [3] G. Lefebvre, *Inscriptions chrétiennes du musée du Caire*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1903, t. III, p. 69-95. — [4] *Ibid.*, p. 85, n. 28. — [5] *Ibid.*, p. 85, n. 29; p. 86, n. 30-33; p. 87, n. 34-35. — [6] *Ibid.*, p. 88, n. 36, et note 1 de la page 37. Cf. Seymour de Ricci, dans les *Annales du musée Guimet*, t. XXX, fasc. 3, p. 143, n. 26. — [7] W. E. Crum, *Coptic monuments*, dans le *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire*, in-fol. Le Caire, 1902. — [8] *Ibid.*, p. 2, n. 8004. Cf. *Rec. des trav. rel. à l'archéol. égypt. et assyr.*, t. IV, 4.

Avant cette dernière pièce on trouve une liste de péricopes à lire le 27 Epep, le 1er et le 14 Mesori (bien

1855. — Stèle copte.
D'après Crum, *Coptic Monuments*, 1901, pl. II, n. 8410.

que désignés aussi pour le 15 Hathor et le 7 Thouth).

La péricope tirée de l'épître aux Romains se rapporte au 16 Mesori, c'est-à-dire la fête de l'Assomption.

1856. — Stèle copte.
D'après Crum, *Coptic Monuments*, 1901, pl. XIV, n. 8447.

N. 8100, parchemin, fragment de feuillet. Passage de l'*Euchologion*.

N. 8102, papier. 0m 13 sur 0m 09, feuille entière, semble avoir servi en guise d'amulette. Prière pour la bénédiction du pain. La formule commence ainsi : ϕιηε̅ ⲡⲟⲥ ϕϯ ⲡⲓⲡⲁⲛⲧⲱⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ϕⲣⲉϯ *(sic)* ⲙⲙⲁⲩⲁⲑⲟⲛ ϕⲏ ⲉⲧϯ ϩⲣⲉ [ⲛⲥ] ⲁⲣϫⲡⲓⲉ̅ⲛ..... fin : ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲧⲁⲓⲉ[ⲅ̅ⲗ]ⲟⲩⲓⲁ ⲑⲁⲓ ⲁⲙⲏⲛ (dialecte bohairique).

N. 8147. Ostrakon. Formule magique. Le premier mot est *Sator*, mais ce qui suit ne continue pas la formule si connue : ... *arepo, tenet* [1].

N. 8193, Ostrakon. Au verso, prière en grec.... (fin),

1857. — Stèle copte.
D'après Crum, *Coptic Monuments*, pl. XLI, n. 8637.

επιβλεψον επι την ταπεινωσιν του ελεεινου σου και αμαρτωλου δουλου.

N. 8255. Ostrakon, fragment d'excommunication ou d'un document relatant une excommunication.

N. 8265. Ostrakon. Hauteur 0m 10. Texte de 5 lignes, écrit d'un seul côté; onciale, dialecte sahidique.

Brève prière d'un nommé ⲓⲱⲛⲁⲥ.

N. 8313, parchemin. Fragment d'un feuillet, 0m 10 × 0m 155, dialecte sahidique. Passage d'un livre liturgique (? *directory*) ⲡⲉⲥⲛⲁϥ ⲛⲛⲟϭ ⲛⲁⲡⲁⲩⲏ[ⲱⲥⲓⲥ].....[ⲧ]ⲕⲁⲑⲏⲩⲏⲥⲓⲥ ⲛⲁⲡⲁ ⲗⲓⲉ̅ⲏⲣⲓⲟⲥ ⲡⲁ[ⲣⲭⲏ]ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲁϥⲧⲁ]ⲩⲟⲥ ⲉⲁⲡⲁ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ.

Nous arrivons aux stèles funéraires. Quelques-unes ont déjà été publiées dans le *Dictionnaire d'archéologie;* devant la multitude nous devons faire un choix et nous borner à quelques types. Bientôt d'ailleurs nous donnerons de nouveaux spécimens en étudiant

[1] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1612. Cf. R. Mowat. *Le plus ancien carré de mots : Sator Arepo Tenet Opera Rotas* dans les *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, 1903, t. LXIV, p. 41-68.

l'art copte. Voir ce mot. Les inscriptions qui se lisent sur les stèles sont d'une monotonie fatigante ou d'une brièveté désespérante. Tout ce qu'on peut espérer glaner c'est quelque réminiscence ou quelque invocation à « Abraham, Isaac, Jacob et tous les saints dans la maison de Dieu [1], » un souvenir aux archanges et aux saints [2], la mention de la sainte Trinité [3], etc. (fig. 1855, 1856, 1857).

H. Leclercq.

CALAMA. Voir Guelma.

CALAME. Le nom de κάλαμος, *calamus*, s'appliquait à divers objets pour lesquels on faisait usage de tuyaux naturels (*fistulæ*) formés par les tiges des roseaux. On trouve donc *calamus* servant à désigner un chalumeau, une flûte pastorale, une ligne de pêche, une baguette enduite de glu, une flèche, etc. Mais l'emploi du terme *calamus* faisait place généralement à

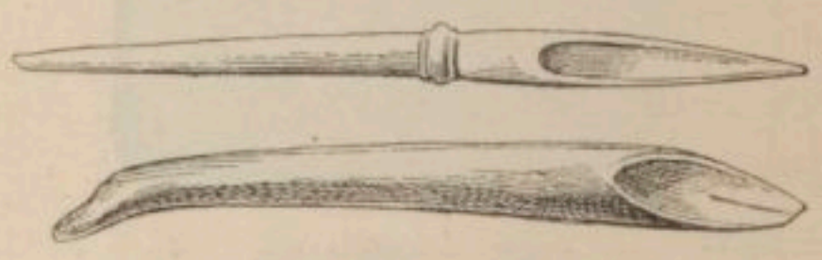
1858. — Épitaphe romaine.
D'après Perret, *Les catacombes de Rome*, pl. LXXIII, 6.

quelque autre mot désignant plus expressément la destination de ces différents objets et pour lesquels on faisait usage de *tibia, piscatio, venatio, sagitta*, etc. Au contraire, quand il s'agissait du roseau taillé qu'on trempait dans l'encre pour écrire, c'était le mot *calamus* qui était employé de préférence, ou ses composés *calamus scriptorius, calamus chartarius*, κάλαμος γραφικός. On trouve aussi, employés dans ce sens, les mots *fistula, arundo* et dans la basse latinité *canna*.

La provenance des roseaux de bonne qualité était l'Égypte; toutefois on préférait aux roseaux égyptiens ceux de Cnide et ceux du lac Anaïtique dans la grande Arménie. On taillait les calames au moyen d'un canif, de la même manière dont nous taillons les plumes (γλύφειν κάλαμον, *temperare calamum, acuere*), on les réunissait en paquet et on les plaçait dans un étui, *theca calamaria* ou *graphiaria, theca cannarum*. Un faisceau de calame réuni à l'encrier est figuré sur un marbre des catacombes du IIIe ou IVe siècle [4] (fig. 1858). C'est à la coutume de fixer un encrier sur l'étui renfermant les roseaux que fait allusion le passage suivant du commentaire de saint Jérôme sur Ezéchiel : *Cesath cum ab Hebraeo quærerem quid significaret, respondit mihi græco sermone appellari* καλαμάριον *ab eo quod in illo calami condantur. Nos atramentarium ex eo quod atramentum habeat dicimus. Multi significantius thecas vocant ab eo quod thecæ sint scribentium calamorum* [5].

On a retrouvé des roseaux taillés en Égypte [6] et à Herculanum [7]. A cause de la fissure pratiquée dans la pointe du calame taillé pour l'écriture, on lui appliquait parfois les épithètes de μεσοσχιδής, διάγλυπτος et *fissipes*. Les Romains fabriquèrent des calames qui furent de véritables plumes en métal. On a trouvé un calame de bronze à Tongres [8], d'autres semblables en Italie [9], en Angleterre [10], en France [11], en Suisse [12], et en Savoie [13] (fig. 1859).

Le calame de bronze était destiné à remplacer le calame de jonc dont les défauts étaient sensibles et que Perse a décrit en qualifiant l'instrument lui-même de *nodosa arundo*. Pendant les siècles du bas moyen âge on continua à faire usage de cannes et de calames dont on s'approvisionnait principalement en Perse qui avait remplacé l'Égypte pour la fourniture de la matière première. En Occident, on préférait déjà peut-être les plumes d'oies, de cygnes, de paons, de grues, qu'il suffisait de tailler. Mais à quelle date peut-on en faire



1859. — Roseaux d'Herculanum et d'Aoste.
D'après Daremberg, *Dict. des antiq. grecq. et rom.*, t. I, fig. 993, 996.

remonter l'origine? Il est assez naturel d'inférer d'un texte de l'Anonyme d'Adrien de Valois qu'on écrivait avec des plumes dès le Ve siècle. Théodoric, roi des Ostrogoths, se servait, selon cet ancien auteur, que l'on dit être contemporain, d'une plume pour souscrire les quatre premières lettres de son nom. On cite un vers de Juvénal, qui ferait remonter jusqu'à son temps l'usage des plumes à écrire, si l'on ne leur appliquait pas une métaphore tirée des ailes des oiseaux, et que ce poète semble avoir entendue dans un sens fort différent de celui de nos plumes. Saint Isidore, bien qu'il soit principalement préoccupé par les usages du passé ne s'interdit pas absolument de faire allusion à ce qui se pratiquait autour de lui; aussi, lorsqu'il nous apprend que les instruments des écrivains étaient la canne et la plume, que la canne était tirée d'un arbre et la plume d'un oiseau et qu'on la fendait en deux pour écrire, n'est-on pas reçu de soutenir que ce renseignement ne peut s'appliquer qu'à une époque déjà lointaine? Saint Isidore n'aura pas sans doute été tellement occupé des anciens usages qu'il n'ait eu égard à ceux de son temps. Celui de la plume était donc commun au VIIe siècle et celui du calame n'était pas encore passé. Brower prétend que le calame servait à tracer les majuscules et la plume les lettres minuscules. Les bénédictins, auteurs du *Nouveau traité de Diplomatique* conjecturent, en se fondant sur l'observation des écritures courantes, que les diplômes mérovingiens auront été écrits avec le calame, ainsi que les chartes romaines plus anciennes encore. Au VIIIe siècle, la plume et le calame auraient servi tour à tour en France à écrire les diplômes; mais la plume finit par l'emporter. Au siècle suivant, le roseau n'aurait presque plus

[1] Crum, *op. cit.*, p. 87, n. 8376. — [2] *Ibid.*, n. 8320, 8379, 8394. — [3] *Ibid.*, n. 8397. — [4] Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1859 pl. LXXIII, n. 6, à côté de la *theca calamaria*, sont les tablettes, enduites de cire et le style. — [5] S. Jérôme, *Comment. in Ezechiel.* — [6] Ils sont conservés au British Museum, cf. M. Thompson, *Handbook of palæography*, 2e édit., p. 49. — [7] Conservé au musée de Naples. — [8] Schuermans, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique liégeois*, 1874, t. XII, p. 186-195. — [9] *Bullettino dell' Instituto di corrispondenza archeologica*, 1849, p. 169; 1880, p. 68, 69, 150. — [10] M. Thompson, *op. cit.*, p. 49, note 2. — [11] Au musée de Nîmes. — [12] A Avenches. Cf. *Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich*, 1869, t. XVI, pl. XVIII, fig. 3. — [13] A Aoste. Cf. E. Aubert, p. 191.

été admis à écrire le corps des actes émanés de la chancellerie royale, quoiqu'il ne fut pas exclu des signatures et que les bulles des papes et les actes synodaux le préférassent encore à la plume.

A défaut de textes formels sur l'époque à laquelle on commença à faire usage de la plume, on peut consulter les peintures des manuscrits. L'évangéliaire de Rossano nous montre une miniature de saint Marc assis et écrivant sur ses genoux suivant un type qui deviendra très fréquent au moyen âge et principalement dans les manuscrits byzantins. L'évangéliste fait usage d'un calame

1860. — Saint Marc écrivant. Manuscrit de Rossano. D'après une photographie.

(fig. 1860). Mabillon cite les miniatures d'un manuscrit de l'abbaye de Hautvilliers, du IXe siècle et d'un manuscrit de l'abbaye de Saint-Amand, du Xe siècle. Dans le premier de ces deux manuscrits les évangélistes sont représentés la plume à la main. Il ne s'en suit pas que l'usage fut alors général, mais du moins peut-on dire que, dès lors, on écrivait les manuscrits à la plume. Pour les diplômes on n'a rien de certain. Tantôt l'écriture est nette et déliée comme quand on fait usage de la plume, tantôt le trait est lourd et grossier comme celui qu'on obtient avec le calame. Sur l'évangile de Lothaire conservé à la bibliothèque nationale les évangélistes font usage du calame; de même sur la bible de Charles le Chauve, sur l'évangéliaire carolingien de la bibliothèque vaticane. Par contre, sur l'évangéliaire de Louis le Débonnaire, l'ange qui figure saint Matthieu tient une plume, de même que les évangélistes sur l'évangéliaire de Charles le Gros.

Le musée Guimet possède un étui à calames ayant appartenu à un scribe byzantin qui vivait à Antinoé d'Égypte. Cet étui mesure 225 millimètres de long sur 85 millimètres dans sa plus grande largeur. Il est formé d'une mince plaque de bronze recouverte de cuir gaufré et porte plusieurs inscriptions. Sur deux lignes, en haut de l'étui, on lit une invocation à saint Philothée, patron du scribe Pamios :

ΑΓΙΕ ΦΙΛΟΘΕ ΒΟΗΘΙ
ΤΩ ΔΟΥΛΩ COY ΠΑΜΙΩ

Au-dessous se voit le saint sous les traits d'un guerrier debout, nimbé, tenant de la main droite une lance munie d'une banderolle à son extrémité tandis que le bout ferré s'enfonce dans la tête d'une sorte de serpent enroulé, à face humaine. Le saint appuie la main gauche sur un bouclier de forme ovale, allongée. Afin qu'on ne puisse douter de l'identité du personnage, on lit à côté de la figure du saint :

+ Ο ΑΓΙΟC ΦΙΛΟ-
[ΘΕΟC

Sous les pieds du saint, la partie restante de l'étui est divisée suivant une série de treize lignes de longueur inégale et décroissante, on y lit une très curieuse litanie gnostique dont toutes les lignes se terminent par une sorte de refrain :

ΪΛΛΟΠΙΘ
ΦΚΠΟΠΙC
ΜΛΛΟΠΙΖ
ΑΛΟΠΙΠ
ΜΛΛΟΠΙΖ
ΪΛΟΠΙΠ
ΪΛΛΟΠΙΖ
ΑΛΛΟΠΙΠ
ΑΛΟΠΙΠ
ΑΛΛΟΠΙΖ
ΑΛΟΠΙΠ
ΑΛΛΟ
ΠΙΖ

1861. — Étui à calame trouvé à Antinoé. D'après le *Bulletin de la Société nation. des antiq. de France*, 1898, p. 331.

A côté de l'étui à calames se trouvait l'encrier contenant de l'encre desséchée. C'est une sorte de tasse, sans queue et de forme basse, dans laquelle une autre tasse du même genre et à peu près de mêmes dimensions est fixée au moyen d'un léger bourrelet de papyrus[1]. Elle mesure 0m07 de diamètre et est surmontée d'un couvercle également en bronze ciselé et en forme de cône, avec un trou au sommet, mais qui semble trop petit pour qu'on ait pu introduire par là le calame. H. LECLERCQ.

[1] H. Omont, *Étui à calames d'un scribe byzantin trouvé en Égypte*, dans le *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1898, p. 330-332; J. Strzygowski, *Eine alexandrinische Weltchronik*, in-4°, Wien, 1905, a publié l'étui à calames du scribe Theodoros, conservé au Kaiser Friedrich Museum. A. Gayet, *Exploration des ruines d'Antinoé. La nécropole gréco-byzantine*, dans les *Annales du Musée Guimet*, 1897, t. XXVI, 3e partie, p. 56-58; Gayet, *Catalogue des objets recueillis à Antinoé pendant les fouilles de 1898*, in-16, Paris, 1898, p. 29-30.

CALAMUS (CANNA, CANNULA). Cet instrument, consacré à recevoir l'eucharistie sous l'espèce du vin, a reçu d'autres noms : *fistula, virgula, siphon, arundo, pipa, pugillaris.* Il consistait en un tube ou chalumeau, pour l'ordinaire d'or ou d'argent, et son emploi est ainsi défini dans l'*ordo* romain : *Diaconus tenens calicem et fistulam stet ante episcopum, usquedum ex sanguine Christi quantum voluerit sumat; et sic calicem et fistulam subdiacono commendet*[1].

On trouve quelquefois dans les inventaires de trésors d'églises, la mention de cet instrument, par exemple, dans le *Liber pontificalis* à propos d'Hadrien Ier (*obtulit*) *calicem majorem fundatum cum siphone pensantem libras XXX.* Un passage où Grégoire de Tours semble signaler comme particulière la coutume des ariens de communier en buvant directement au calice, a fait penser que le *calamus* était déjà en usage à cette époque[2].

A la messe pontificale, le pape se sert aussi, avec les ministres, du chalumeau[3].

Daillé, le calviniste, avait prétendu que l'usage du chalumeau ne remontait pas au delà du XIe siècle[4]. Mais Sala lui objecte avec raison des exemples beaucoup plus anciens, sans parler de ceux que nous avons cités nous-mêmes. Ainsi Didier d'Auxerre, au VIe siècle : *cannas undecim pariles deauratas pensantes lib. V dedit*[5]. Au monastère de Centule, vers le IXe siècle, on mentionne : *Canna argentea una, eburnea una*[6]. Saint Grégoire, au VIIe siècle, d'après un autre document, se servait aussi du chalumeau, *virgula argentea perforata*[7]. Une inscription de Sainte-Marie-in-Cosmedin rapporte une donation de 902 à l'église de Saint-Valentin et parmi les objets mentionnés on lit : *calicem argenteum exauratum, cum calamo et sua patena*[8]. Beatus Rhenanus dans ses scholies à l'édition de Tertullien, s'exprime ainsi : *Non possum celare studiosos antiquitatis christianæ laicos olim canna solitos haurire Dominicum sanguinem e calice*[9], etc.

L'usage de cet instrument tomba naturellement en désuétude quand s'établit en Occident la coutume de la communion sous une seule espèce. Cependant le cardinal Bona cite des exemples de son temps où l'on usait encore de la *fistula.*

En Orient il ne semble pas qu'on en ait jamais usé, dit Bona, car on se servait d'une cuillère. Voir ce mot.

BIBLIOGRAPHIE. — Bona, *Rerum liturgicarum,* l. I, c. XXV, éd. Sala, Turin, 1749, t. II, p. 305, 307; — Martène, *De antiq. Eccl. rit.,* Bassani, 1788, t. IV, p. 64, 65; — Catalani, *Pontificale Romanum,* Paris, 1851, t. I, p. 256, et surtout, t. II, p. 350. — Smith, *Dict. of christian antiquities,* au mot *Fistula.* — Zaccaria, *Onomasticon,* Faventiæ, 1787, p. 53. — Du Cange, *Glossaire,* à ces mots, spécialement *Calamus.* — Macri, *Hierolexicon,* Romæ, 1677, aux mots : *Siphon, communio, pugillaris, confirmo.* — Berlandus, *De oblationibus ad altare,* IV, n. 18, 19, p. 89. — Georgi, *De liturgia romani pontificis, De sacro ministerio,* c. XVIII. — Quelques auteurs indiquent une dissertation de Voigt, sous ce titre : *Historia fistulæ eucharisticæ,* mais jusqu'ici nous n'avons pu la découvrir, ni au British Museum, ni dans aucune autre bibliothèque. — Angelus Rocca, *De sacra summi pontificis communione. Opera omnia,* Romæ, 1719, t. I, p. 9 sq., 25. W. HENRY.

[1] *Ordo romanus,* VI, *P. L.,* t. LXXVIII col. 994. — [2] Bona, *Rer. liturg.,* t. II, p. 305; Catalani, *Pontif. rom.,* p. 350. — [3] *Histor. Francor.,* l. III, c. XXXI, *P. L.,* t. LXXI, col. 264. — [4] *Tract. de cultu latin. Relig.,* l. IV, c. XXVI. — [5] Labbe, *Biblioth. nova manuscr.,* t. I, p. 424. — [6] D'Achery, *Spicil.,* t. IV, p. 468. — [7] Mabillon, *Annal. Ord. S. Bened.,* ad an. 600, p. 261. — [8] Thomasi, *Responsorialis et antiphonarium Romanæ Ecclesiæ,* p. 448. — [9] Cf. Mabillon, *Annales ord. S. Ben.,* sæc. IV; Bona-Sala, *loc. cit.,* p. 305, note 1. — [10] Buti, *De calido, frigido ac temperato potu,* Romæ, 1653; réimprimé dans Gronovius, *Thesaurus,* t. XII, p. 1; Freinsheim, *De calido potu,* dans Gronovius, *Thesaurus,* t. IX, p. 493 sq.; Gebauer, *De caldæ et caldi apud veteres potu,* in-4°, Lipsiæ, 1721; Rink, *De aqua calda,* Altdorfii, 1741, etc. — [11] Wilpert, *Le pitture delle catacombe,* pl. CLVII, n. 1, milieu du IVe siècle. Voir *Dictionn.,* t. I, fig. 188. — [12] Wilpert, *op. cit.,* pl. CXXXIII, n. 2, première moitié du VIe siècle. Voir *Dictionn.,* t. I, fig. 189. — [13] Wilpert, *op. cit.,* pl. CLXXXIV, milieu du IVe siècle. Voir *Dictionn.,* t. I, fig. 184. — [14] Wilpert, *op. cit.,* pl. CLVII, n. 2, milieu du IVe siècle. Voir *Dictionn.,* t. I, fig. 190.

CALCULATORES. Voir SUPERSTITIONS.

CALDA. Les anciens buvaient chaud quand la température commençait à devenir froide, par contre, ils avaient des récipients particuliers afin de maintenir la boisson fraîche à l'époque des chaleurs. Certains poussaient le goût des boissons chaudes jusqu'à en faire usage toute l'année, soit par hygiène, soit par manie ou par goût, ils mêlaient en tous temps de l'eau chaude au vin. Tout repas, même sans aucun apprêt, supposait l'usage de l'eau chaude ou de l'eau froide au gré des convives. Chez les écrivains grecs on exprime cette pratique par les mots θερμόν et θερμὸν ὕδωρ, chez les écrivains latins par *aqua calda* et plus simplement *calda.* Ce rapprochement invite à croire que la *calda,* sur la nature de laquelle les érudits ne s'entendent guère[10], était tout simplement de l'eau chaude, peut-être aromatisée par quelque décoction de plante. La *calda* exigeait une préparation et une température dont le premier venu ne pouvait s'acquitter. On la vendait toute prête, sous le nom de *thermopolium,* dans les cabarets.

Dans les ménages modestes et sur la table des gourmets on préparait soi-même la *calda.* A cet effet, on se servait d'une bouilloire en métal dans laquelle, au moyen de charbons ou d'un réchaud, on maintenait le breuvage à une température constante. Chacun pouvait opérer le mélange dans le vase où il buvait, en demandant à son gré l'eau chaude ou l'eau froide aux esclaves chargés de l'offrir.

Dans la catacombe des Saints-Pierre-et-Marcellin, on a rencontré plusieurs fresques représentant des fidèles prenant un repas. Hommes, femmes et enfants sont réunis autour d'une table frugalement servie. Tous les anciens explorateurs des catacombes y avaient vu la représentation d'une agape; cependant une particularité a mis sur la voie d'une autre explication. Au-dessus ou à côté des convives on lit les mentions suivantes :

IRENE DA‖CALDA; AGAPE‖MISCEMI[11].
AGAPE MISCE‖NOBIS; IRENE‖PORGE‖CALDA[12].
AGAPE‖DA CALDA; IRENE‖MISCE[13].
AGAPE‖PO(*r*)GE CALDA; IRENE‖MISCE[14].

Voici la description sommaire de ces fresques :

Fig. 188 : Trois hommes, couchés devant une table, conversent ensemble. Devant eux un poisson est servi sur un plat, par terre on voit un vase en forme d'amphore. Deux femmes, Irène et Agape, sont assises au premier plan sur des escabeaux.

Fig. 189 : Trois convives et un enfant attablés devant le poisson. Agape et Irène au premier plan, l'une assise, l'autre debout.

Fig. 184 : Cinq convives attablés devant le poisson, l'un d'eux boit, un autre gesticule ou parle; Agape et Irène au premier plan, cette dernière présentant un verre à boire.

Fig. 190 : Trois convives attablés devant le poisson. Agape et Irène au premier plan, celle-ci levant un verre à boire.

Les deux personnages auxquels on donne ces noms d'Irène et Agape ne portent pas, d'après une heureuse conjecture de Polidori, des noms symboliques adaptés

à la circonstance, mais les deux femmes auxquelles ils s'appliquent figurent deux caractères essentiels du bonheur des élus dans le ciel, la *paix* et l'*amour* [1].

BIBLIOGRAPHIE. — Josephus Castalio, *De frigido et calido potu apologeticus in quo Senecæ Tranquilli, Plauti et Martialis, loca aliter atq. à Lipsio accepta sunt, explicantur. Item Horatii, Vergilii, Athenei, Platonis, Aristotelis adversus Pierum Cassianum*, in-4°, Romæ, 1607. — Freinsheimius, *Dissertatiuncula de calido potu*, in-8°, Argentorati, 1636. — Ovicentius Butius, *De potu calido et frigido. De calido, frigido ac temperato antiquorum potu et quo modo calida in delitiis uterentur*, in-4°, Romæ, 1653. Les ouvrages de Castalio et de Butius ne sont guère que des ramassis de textes anciens; celui de Freinsheim est plus personnel. Il se divise ainsi : *I. De calido potu apud antiquos : 1° Græci calido usi in potu in deliciis. 2° Calida Romanis in usu in deliciis. 3° Calida vino mixta. Vinum Calidum frigida temperatum. 4° Thermopolia. 5° Supellex thermopatica. 6° Ambigua quædam auctorum loca examinata. II. De origine calidi potus. III. Usus calidi potus.* — *Riposta di Piero Cassiani al discorso sopra il bever fresco monamente stampato in Roma*, in-8°, Bologna, 1603. — *De calidi potus apud veteres usu... Pieri Cassiani epistola*, in-4°, Bononiæ, 1606. — Le traité de V. Butius a été réimprimé dans le *Thesaurus antiquitatum romanarum* de J. G. Graeve, in-fol., Lugduni Batavorum, 1699. — On peut également consulter sur ce sujet la *Bibliographie des sciences médicales* de M. Alphonse Pauly, in-8°, Paris, 1874, et la *Bibliographie gastronomique* de M. G. Vicaire, in-8°, Paris, 1890.

H. LECLERCQ.

CALEFACTORIUM. Le *Calefactorium*, appelé aussi *Pisalis, Piselis, Piselum* (d'où le français « poêle ») où pyrale, désignait dans les monastères une chambre chauffée en hiver, soit par une cheminée, comme à Saint-Gall, soit par un système de tuyaux à air chaud, et où les moines venaient se chauffer, les autres cellules ou appartements des monastères, sauf les cuisines, n'ayant pas de feu en général. A Saint-Gall la maison des novices et celle de l'infirmerie avaient chacune leur *pisalis*.

D'anciennes coutumes nous apprennent que le *calefactorium* était allumé dès le mois de novembre. *A calendis novembris concedetur fratribus accessus ignis, locus aptus fratribus designetur cujus refrigio hybernalis algoris et intemperies levigatur* [2]. Les règles de Corbie disent : *PISELO... tempore quando illo uti necesse est* [3]. Une autre règle s'exprime ainsi : *Calefactoria possunt ingredi... ad solulares ungendos, ad se minuendum, ad calefaciendum* [4].

On trouvera dans Du Cange d'autres exemples de cette coutume, et d'autres emplois du mot [5].

V. MONASTÈRES (archit.).]

W. HENRY.

CALENDES. Voir KALENDÆ.

CALENDRIER. Nous ne ferons mention dans cette dissertation que de monuments archéologiques; la question, au point de vue liturgique, sera traitée au mot KALENDARIA.

L'œuvre de miniature la plus ancienne que nous possédions est une œuvre profane par son sujet et par sa destination; mais son importance ne laisse pas d'être grande pour nos études. Si nous avons acquiescé presque sans réserve, dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne*, à l'ingénieuse théorie qui revendique pour l'Asie Mineure le privilège attribué sans fondement à Rome ou à Alexandrie d'avoir formé l'art chrétien à ses origines, nous n'avons que plus de raisons de donner toute la place à laquelle il a droit à un monument romain sans contestation possible. Si l'existence d'un art augustal et indigène à Rome a été prouvée et tout aussitôt démesurément exagérée dans ses conséquences, il importe de faire comparaître un monument qui représente pour nous ce qui pouvait subsister, au milieu du IVe siècle, de cet art augustal imprégné et pénétré de mille traits étrangers, alexandrins, syriens ou asiates, mais romain ou définitive. Une autre raison de s'intéresser à ce monument, c'est le nom de son auteur, Furius Dionysius Philocalus, l'inventeur d'un type épigraphique que nous rencontrerons bientôt, l'ami et le lapicide attitré du pape Damase. Son nom se lit sur les oreillons du cartouche au frontispice du calendrier appelé communément le *Chronographe de 354*. Ce Chronographe est le calendrier illustré de l'année 354 qui nous est parvenu en plusieurs copies du XVIIe siècle, époque où l'on eut l'heureuse pensée de reproduire deux originaux qui se sont ensuite complétement effacés [6] (fig. 1862).

Un frontispice, en trois feuillets, précède les *Natales Cæsarum*. Il comprend des divinités astronomiques, puis le génie de l'empereur accompagné de deux Victoires et tenant un phénix sur une sphère, enfin Constantin II et Constance en pallium de cérémonie rehaussé de pierres précieuses. Comme on peut s'y attendre, les miniatures du calendrier figurent les mois et leurs attributs dispensent de donner les saisons puisqu'ils en détaillent les occupations variées. Tantôt par des symboles, tantôt par des ustensiles, des fruits, des animaux, des légumes, chaque mois est représenté dans une attitude pittoresque et vivante, formant un véritable petit sujet de genre dans le goût hellénistique (fig. 1863). Quatre feuillets y offrent les personnifications des villes : Rome avec la Victoire et Plutus, Alexandrie et Constantinople avec des génies, Trèves tenant un barbare par les cheveux. « Toutes ces figures, écrit M. Millet, dans le frontispice comme dans le livre même, sont encadrées par des architectures fantaisistes, analogues à celles de Salonique, où se groupent capricieusement les voûtes, les coquilles, les larges pilastres décorés d'ornements et de pierres précieuses, de rhombes et de cercles; mais elles sont plus simples et surtout elles présentent le caractère propre à presque toutes les architectures décoratives de manuscrits, l'absence du sol et de perspective, un dessin purement linéaire. Comme à Salonique et à Ravenne, elle se distribuent en trois parties : sous l'arcade du centre est la figure que le texte accompagne sur les côtés [7]. »

En regard du calendrier philocalien du IVe siècle nous allons décrire un monument du IXe siècle, c'est-à-dire à l'extrême limite de nos études. Il s'agit d'un calendrier gravé sur deux longues plaques de marbre, trouvé à Naples, en 1742, lors de la restauration de

[1] L. Polidori, *Dei conviti effigiati a simbolo nei monumenti cristiani*, dans *L'amico cattolico*, 1844, Milano, t. VII, p. 390; t. VIII, p. 174, 262; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1882, p. 113 sq.; *Roma sotterranea*, t. II, p. 247; L. Lefort, *Les scènes de banquets peintes dans les catacombes romaines et notamment dans celle des SS.-Marcellin-et-Pierre*, dans *Étude sur les monuments primitifs de la peinture en Italie*, in-12, Paris, 1885, p. 143 sq.; Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, p. 47, 435 sq. — [2] *Concord. regular. S. Dunstani Cantorb., Monast. anglic.*, t. I, n. XXXIV. — [3] Adelard, *Statuta Corbeien.*, c. VI. — [4] *Consuetud. canonic. regul. S. Jacobi de Monteforti*, dans Du Cange, *V. Calefactorium*. — [5] Du Cange, *Glossarium*, au mot *Calefactorium*; Smith, *Dict. of christian antiquities*, au mot *pisalis*. — [6] Strzygowski, *Die Kalenderbilder des Chronographen vom Jahre 354*, dans *Jahrbuch des kaiserlich. deutschen archäologischen Instituts*, Berlin, 1888, t. I. Un autre exemplaire est reproduit dans Grævius, *Thesaurus antiquitatum romanorum*, in-fol., Trajecti ad Rhenum, 1698, t. XII, p. 95-104. — [7] G. Millet, *L'art byzantin*, p. 208; R. Cagnat, *Une mosaïque de Carthage*, dans les *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, 1898, t. LVII, p. 253.

l'église San Giovanni Maggiore où ces deux morceaux étaient employés dans la construction[1].

Le Calendrier épigraphique de Naples fit, dès son apparition, l'objet d'un copieux commentaire de Mazocchi qui en détermina l'âge; l'étude du texte permettant de déterminer avec précision que le monument ne peut être ni antérieur à 840, ni postérieur à 850. Il est assurément inattendu de voir à cette date tardive de belles et fortes œuvres de sculpture ainsi isolées au milieu de la production dégénérée de ce temps. Cependant l'étude des monuments de l'art dans l'Italie méridionale a permis de constater que la Campanie a connu au IXe siècle une renaissance artistique dont il faut compter les deux dalles de Naples parmi les plus éloquents témoins. A l'étude qui en a été faite avec une expérience consommée nous n'aurons qu'à emprunter les principaux traits.

Les rinceaux sculptés qui ornent les plaques sont enfermés dans un cadre qui montre qu'il s'agit ici d'un monument indivisible. Le sens de la décoration prouve que ce bas-relief était destiné à être placé horizontalement, ce qui pourrait laisser supposer qu'il a servi de linteau si la longueur totale, 5m50, ne s'y opposait absolument, un linteau de cette longueur ne pouvant résister à la poussée d'un mur. Ce n'est donc pas un de ces matériaux de remploi qui se rencontrent à toutes les époques; les dalles ont été sculptées sur la face en bas-relief à la même époque où, sur la face opposée, on a tracé une sorte de portique à sept colonnettes supportant une architrave; la comparaison du travail du ciseau sur les feuillages des rinceaux et sur les chapiteaux des colonnettes ne laisse aucun doute à ce sujet (fig. 1864).

La décoration de chaque face des plaques est presque semblable, deux à deux. Des rinceaux longuement tracés forment des séries de cercles feuillagés dans

1862. — Frontispice du *Chronographe de 354*.
D'après Strzygowski, *Die Kalenderbilder des Chronographen von Jahre 354*, dans *Jahrbuch des Kaiserlich deutschen archäologischen Instituts*, Erganzenglist. I, pl. III.

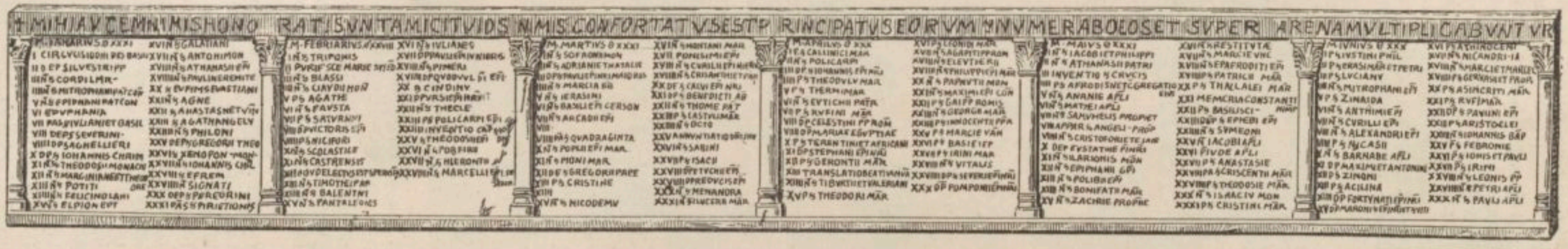
[1] A. S. Mazocchi, *In vetus marmoreum sanctæ Neapolitanæ Ecclesiæ Kalendarium commentarius*, 3 vol. in-4°, Neapoli, 1744-1745; Sabbatini, *Il vetusto calendario Napoletano*, in-8°, Napoli, 1744-1768; E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, t. I, *De la fin de l'Empire romain à la conquête de Charles d'Anjou*, in-fol., Paris, 1904.

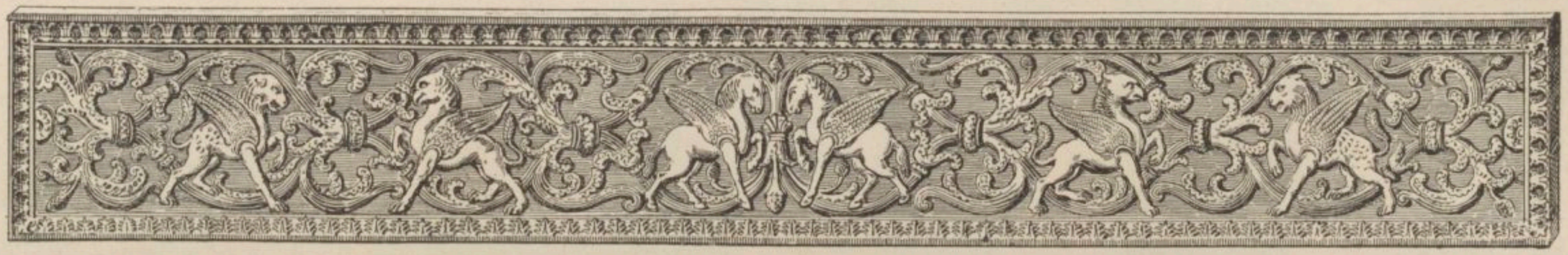
l'intérieur desquels sont logés « des chevaux ailés, des lions ailés et des griffons, tous d'un modèle très accentué et de l'allure la plus fière. Sur l'une des plaques, les animaux étaient représentés en marche ; sur l'autre ils étaient représentés courant et à demi cabrés (fig. 1865). Lorsqu'on a transporté, au XVIIIe siècle, les marbres de San-Giovanni dans la chapelle privée de l'archevêque de Naples, on les a sciés dans le sens de l'épaisseur, de manière à pouvoir exposer à la fois les deux faces, celle où était gravé le texte et celle qui portait la décoration. Une moitié de la face sculptée de chacune des deux plaques a été laissée de côté et se trouve peut-être engagée dans la muraille. La plaque couverte d'animaux qui est exposée comprend deux moitiés rapprochées de chacune des plaques : sur l'une des moitiés, les animaux marchent, sur l'autre, ils courent. Dès lors, où aura-t-on pu placer dans l'église San-Giovanni ce *Calendrier* décoré sur ses deux faces et qu'on ne pouvait adosser à un mur, sans masquer les sculptures ou les inscriptions ? Je ne vois qu'une hypothèse, c'est que ces deux longues plaques, disposées bout à bout, et peut-être séparées par un étroit intervalle, aient formé, en travers de la nef, l'architrave d'un iconostase, dont il resterait à retrouver ou à imaginer les supports. Or, dans un des bas-côtés de l'église San-Giovanni, il existe encore une plaque de marbre couverte de rinceaux et d'animaux, identiques, pour le dessin et le relief, à la décoration du *Calendrier*, mais exécutés à plus grande échelle. Au milieu du décor compliqué se détachent deux animaux de grande taille, un cerf et un cheval ailé, qui se regardent dans une fière attitude. Cette nouvelle plaque est la partie médiane d'une sorte de *transenna :* au milieu des rinceaux se détachent deux colonnettes auxquelles deux autres faisaient pendant. Supposons que le parapet, qui, dans l'état actuel, a 0m76 de haut, ait eu seulement quelques centimètres de plus ; prolongeons au-dessus de ce parapet quelques colonnettes, et nous n'aurons qu'à poser sur leurs chapiteaux une des plaques du *Calendrier* pour obtenir une partie de l'iconostase que nous cherchions à reconstituer.

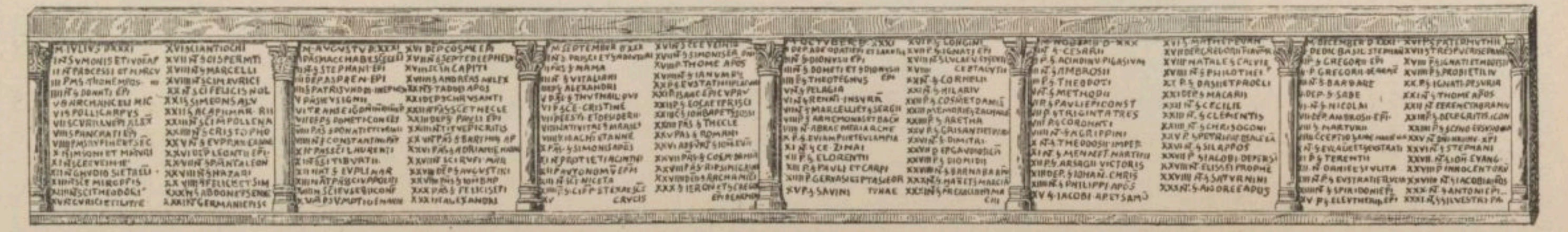
1863. — Miniature du *Chronographe de 354*. D'après Strzygowski, *op. cit.*, pl. XX.

« Quoi qu'il en soit, continue M. E. Bertaux, de l'arrangement primitif de ces trois plaques, leur décoration sculptée suffit à retenir l'attention. Le relief accusé, le modelé musculeux des corps de lions ailés, la tête puissante du grand cerf[1], l'ampleur des volutes, laissent bien loin les pauvres découpures de la *transenna* de Sant' Aspreno. Faut-il, d'autre part, démontrer par le menu que cette sculpture savante n'est pas une imitation directe de quelque modèle romain ? Le feuillage même n'est pas l'acanthe classique : si l'on voulait retrouver ces fortes tiges creusées de gravures profondes, ces pousses de feuilles maigres et pointues, ces nœuds robustes, il faudrait chercher non à Rome, mais

[1] Voir cette figure au mot CERF.







1864. — Calendrier de Naples. D'après Mazocchi, *In vetus marmoreum sanctae Neapolitanae Ecclesiae Kalendarium Commentarius.*

à Athènes, ou à Alexandrie, ou en Asie-Mineure, sur quelque frise ionique, descendante dégénérée de celle de l'Erechteion. Nous pouvons noter ici un de ces éléments grecs qui ont passé directement dans l'art byzantin[1]. Quant aux animaux, ce sont les bêtes fantastiques des légendes et des étoffes orientales. Sur une tenture de soie, exactement contemporaine du *Calendrier* de Naples, et qui fut donnée par un pape à une église romaine, on voyait, sur le parapet de San-Giovanni Maggiore, un cheval blanc ailé[2]. Les griffons qui se

1865. — Calendrier de Naples. Détail des rinceaux. D'après E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, t. I, p. 77, fig. 16.

cabrent parmi les volutes sont pareils, même pour le relief et le travail de ciseau, à ceux qui, sur un marbre grec du Xe siècle, encastré dans une paroi extérieure de Saint-Marc de Venise[3], emportent au ciel Alexandre le Grand dans son char magique[4]. »

H. LECLERCQ.

CALÉPODE (CIMETIÈRE DE SAINT-). Le cimetière de Saint-Calépode est situé sur la voie Aurélienne; néanmoins il a été jadis rattaché, ou plutôt confondu, avec le cimetière de Calliste, situé sur la voie Appienne. Le cimetière de Saint-Calépode se trouve exactement sous la Vigna Lampirini, en face du *Casaletto di S. Pio V*, vers le troisième mille de la voie Aurélienne.

Ce lieu d'inhumation demeura toujours exigu et ne connut pas la gloire des tombes illustres, quoiqu'un pape y ait été enterré. La *Passio Callisti*, dont tous les détails ne peuvent être acceptés, mais qui semble composée d'après des souvenirs ou des documents estimables, nous donne quelques renseignements utiles sur les origines du cimetière de Calépode. Calliste fut mis à mort, peut-être massacré, mis en pièces, au cours d'une émeute populaire. Nous ne savons si elle était dirigée contre lui ou bien s'il s'y était fourvoyé, mais la *Passio* nous dit que le corps du pape fut transporté en grand secret et inhumé dans le cimetière de Calépode. Ceci se passait vraisemblablement le 14 octobre de l'an 222; or, ce martyr Calépode avait péri le 1er mai de la même année, puisque la *Passio* nous apprend que c'était un prêtre romain qui fut jeté dans le Tibre par ordre de l'empereur Alexandre Sévère, dont l'avènement date du 11 mars 222. Le corps de Calépode, retiré du fleuve après deux jours, fut enterré par Calliste lui-même dans le cimetière qui prit et garda désormais le nom de son premier martyr. Quelques mois plus tard, Calliste, contrairement à toutes les prévisions, était inhumé dans ce même cimetière, loin de celui qu'il avait administré avec tant de gloire. Il est vrai que Calépode disparut un peu dans le rayonnement de son hôte illustre. Bien qu'éponyme officiel on l'oublia et le cimetière fut couramment désigné sous le nom de *Callisti via Aurelia milliario III*, ce qui le distinguait d'une certaine manière de la grande nécropole appelée *Callisti via Appia*[5]. On avait longtemps erré au sujet de l'emplacement du cimetière de Calépode qu'on confondait avec les hypogées voisines de la basilique de Saint-Pancrace, mais J.-B. De Rossi a déterminé le site exact[6], à l'endroit qu'on appelle vulgairement la *Tedesca*.

L'*Index cœmeteriorum* mentionne encore en ces termes le cimetière de Calépode : *Cœmeterium Calepodii ad S. Calixtum via Aurelia*[7]. « L'Itinéraire de Salzbourg » omet absolument le souvenir et le nom de Calépode. Il conduit son pèlerin à la basilique de Saint-Pancrace, ensuite *ad sanctos pontifices et martyres duo felices* et il continue : *Postea eadem via pervenies ad ecclesiam; ibi invenies S. Calistum papam et martyrem et in altero (loco) in superiori domo S. Julius papa et martyr*[8]. La *Notitia portarum*, etc., mentionne les églises de la voie Aurélienne : ... *et in quarta s. Calixtus et Calepodius*[9]. L'indication de « l'Itinéraire de Salzbourg » fait allusion au tombeau du pape Jules Ier († 352) qui fut enterré en ce lieu. Celui-ci, nous l'avons montré ailleurs (voir CALLISTE), fut peu à peu évincé par le souvenir de Calliste. Leurs deux noms paraissent quelquefois réunis, mais ce fut précisément pour Calépode le coup de grâce, désormais il n'en fut plus question.

Il y a vingt ans[10] on a retrouvé l'emplacement de la basilique érigée primitivement sur le tombeau du pape Calliste. On n'avait jusqu'alors pour se guider que l'indication contenue dans la *Passio Callisti*. E. Stevenson, en faisant remuer le sol correspondant aux galeries souterraines du cimetière, découvrit un mur circulaire incorporé dans la bâtisse d'une vigne et ne douta pas qu'il ne fût en présence de l'abside d'une basilique. En fait, cette conjecture a été vérifiée, et de faibles indices des murs anciens dispersés dans la construction moderne ont néanmoins permis de reconstruire le plan en entier et, en partie, la coupe d'une petite basilique cémétériale se terminant par une seule abside, du type de celles qui se voient dans les cimetières de Calliste et de Prétextat.

Les indications qu'on relève dans les anciennes topographies nous apprennent que cette petite basilique portait le titre de *ecclesia S. Callisti papæ et martyris*. Cette basilique était distincte de la *basilica Julii*, devenue avec le temps *Julii et Callisti* et enfin QVAE CALLISTI VOCATVR, aussi put-elle être confondue avec une autre basilique construite par le pape Symmaque *in honorem b. m. Agathæ*, sur la voie Aurélienne *in fundo Lardario*. Un diplôme du XIIe siècle, faussement attribué à Charlemagne, relatif à une donation faite à l'église du Saint-Sauveur au Vatican, parle d'un fonds de cette église, lequel s'étend depuis le portique de la basilique vaticane et les murs de la cité léonine *usque ad S. Agathæ quæ dicitur in Lardario*. Une bulle du pape Léon IV donne à Saint-Martin du Vatican *fundum Cleandris cum ecclesia S. Mart. Agathæ*, en même temps que la *casa Lardaria* et le *funtus Adtalianus*. Une confirmation du pape Léon IX reprend les mêmes termes et ajoute que l'église Sainte-Agathe est *posita in colle Pino* et que la *casa Lardaria* est située au second mille de la voie Aurélienne. Une bulle d'Innocent III mentionne le lieu *qui dicitur S. Agathæ in introitu Urbis Romæ*. Des indications,

[1] A. Riegl, *Stilfragen*, Berlin, 1893, p. XVI. — [2] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 96 : *Vestem olosericam rubeam unam, cum caballo albo habente alas* (au temps du pape Sergius II, 845-487). — [3] Didron, *Annales archéologiques*, t. XXV, p. 141. — [4] E. Bertaux, *op. cit.*, p. 77-79. — [5] Voir l'ancien *Feriale* de l'Église romaine, connu sous le titre de *Depositiones martyrum*, les *Depositiones episcoporum* et la continuation du catalogue des papes sous Jules Ier (337-352). — [6] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 165. — [7] *Ibid.*, t. I, p. 182. — [8] *Ibid.*, t. I, p. 182. — [9] *Ibid.*, t. I, p. 183. — [10] *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 105 : *Conferenza della società di cultori della cristiana archeologia*, 28 décembre 1879.

dont la source unique doit se chercher dans les *Mirabilia*, placent sur la voie Aurélienne le *cœmeterium S. Agathæ ad Girolum* et Pierre Mallius, qui puise à pleines mains dans les *Mirabilia*, affirme que les corps des saints Procès et Martinien furent transférés par Pascal Ier *de cœmeterio S. Agathæ in ecclesiam S. Petri*. D'où l'espèce de compénétration entre le cimetière de sainte Agathe et celui des saints Procès et Martinien. Bosio avait pensé retrouver les murs de l'église de sainte Agathe, à deux milles de Rome environ, à peu de distance du point où les deux voies Aurélienne, l'ancienne et la nouvelle, se réunissent en une seule. Il chercha en vain les hypogées de Procès et Martinien. Mais Aringhi et Boldetti, qui visitèrent un souterrain près de la vigna Lamperini, lui donnèrent le nom de *cœmeterium S. Agathæ et SS. Processi et Martiniani*. Or, il y a tout lieu de croire que ce souterrain, c'était le cimetière de Calépode, celui même proche duquel Bosio remarqua les vestiges d'une église qu'il crut être celle de sainte Agathe et à laquelle il faut restituer son véritable nom d'*ecclesia S. Callisti*.

L'entrée du cimetière est à peu de distance de l'abside retrouvée. La catacombe est très dévastée, les galeries pleines de décombres. On peut reconnaître avec probabilité le centre historique dans la cave actuelle. On y remarque, en effet, des traces de lucernaire, comme dans les anciennes chapelles de martyrs et l'embouchure d'une large galerie qui va dans la direction de la basilique et rejoignait sans doute l'escalier primitif. Le corps de saint Calliste a été transporté à Sainte-Marie-du-Transtévère. Il ne reste même plus d'inscriptions dans le cimetière de Calépode.

H. Leclercq.

CALICE. — I. Période des persécutions. II. Après la paix de l'Église. III. Les monuments figurés. IV. Les monuments originaux. 1. Le calice de Chelles. 2. Le calice de Gourdon. 3. Le calice de Kremsmünster. 4. Le calice du Vatican. 5. Le calice de Lampsaque. 6. Le calice de Zamon. 7. Le calice de Saint-Pétersbourg. 8. Le calice de Werden. 9. Le calice d'Amiens. 10. Le calice de Cologne. 11. Le calice de Pavie. 12. Le calice de Saint-Denys. V. Les inscriptions. VI. Les descriptions. VIII. Calice d'oblations (?).

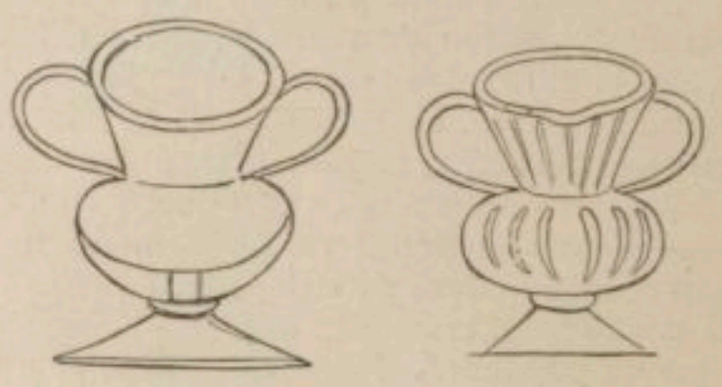
I. Période des persécutions. — *Calix* (κύλιξ) est le nom d'un vase à boire, de forme circulaire, de profondeur variable, largement ouvert, généralement muni d'anses courtes et pourvu d'un pied. C'est exactement le même récipient auquel, dans les collections, on donne le nom de coupe.

Cette description du type, en général, n'est en aucune façon exclusive des différents modèles qu'on peut rencontrer d'un vase dont l'emploi a été universellement répandu. L'idée qui s'y attache est, invariablement, celle d'un vase servant à la boisson. Ce sens se rencontre fréquemment dans les livres de l'Ancien Testament, au propre comme au figuré; mais une monnaie juive, frappée sous le règne d'Alexandre le Grand, offre un rapprochement dans lequel il est difficile de ne voir qu'une coïncidence fortuite. Le droit représente la verge fleurie d'Aaron et le revers montre un vase en forme de coupe et sans anses. M. Clermont-Ganneau y voit un véritable calice; Cavedoni et de Saulcy vont plus loin, ils estiment que ce vase est celui qui servait à déposer, avec les pains, le vin consacré sur la table de proposition (fig. 1866). Un fond de coupe juive, que nous avons longuement étudié ailleurs [1], représente le temple de Jérusalem et quelques ustensiles de son mobilier liturgique. Parmi ceux-ci deux calices à anses, d'un type analogue à celui que nous avons vu sur la médaille, mais offrant un profil légèrement modifié (fig. 1567) [2]; il importe toutefois de remarquer que ce fond de coupe ne remonte guère au delà du milieu du IIIe siècle de notre ère, et par conséquent il se trouve témoigner pour le mobilier liturgique de la synagogue à une époque où celle-ci n'avait

1866. — Monnaie juive frappée sous le règne d'Alexandre le Grand. Cabinet de France.

pas toujours su faire bonne garde contre l'invasion des modes chrétiennes et du goût hellénique.

On s'est demandé quelle pensée avait inspiré le choix du calice en qualité de vase eucharistique, quelle raison profonde lui avait valu cette dignité incomparable? Aucune autre raison probablement que d'avoir été, à l'époque où s'établissait le culte chrétien, le vase usuel pour la boisson dans la vie ordinaire. L'eucharistie, il faut se le rappeler toujours, était un repas célébré à l'intérieur des maisons particulières au moyen des aliments les plus vulgaires, le pain et le vin. De même qu'on s'installa instinctivement pour célébrer ce repas dans le *cœnaculum*, la salle à manger de la maison; de même on employa la vaisselle journalière pour manger ce repas [3]. Chez les anciens les vases en usage pour la table n'étaient pas tous façonnés sur un modèle unique et le *calix* n'était pas en possession d'être exclusivement employé. Diverses sortes de coupes, de gobelets, avec ou sans anses, avec ou sans pied et de formes variées portaient les noms de *canthare, kotyle, carchesium, cymbium, cissybium, scyphus, calathus*, etc.



1867. — Calices figurés sur le fond de coupe juive.

Les vases les plus usuels différaient assez peu de nos verres à pied [4] (fig. 1814). Un marbre païen trouvé dans les fouilles exécutées dans la basilique Saint-Clément, nous fait voir une certaine quantité de *calices*, tous sans anses, avec pied, et de formes variées (fig. 1868).

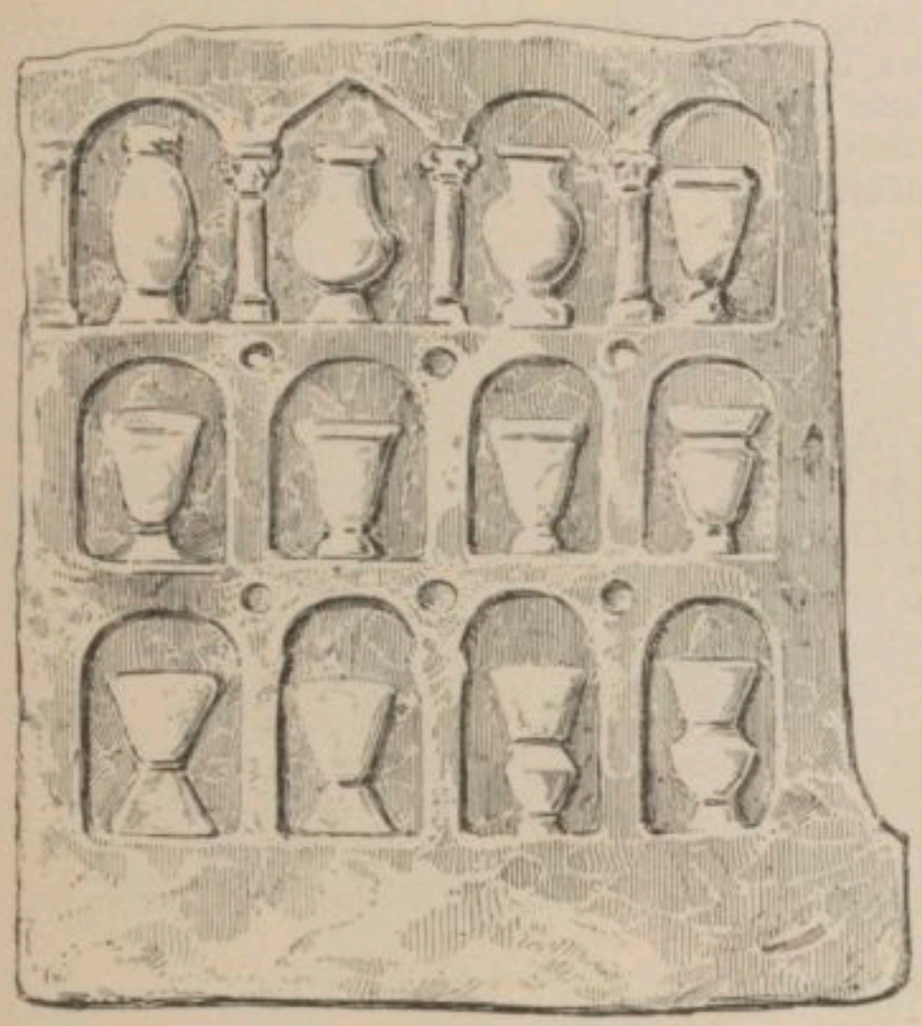
La matière avec laquelle étaient confectionnés les calices variait beaucoup. Les métaux, l'or, l'argent, le bronze, étaient couramment employés, mais c'est surtout l'industrie du verre qui fournissait dès le début de notre ère le plus grand nombre des verres à boire [5]. Après Auguste, le verre devient commun; on le tire couramment d'Alexandrie, ensuite les fabriques se multiplient, en Campanie, à Rome, en Espagne, en

[1] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 349-351. — [2] Nous ne donnons ici que ces deux calices isolés du reste du fond de coupe qu'on trouvera dans notre *Manuel*, t. I, p. 349, fig. 108. — [3] Nous ne sommes pas en mesure de dire si cette vaisselle fut immédiatement séparée du reste et réservée pour le seul usage eucharistique, c'est possible et même vraisemblable, mais on n'a aucun indice à ce sujet. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas des ustensiles eux-mêmes, qui ont disparu irrémédiablement, qu'il peut être ici question, mais de leur type. — [4] Garrucci, *Vetri ornati*, Roma, 1858, pl. XXXIII, fig. 2; voir au mot Cabaretier, fig. 1814. — [5] J. Marquardt, *La vie privée des Romains*, trad. V. Henry, in-8°, 1893, t. II, p. 407-432.

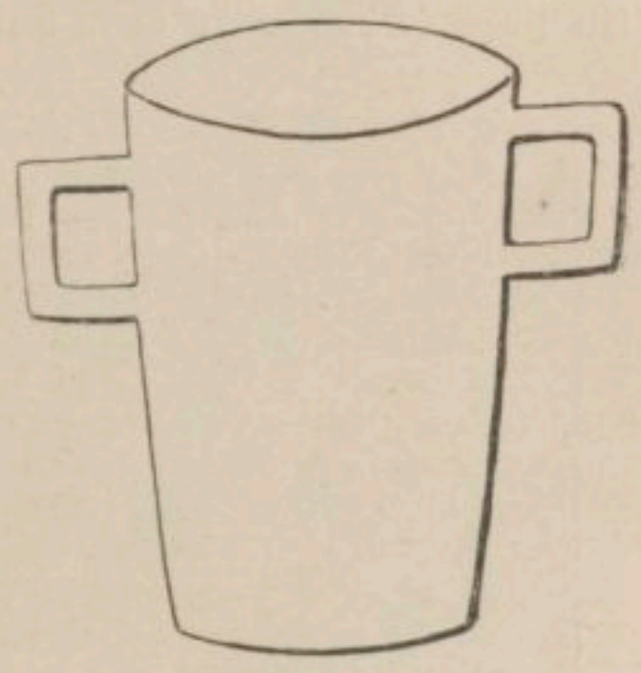
Gaule. Dès l'époque de Pline, les verres à boire ont remplacé dans l'usage ordinaire les coupes d'or et d'argent [1]; la verrerie courante se vend à très bon compte [2] et la verrerie artistique se maintient seule à des prix élevés [3]. Les *vitreamina* et *vitrea* font désormais partie du ménage. L'activité des fabriques en Gaule et ailleurs se laisse, aujourd'hui encore, constater par la multitude des produits.

Outre les métaux précieux et le verre, les anciens employaient l'étain, le plomb et même le bois pour leurs calices. De cette dernière matière les attestations ne manquent pas; le hêtre, le buis, le frêne, le roseau, le lierre, étaient mis à contribution et servaient à fabriquer les *fagina*, les *hederacea pocula*.

Jusqu'à ces dernières années on ne savait rien d'assuré sur la forme des anciens calices. M. De Rossi avait publié un calice de verre trouvé dans le cimetière Ostrien, au sujet duquel il était impossible de dire qu'il eût jamais servi au sacrifice eucharistique [4]. La découverte de la célèbre fresque connue sous le nom de *Fractio panis* a permis de combler la lacune; elle nous a montré la forme d'un calice servant pour la célébration de l'eucharistie, à l'époque suivant immédiatement le temps des apôtres. Ce calice, que nous reproduisons ici, avec les mêmes dimensions que l'original peint (fig. 1869), ne présente pas la forme usuelle. C'est moins une coupe qu'un gobelet à deux anses, solidement posé sur sa base et allant en s'évasant imperceptiblement de bas en haut [5]. Le vase est aussi simple dans sa forme que commode et pratique. D'après M. J. Wilpert « il répond aux exigences des catacombes, où, à cause de l'insuffisance de la lumière, le péril de renverser était plus grand que dans les églises domestiques, mieux éclairées. Un tel calice pouvait aussi se tenir debout sur un sol peu uni comme pouvait l'être celui des catacombes [6]. » Nous n'avons nulle raison de supposer que ce type était spécial aux catacombes et rien n'empêche de croire que les calices dont parle Tertullien dans deux passages d'un de ses traités étaient d'une forme semblable à celle que nous venons de voir. Ces textes se trouvent être la plus ancienne attestation des calices chrétiens, il importe donc de les rappeler. *Procedant ipsæ picturæ calicum vestrarum, si vel in illis perlucebit interpretatio pecudis illius, utrumne christiano an ethnico peccatori de restitutione conliniet* [7]. — *A qua (scriptura) et alias initiaris, cui ille si forte patrocinabitur pastor quem in calice depingis, prostitutorem et ipsum christiani sacramenti, merito et ebrietatis idolum et mœchiæ asylum post calicem subsecutura, de quo nihil libentius bibas, quam ovem pœnitentiæ secundæ. At ego eius pastoris scripturam haurio, qui non potest frangi* [8]. Vraisemblablement dans ces verres, le fond, qui était double, contenait l'image du Bon Pasteur, à la manière des verres à fond d'or.



1868. — Marbre païen trouvé à Saint-Clément.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, pl. CCLXXVI.



1869. — Vase de la *Fractio panis*.
D'après Wilpert, *Fractio panis*, pl. 73, fig. 7.

Faudra-t-il compter les « verres à fond d'or », dont les débuts comme fabrication remontent vers le milieu du IIIe siècle, parmi les calices eucharistiques [9]? M. De Rossi a partagé cette opinion que le P. Garrucci a contredite [10]. M. J. Wilpert croit, comme ce dernier « que ces fonds proviennent d'assiettes plus ou moins creuses, car d'aucuns en indiquent suffisamment la forme [11]. »

« Une attention spéciale mériterait d'être donnée à un calice, sans anse, gravé sur une dalle de marbre funéraire de la catacombe de Pontien, si l'on n'en devait pas la copie à Boldetti [12]. L'inscription en est courte et semble appartenir encore au IIIe siècle : elle est accompagnée d'une ancre [13]; on y lit : *Fructuosa in pace* (fig. 1870). »

[1] Pline, *Hist. nat.*, XXXVI, 199 : *usus vero ad potandum argenti metalla et auri pepulit.* — [2] On pouvait acheter un verre à boire pour un as. — [3] Sous Néron, on vendit deux petits gobelets 6000 sesterces. — [4] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1894, p. 102. Cf. *Bullettino di archeologia cristiana*, 1897, pl. IV. — [5] J. Wilpert, *Fractio panis, La plus ancienne représentation eucharistique*, in-4°, Paris, 1896, p. 73. — [6] *Ibid.*, p. 73. Tout ceci est bien subtil et bien arbitraire. Rien ne permet de soutenir que le repas représenté sur la *fractio panis* se passe *dans* les catacombes; les convives couchés sur un lit inviteraient plutôt à croire le contraire; quant aux aspérités du sol qui eussent mis en danger l'équilibre du vase, il n'est pas vraisemblable qu'on ne pût se procurer une table pour recevoir les espèces eucharistiques. Et d'ailleurs, puisque les convives étaient couchés et l'évêque assis, on ne s'explique pas au moyen de quelles contorsions ils fussent parvenus à saisir le calice posé sur le sol inégal. — [7] Tertullien. *De pudicitia*, c. VII, édit. Reifferscheid, p. 230. — [8] *De pudicitia*, X, édit. Reifferscheid, p. 240, l'édition de Vienne donne la leçon : « *quæ* non potest frangi » qui, suivant la remarque de Wilpert, ne semble pas répondre exactement à la pensée de Tertullien. — [9] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 481 sq. — [10] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. III, p. 107 sq.; *Vetri ornati di figure in oro*, in-fol., Roma, 1864, pref., p. XIII. — [11] Wilpert, *op. cit.*, p. 73, n. 2 : « Pour se former un jugement général sur cette question, il faudrait passer en revue les verres à fond d'or des autres collections » que celle du Vatican. — [12] Voir ce mot. — [13] Wilpert, *op. cit.*, p. 73. Dans Kraus, *Real Encyklopädie*, t. I, p. 672, ce calice est attribué par M. A. de Waal à l'époque romane.

Tels sont les monuments figurés les plus anciens relatifs aux ustensiles eucharistiques, à ce vase qui perdit de bonne heure chez les chrétiens son nom grec de κύλιξ pour prendre exclusivement celui de ποτήριον dans les écrits du Nouveau Testament[1]; saint Paul l'appelle ποτήριον τοῦ Κυρίου, « le calice du Seigneur ». Par contre, la langue latine ecclésiastique conserva, sans jamais varier, le mot *calix*. Son usage était indispensable pour le sacrifice à ce point que les hérétiques eux-mêmes s'en servaient et, à ce propos, un texte précieux de saint Irénée nous apprend que dans la secte des Marcosiens, vers le milieu du second siècle, on employait des calices de verre, indispensables d'ailleurs pour l'exécution d'un véritable tour de prestidigitation. *Pro calice enim vino misto fingens se gratias agere et in multum extendens sermonem invocationis; purpureum et rubicundum apparere facit; ut putetur ea gratia ab iis, quæ sunt super omnia, suum sanguinem stillare in illius calicem per invocationem eius*[2].

A-t-on fait usage de calices en verre blanc ou en verre colorié? Ici encore les textes ne nous apprennent rien. Nous avons parlé des verres à fond d'or, dont un grand nombre, par leur forme, se rapprocheraient plutôt des patènes que des calices. On a pu néanmoins appliquer à des calices aujourd'hui pulvérisés et à jamais disparus les procédés de fabrication de la taille et de la gravure. Quelques fragments qui nous sont parvenus, tel le verre cylindrique trouvé sur l'Esquilin, paraissent avoir pu servir de calices liturgiques[3], nous devons dire la même chose des verres gravés et des *vasa diatreta*[4].

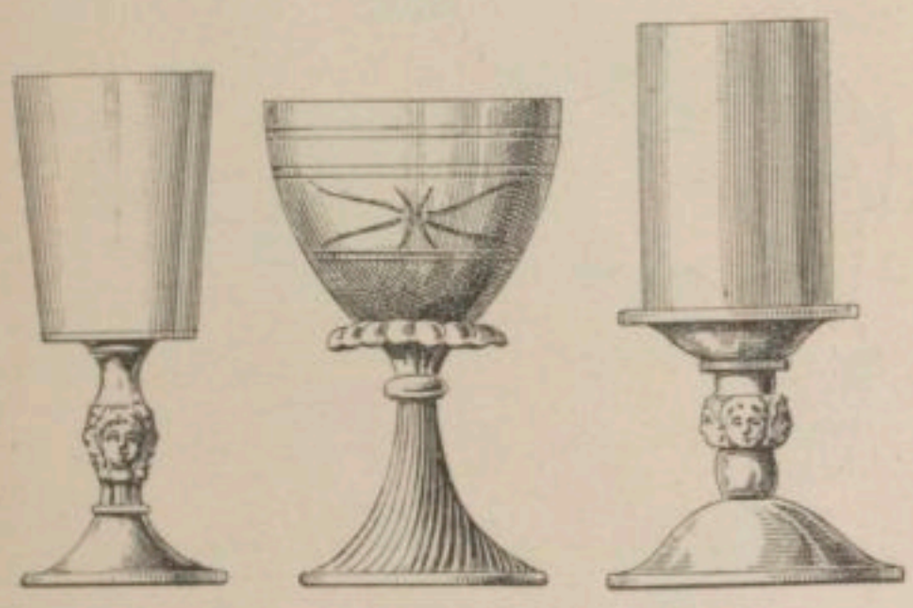
Ce qui est certain, c'est que, même en écartant de l'usage eucharistique les fonds de coupe dorés, nous devons établir de très bonne heure une distinction dans la capacité des calices. Les uns, de dimensions réduites, tel que celui de la fresque *Fractio panis* servant au célébrant, les autres, avec lesquels on distribuait le vin consacré aux fidèles et qu'on appela *maiores* ou *ministeriales*. Enfin, il existait des calices dont la réalité est certaine, mais dont la forme ou le type sont mal connus, c'étaient les vases qu'on employait pour communier les nouveaux baptisés et leur faire boire le lait et le miel. Plus tard, semble-t-il, on prit l'habitude de placer des calices sur l'autel pour y servir d'ornement. Entre le calice ordinaire et le calice ministériel peut-être retrouvons-nous l'ancienne distinction entre le *calix* et le *crater*, vaisseau de grande capacité dans lequel l'échanson puisait avec une cuiller pour en distribuer le contenu aux convives; c'est presque le rite primitif de la communion des fidèles que rappelle saint Cyprien dans ce passage : *Ubi vero solemnibus adimpletis calicem diacones offerre præsentibus cæpit*[5]. Il s'agit d'une petite fille qui refuse de boire un calice ministériel *faciem suam parvula instinctu divinæ majestatis avertere, os labiis obturantibus premere, calicem recusare. Perstitit tamen diaconus, et reluctanti licet de sacramento calicis infudit*. Ne serait-ce pas un calice ministériel de l'époque primitive que cette tasse découverte dans l'arénaire situé entre le cimetière de Thrason et celui des Jordani sur la voie Salaria nova? Un des objets trouvés est inscrit et présente une frappante ressemblance avec ce cratère de verre blanc ceint d'une couronne de lettres en relief que Boldetti avait trouvé dans cette même région souterraine et que Lupi a publié[6]. On lit ΠΙΕ ΖΗCΑΙC ΕΝ ΑΓΑΘΟΙC, acclamation probablement eucharistique. La tasse récemment découverte et qui, comme celle-ci, est entourée d'une légende en relief est ansée; elle est tout entière engagée dans la chaux, non pas horizontalement, mais perpendiculairement, ce qui prouve qu'elle ne fut pas placée en cet endroit pour contenir un liquide quelconque. Les lettres qui apparaissent à travers la transparence du verre sont d'un beau type et donnent : ΚΑ... ΙΛ... ΑΝΠΕΛΙ ΠΙΕ ΖΗCΑΙC.

1870. — Épitaphe romaine. D'après Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, 1720, p. 208.

Pour ne rien omettre qui puisse se rapporter au sujet des calices ministériels pendant la période des persécutions, mais en réservant notre opinion sur des monuments que nous ne connaissons que par des dessins médiocres et des descriptions, nous mentionnerons un calice de verre qui faisait partie, au commen-

[1] Matth., xx, 22; xxvi, 39; I Cor., x, 16, 21; xi, 27. Cf. J. Doughty, *De calicibus eucharisticis veterum christianorum*, in-12, Bremæ, 1694, p. 10 sq. — [2] S. Irénée, *Contra hæreses*, l. I, c. xiii, n. 2, *P. G.*, t. vii, col. 579. — [3] H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, t. ii, p. 476-477. — [4] *Ibid.*, t. ii, p. 470-473; ou pour mieux dire *vasa pseudo-diatreta*, c'étaient simplement des ornements soudés. — [5] S. Cyprien, *De lapsis*, c. xxv, *P. L.*, t. iv, col 485; d'après ce texte il semble clair qu'on buvait à même le calice et sans faire encore usage de cuiller. — [6] Lupi, *Sanctæ Severæ epitaphium*, p. 193, a publié cette tasse, qu'on trouvera reproduite plus exactement dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. ii, p. 480, fig. 323. La légende est tracée en relief, parallèlement au bord supérieur de la tasse. Martigny ajoutait à la notice de De Rossi cette observation qui a son prix : Dans le style des Pères grecs, le mot τὸ ἀγαθόν, *le bien* par excellence, signifie l'aliment eucharistique, et le pluriel τὰ ἀγαθά, *les biens* par excellence, désigne les deux espèces. La légende de la coupe publiée par le P. Lupi se traduisant par : « Bois et vis dans ces biens, » semble nous autoriser à croire que nous avons dans ce précieux vase un calice, ministériel selon toute apparence, qui aurait été employé dans la célébration des saints mystères, au sein du cimetière des Saints-Thrason-et-Saturnin, où il fut recueilli par Boldetti. Le verre trouvé sur la voie Salaria a été décrit par De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 23.

cement du XIXe siècle, de la collection de Mariotti et qui passait pour être du IIe ou du moins du IIIe siècle. Voici ce qu'en dit d'Agincourt : La coupe et le pied sont de verre bleu foncé; le bouton qui unit ces deux parties est en métal doré, avec des ornements en dents de scie; les perles qui bordent l'orle du verre sont d'émail blanc, ainsi que quatre autres rangs de perles plus petites qui sont placés plus bas; d'autres perles d'émail verdâtre ou rougeâtre ornent les cercles ou ovales du calice. Des deux derniers ornements placés à l'extrémité de la coupe, le premier est en or, l'autre en émail rouge; enfin, la partie du milieu, ornée de feuillage, est d'or, comme aux verres trouvés dans les catacombes; l'or qui couvrait le pied est aujourd'hui presque entièrement effacé [1] (fig. 1871). D'Agincourt publie sur la même planche de son recueil deux vases de verre, « que l'on croit, dit-il, avoir été de ceux, à l'usage de la primitive Église, dits *calices ministeriales;* l'un a 13 pouces de haut sur 3 pouces 2 lignes de large; l'autre a 8 pouces de haut sur 2 pouces 9 lignes de large. Tous deux simples et sans ornements sur le corps du vase, en offrent sur trois mascarons d'une exécution moins louable. Ces deux vases, qui étaient



1871. — Calices vus par d'Agincourt.
D'après d'Agincourt, *Histoire de l'art depuis sa décadence.*

conservés chez les religieux de l'ordre de saint Basile, près de la place Barberini, à Rome, n'avaient pas encore été publiés [1]. » « Je les ai cherchés inutilement, » ajoute M. Rohault de Fleury. Les dessins que d'Agincourt nous a laissés sont malheureusement minuscules et ne valent guère que pour le profil et la proportion des parties.

Mentionnons encore une coupe à pied provenant d'un cimetière, conservée au musée du Vatican (fig. 1872). La facture est remarquable et le type ne l'est guère moins. La coupe avec ses bosselures, le pied côtelé, nous donnent l'impression d'un calice assez peu différent du type qui a fini par prévaloir [2].

Avant d'en finir avec les monuments et les textes de la période antérieure à la Paix de l'Église, le *Liber pontificalis,* dans la notice du pape Zéphyrin, nous apprend de lui : *fecit constitutum de ecclesia, et patenas vitreas ante sacerdotes in ecclesia et ministros supportantes, donec episcopus missas celebraret, ante se sacerdotes adstantes, sic missæ celebrarentur* [3]. Dans la notice du pape Urbain, son deuxième successeur : *Hic fecit ministeria sacrata omnia argentea* [4]. Le moins qu'on puisse dire de ce dernier texte c'est que « l'auteur a évidemment la notion d'un temps où les vases sacrés n'étaient point en métal précieux. » Précisément, sous le pontificat de Zéphyrin, on faisait usage du verre pour les patènes, ce qui nous autorise à supposer que les *ministeria sacrata,* les vases sacrés, les calices, étaient alors en verre. Il est permis de supposer que l'ordonnance d'Urbain avait été prise en considération, puisque dans l'inventaire de l'église de Cirta (Constantine), lors de la persécution de Dioclétien, en 301, nous voyons énumérer : *calices duo aurei, item calices sex argentei;* nulle mention de calices de verre. Ceux qui ont été trouvés, brisés en mille morceaux dans la sacristie de Morsott en Afrique, sont probablement très postérieurs et servaient plus vraisemblablement aux agapes [5].

Ce n'est qu'avec la plus expresse réserve que nous allons faire appel à une catégorie de monuments souvent très frustes et dont il est parfois malaisé de déterminer la date exacte : les épitaphes. Il est possible que certains monuments que nous allons citer ou reproduire ne soient pas tous antérieurs à l'âge de la Paix,

1872. — Coupe du musée du Vatican.
D'après Roller, *Les catacombes de Rome,* t. I, pl. VIII, n. 4.

néanmoins on peut supposer que les lapicides qui ont tracé l'emblème du calice que nous relevons sur les dalles funéraires n'ont pas toujours eu — s'ils l'ont jamais eue — la préoccupation de se conformer à la mode du temps et de figurer des vases eucharistiques tels que les orfèvres et les verriers les fabriquaient. Le type, d'ailleurs, ne semble guère avoir changé, c'est la matière qu'on a enrichie. Les lapicides se conformaient au symbole qu'ils trouvaient figuré dans leur cahier de modèles et on sait que ces sortes de répertoires ne connaissent guère les innovations. Ce qui est une question, c'est de savoir si les artistes et les lapicides ont pensé figurer des vases eucharistiques; nous n'avons aucun moyen de répondre d'une façon catégorique à cette question, mais ce qui est évident, c'est qu'ils ont représenté des vases à boire contenant un breuvage salutaire, car, souvent, les oiseaux du ciel viennent se poser sur le rebord de la coupe et s'y désaltérer. Notons toutefois que si la représentation du vase de fantaisie est fréquente, celle du calice est très rare sur les épitaphes authentiques des trois pre-

[1] S. d'Agincourt, *Hist. de l'art depuis sa décadence,* in-fol., Paris, 1823, Peinture, t. I, pl. XII, n. 28, 29-30; J. Corblet, *Hist. du sacrement de l'eucharistie,* in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 266. — [2] Th. Roller, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. VIII, n. 4, p. 24. — [3] *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, 1884, t. I, p. 139. — [4] *Ibid.,* t. I, p. 143. — [5] *Dictionn.,* t. I, col. 830-831.

miers siècles. Elle nous apprend d'ailleurs peu de chose.

Les fresques ne nous montrent rien qui mérite d'être particulièrement relevé. Les vases que les convives tiennent en main dans les représentations de banquets n'ont aucun rapport avec les vases sacrés du repas liturgique. Les fonds de coupe dorés ne nous offrent, eux non plus, aucune figure.

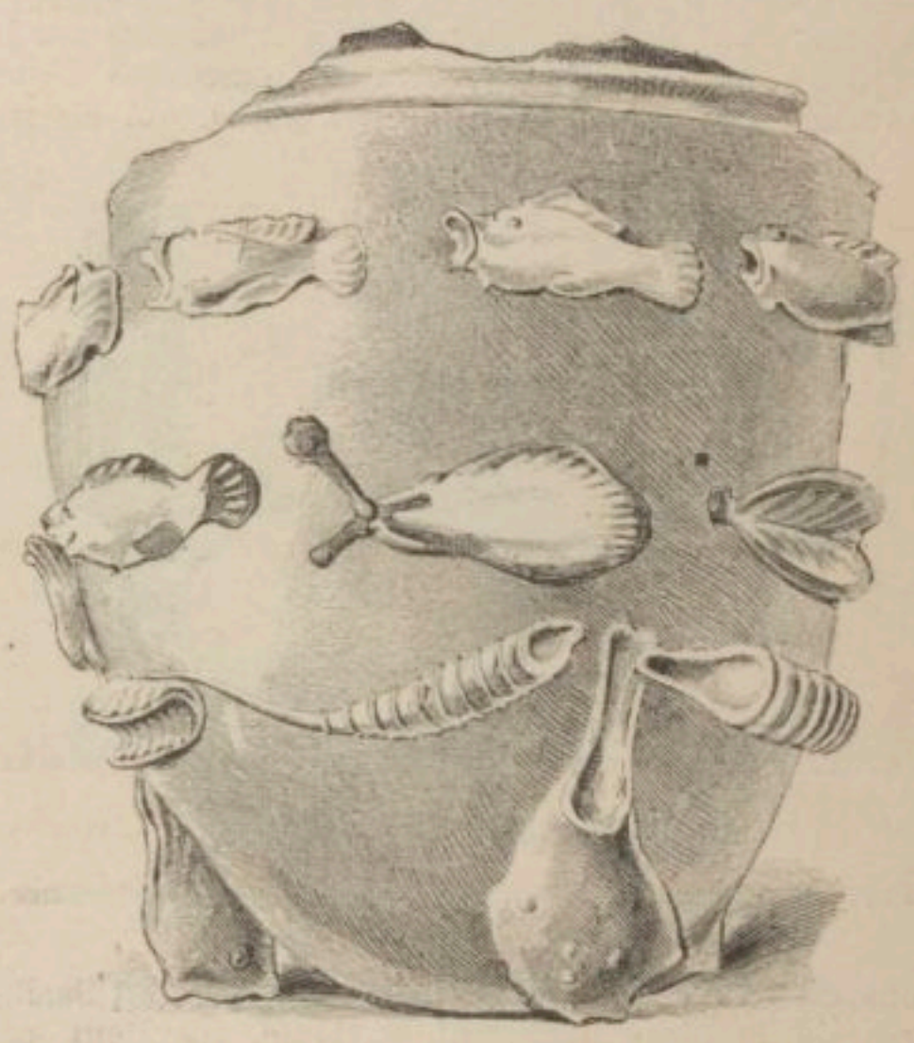
Il faut apporter une grande réserve avant de voir un calice eucharistique dans un magnifique vase de verre découvert il y a deux siècles dans le cimetière Ostrien dans un état parfait de conservation et faisant partie des collections du Vatican. M. Rohault de Fleury, toujours un peu porté à solliciter les monuments et les textes, n'hésitait pas à y voir un calice liturgique, se réclamant de l'autorité de M. De Rossi qui, dit-il, « semble le supposer. » M. J. Wilpert ne voit aucune

1873. — Calice du cimetière Ostrien.
D'après *Bull. di archeologia cristiana*, 1879, pl. IV.

raison d'accepter cette destination et nous ne pouvons que partager son avis. Mais ce n'est pas exclusivement les calices eucharistiques qui doivent nous retenir, c'est pourquoi, à raison de sa forme, de son antiquité, le IIIe siècle, du lieu de la trouvaille, de sa destination possible, le calice du cimetière Ostrien a le droit de n'être pas passé sous silence. Il consiste en un petit vase de 0m15 de hauteur. La coupe, de forme ovoïde, est montée sur un pied qui s'y rattache par une sorte de nœud; la lèvre supérieure est garnie d'un mince bourrelet; enfin deux anses d'une délicatesse et d'une courbure irréprochables sortent de la partie inférieure de la coupe et se dénouent trois fois pour venir se rattacher à deux anneaux rivés au bord supérieur. Tout, dans ce vase, est vraiment digne d'admiration et, comme pour que rien n'y manque, le verre a pris une belle teinte bleue, aussi foncée, par places, que le lapis lazuli[1] (fig. 1873).

Nous avons dit plus haut que les fidèles avaient fait usage de calices dans l'administration du baptême, dès l'époque des persécutions. Bien que les textes chrétiens ne les désignent pas, dès cette époque, par le vocable de *calices baptismales*, nous pouvons croire qu'on se servait du vocable ou de tout autre analogue. Dans la notice du pape Innocent Ier (401-417), nous apprenons que ce pape fit un don de *calices argenteos ad baptismum III, pens(antes) sing(ulos) lib(ras) II*[2]. Tertullien, Clément d'Alexandrie, et des textes de moindre autorité ne laissent aucun doute sur la généralité du rite de l'absorption du lait et du miel au baptême. Nous ne savons rien sur la forme et les dimensions de ces vases et par conséquent ce n'est qu'à titre conjectural que nous proposerons de voir des *calices baptismales* dans deux vases en forme de gobelets portant à la surface, en relief, des poissons et des coquilles marines[3].

On connait aujourd'hui deux de ces verres et un



1874. — Calice baptismal (?).
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. XVI, n. 1.

fragment d'un troisième. Ce sont des vases à boire en verre blanc; l'un a été trouvé à Trèves dans un sarcophage, l'autre à Rome dans le cimetière de Calliste, il est déposé au musée chrétien du Vatican (fig. 1874). Celui-ci est un verre de forme ovoïde dont la moitié était engagée dans le plâtre et a pu, grâce à une infinie patience, en être complètement dégagé. Trois coquilles marines lui servent de pieds et de supports; à cet effet elles se détachent complètement du vase auquel elles sont soudées. Viennent ensuite trois zones parallèles, l'une de coquillages, c'est la zone inférieure, les deux autres de poissons nageant tous de droite à gauche. Les poissons de la zone intermédiaire et la lèvre supérieure du vase sont ornés d'un ourlet de verre blanc. On a évidemment voulu figurer sur ce vase les coquillages et les poissons qui vivent dans les couches de plus en plus profondes de la mer, depuis la surface, jusqu'au fond. La mer et les divers types de poissons et de molusques

[1] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1879, pl. IV, p. 96; Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, p. 55. — [2] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1884, t. I, p. 221. — [3] Nous avons eu occasion de le dire ailleurs, *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. II, p. 473, ces vases ne sont pas des *calices diatreti* mais seulement *pseudo-diatreti*; il ne s'agit pas de reliefs découpés dans l'épaisseur du verre, mais simplement soudés sur le vase. Le lieu d'origine de la plupart de ces verres paraît être le pays rhénan. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 326, pl. XVI, n. 1, 2; *Bullettino di archeologia cristiana*, 1873, p. 142-147; Von Wilmowsky, *Archäologische Funde in Trier und Umgegend beschrieben und gezeichnet*, in-8°, Trier, 1873; P. E. Visconti, dans *Giornale di Roma*, 2 avril 1857.

qui y vivent sont, dans le symbolisme chrétien, une allégorie fréquente et certaine du monde et de la régénération baptismale. Ceux qui ont été ainsi régénérés dans l'eau, sont appelés « petits poissons dans le Christ, » *Nos pisciculi secundum* ΙΧΘΥΝ *nostrum Jesum Christum in aqua nascimur neque aliter quam in aqua permanendo salvi sumus*[1]. Nous aurons occasion dans la suite de publier dans le *Dictionnaire d'archéologie*, le vase trouvé à Trèves.

II. Après la paix de l'Église. — Le document le plus important et le plus suggestif de cette époque de la renaissance constantinienne est le catalogue des donations faites par Constantin aux églises, catalogue qui nous est parvenu probablement presque intact et qu'a recueilli le *Liber pontificalis* dans la notice consacrée au pape Sylvestre. On ne saurait aujourd'hui, même dans les sanctuaires les plus riches, se faire une idée de cet entassement de richesses, de cette accumulation de métaux précieux. Au *titulus Equitii*, le pape Sylvestre donna *calicem aureum pens. lib. II* et *calices ministeriales V pensantes singulos libras binas*[2]. A Saint-Jean de Latran l'empereur donna de son côté *calices minores aureos purissimos quadraginta pens. sing. lib. singulas; calices minores ministeriales quinquaginta, pens. sing. lib. II*[3]; à Saint-Pierre du Vatican : *Calices aureos tres cum gemmis prasinis et yacinthis, singulique habent gemmas quadraginta quinque, pens. sing. lib. duodecim, calices argenteos viginti, pens. sing. lib. duas*[4]; à la basilique de Sainte-Croix : *calices aureos ministeriales quinque pens. sing. lib. singulas, calices ministeriales argenteos decem pens. sing. lib. decem*[5]: à la basilique de Sainte-Agnès : *calicem aureum pens lib. decem, calices argenteos quinque, pens. sing. lib. decem*[6]; à la basilique de Saint-Laurent : *calices argenteos ministeriales decem, pens. sing. lib. duas*[7]; à la basilique des Saints-Pierre-et-Marcellin : *calices aureos tres pens. sing. lib. viginti cum gemmis prasinis et yacintis*[8], *calices argenteos ministeriales viginti, pens. sing. lib. tres*[9]. Le *Liber pontificalis* nous montre en outre Constantin distribuant à Ostie dix calices d'argent pesant deux livres chacun[10]; à Albano, dix calices de trois livres chacun[11]; à Capoue, quinze calices ministériels pesant deux livres chacun; à Naples, quatorze calices de deux livres. On voit que le poids ordinaire du calice d'argent était de deux livres. On peut, d'après le poids, avoir quelque idée des calices d'or; le petit calice de Gourdon, que nous décrirons plus loin, pèse environ 100 grammes pour une hauteur de 7 centimètres. Si on estime la livre à 335 grammes, on voit que nous pouvons presque tripler les dimensions.

Après le désastre de 410, le sac de Rome par Alaric, l'orfèvrerie d'église fut plus que jamais livrée au pillage, à la destruction. Si Alaric avait prescrit de respecter les vases sacrés composant le trésor des basiliques de Saint Pierre et de Saint-Paul, s'il avait même ordonné la réintégration des pièces trouvées dans une cachette, il s'en faut que cette mesure se fût étendue à toutes les églises. Celles-ci étaient périodiquement rançonnées et on peut juger de la pauvreté grandissante d'après les dons des papes aux églises de Rome, tels que les a enregistrés le *Liber pontificalis*. Innocent Ier (401-417) donne au *titulus Vestinæ* cinq calices d'argent du poids de trois livres chacun, trois calices d'argent pour le baptême, du poids de deux livres chacun[12]. Le pape Célestin (422-432) donna à la basilique Julienne cinq petits calices d'argent pesant chacun trois livres[13]. Le pape Xyste (432-440) se montra généreux pour Sainte-Marie-Majeure à laquelle il offrit deux calices ministériels en or du poids d'une livre chacun et dix calices ministériels en argent du poids de trois livres[14]; à la basilique Saint-Laurent : douze calices ministériels de deux livres chacun[15]. Le pape Hilaire (461-468) se montre plus généreux encore; il donne à la basilique de Saint-Jean de Latran cinq calices d'or pesant une livre chacun et vingt calices ministériels du poids de deux livres chacun[16]; à Saint-Pierre, dix calices ministériels d'argent de deux livres, de même à Saint-Paul, douze à Saint-Laurent.

Dans toutes ces notices pontificales, nous voyons mentionner avec les calices le don de *scyphi*. Le *scyphus* d'or était le calice de l'évêque, bien différent des *amæ*, grands vases destinés à recevoir les oblations de vin présentées par les fidèles. Les *scyphi* étaient des calices pour la consécration; leur poids laisse supposer de vastes dimensions. Une fois la consécration faite, il n'eût pas été possible de transporter ces vases trop pesants pour servir à la communion des fidèles; soit avec une cuiller, soit avec tout autre récipient, on transvasait alors le contenu des *scyphi* dans les *calices ministeriales* qui, d'un maniement plus facile, servaient à la communion des fidèles.

Parmi les dons en argenterie faits par Constantin nous lisons la mention, pour la seule basilique constantinienne, de : *scyphos auro purissimo VII, pens. sing. lib. X; — scyphum singularem ex metallo coralli, ornatum ex undique gemmis prasinis et yaquintis, auro interclusum, qui pens. ex omni parte lib. XX et uncias III; — scyphos argenteos XX, pens. sing. lib. XV*[17]. Au Ve siècle, cette somptuosité n'est plus de mise. Innocent Ier se contente d'offrir un *scyphum argenteum anagliphum, pens. lib. X* et *scyphum argenteum, pens. lib. X*[18]; Célestin diminue encore avec *scyphos argenteos II, pens. sing. lib. VIII*[19], mais le pape Xyste revient aux grandes prodigalités, il donne *scyphum aureum purissimum, pens. lib. XII; scyphos argenteos V, pens. lib. L*[20], à Saint-Laurent, le *scyphus* est orné de pierres précieuses; enfin, le pape Hilaire organise un service de vaisselle liturgique à transporter de station en station : il comprend un *scyphus* d'or, calice de l'évêque, vingt-cinq *amæ* pour les oblations, vingt-cinq *scyphi* pour la consécration et cinquante *calices ministeriales* pour la communion[21].

Les vies des saints ne sont pas moins remplies de renseignements à réunir et à rapprocher si on veut se faire une idée de ce que sont, dans cette période de trouble et d'angoisse, les calices et l'orfèvrerie sacrée. S'il faut reléguer au rang des apocryphes le testament de Perpétuus de Tours et renoncer aux indications circonstanciées qu'il contenait, il reste assez de témoignages de l'opulence de certaines églises et de l'indigence des autres. Les calices constituaient une des richesses des Églises de ce temps et n'étaient pas toujours à l'abri des entreprises indélicates. Ainsi, au concile de Chalcédoine, nous voyons accuser Ibas d'Édesse de n'avoir pas remis au dépositaire des vases sacrés un calice enrichi de perles et de l'avoir fait disparaître.

[1] Tertullien, *De baptismo*, c. I, *P. L.* t. I, col. 1198. — [2] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1884, t. I, p. 170. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 173. — [4] *Ibid.*, t. I, p. 176. — [5] *Ibid.*, t. I, p. 179. — [6] *Ibid.*, t. I, p. 180. — [7] *Ibid.*, t. I, p. 181. — [8] *Ibid.*, t. I, p. 182. — [9] *Ibid.*, t. I, p. 183. — [10] *Ibid.*, t. I, p. 184. — [11] *Ibid.*, t. I, p. 185. — [12] *Ibid.*, t. I, p. 221. — [13] *Ibid.*, t. I, p. 230. — [14] *Ibid.*, t. I, p. 232. — [15] *Ibid.*, t. I, p. 234. — [16] *Ibid.*, t. I, p. 243. — [17] *Ibid.*, t. I, p. 173. — [18] *Ibid.*, t. I, p. 221. — [19] *Ibid.*, t. I, p. 230. — [20] *Ibid.*, t. I, p. 232. — [21] *Ibid.*, t. I, p. 244. Saint Grégoire le Grand fait observer dans une homélie qu'il est nécessaire d'avoir à l'autel deux ou trois coupes, lors des messes solennelles, afin d'administrer au peuple le saint Sacrement. Au VIIIe siècle, saint Grégoire II, consulté par saint Boniface de Mayence sur cet usage, le condamne parce que, dit-il, à la Cène, il n'y avait qu'un seul calice. On voit d'après ce changement qu'entre ces deux papes l'usage de la communion fréquente des fidèles était si complètement tombé en oubli, que la signification toute pratique de la présence des *scyphi* sur l'autel était devenue inintelligible.

Si les siècles ont respecté la fragilité du verre, les hommes se sont acharnés contre les métaux précieux, et le pape Urbain, en prescrivant de renoncer à l'usage des calices de verre, a mal servi la science archéologique. En effet, dès le IVe siècle, du moment où la profusion introduite par Constantin se répand partout dans l'empire, les vases sacrés, en si grand nombre cependant, sont périodiquement vendus, détruits, anéantis d'une manière ou d'une autre. Outre les ravages commis par les barbares, les évêques collaborèrent à cette destruction des vases précieux dans une pensée de charité. Saint Ambroise, au IVe siècle, nie qu'il soit nécessaire à une église de posséder des vases en or tandis qu'elle a le devoir de ne rien épargner pour le rachat des captifs : *et vere vasa sunt illa pretiosa quæ redimunt animas a morte*[1] et pour agrandir les cimetières : *laxare spatia humandis fidelium reliquis;* on pressent que de destructions ce principe laisse soupçonner. Au XVIIIe siècle, dom Martène, passant à Troyes, signale dans cette ville « une patène faite sur le modèle de l'ancienne patène de saint Martin, qui étoit creuse et d'or, laquelle fut vendue avec son calice d'or pour la rançon de François Ier[2]. » Entre ces deux époques viendrait se placer un long inventaire dans lequel chaque invasion, chaque guerre, chaque misère publique a son contre-coup.

Les dissensions religieuses, si violentes en Afrique au IVe siècle, furent l'occasion de bien des désastres pour l'art. Outre les calices d'or et d'argent livrés par les donatistes à la réquisition des agents de Dioclétien[3] nous apprenons de saint Optat de Milève que ces mêmes hérétiques avaient martelé et brisé les calices contenant le sang du Christ : *Fregistis calices, Christi sanguinis portatores, quorum species revocastis in massas, mercem nefariis nundinis procurantes. Emerunt forsitan in usus suos sordidæ mulieres. Emerunt pagani facturi vasa in quibus incenderent idolis suis*[4].

On réunirait les éléments d'un *Corpus* si on voulait entrer dans le détail presque infini des mentions que les documents contiennent et qui permettent de conclure à l'existence de vases sacrés fabriqués avec des matières de prix et ornés de pierres précieuses; malheureusement ces mentions sont presque toujours très brèves, simple indication, alors qu'on souhaiterait trouver une description détaillée. L'orfèvrerie offerte par les empereurs, par sa richesse et son poids, attirait plus spécialement l'attention et l'avidité. C'est ainsi que nous voyons l'empereur Julien laisser profaner et faire confisquer les vases offerts par Constantin et par Constance. A Antioche, le comte Julien, oncle de l'empereur, se livra en public à une profanation immonde sur un calice[5]. Néanmoins la piété des uns, la vanité des autres ne cessaient d'entretenir le somptueux mobilier liturgique de l'autel. Saint Jérôme nous apprend que, de son temps, on faisait usage de calices taillés dans une pierre précieuse : *Beatioresne tibi videntur qui purpura fulgent, qui gemma bibunt, toga foliantur, palmataque pinguntur*[6]. Saint Jean Chrysostome gourmande ainsi les donateurs de calices trop somptueux : « Qu'avons-nous fait pour notre salut si, après avoir dépouillé les veuves et les orphelins, nous portons à l'autel un calice d'or orné de pierreries? Il ne suffit pas d'envisager l'offrande de ces vases d'or, mais aussi si ces richesses sont le fruit de justes labeurs... Quelle utilité à charger sa table de calices d'or, lorque nous le laissons lui-même mourir de faim? Commence par satisfaire sa faim, et après l'avoir mis dans l'abondance, orne aussi sa table. Tu lui présentes un calice d'or et tu ne lui offres pas un verre d'eau froide[7]. »

D'après ces textes, qu'on pourrait multiplier sans grande utilité, on voit que l'impulsion donnée du côté de l'orfèvrerie avait eu pour résultat de faire fabriquer une quantité considérable de calices précieux, mais il s'en faut que l'on eût renoncé pour cela aux calices de verre.

Une des plus anciennes représentations de calice après la paix de l'Église se trouve sur une médaille représentant un jeune enfant que l'on conduit à la *confessio* de quelque martyr. Celui qui le mène offre un calice qu'il tient à la main. Ce calice ressemble tout à

1875. — Calice dit de saint Servais.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. VI, pl. CCLXXXVII.

fait au type de verres que nous appelons « flûtes ». Voir t. I, fig. 492. Il paraît plus vraisemblable qu'il soit en verre. Les exemples ne manquent pas d'ailleurs, dans les directions les plus diverses, de l'usage des calices de verre. En voici quelques-uns. Saint Jérôme rapporte de saint Exupère, évêque de Toulouse, qu'ayant vendu les vases de son Église pour secourir les pauvres, il portait le corps du Christ dans un petit panier d'osier et le sang dans une coupe de verre : *nihil illo diutius qui corpus Domini canistro vimineo et sanguinem portat in vitro*[8]. On lit un fait semblable dans la vie de saint Hilaire d'Arles : *qui eo credidit omnia distrahenda quousque ad patenas vel calices vitreos veniret*[9]. Saint Césaire d'Arles imite l'exemple de son prédécesseur. Il n'y a donc pas lieu de mettre trop en doute un vase conservé jadis dans le trésor de la collégiale de Maestricht et dont il nous reste un dessin assez soigné, car l'original a disparu pendant la Révolution (fig. 1875). Ce vase était un calice attribué à l'évêque Servais († 384);

[1] S. Ambroise, *De officiis*, l. I, c. XXVIII, *P. L.*, t. XVI, col. 61 sq. — [2] Martène et Durand, *Voyage littéraire de deux bénédictins*, in-4°, Paris, 1717, t. I, p. 90. — [3] Baronius, *Annales*, ad. ann. 303, n. 12. — [4] Optat de Milève, *Advers. Parmenianum*, l. VI, c. III, *P. L.*, t. XI, col. 1069 sq. — [5] Paul Allard, *Julien l'Apostat*, in-8°, Paris, 1903, t. III, p. 73. — [6] S. Jérôme, cf. Rohault de Fleury, *op. cit.*, t. IV, p. 59, nous n'avons pu identifier cette citation donnée d'après une *Epistol. ad Macarium* (?). Il faut faire toutefois une réserve. Les verriers étaient parvenus à fabriquer le verre avec une telle perfection qu'on s'y trompait et on croyait avoir sous les yeux des pierres précieuses quand ce n'était que du verre coulé. Par exemple, le *sacro catino* de Gênes passa jusqu'à nos jours pour un saphir. — [7] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, LX, *Ad pop. Antioch.*, cf. Rohault de Fleury, *op. cit.*, t. IV, p. 59. — [8] S. Jérôme, *Epist.*, CXXV, *Ad Rusticum*, *P. L.*, t. XXI, col. 1085. — [9] Honoratus Massiliensis, *Vita Hilarii Arelat.*

on le trouve ainsi désigné sur un inventaire de 1677 : *Duo calices quorum alter crystallinus, munitus circulo et pede aureo, habens duas ansulas ad formam (juxta Baronium) calicis Domini, alter minor argenteus.* A la fin du XVIIIe siècle, van Heylerhoff, dans une monographie de l'église et du Trésor de Saint-Servais, a inséré un croquis du calice, croquis conservé à la bibliothèque de Maestricht[1]. Van Heylerhoff accompagne son dessin de cette légende : *Calix sancti Servasii solemnis cum patena, quem conformem esse ei quo Dom. noster Jesus Christus ex auro obryzo, intus vero chrystallinus.* D'après cette seconde description on aurait, après 1677, recouvert la coupe de lames d'or; peut-être la monture, avec deux anses et le pied, aura-t-elle été conservée.

La même église de Maestricht possède encore une sorte de bol côtelé en verre, dont le diamètre est de 0m10 et la hauteur 0m06. Le verre est de couleur rouge-brun semé irrégulièrement de taches blanches et noires. L'attribution qu'on en fait à saint Servais ne paraît justifiée par aucune preuve, mais le vase est assurément ancien et aura pu, à une époque reculée, être enchâssé dans une monture et faire office de calice. La forme aplatie diffère assurément de l'idée que nous nous faisons des calices, idée que semblent autoriser

1876. — Calice figuré sur une dalle du cimetière de Priscille.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. II, pl. CCLXXVI.

les monuments antérieurs à la Paix de l'Église que nous avons énumérés; c'est ainsi qu'il nous paraît fort douteux que la tradition relative à une coupe de verre attribuée au pape saint Jules Ier, conservée dans l'île d'Orta, en Piémont, soit fondée le moins du monde[2], et nous pensons de même à l'égard du bol de verre ansé publié par Boldetti, dont le fond nous offre les bustes des princes des apôtres[3].

Sans porter donc une exclusion absolue et injustifiée contre les soi-disants calices qui présentent la forme de bols, nous préférons les écarter de notre étude, à moins que leur destination eucharistique primitive soit démontrée ou qu'on puisse relever sur eux les traces d'une monture qui aurait disparu par brisure ou par arrachement. C'est donc la coupe plus ou moins largement ouverte posée sur un nœud et dressée sur un pied qui nous paraît être la forme sinon unique du moins la plus répandue et typique. C'est pour en donner un nouveau monument que nous citerons une pierre trouvée dans le cimetière de Priscille, disparue depuis et malheureusement perdue. Cette dalle de marbre semble devoir appartenir au IVe siècle[4] (fig. 1876).

III. Les monuments figurés. — Avant d'aborder la description et l'étude de quelques calices conservés dans les musées et les collections particulières, nous devons nous mettre en règle avec une multitude de représentations provenant principalement des mosaïques, des dalles funéraires, des bas-reliefs, etc.

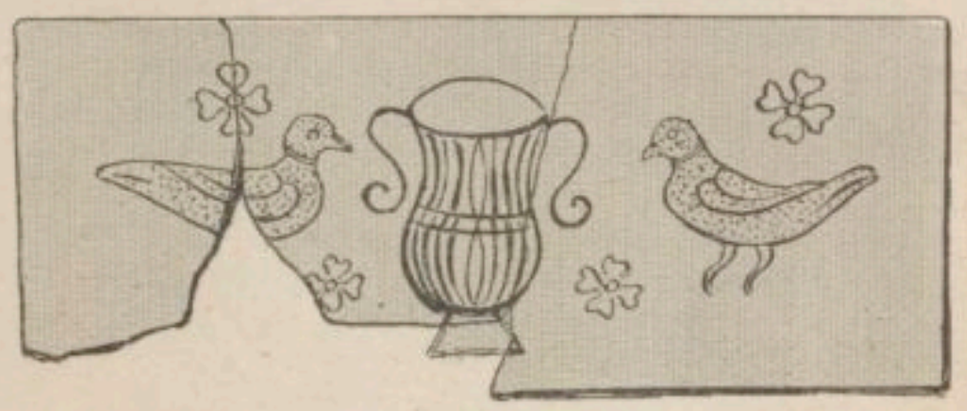
[1] M. Rutten en a envoyé une copie à M. Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, p. 59, pl. CCLXXXVII. — [2] *Ibid.*, t. IV, p. 59, pl. CCLXXI. — [3] Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, in-fol., Paris, 1858, pl. XXXIX, 7a, 7b. — [4] Rohault de Fleury, *op. cit.*, t. IV, p. 60, pl. CCLXXVI. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. I-II. — [6] Certains vases ventrus et ansés auxquels s'abreuvent les colombes sont absolument impraticables; il eût fallu, pour venir à bout de les vider, renverser la tête de façon à s'estropier. Voir par exemple De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. XX, n. 50; pl. XXX, n. 33.

Exceptionnellement, les fresques des catacombes représentent des calices. L'arcosolium de la fresque désignée sous le nom *dei cinque santi* nous montre à la partie inférieure, parmi les fleurs, trois vases dans lesquels les oiseaux viennent s'abreuver[5]. Les deux vases placés aux extrémités sont de dimensions considérables, avec des anses contournées; ils sont pleins d'eau, l'un d'eux semble même pourvu d'un jet d'eau. Entre ces deux cratères, un vase mérite plus justement le nom de calice et il est possible qu'il soit la représentation du

1877. — Calice sur la fresque *dei cinque santi*.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. I, II.

calice eucharistique, coupe de vie inépuisable au sein des délices dont jouissent les saints admis dans le paradis (fig. 1877). Au IVe siècle signalons un calice dessiné sur un des feuillets du *Codex Alexandrinus* conservé au British Museum.

A partir du IVe siècle, l'épigraphie funéraire de certaines régions, notamment la Gaule, nous fait voir fréquemment la représentation d'un vase auquel des oiseaux paraissent vouloir s'abreuver. La plupart de ces verres ne sauraient, en aucune manière, être considérés comme des calices eucharistiques, ou même comme de simples verres à boire. La présence et l'attitude des colombes ou des paons perchés sur les bords ou sur les



1878. — Pierre romaine.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. XXIV-XXV, n. 13.

anses n'est qu'une adaptation à un type devenu absolument fantaisiste. Un simple regard jeté sur ces vases « au long col et d'étroite embouchure » montre assez qu'ils seraient inutilisables avec leur panse énorme dont le contenu s'échapperait à grand'peine par le goulot minuscule. Mais le type va se reproduisant et s'altérant de plus en plus à mesure que la barbarie augmente. Si on devait admettre que ces sortes de vases aient été en usage, il n'y aurait guère d'autre explication que de supposer que le col ou le goulot contenait seul le liquide, vin ou autre, et que la panse demeurait vide[6]. Mais tel n'est pas le cas de tous les vases figurés sur les monuments épigraphiques. Cer-

tains d'entre eux sont d'un modèle tout à fait utilisable, l'orifice est large, la panse point trop exagérée, les anses disposées de façon à saisir commodément le vase[1]. Sur un certain nombre de calices que la maladresse même de l'exécution semble inviter à considérer comme dessinés, non d'après le cahier de modèles, mais d'après les types que le lapicide avait vus sur l'autel, un détail est à noter. Presque tous sont côtelés[2]; sur une pierre nous voyons les côtes et les losanges[3].

1879. — Pierre romaine.

1880. — Pierre romaine.

1881. — Pierre romaine.

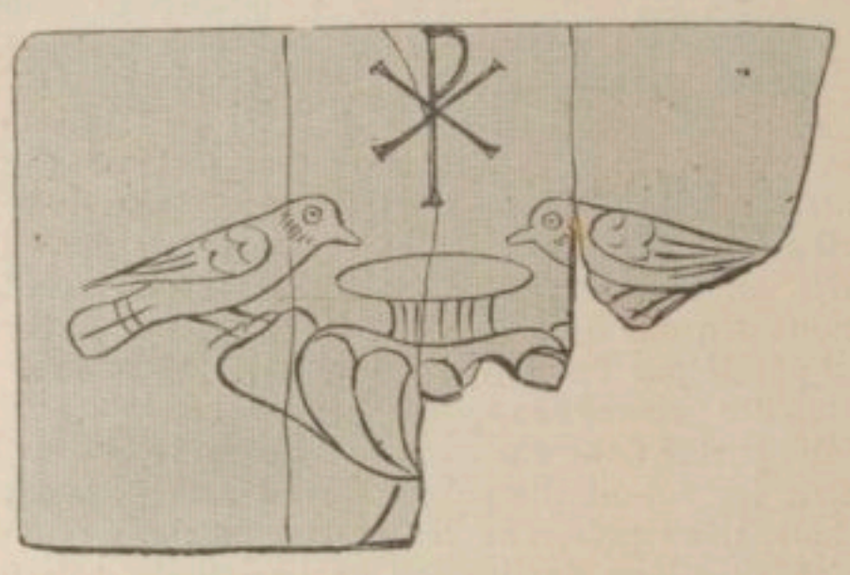
D'après Rohault de Fleury, *La Messe*, t. IV, pl. CCLXX,

Rohault de Fleury, avec la facilité de son crayon et l'imprécision trop ordinaire de sa plume, a figuré et décrit plusieurs monuments épigraphiques dont il n'est pas toujours aisé d'identifier la provenance. Quelques-uns de ces monuments sont néanmoins fort intéressants et nous en faisons usage sous la responsabilité de leur éditeur (fig. 1879, 1880, 1881). Dans la plupart d'entre eux nous retrouvons la panse côtelée et les

1882. — Calice figuré sur une lampe romaine.
D'après une photographie.

anses enroulées[4]; généralement le pied est minuscule, disproportionné à l'objet qu'il supporte et visiblement insuffisant car l'équilibre eût été impossible sur un pareil dé pour un vase rempli de liquide. Parfois, du vase, surgissent des jets d'eau, ainsi que nous l'avons vu sur la fresque *dei cinque santi*[5].

Parmi les monuments épigraphiques groupés sur les piliers XIVe et XVe du musée du Vatican et réservés aux *Imagines, symbola et notæ christiana dogmata significantia*, le pilier XVe présente six représentations de calices dans lesquels nous rencontrons les principales variantes du type[6]. Il n'est pas aisé de juger des dimensions vraies des originaux d'après ces figures maladroitement tracées dans lesquelles il ne semble pas qu'on se soit beaucoup préoccupé de la proportion entre les différentes parties. Toutefois ces calices ne diffèrent pas essentiellement de ceux que nous voyons sur les monuments les plus soignés, par exemple les mosaïques de Ravenne, on peut les rapprocher aussi du calice de Gourdon. Seraient-ce alors des « calices funéraires »[7] ou des calices eucharisti-



1883. — Pierre romaine.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XXXI, n. 33.

ques sans autre détermination particulière, nous serions disposés à adopter cette dernière opinion que semble favoriser, selon nous, la présence des colombes qui s'abreuvent ou des paons dont on s'expliquerait

[1] *Ibid.*, t. III, pl. XXIV-XXV, n. 13. — [2] *Ibid.*, t. III, pl. XXII-XXIII, n. 16, 42; pl. XXIV-XXV, n. 13, 25, 43. — [3] *Ibid.*, t. III, pl. XXIV-XXV, n. 10. « Quelquefois, dit fort exactement Rohault de Fleury, les cannelures de la panse se croisent et forment comme un filet à mailles losangées, dans le genre des réseaux qui enveloppent certains verres antiques. Ailleurs les cannelures sont en spirales, avec une direction plus inclinée au col qu'à la panse. » — [4] Rohault de Fleury, *La Messe*, t. IV, pl. CCLXX, CCLXXII. Les pierres que nous reproduisons ici d'après cet auteur sont mentionnées dans son ouvrage sous cette rubrique : musée de Latran. Souvent les anses ont double volute et forment l'S complet; la volute fermée s'applique aux lèvres de la coupe et la seconde volute va s'ouvrir dans le bas, le long de la panse. Les anses affectent parfois la forme de simple poignée et n'ont pas de volutes. — [5] E. Le Blant, *Inscriptions de la Gaule*, in-4°, Paris, 1855-1864, pl. XXVII, n. 166; pl. XXVIII, n. 172. — [6] De Rossi, *Triplice Omaggio alla sua Santità Pio IX. Il museo epigrafico cristiano Pio Lateranense*, in-8°, Roma, 1877, pl. XIV-XV, *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 39. Cf. Wilh. Schnyder, *Die Darstellungen des eucharistischen Kelches auf altchristl. Grabschriften Roms und deren Bedeutung in der sepulkralen Symbolik*, dans Στρωμάτιον ἀρχαιολογικόν, *Mittheilungen dem zweiten internationalen Congress für christliche Archaeologie zu Rom gewidmet vom Collegium des deutschen Campo Santo*, in-8°, Rom, 1900, p. 97-118. — [7] C'est l'opinion de Rohault de Fleury, *La messe, Études archéologiques sur ses monuments*, in-4°, Paris, 1883, t. IV, p. 73, tandis que E. aus'm Weerth, *Römische Gläser ; heidnische u. christliche Glaskelche u. Patenen*, dans *Jahrb. d. Vereins d. Alterthumsfr. im Rheinlande*, 1878, t. LXIV, p. 121, en fait un calice de voyage.

moins facilement la présence sur un emblême funéraire que sur un emblême eucharistique; en effet, les oiseaux qui perchent sur les bords du vase dans lequel ils se désaltèrent sont un symbole des âmes qui s'abreuvent dans la félicité de la vie bienheureuse [1]. Il est intéressant de rapprocher des calices minuscules,

1884. — Pierre romaine.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1892, t. VI, pl. I, n. 2.

tels que celui de Gourdon, une lampe romaine représentant un paon qui boit dans un de ces calices en miniature (fig. 1882). On ne peut guère mettre en doute qu'il s'agisse d'un vase eucharistique quand on se rappelle la place considérable que tient la pensée du sacrement dans les inscriptions telles que celles d'Abercius, de Pectorius et les plus explicites de cette classe de monuments qui le sont ordinairement si peu.

symbolique, puisque sur le sommet de son petit crâne on a planté une croix [3].

Quelques lampes de Carthage nous offrent la représentation du calice. C'est le type que nous avons rencontré jusqu'ici; la grossièreté de la matière et le peu de soin avec lequel on confectionnait les matrices ne permettent guère de faire de ces monuments une source

1885. — Calice sur une lampe de Carthage.
D'après Delattre, *Musée Lavigerie*, t. III, pl. XI, n. 24.

bien sérieuse d'information. Cependant nous pouvons relever une particularité sur un de ces calices. La coupe est constellée de petits carrés dans lesquels devaient être serties des pierreries ou des verroteries [4] (fig. 1885).

Les sarcophages et les mosaïques nous offrent des modèles d'un dessin plus ferme et plus conforme aux originaux en usage dans la liturgie. Il faut ajouter qu'avec ces nouveaux monuments nous arrivons au Ve et même au VIe siècle. Le calice occupe généralement une place centrale dans la composition décorative. Sur

1886. — Calice figuré sur une *transenna* de Saint-Apollinaire-Neuf. D'après une photographie.

Parfois nous voyons le *chrismon* figuré au-dessus du calice et cette pierre est une des plus notables à cause de la correction du dessin [2], une autre pierre nous montre le calice entre la colombe et le chrisme auquel sont suspendues les lettres mystiques AΩ, enfin, suivant un type que nous avons rencontré déjà (voir AGNEAU) et que nous retrouverons, une colombe perchée sur l'anse d'un calice est bien ici un animal

un sarcophage de Tébessa, un personnage symbolique, la figure de Rome, lève bien haut le calice du salut [5]; sur un sarcophage de Ravenne, un cerf et une biche viennent s'abreuver à un vase de larges dimensions, muni de deux anses et monté sur un pied qui est tout juste suffisant pour porter le vase [6]. Même type de vase, avec un pied démesurément petit sur une *transenna* de marbre de Saint-Apollinaire-Neuf (fig. 1886) [7]. Des

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. XXX, n, 1. 2, p. 181. — [2] De Rossi, *op. cit.*, t. III, pl. XXXI, n. 33; W. Schnyder, p. 112, fig. 7; De Rossi, *op. cit.*, t. III, pl. XXV, n. 43; W. Schnyder, p. 118, fig. 8. — [3] Provient du cimetière de Sainte-Thècle, conservé au musée du *Campo santo tedesco*, *Römische Quartalschrift*, 1892, t. IV, p. 26, n. 2, pl. I, n. 2; W. Schnyder, *op. cit.*, p. 108, n. 4. — [4] Delattre, *Le musée Lavigerie*, t. III, 1899, pl. X, n. 24. — [5] Voir *Dictionn.*, t. II, au mot *Candélabre*. — [6] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 310, fig. 243. — [7] A. Venturi, *Stor. dell' arte ital.*, t. I, p. 222, fig. 210.

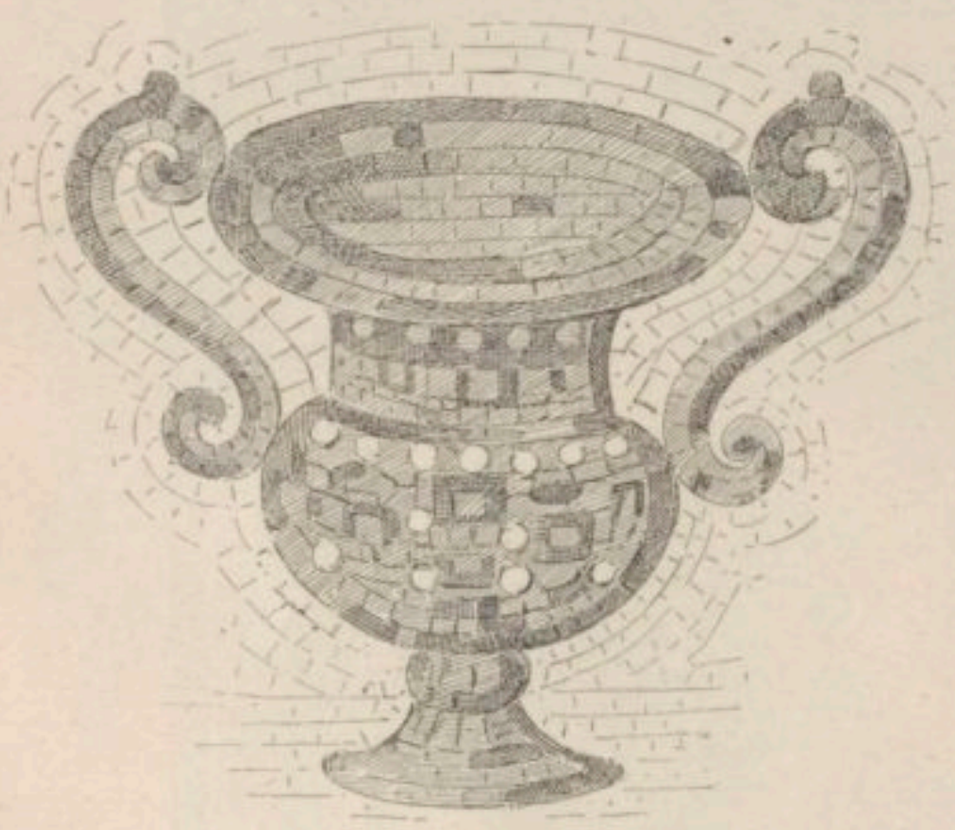
pampres s'échappent du calice, et nous revoyons parfois ce motif sur les mosaïques, notamment sur les mosaïques très peu artistiques de Tabraca, en Afrique[4]. A Saint-Vital et à Classis, les célèbres mosaïques qui font la gloire de Ravenne nous offrent des représentations de calices (fig. 1887, 1889). La mosaïque qui représente

1887. 1888. 1889.

Calices figurés sur les mosaïques de Saint-Apollinaire-in-Classe et de Saint-Vital.

D'après Richter et Taylor, *The golden Age*, pl. v.

le sacrifice de Melchisédech à Saint-Apollinaire-in-Classe nous fait voir un calice de dimensions peu élégantes (fig. 1888)[1]. Le calice, qui figure à Saint-Vital sur les mosaïques représentant l'autel de Melchisédech, est largement ouvert sur ses bords supérieurs, resserré au col, s'évasant de nouveau à la panse pour se terminer par un

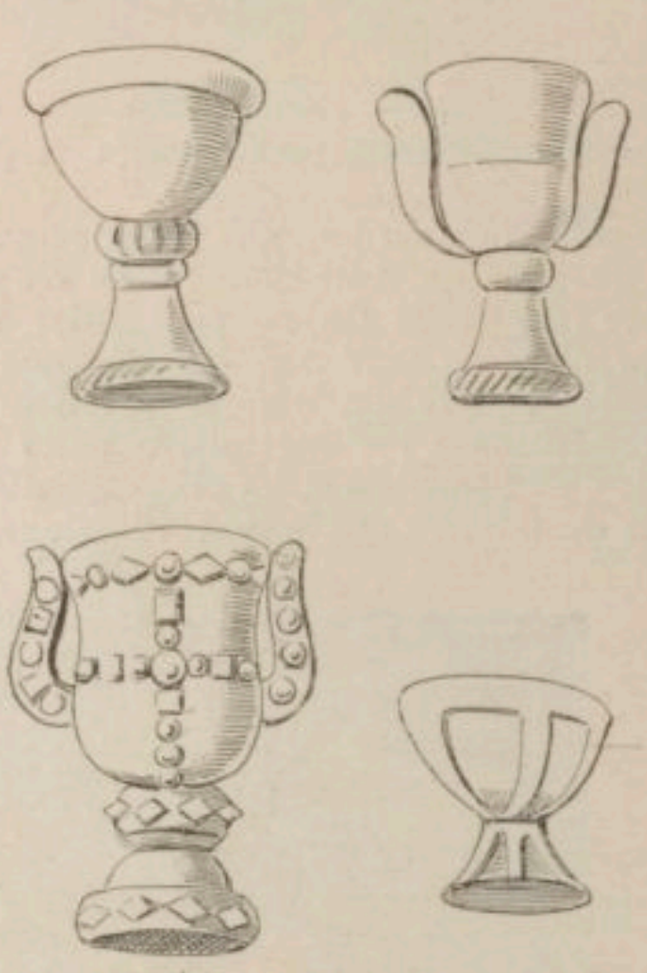


1890. — Calice à Saint-Vital.

D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, pl. CCLXXVII.

nœud et un petit piédouche (fig. 1890). Aux touches jaunes de la peinture, on comprend que le mosaïste a voulu imiter un calice d'or, mais le métal disparaît presque dans un flot de perles et de pierreries. Sous la lèvre très recourbée du vase est un collier de perles blanches, puis, au-dessous, une rangée de pierreries. Au bas du col, là ou le galbe change et où la panse commence, on doit reconnaître une certaine moulure accusant cette transition, plus bas une suite de perles blanches, puis de grands cabochons dans des bâtes carrées, sans doute les émeraudes, comme l'indique leur couleur verte, puis une autre série de cabochons décorés sur chaque angle d'une perle blanche; le nœud et le pied semblent en or, sans garniture. Deux anses sont attachées au flanc de ce beau vase, elles ferment leurs volutes sur le bord supérieur, se resserrent sur le haut de la panse pour se rouvrir en dehors. Faisons remarquer au-dessus de ces anses un petit appendice, peut-être destiné à retenir le pouce lorsqu'on les prend, ou bien simple ornement, ou peut-être y faut-il voir la même chose qu'à plusieurs calices de Venise, une bâte élevée pour contenir une pierre précieuse. Pris à l'échelle, ce calice aurait 0m18 d'ouverture et à peu près autant en hauteur, environ 0m25 de largeur en comptant les anses[2].

D'après cet ensemble de monuments figurés on voit que, sauf exceptions peu nombreuses, les calices ont presque toujours consisté dans une coupe soutenue par une tige qui est garnie d'un nœud et qui repose sur un pied. La plupart des calices de ce type étaient pourvus d'anses. L'*Ordo romanus primus*, que Mabillon fait remonter au temps de saint Grégoire le



1891. — Bas-relief de Monza.

D'après Muratori, *Rerum Italicarum scriptores*, 1723, t. I, part. 1, p. 460.

Grand (début du VIIe siècle), nous montre que le type ansé était alors obligatoire. On y lit en effet que, lorsque le pape dit à la messe ces paroles : *Per ipsum et cum ipso*, l'archidiacre prend le calice *par les anses* et le tient élevé devant lui[3]. Sur un bas-relief qui provient de l'ancienne église de Monza, construite par ordre de la reine Théodelinde, en 595, le sculpteur a figuré les dons présentés par la reine des Lombards à cette église. Lorsque, au commencement du XIVe siècle, l'architecte Matteo del Campione, qui reconstruisit l'église de Monza, rencontra ce bas-relief, il ne le fit pas détruire, mais, par déférence pour la vénération des habitants de Monza à l'égard de Théodelinde, il le fit encastrer au-dessus de la porte principale du nouveau temple. Cette sculpture, malgré sa médiocrité au point de vue de l'art, est un monument archéologique des plus intéressants. Cinq personnages y sont représentés : Théodelinde, Agilulphe son mari, Adaloald leur fils et Gondeberte leur fille, tenant dans leurs mains les présents qu'ils offrent à saint Jean-Baptiste. La reine porte une couronne et une croix, et le saint tient dans les mains ceux des présents qu'il a déjà reçus et qui paraissent être un livre posé à plat et un vase. En arrière des personnages, l'artiste a sculpté trois couronnes

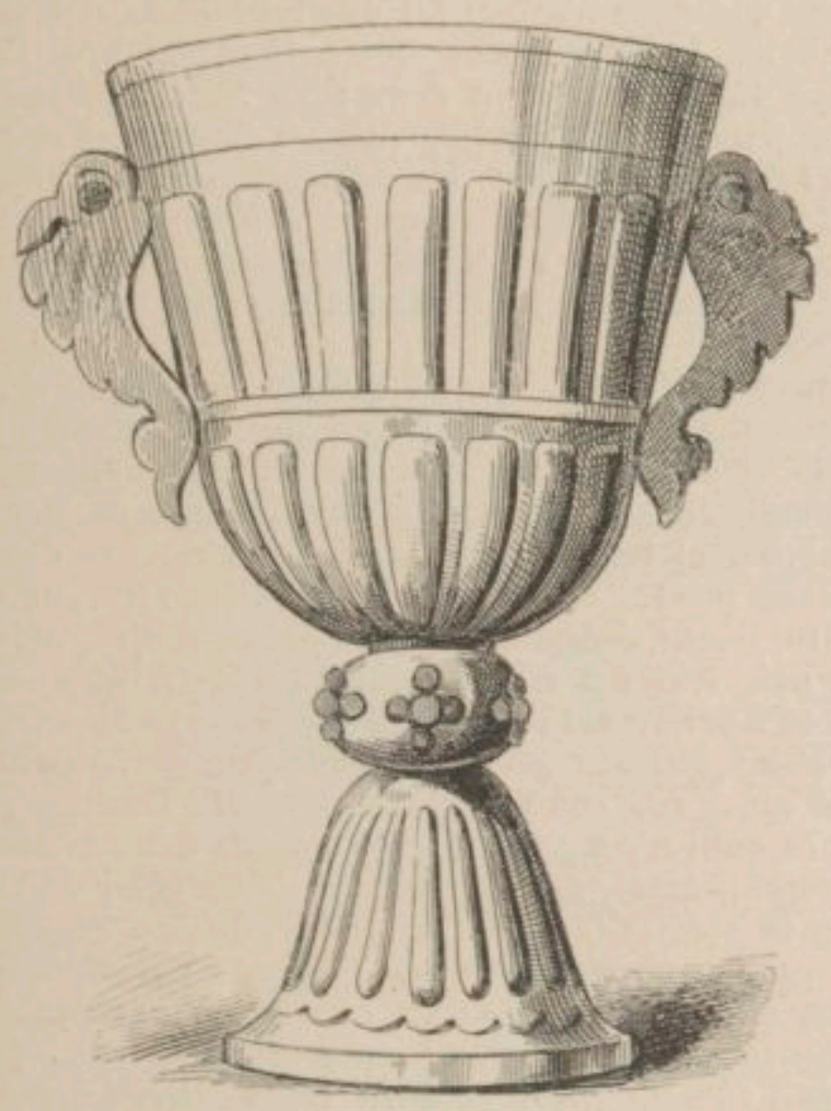
[1] Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 153,155. — [2] Rohault de Fleury, *La Messe*, t. IV, pl. CCLXXVIII, 4. — [3] *Ibid.*, t. IV, p. 68, pl. CCLXXVII. — [3] *Ordo romanus primus*, dans Mabillon, *Musæum italicum*, t. II, p. 1.

votives : celle du roi, celle de la reine et la couronne de fer, ainsi que tous les autres objets dont la tradition attribue la donation à Théodelinde. Parmi ces dons se voient plusieurs coupes de forme semi-ovoïde, qui ne peuvent être que des calices. Deux d'entre eux sont pourvus d'anses. Muratori, qui avait examiné le trésor de Monza lorsqu'il était encore intégralement conservé, reconnaissait que la sculpture, malgré sa rudesse, reproduisait parfaitement la forme des objets conservés dans le trésor et attribués à Théodelinde (fig. 1891)[1].

On le voit, sur ces bas-reliefs, calices ansés et calices sans anses voisinent ensemble; et on peut dire que les monuments contemporains nous offrent la même variété. A moins de se résoudre à entrer dans une énumération fastidieuse, nous ne pouvons songer à inventorier ici tous ces monuments. Mais, malgré l'analogie que beaucoup d'entre eux présentent avec les originaux qui sont parvenus jusqu'à nous, on ne saurait leur accorder la même importance. Cependant le trésor de Monza est, pour l'histoire de l'orfèvrerie liturgique, à l'époque barbare, une collection unique[2]. Il existe de ce trésor une série d'inventaires anciens qui peuvent servir de jalons à l'histoire des monuments conservés (voir MONZA), mais surtout quelques monuments subsistent. Nous venons d'utiliser un bas-relief dont la date est discutée; un autre renseignement historique dont il importait de tenir compte, au moins comme terme de comparaison avec le bas-relief, est une peinture de l'an 1444. Or on sait que la vie de la reine Théodelinde avait été peinte sur les murs d'une des chapelles latérales de la basilique et l'une des scènes représentait l'offrande des dons à l'archiprêtre. Peut-être y a-t-il là non seulement un souvenir mais une configuration plus ou moins exacte des objets du trésor. Entre tous ces dons, c'est la coupe de saphir que présente un serviteur qui doit retenir notre attention. Le pied de cette coupe forme des pans et est surmonté d'un nœud arrondi, puis d'une tige qui supporte la coupe garnie, à la lèvre, d'une monture en dents de scie, et, à la partie inférieure, d'un revêtement en or.

Une autre peinture, qui n'est pas antérieure à la fin du XVe siècle, se conserve à Monza; elle représente le retour à Monza du trésor de la cathédrale emporté à Avignon et son exposition sur les gradins de l'autel. Un clerc dispose les différentes pièces; sur les gradins du haut on voit deux calices qui doivent être à leur grandeur originale et mesurent 0m30. M. Barbier de Montault en a fait une description utile à connaître.

Les calices, dit-il, sont des calices ministériels, c'est-à-dire à anses et de grande capacité, le métal est l'or. Celui de droite (la droite de l'autel) mesure en hauteur 0m285, l'ouverture de la coupe est de 0m18, et la longueur du pied seulement de 0m115. Le pied est étroit et bas, en forme de cloche renversée, avec des godrons pour tout ornement, au-dessus d'une collerette dentelée qui surmonte un filet servant de soubassement. Le nœud est en boule unie aplatie, décorée du même motif quatre fois répété, un gros cabochon flanqué en croix de quatre cabochons plus petits; les gemmes, employées sans symétrie, sont des rubis, des saphirs et des émeraudes. La coupe est large et évasée; un filet la divise en deux sections, chacune d'elles agrémentée de larges godrons. La coupe est contournée d'un listel à sa lèvre. Deux dauphins, à yeux de rubis, forment les anses, qui sont gemmées (fig. 1892).



1892. — Calice de Monza.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, pl. CCLXXXI.

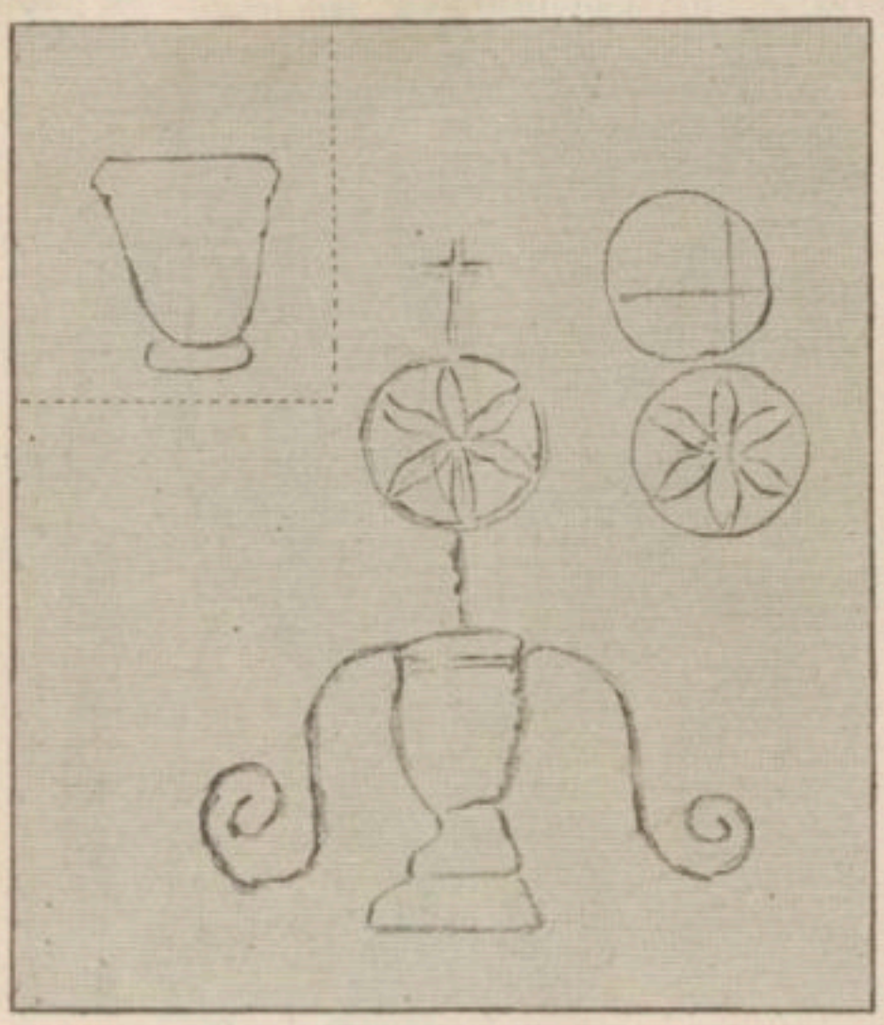
1893. — Autre calice de Monza.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, pl. CCLXXXI.

Le second calice est plus riche que le précédent et de forme différente (fig. 1893). Ses dimensions sont 0m30 en hauteur, 0m16 à la coupe et 0m095 ou pied. Le pied a de l'analogie, pour la décoration, avec celui du premier calice, à part toutefois l'absence du filet formant

[1] Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, in-fol., Mediolani, 1723, t. I, p. 460; d'Agincourt, *Histoire de la décadence de l'art*, in-fol., Paris, 1823, *Sculpture*, pl. XXVI, in-8°; M. Barbier de Montault, *Inventaires de la basilique de Monza*, dans le *Bulletin monumental*, 1880, t. XLVI, p. 48 sq., revendique ce bas-relief pour le XIIIe siècle; naturellement avec force invectives (*pro more*) contre ceux qui sont d'un avis différent. —

[2] Ce trésor a été étudié au XVIIIe siècle par Muratori et surtout par Frisi, qui a laissé un livre capital : *Memorie storiche di Monza e sua corte, raccolte ed esaminate*, 3 vol. in-4°, Milano, 1794, avec beaucoup de planches relativement exactes. De nos jours, X. Barbier de Montault a dressé les *Inventaires de la basilique royale et du trésor de Monza*, dans le *Bulletin monumental*, 1880-1884.

le soubassement et le contour, qui est concave et non convexe. Le nœud, également aplati, offre une espèce de croix entre deux roses, dont le cœur est occupé par un saphir ou une émeraude. La croix, pattée aux bras et à la hampe, est arrondie à la tête, forme vraiment singulière et inusitée. Au centre est un cabochon d'émeraude accosté de deux rubis et d'un saphir, qui épousent la forme pattée de la croix qu'ils rehaussent. La coupe est d'un galbe très élégant et d'une ornementation agréable à l'œil, quoique d'une réelle simplicité. Le fond est arrondi et godronné : un bandeau gemmé opère le raccord avec la partie supérieure, dont les lignes sont presque droites. Sur ce bandeau, un cabochon, ovale ou carré, forme le centre d'un motif carré, cinq fois reproduit et se confondant avec le suivant, dont les angles arrondis sont sertis de cabochons plus petits. Une grande croix pattée s'étale au-dessus de



1894. — Graffite représentant un calice et des pains sur le mur du temple de *Mater matuta*. D'après Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, t. I, fig. 55.

cette frise : son cabochon central est un gros saphir, encadré de pétales en orfèvrerie qui dessinent une marguerite, le tout inscrit dans un cercle d'où sortent les quatre bras de la croix, rehaussée en haut et en bas d'émeraudes, sur les côtés de rubis, les uns et les autres découpés suivant les contours de la croix. Aux angles inférieurs et supérieurs, près du bandeau et de la lèvre de la coupe, saillissent quatre autres gemmes, une émeraude et trois saphirs. Les anses imitent imparfaitement un dauphin : la queue se découpe en feuillage tréflé, et le corps est abondamment semé de pierres précieuses, dont la monture à large anneau rappelle celle des gemmes de la couronne de Théodelinde.

Toutes ces gemmes, jetées pour ainsi dire au hasard, quant à la couleur, sont des saphirs, des émeraudes et des rubis. On en compte, au total, quarante-six.

Ces deux calices offrent un grand intérêt archéologique. Il serait peut être téméraire, à défaut de l'original, de leur assigner une date précise : toutefois, je dois dire, écrivait M. Barbier de Montault, que je ne serais nullement étonné de les voir remonter au temps même de Théodelinde, qui en aurait fait don à la basilique. Plusieurs caractères conviennent bien à la fin du VIe siècle : la profusion et la monture des gemmes, les croix pattées, les godrons, les dauphins. Bien qu'on ne puisse reconnaître dans ces deux calices ceux qui sont figurés sur les bas-reliefs du portail, à raison des différences dans la forme et dans l'ornementation, cette variété ne constitue pas une prévention contre leur antiquité car les inventaires signalent la présence dans le trésor d'un certain nombre de calices gemmés et ansés.

Un monument de la même époque, VIe siècle environ, a été retrouvé sur la partie postérieure du temple rond de *Mater matuta*, que le peuple appelle temple de Vesta, à Rome[1] (fig. 1894). C'est un graffite représentant un calice surmonté de la croix et une coupe, l'un et l'autre ayant la forme antique du *calix* et du *poculum*, forme qui disparait au moyen âge. A côté, des cercles avec des entailles figurent les pains eucharistiques; car nul doute que nous n'ayons ici une représentation intentionnelle du vase et des éléments liturgiques. De la coupe du calice sortent deux tiges terminées par des enroulements; à première vue, on pourrait être tenté de croire que ce sont des pampres, mais on n'y voit qu'une tige et aucune trace de feuilles; aussi, malgré leurs dimensions et leurs directions, croyons-nous plutôt qu'on a eu l'intention de figurer les anses du calice.

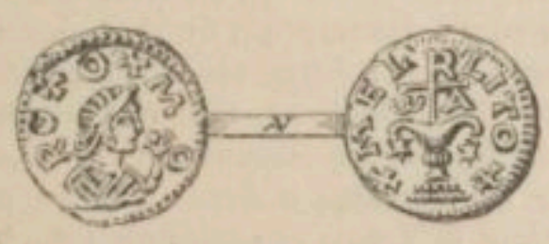
Au VIe siècle et pendant les temps qui ont suivi nous savons que les princes barbares ont montré un grand luxe d'orfèvrerie. Nous sommes malheureusement fort incomplétement renseignés sur les pièces dont se composaient leurs trésors, mais ils n'est pas douteux qu'elles fussent en grand nombre. Peut-être, par suite des invasions, des pillages, des razzias, des répartitions qui suivaient ces vastes butins, est-il arrivé que des pièces d'orfèvrerie ont émigré en des pays où elles ont initié les artisans à un genre de travail nouveau et créé ainsi des complications dans les familles artistiques qu'il n'est pas toujours aisé de débrouiller aujourd'hui. Ainsi, nous apprenons de Grégoire de Tours que le roi Childebert, au retour de son expédition d'Espagne, rapporta dans ses fourgons : *sexaginta calices, quindecim patenas... omnia ex auro puro ac gemmis pretiosis ornata : sed non est passus ea confringi. Cuncta enim ecclesiis et basilicis sanctorum dispensavit ac tradidit in ministerium*[2]. Vraisemblablement il devait s'agir de pièces qui eussent été pour nous d'un immense intérêt, car nous ne connaissons guère l'argenterie chrétienne en Espagne avant l'époque des trésors de Guarrazar et nous ignorons l'influence qu'elle a pu exercer sur l'orfèvrerie mérovingienne.

Une importante série de monuments figurés nous est fournie par les monnaies mérovingiennes dont on a même pensé pouvoir tirer un argument en faveur de la fabrication en Gaule du calice de Gourdon. Incontestablement, il existe une analogie de forme entre ce vase que nous décrirons plus loin et les jetons frappés par les princes francs. « Que l'on prenne par exemple un triens de Mende qui porte l'image du calice, on sera frappé de l'identité du col, de la panse, du pied et surtout des anses attachées aux côtés. On retrouve la même silhouette[3]. » Malheureusement la frappe était grossière et l'usure est venue s'y ajouter, en sorte qu'il est vraiment malaisé de retenir autre chose qu'un contour fort vague et de plus, représenté en proportions minuscules. Cependant, tels quels, ces monuments ne peuvent être négligés et nous en reproduisons un cer-

[1] H. Grisar, *Archeologia*, dans *Civiltà cattolica*, 1897, t. I, p. 721 sq.; *Bull. di arch. crist.*, 1894, p. 123; *Histoire de Rome et des papes*, in-8°, Paris, 1906, t. I, p. 197, 198, fig. 55. — [2] Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. III, c. CCXLIX; *P. L.*, t. LXXI, col. 250. Après la victoire de Narbonne, 531. — [3] Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, p. 74; le choix des monnaies est très habilement fait pour entraîner l'adhésion, pl. CCLXXXIV, fig. 1-5; pl. CCLXXXVIII, fig. 7-10; pl. CCXCII, fig. 11, 12, 15.

tain nombre, même ceux dans lesquels on constate une part évidente de fantaisie. Voici quelques types avec une description sommaire :

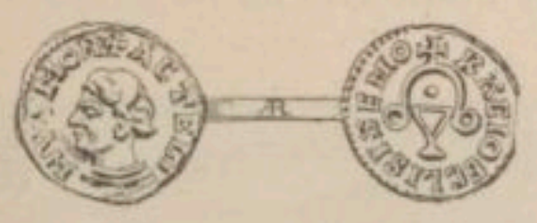
a) Tiers de sou d'or; atelier monétaire de Rouen. Ca-



1895. — Tiers de sou d'or.
Au revers est figuré un calice.

lice accosté de deux étoiles, posé sur deux degrés perlés; du calice s'échappe une croix chrismée, aux bras de laquelle sont appendues les lettres ω et A. La tête de la croix accostée de deux petites étoiles [1] (fig. 1895).

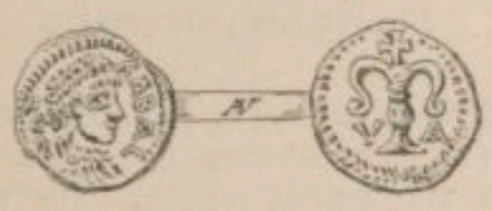
b) Denier d'argent; atelier de Sens. Calice avec cou-



1896. — Denier d'argent.
Au revers est figuré un calice.

vercle en forme d'Ω surmonté d'une croix. Grénetis extérieur [2] (fig. 1896).

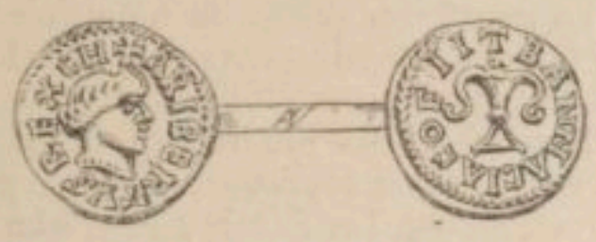
c) Tiers de sou d'or; atelier monétaire de Javols (= *civitas Gabalum*, Lozère). Calice, surmonté d'une croisette accostée des lettres V A, dans une couronne [3]



1897. — Tiers de sou d'or.
Au revers est figuré un calice.

(fig. 1897). On remarquera dans ce type et dans celui qui va suivre que la disposition des anses en volute et non rattachées à la panse du vase rappelle ce que nous voyons sur le graffite dessiné sur le temple de *Mater matuta* à Rome.

d) Tiers de sou d'or; atelier monétaire de Banassac



1898. — Tiers de sou d'or de Caribert II.
Au revers est figuré un calice.

(Lozère); monnaie du roi Caribert II (629-632). Calice surmonté d'une croisette; couronne extérieure [4] (fig. 1898).

Sur un certain nombre de pièces on voit le calice, d'où s'échappe un pampre [5]; sur d'autres pièces un calice, dans la coupe duquel un point [6]. M. Rohault de Fleury a établi un classement assez ingénieux pour les calices figurés sur les monuments numismatiques. 1° *Calices isolés*, type qui se rencontre sur les produits de l'atelier monétaire de Banassac et de l'atelier de Javols; 2° *Calices avec croix*, celle-ci sortant du calice, ainsi que nous l'avons vu sur le graffite de Rome, et figurant probablement les espèces eucharistiques, faute de pouvoir dans un espace si exigu, et sous peine d'être inintelligible, loger un pain crucifère; 3° *Calices avec rinceaux*, ou pampres qui, par leur symbolisme eucharistique, rempliraient un rôle analogue et auraient ici une signification identique à celle de la croix. Sur un exemplaire de la Collection Ponton d'Amécourt des grappes sont attachées aux branches [7]; 4° *Calices avec colombes*, provenant de l'atelier de Cahors. « Deux colombes affrontées buvant dans un calice placé entre elles [8] » (fig. 1899); 5° *Calices avec hosties*. Sur un cer-

1899. — Tiers de sou d'or.
Au revers deux colombes (?) buvant dans un calice.

tain nombre de calices on voit des cercles; sont-ce des perles, qui tiennent tant de place, on le sait, dans l'art décoratif des mérovingiens, ou bien sont-ce des hosties? Nous croyons peu à ce dernier sens, car souvent ces *pois* sont dispersés sur la panse du calice ou dans le champ de chaque côté, aussi bien qu'au-dessus de la coupe.

D'après ces types, dont aucun, on le remarquera, ne paraît apparenté de près ni de loin au calice de Chelles, on peut se faire une idée approximative des calices les plus répandus dans les trésors des églises occidentales, vers le VIe siècle. C'est ainsi qu'il faut se résoudre à tout ignorer quant à la forme d'un somptueux calice d'agate onyx, monté en or très pur, offert par la reine Brunehaut à l'église Saint-Étienne d'Auxerre.

Les sarcophages et l'épigraphie funéraire nous montrent fréquemment, comme dans les monuments similaires plus anciens, le calice sculpté ou gravé; mais l'inexpérience des artisans devient si extraordinaire qu'on ne sait vraiment que dire de leurs ouvrages à moins que la fantaisie l'emporte et, sous prétexte de calices, nous offre des vases analogues à ceux dont nous avons signalé déjà l'inutilité pratique. Nous ne nous y arrêtons plus, sauf pour les monuments qui sortent du type convenu et se dégagent de la routine du cahier de modèles des marbriers [9].

A ce titre, une pierre trouvée à l'Escale (Basses-Alpes) mérite d'être notée. Deux oiseaux, qui ont vaguement l'apparence d'échassiers, viennent boire à un calice qui ressemble beaucoup plus à un clepsydre qu'à aucun vase liturgique [10] (fig. 1900).

Tout différent est un type que nous rencontrerons bientôt sur un triens de l'atelier monétaire de Cahors et qui nous montre la coupe posée sur une tige élancée. Ce type, dont M. Rohault de Fleury a recueilli des témoins très divers et très dispersés [11], on le rencontre à

[1] M. Prou, *Les monnaies mérovingiennes*, in-8°, Paris, 1892, pl. IV, n. 26; p. 62, n. 260. — [2] *Ibid.*, pl. X, n. 15; p. 130, n. 557. — [3] *Ibid.*, pl. XXX, n. 5; p. 427, n. 2048. — [4] *Ibid.*, pl. XXX, n. 8; p. 428, n. 2056. — [5] *Ibid.*, p. 434, n. 2082, 2083; p. 435, n. 2084, 2085. — [6] *Ibid.*, p. 435, n. 2086, 2087. — [7] Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, pl. CCLXXXVIII, n. 10. — [8] *Ibid.*, t. IV, pl. CCXCII, n. 15; Prou, *op. cit.*, p. 399, n. 1929, avec la bibliographie de cette monnaie. Voir une curieuse variante d'après une monnaie de l'atelier de Cahors (Collect. de Barthélemy), dans Rohault, *op. cit.*, t. IV, pl. CCLXXXIX, n. 17; les colombes s'abreuvent dans un calice dont la coupe pose sur une tige élancée. L'atelier de Cahors a mis en circulation une pièce sur laquelle deux colombes becquètent les fruits d'un cep de vigne auquel elles sont affrontées. — [9] Rien de spécial à signaler au point de vue du type dans les sculptures de linteaux en Syrie centrale, De Vogüé, *Syrie centrale*, Paris, 1865, pl. 24, 45, 62. — [10] Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, p. 81. — [11] *Ibid.*, Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, pl. CCLXXXIX.

Cahors, à Poitiers, à Venise, à Salonique, mais à des dates assez éloignées les unes des autres. S'agit-il toujours d'un vase liturgique? Nous en doutons.

Au VIIIe siècle, les débuts de la renaissance carolingienne se font sentir dans l'orfèvrerie religieuse. Le *Liber pontificalis* reprend ses nomenclatures de dons. Jean VII (705-707) se borne à un seul *calicem aureum præcipuum, pens. lib. XX, quem et gemmis prætiosis decoravit* [1]. Grégoire III (731-741) n'est guère plus donnant que son prédécesseur, mais nous le voyons offrir *calicem argenteum 1 qui pendit in abside ipsius oratorii* [2]. Hadrien Ier (772-795) donne à Saint-Pierre, pour le service ordinaire de l'autel, une patène et un calice d'or pesant ensemble 8 kilogrammes [3]. Léon III se montre plus généreux encore et Charlemagne offrit des calices gemmés pesant jusqu'à 19 kilogrammes. C'était toujours la notion barbare du beau, on ne le voyait que dans l'énorme. Saint Léon ne veut pas rester en retard sur ces munificences; il offre à Saint-Pierre un calice orné de pierreries pesant 28 livres avec patène d'un

1900. — Pierre de l'Escale.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, p. 81.

poids égal; un autre calice d'or gemmé de 13 livres qu'on portait en tête des processions stationales (fig. 1901).

Ces ustensiles de poids et de dimensions si considérables n'avaient plus du calice que le nom et la forme, on n'en pouvait faire usage ni pour le sacrifice, ni pour l'administration de l'eucharistie aux fidèles; ces vases n'étaient plus maniables [4], à peine transportables, aussi imagina-t-on d'en faire des *calices votifs* suspendus, comme nous venons de le voir *in absida oratorii*. Le *Liber pontificalis* nous montre Léon IV (847-848) offrant seize calices d'argent placés *in circuitu altaris*, soixante-quatre calices suspendus entre les colonnes de Saint-Pierre du Vatican et quarante dans une position semblable à Saint-Paul-hors-les-murs.

IV. Les monuments originaux. — *I. Le calice de Chelles.* — Quelque idée qu'on se fasse d'un célèbre orfèvre mérovingien nommé Eligius (saint Éloi) et quelque rigueur qu'on apporte à l'examen des œuvres qui lui ont été jadis attribuées [5], il en est une — la seule dont nous ayons à nous occuper ici — qui paraît d'une authenticité incontestable, c'est le calice de Chelles (fig. 1902).

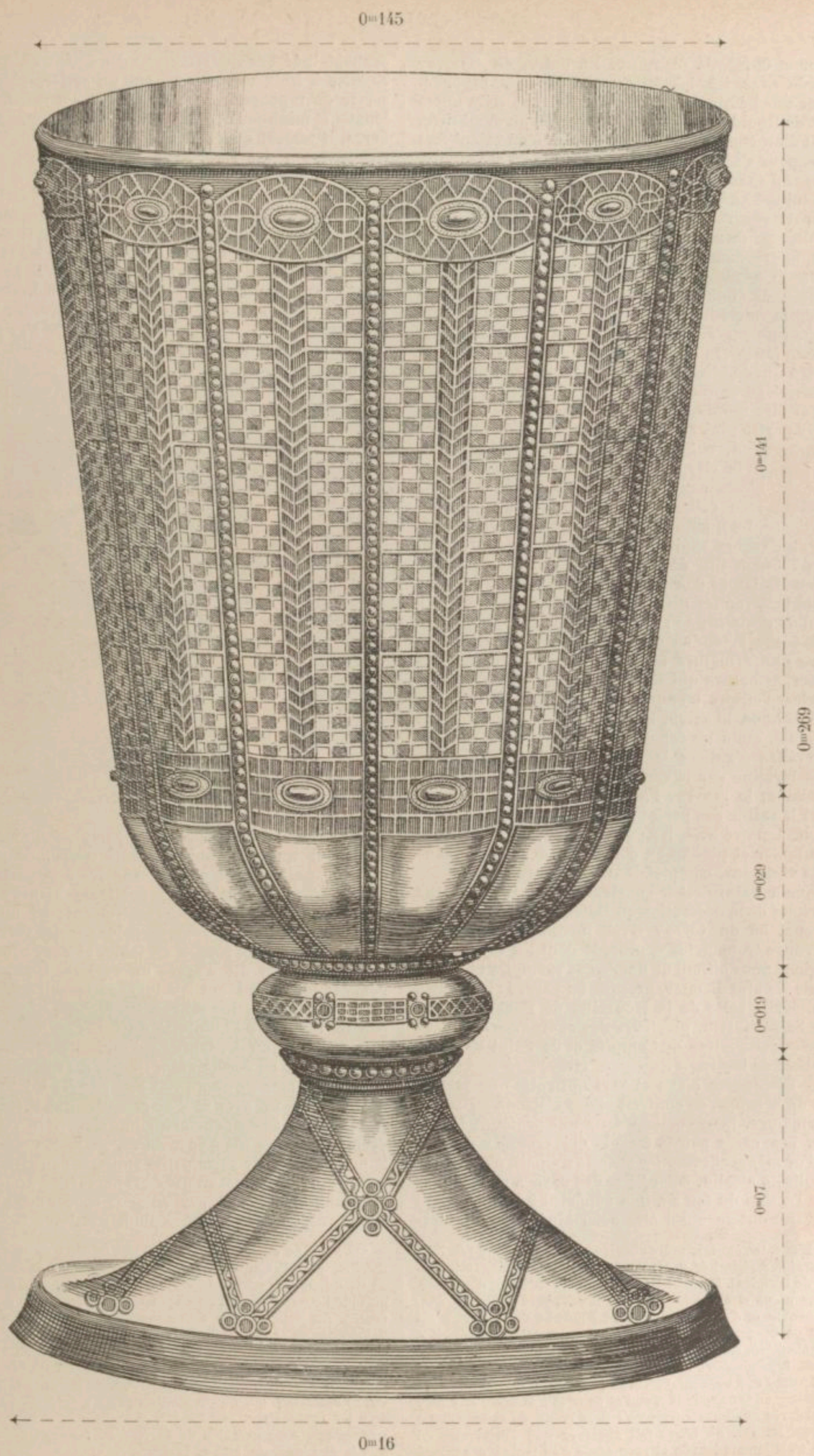
Jusqu'à la Révolution, l'abbaye de Chelles a conservé un calice « fait par saint Éloi » qui se trouve mentionné dans les divers inventaires de l'abbaye [6]. André du Saussay nous a laissé de ce monument une gravure suffisamment exacte pour qu'on puisse l'apprécier, en dehors même de la description qu'il en donne [7] et sur les termes de laquelle on a édifié assez imprudemment toute une doctrine archéologique. Grésy a pensé y découvrir des émaux champlevés, c'était une erreur. Le dessinateur employé par du Saussay a droit à toute notre reconnaissance pour la façon consciencieuse et exacte — à force d'inhabitude peut-être — dont il a rendu les diverses couleurs des incrustations qui décoraient le calice [8]. Pour y suffire, il a simplement eu recours aux tailles usitées dès le XVIIe siècle dans la représentation des blasons pour désigner les divers émaux ou les métaux des écus. Il a réussi à être clair, ainsi ces indications de couleurs, jointes au dessin géométrique des alvéoles qui sertissaient les incrustations, suffisent parfaitement à classer ce monument parmi les œuvres

1901. — Calices votifs. Miniature de la Bible de Charles le Chauve
D'après une photographie.

d'époque mérovingienne que nous connaissons. Le calice de Chelles était un vase, une sorte de gobelet en or, de grande dimension, reposant sur un pied circulaire en forme de tronc de cône, rattaché au culot du vase par un nœud sphérique aplati. La décoration de la coupe était surtout caractéristique : elle se composait de larges bandeaux verticaux décorés de verroteries rouges, vertes ou incolores, disposés en échiquier ou en arête de poisson, chaque bandeau étant séparé du suivant par un fil de perles. Vers les lèvres du vase et vers son culot, cette ornementation était limitée par des médaillons cloisonnant des verroteries rouges, et offrant en leur centre une pierre cabochon sertie dans une bate en gouttière, genre de bate qu'on rencontre dans une foule de monuments de l'époque mérovingienne et de l'époque carolingienne.

Sauf d'imperceptibles différences, la planche de la *Panoplia sacerdotalis* reproduit le calice dans ses dimensions originales. Du Saussay écrit que l'objet mesurait environ un pied de haut : *Est porro pedalis fere altitudinis;* or la gravure lui donne 0m26 de hauteur. Dom Martène avance que la coupe avait près d'un demi-pied de profondeur et presque autant de diamètre, nous trouvons également sur la planche 0m17 de pro-

[1] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 385. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 418. — [3] Le calice de Gourdon pèse cinq cents grammes. — [4] Il existait dans le trésor de Mayence un calice de plus d'un mètre, son poids était tel qu'un seul homme ne pouvait le soulever quand il était à terre. — [5] E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris, s. d., t. IV, p. 19. — [6] Grésy, *Le calice de Chelles*, dans les *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, t. XXVII. — [7] A. du Saussay, *Panoplia sacerdotalis seu de venerando sacerdotum habitu eorumque multiplici munere ac officio in ecclesia Dei*, in-fol., Parisiis, 1653, l. VIII, c. VII, p. 200 : *Calix... totus ex auro purissimo, gemmis in circuitum cuppae in parte exteriori decoratus atque etiam in inferiori parte. Est porro pedalis fere altitudinis, ab imo ad summum sacræ pateræ, est orificium paulo arctius quam nostrorum jam esse soleat : sed tamen altius et capacius, adeo ut heminam fere contineat.* On trouvera dans Ch. de Linas, *Orfèvrerie mérovingienne. Les œuvres de saint Éloi et la verroterie cloisonnée*, in-8°, Paris, 1864, p. 5 sq., les descriptions postérieures à celles de A. du Saussay, telles que le P. Lecointe, Gérard Du Bois, Martène et Durand, l'abbé Lebeuf. — [8] D'après Ch. de Linas, *Orfèvrerie mérovingienne*, p. 8 sq., ce graveur n'a pas eu l'original sous les yeux, mais simplement un dessin colorié exécuté par quelque religieuse de Chelles, c'est ce qui lui aura donné l'idée d'interpréter en couleurs par les tailles héraldiques. Le graveur anonyme de la trouvaille du tombeau de Childéric à Tournai, décrit par Chifflet, a fait de même.



1902. — Le calice de Chelles. D'après du Saussay, *Panoplia sacerdotalis*, 1653.

fondeur et 0m145 de diamètre. En outre, du Saussay s'accorde avec les bénédictins quant à la capacité, presque une hémine. L'hémine équivalant à seize onces pesant de liquide, quelque chose comme un demi-litre, il suffit d'un coup d'œil, ou, au besoin, d'un calcul fort simple, pour s'assurer que la contenance du vase figuré correspond exactement à l'évaluation prise en face de l'objet lui-même [1].

L'aspect général du calice milite en faveur de son antiquité. Sa forme rappelle celui que tient le sous-diacre figuré dans les miniatures du *Sacramentaire* d'Autun; il se rapproche assez du calice de saint Ludger que nous étudierons plus loin. Les vastes proportions de la coupe justifient l'opinion de dom Martène : « Je n'aurois pas de peine à croire que ce calice servoit pour les jours de communion sous les deux espèces [2]. » Ch. de Linas ne croit pas que ce soit un calice ministériel, parce que ceux-ci, très lourds et très grands, devaient être munis d'anses afin que les diacres pussent les porter plus aisément. Ce serait donc un calice de consécration, *calix sanctus,* dont l'évêque faisait usage lorsque le clergé entier communiait à sa messe épiscopale. L'ornementation n'est pas moins favorable à l'antiquité du calice. Mais ici surgit une question fort délicate. De quelle nature sont les matières rouges, vertes et blanches appliquées sur la coupe, le nœud et le pied? Selon Ch. de Linas, après avoir façonné au marteau les lames d'or qui forment la coupe, l'orfèvre a arrêté ses grandes divisions en soudant les perles à l'aide d'un chalumeau [3]; puis, par un moyen semblable, il a fixé sur l'étendue de chacun des compartiments obtenus une armature faite de minces baguettes métalliques, armature qui comprend la bordure des filets de perles, l'ellipse tronquée, le rectangle, la monture des cabochons, le galon, les cloisons intérieures de ces ornements, enfin les échelons horizontaux qui coupent à intervalles réguliers la surface échiquetée. Ce système détermine sur la carcasse un relief parfaitement appréciable; le graveur l'a rendu d'une manière sensible et la saillie des perles permet de l'évaluer à 0m003 environ. A notre avis, les autres bandes d'or, figurant un échiquier et placées en contre-bas des parties énumérées ci-dessus, complétaient l'armature.

De quelle nature est la substance rouge incluse dans les alvéoles de la décoration en relief? Est-ce de l'émail, du grenat ou du verre? C'est incontestablement du verre rouge translucide [4], procédé dont les bijoux mérovingiens nous offrent de nombreux exemples et parmi lesquels il suffit de citer, presque au hasard : les armes de Childéric, celle de la trouvaille de Pouan, le vase dit de Saint-Martin, plusieurs des couronnes de Guarrazar, les reliquaires de Conques et de Saint-Maurice, le fermoir de bourse d'Evermeu, etc.

Pour l'échiquier blanc et vert qui revêt une grande partie de la coupe, en contre-bas des cloisons saillantes de l'armature, nous sommes dans une profonde incertitude. Les cases peuvent avoir été creusées dans la lame d'or même et remplies ensuite d'émail, c'est-à-dire d'un silicate alcalin, coloré par des oxydes métalliques et que l'action du feu a rendu adhérent à la surface du vase. Elles ont pu aussi être déterminées par un cloisonnage indépendant, sertissant des émaux ou des verroteries à froid et repoussé sur un arrière-plan pour servir de repoussoir à la décoration en relief. D'une longue et minutieuse étude de l'émaillerie chez les barbares, il ressort que ceux-ci n'ont jamais fabriqué en ce genre que des produits grossiers et indignes d'être comparés à la décoration du calice de Chelles. Il s'agit dans cet échiqueté vert et blanc de verroteries incrustées à froid. Pour les carreaux blancs, c'est une pâte vitreuse blanc opaque, incrustée, telle qu'on la retrouve sur d'autres bijoux du même temps. Pour les carreaux verts, il s'agit de verre vert translucide très probablement; son emploi sur les bijoux mérovingiens est fréquent depuis le vert foncé jusqu'à l'hyalin. Toutefois, sur ce point, on ne peut rien dire de très positif; pâte vitreuse ou verre translucide ne permettent que des conjectures.

II. LE CALICE DE GOURDON. — Ce vase mesure 0m075 de hauteur, 0m045 diamètre de la coupe et 0m049

1904. — Le calice de Gourdon. D'après l'original.

profondeur de la coupe. Il se compose d'une coupe posée sur un pied conique. Cette coupe, de grandes dimensions, est profonde et cannelée à sa partie inférieure. L'ornementation de la partie supérieure consiste en six feuilles disposées alternativement; les unes sont larges et en forme de cœur, formées par des verroteries ou par des pierres rouges en table, et non, comme on l'avait pensé et dit d'après un examen hâtif, par de l'émail; les autres ont quelque ressemblance avec la feuille de vigne; elles sont en turquoises, décomposées par le temps et l'humidité du sol. Ces feuilles sont enlacées dans un cordonnet qui serpente autour d'elles et les sépare. Ce cordonnet n'est pas un filigrane tordu en spirale, comme on en voit tant sur les bijoux gallo-francs, mais un gros fil d'or granulé, qui a été soudé sur le fond. Cette ornementation circulaire est encadrée entre deux fils d'or mobiles, qui sont retenus aux flancs du vase par seize petits anneaux dans lesquels il est passé. Le pied est creusé de cannelures à arêtes vives et réuni à la coupe par un gros cordonnet granulé. Deux anses élégantes permettent d'enlever facilement

[1] De Linas, *Orfèvrerie mérovingienne, les œuvres de S. Éloi et la version cloisonnée,* p. 11. Voici donc les dimensions très probables de l'original. Hauteur totale 0m26, se composant d'un gobelet tronconique clos à la base par un hémisphère godronné, d'un nœud ovoïde et d'un pied conique. Le gobelet dont l'orifice est rabattu en bourrelet, mesure 0m141 du sommet à la naissance de l'hémisphère, son diamètre supérieur est de 0m145; l'inférieur de 0m108. L'hémisphère a 0m029 de profondeur, l'axe vertical du nœud 0m019, l'axe horizontal 0m05. Le pied a 0m07 de hauteur avec un diamètre de 0m03 sous le nœud et de 0m16 à la base. M. Grésy infère d'après quelques exemples que le poids du calice allait à 20 livres. M. Ch. de Linas fait observer que l'orfèvrerie de France n'est jamais lourde et propose de s'en tenir à dix livres. — [2] D. Martène et D. Durand, *Voyage littéraire de deux bénédictins,* in-4°, Paris, 1717, t. II, p. 4. — [3] Sur les anses du vase de Gourdon, les perles sont ciselées; on le comprend facilement puisque l'ouvrier avait à sa disposition une masse de métal suffisante. Au contraire, les couronnes de Guarrazar, la châsse de Saint-Maurice et l'amulette de Saint-Omer sont ornées de perles soudées au chalumeau, vu la ténuité de la lame qui les supporte. On ne peut raisonnablement attribuer au calice de Chelles une épaisseur plus forte que celle du plateau de Gourdon (0m0015 environ) épaisseur qui ne permettrait pas d'y modeler des reliefs de 2 à 3 millimètres. — [4] Pour la discussion, sur laquelle nous aurions peut-être occasion de revenir en étudiant l'émaillerie, cf. Ch. de Linas, *op. cit.,* p. 17-19.

LE CALICE DE CHELLES

LE CALICE ET LE PLATEAU DE GOURDON

Imp. DEBERQUE, 103, rue de Vaugirard

le vase; la partie supérieure de ces anses reproduit une tête de griffon aux yeux de grenat, dont le bec s'appuie sur le bord de la coupe (fig. 1904).

Le plateau, que nous ne pouvons séparer du calice, est un parallélogramme de 0m195 sur 0m125 environ, tandis que sa profondeur est de 0m016 au-dessous de la bordure, laquelle mesure 0m02 de largeur. Cette bordure est décorée sur tout son contour extérieur d'un cordonnet granulé; le dessus offre aux angles quatre trèfles entre lesquels se déroule une chaîne de losanges ondulés à la pince, et formant autant de cloisons d'or rapportées et soudées sur le fond. La chaîne de losanges est renfermée entre deux lignes de petits cercles d'or exécutés de la même manière. Les losanges et les cercles d'or cloisonnent des tables de verre; plusieurs sont détruites. Sur le fond du plateau, on voit, à chacun des angles, un cœur, un peu en relief, exécuté en turquoises aujourd'hui décomposées; et, au centre, une croix pattée, également saillante, et formée par des verres rouges. La croix et les chatons qui sertissent les cœurs sont bordés d'un cordonnet granulé soudé sur le fond. Le plateau repose sur une élégante petite galerie d'or à jour, de huit millimètres de hauteur. Cette galerie se rattache par son style aux productions antiques [1]. On trouve des découpures du même genre autour de certaines médailles appartenant à l'antiquité [2]; mais on ne rencontrera jamais rien dans les bijoux mérovingiens, gallo-francs ou barbares, qui se rapproche de cette jolie galerie.

D'après l'état des monnaies trouvées dans le trésor de Gourdon, leur conservation excellente — celles de Justin Ier en particulier sont à fleur de coin — on ne peut guère mettre en doute l'époque de la cachette entre 518 et 527, sous le règne de Justin. On a proposé de voir dans le calice et les monnaies le trésor personnel du roi de Bourgogne, Sigismond, pour des raisons de convenance qui semblent fort contestables. J. Labarthe est entré dans le vif de la question lorsqu'il a entrepris de démontrer que la question d'origine ne reposait pas que sur ces probabilités, mais qu'elle s'appuyait aussi sur le style et sur les procédés d'exécution des monuments.

Le petit calice, ainsi qu'il le fait justement remarquer, appartient, par sa forme et son style, à l'antiquité, et pourrait être aussi bien l'œuvre d'un orfèvre gallo-romain que d'un orfèvre byzantin; mais l'orfèvre gallo-romain aurait encadré les feuilles de pierres fines, qui décorent la panse du vase, par des filigranes, c'est-à-dire par des fils d'or très menus tortillés en spirale, suivant les procédés de fabrication en usage dans les Gaules au VIe siècle et au VIIe, tandis que l'artiste byzantin a enveloppé ses pierres, non dans un filigrane, mais dans ce cordonnet granulé que l'on rencontre sur les bijoux sortis du tombeau de Childéric et sur tous les bijoux byzantins.

Quant au plateau, son exécution est loin de présenter la délicatesse qui caractérise le travail de l'épée et des bijoux de Childéric, mais les procédés d'exécution et le style de l'ornementation présentent une telle analogie, qu'il est impossible de ne pas attribuer la même origine aux pièces du trésor de Gourdon et aux bijoux sortis du tombeau de Tournai. Ces losanges, dont les faces sont ondulées, appartiennent essentiellement à l'ornementation orientale; on les retrouve, avec une variante, dans les ondulations, sur l'anneau qui décore le fourreau de l'épée de Childéric; on les voit encore, exécutés en émail, sur le reliquaire byzantin de Limbourg, mais jamais sur les bijoux gallo-francs, où rien n'est livré au caprice de l'imagination de l'artiste, et dans lesquels la règle et le compas déterminent toutes les combinaisons. Ces pierres ou plaques de verre rouge, et les turquoises taillées en forme de trèfles, de feuilles et de cœurs, sont également insolites dans l'orfèvrerie gallo-franque.

Le style et les procédés d'exécution des bijoux de Gourdon venant à l'appui des déductions historiques, nous devons reconnaître ces deux pièces d'orfèvrerie comme des productions de l'industrie orientale. Comment s'étonner d'ailleurs que des pièces d'orfèvrerie byzantine aient existé en Occident au Ve et au VIe siècle? Ce qui serait tout à fait extraordinaire, ce serait de n'en pas rencontrer là. Au milieu d'un monde qui se renouvelait par d'effroyables calamités, l'art était tombé, en Occident, au dernier degré d'avilissement; tous les artistes en renom, fuyant devant la barbarie, durent chercher un asile à Constantinople, le seul point où l'art et le luxe brillaient encore. L'empire d'Orient exerça alors une influence considérable sur le goût des barbares, qui devinrent les maîtres de l'Europe. Tous les regards étaient tournés vers Constantinople, qui inonda longtemps encore l'Occident des riches produits de son industrie. Tous les chefs des tribus barbares envahissantes briguaient les faveurs et les dons de l'empereur, qu'ils cherchaient à imiter et dont ils empruntaient le costume. Les productions de l'orfèvrerie, si faciles à transporter et toujours recherchées, devaient être comprises pour une large part dans les importations byzantines, et doivent se rencontrer dès lors assurément parmi les objets de l'époque mérovingienne qui ont pu, à travers tant de périls divers, parvenir jusqu'à nous. Il suffit seulement de les distinguer des productions dues à l'industrie des barbares et de celles qui appartiennent aux orfèvres gallo-francs de la décadence.

III. LE CALICE DE KREMSMÜNSTER. — Le calice conservé dans l'abbaye de Kremsmünster (Haute-Autriche) est un précieux exemplaire, unique en son genre peut-être, de l'orfèvrerie barbare dans ce qu'elle avait conservé de rude et de disgracieux même après un long contact de plusieurs siècles avec la civilisation gréco-romaine répandue en Occident (fig. 1905). Le calice dont nous parlons fut exécuté pour le duc Tassilon de Bavière, ainsi que l'indique l'inscription

+ TASSILO DVX FORTIS + LIVTPRIC VIRGO RE-
[GALIS

gravée sur le pied. Cette inscription nous reporte avant l'année 788, puisqu'en cette année Charlemagne ayant de graves griefs contre Tassilon le fit condamner à mort par les grands de l'empire réunis en diète à Ingelheim. Tassilon obtint grâce de la vie, mais fut enfermé dans un monastère.

Les dimensions du calice de Kremsmünster sont 0m255 en hauteur, 0m155 diamètre de la coupe, 0m135 diamètre du pied. Toutes les parties du calice semblent fondues du même coup, ciselées, ensuite dorées et

[1] Trouvés à Gourdon, arrondissement de Chalon-sur-Saône (Saône-et-Loire), ancien royaume de Bourgogne, en 1845; entrés au Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale. Cf. Rossignol, *Le trésor de Gourdon*, dans les *Mémoires de la Société hist.-arch. de Chalon-sur-Saône*, 1844-1846, p. 287 sq.; *Bulletin monumental*, 1847 p. 531-538; J. Labarthe, *Description des objets d'art de la collection Debruge*, Paris, 1847, p. 118; A. Chabouillet, *Description des camées*, etc., in-12, Paris, 1856, n. 2539, 2540; J. Labarte, *Histoire des arts industriels*, 1e édit., Album, pl. XXX; in-4°, Paris, 1873, 2e édit., t. I, p. 272 sq.; Ch. de Linas, *Les origines de l'orfèvrerie cloisonnée*, in-8°, Paris, 1877, t. III, pl. I; A Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1902, t. II, p. 29, fig. 26. La découverte du trésor de Gourdon, presque à fleur de terre, sous une large brique romaine, donna lieu à de grands débats judiciaires. On y trouva, outre le calice et le plateau, cent quatre médailles d'or des empereurs d'Orient, dont une de Léon (457-474), une de Zénon (474-491), soixante-dix-sept d'Athanase († 518) et vingt-cinq de Justin Ier (518-537). — [2] Voir par exemple celles que cite Chabouillet, *Catalogue*, n. 2560-2563.

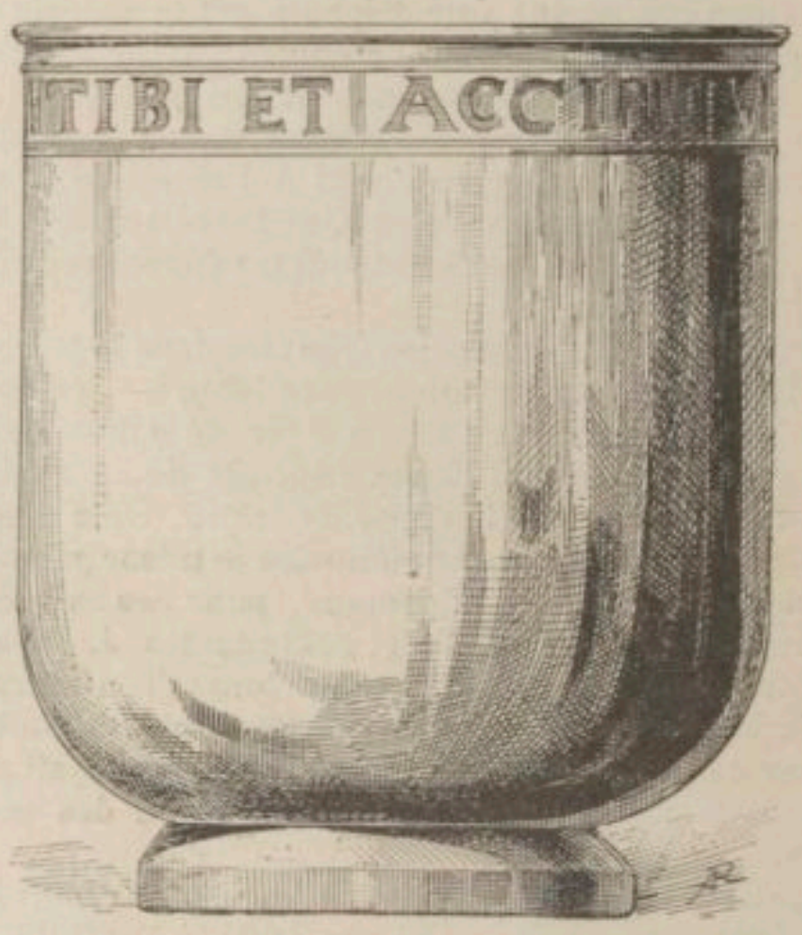
niellées. La coupe repose sur un rang de perles qui la sépare du nœud, lequel est comprimé dans un large réseau dont l'intersection des mailles est relevée par l'éclat de petites pierres enchâssées. Le pied est décoré par quatre médaillons.

La décoration du calice est tout à fait remarquable. Sur la coupe et sur le pied, des médaillons encadrés d'entrelacs nous offrent divers personnages d'un type et d'une exécution, barbares à la vérité, mais d'un dessin, somme toute, encore très supportable. Sur la coupe, le Christ barbu, nimbé et bénissant, flanqué des lettres A et ω; puis les quatre évangélistes avec leurs attributs; sur le pied, quatre médaillons renfermant des bustes de saints. Dans les tympans, entre les médaillons,

1904. — Le calice de Kremsmünster.
D'après J. Labarte, *Histoire des arts industriels*, 1873, t. I, p. 442.

des animaux fantastiques enlacés à la façon des miniatures irlandaises; au bord de la coupe une frise, décorée de demi-cercles. Ce calice, suivant une observation qui nous paraît fort juste de G. Rohault de Fleury, nous révèle une singulière relation de style avec les monuments d'Irlande et peut servir de témoignage à l'influence des missionnaires qui vinrent implanter la foi chrétienne en Bavière. On sait l'ardeur qui attirait vers ces contrées encore païennes les apôtres irlandais et le courant établi par saint Colomban entre les îles Britanniques et l'Allemagne. On comprend qu'ils ne pouvaient arriver les mains vides, qu'ils devaient se munir des ustensiles du saint ministère, d'autels portatifs et de calices; ces calices, dans les chrétientés naissantes, devenaient des modèles et expliquent comment nous retrouvons des types de l'art anglo-saxon au fond de la Franconie du VIIIe siècle. Les analogies sont trop frappantes pour qu'on puisse les nier. Qu'on choisisse, pour cette comparaison, une page enluminée de l'évangile de Lindisfarne du VIIIe siècle, ou même le calice d'Ardagh, qu'on les rapproche du calice de Tassilon, on y verra dans les tympans ces mêmes dragons qui affrontent leurs têtes après avoir plié et entrelacé, dans cent détours, les volutes insaisissables de leurs corps; l'œil, après avoir dans ce labyrinthe cherché longtemps, trouve enfin la tête du monstre qui lui donne le mot de cette énigme figurée. Ces traits sont trop bizarres et trop caractéristiques en même temps pour avoir été inventés simultanément dans deux pays si lointains, et ils nous font saisir un lien de dépendance [1].

IV. LE CALICE DU VATICAN. — Il s'agit d'une coupe en



1905. — Le calice du Vatican.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, pl. CCCVII.

argent privée de son pied, dessinée par M. Rohault de Fleury au musée chrétien du Vatican. Sa hauteur est de 0m09. Sur le bord supérieur on lit : PETIBI ET ACCEPI VOTVM SOL(*vi*). Ce vase peut remonter au Ve siècle [2] (fig. 1906).

V. LE CALICE DE LAMPSAQUE. — Le trésor de Lampsaque fait partie des collections du British Museum. On y remarque un vase de forme cylindrique porté sur un pied très bas et très petit. Sa destination de calice est possible sans être certaine, mais l'originalité de sa forme mérite qu'on ne le passe pas sous silence. Ses dimensions sont en hauteur 0m08 environ, diamètre à l'orifice 0m10. Le travail est peu soigné; le métal a été façonné au marteau. Un des côtés est brisé (fig. 1907). Ce vase peut dater du VIe ou du VIIe siècle [3].

VI. LE CALICE DE ZAMON. — Ce calice fut trouvé en 1875 dans une grotte des Alpes, entre Castel-Tesino et Saint-Donat, non loin de Trente; il fut acheté par la

[1] J. Labarte, *Histoire des arts industriels*, in-4°, Paris, 1873, 2e édit., t. I, p. 373, p. 442; A. Darcel, *Influence de l'art français en Allemagne au moyen âge*, dans le *Bulletin monumental*, 1862, p. 179; R. Darcel, *Mémoire sur l'exposition d'archéologie de Vienne en 1860*, dans les *Mémoires lus à la Sorbonne. Archéologie*, 1861, p. 222-223; Reusens, *Eléments d'archéologie*, t. I, p. 412; Smith and Cheetam, *Dictionary of christian Antiquities*, t. I, au mot *Chalice*; Hefner-Alteneck, *Trachten, Kunstwerke, und Geräthschaften vom frühen Mittelalter*, in-fol., Frankfurt am Main, 1879-1890; Rohault de Fleury, *La messe, Études archéologiques sur ses monuments*, 8 vol. in-4°, Paris, 1882-1888, t. IV, p. 92-93, pl. CCXCIII-CCXCIV. — [2] Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, pl. CCCVII, p. 63-64. — — [3] O. M. Dalton, *Catalogue of early christian Antiquities of the British Museum*, in-4°, London, 1901, p. 82, n. 377, pl. XXII; Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, p. 94.

fabrique de l'église paroissiale de Zamon, encore placée sous le vocable de Saint-Pierre-et-Saint-Paul [1]. C'est un vase d'argent dont la forme diffère assez peu de celle de nos calices modernes; il mesure 0m21 en hau-

1907. — Calice du trésor de Lampsaque, British Museum. D'après une photographie.

teur et se compose d'une coupe demi-ovoïde, soutenue par un nœud et un piédouche. Son poids est de 320 grammes.

Le style de l'inscription et sa paléographie invitent

1908. — Calice de Zamon, D'après De Rossi, *Bullet. di archeol. crist.*, 1878, pl. XII.

à faire remonter le calice jusqu'au VIe siècle; il aura été enfoui dans une cachette à l'époque où les passages des barbares et les guerres continuelles obligeaient les églises des Alpes Réthiennes à pourvoir au salut de leur mobilier liturgique.

Les calices eucharistiques en argent sont d'une extrême rareté. La formule qui se lit immédiatement sous le rebord de la lèvre supérieure est ainsi conçue : + DE DONIS DEI VRSVS DIACONVS SANCTO PETRO ET SANCTO PAVLO OPTVLIT. La capacité de la coupe est d'un litre et demi. Une patine verdâtre s'est attachée sur toute la surface extérieure (fig. 1908).

On remarquera la ressemblance qui existe entre l'inscription, type et profondeur des caractères et tour de la formule, avec ce qui se lit sur le bassin d'argent de Geilamir, roi des Alains et des Vandales. La formule *De donis Dei* était spéciale à l'épigraphie dédi-

1909. — Calice de saint Chrodegand de Séez. D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, pl. CCXCII.

catoire [2], peut-être s'inspirait-elle de cette prière de l'oblation : *de tuis donis ac datis offerimus;* en tout cas elle restera en usage jusqu'au IXe siècle [3]. Sur les objets offerts aux saints on lit fréquemment cette formule : *De donis Dei et sanctorum...*; aussi s'attendrait-on à rencontrer sur le calice de Zamon : *De donis Dei et sanctorum Petri et Pauli Ursus diaconus optulit,* c'est pourquoi J.-B. De Rossi est disposé à admettre la forme directe qui se lit sur le calice comme plus ancienne et se montre favorable à la faire dater du Ve au lieu du VIe siècle.

VII. LE CALICE DE SAINT-PÉTERSBOURG. — C'est en effet dans cette ville, avec la précieuse collection Basilewsky, qu'a été emporté un beau calice de fabrication franque [4]. Ce calice avait été plus anciennement la propriété du prieuré de Saint-Martin-des-Champs, à Paris; on l'attribuait à saint Chrodegand, dix-septième

[1] M. Armellini, *Chronichetta mensuale*, juin 1875, p. 93; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1878, p. 159-162, pl. XII; Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, pl. CCLXXVI, p. 71. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 154, 155; 1877, p. 114. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 67. — [4] Ce calice avait fait partie, auparavant, de la collection Gay.

évêque de Séez († 775). L'abbé Lebeuf le mentionne ainsi [1] : « Il y a aussi à Saint-Martin un buste d'argent, où est enfermé, en tout ou en partie, la tête de saint Chrodegand, évêque de Séez, qui fut tirée du prieuré de l'Isle-Adam, ordre de Cluny, au diocèse de Beauvais, lorsque l'église fut démolie. On croit que ce fut dans le même temps que l'on apporta aussi de ce prieuré un calice de cuivre rouge *doré* et très antique, qui passe avec sa patène de même matière pour avoir servi au même saint Chrodegand. On lit autour du bord extérieur de la coupe, qui est fort large et fort

1910. — Calice de Werden.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, pl. CCXCV.

profonde, ces mots gravés : *In nomine Dni omnipotentis Grimfridus presb...* Le reste de l'inscription paraît sur le pied, qui est très étroit, mais il est difficile à lire. On voit sur la même coupe une gravure faite dans la même matière, qui représente une colombe. Ce calice peut bien être du VIIIe siècle auquel vivait saint Chrodegand, mais la patène au milieu de laquelle est figurée une main bénissante et qui est sans vestige de dorure, paraît être un peu plus nouvelle. »

Ce calice mesure, en hauteur 0m15, en largeur (diamètre supérieur) 0m09; il est fondu en bronze et orné de lames d'argent avec incrustations en noir; les lames forment, en haut et en bas, des rondelles et des rosaces géométriques; dans les parties intermédiaires, de petits disques sont ornés de même. Le nœud est enrichi, au milieu, d'une bague avec une suite de cercles et de deux autres bagues perlées.

L'inscription du haut doit être interrompue, car une pièce semble ajoutée à l'endroit où elle se termine aujourd'hui, et on lit sur le pied : *a fieri rogar,* ce qu'on peut, ainsi que le fait l'abbé Lebeuf, considérer comme la continuation de la même phrase.

Au XVIIIe siècle Lebeuf relevait des traces de dorure que M. Rohault de Fleury n'a pu apercevoir. Quant à la colombe, il semble que ce ne soit que le raccord d'une pièce mise après coup pour dissimuler un défaut de fonte, pièce que la dorure devait jadis faire disparaître.

Nous manquons de toute donnée historique relativement à l'attribution du calice à Chrodegand de Séez, attribution qui n'offre rien de particulièrement brillant et qui, pour cette raison, semble pouvoir être recevable. La relique du chef avait seule un historique suivi, on peut supposer que le calice aura toujours suivi la relique la plus vénérable, mais, en définitive,

1911. — Calice d'Amiens. British Museum.
D'après une photographie.

on n'en a aucune preuve [2] (fig. 1909). Au point de vue de l'art, l'attribution est parfaitement justifiée. Les rosaces hexagones tracées au compas, la forme de l'*u*, la formule *in nomine Domini,* le nom de Grimfridus, sont autant de traits qui s'accordent avec le VIIIe et même le VIIe siècle.

VIII. LE CALICE DE WERDEN. — C'est encore un calice de bronze que celui qui est conservé dans le trésor de l'église paroissiale de Werden [3] (fig. 1910). C'est un calice en cuivre blanc, martelé et doré; la coupe semi-ovoïde est posée sur un nœud et supportée par un pied évasé. Les seuls ornements consistent en deux inscriptions gravées profondément sur la lèvre du vase et sur le bord inférieur du pied.

+ HIC CALIX SANGVINIS DNI NRI IHV XPI
+ AGITVR HAEC SVMMVS PER POCLA TRIVM-
[PHVS

Cette inscription, au jugement de J.-B. De Rossi, est antérieure à Ludger († 809) [4]. Ce calice devait, à l'origine, être employé sur un autel portatif que mentionne un ancien inventaire des reliques; placé dans le tombeau de saint Ludger au moment de sa mort, il en fut retiré au moment de la translation, du temps de l'abbé Adalwig [5].

[1] Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris,* in-8°, Paris, 1754, t. I, p. 310; Rohault de Fleury, *Le calice de saint Chrodegand à Saint-Martin-des-Champs,* dans le *Bulletin du Comité d'histoire et d'archéologie du diocèse de Paris,* 1885, p. 89-94; *La messe,* t. IV, p. 91-92, pl. CCXCII. — Grimot, *Notice historique sur le prieuré de N.-D. de l'Isle-Adam,* dans les *Mémoires de la Société historique du Vexin,* 1882, t. IV; Rohault de Fleury, *La messe,* t. IV, pl. CCXCII. — [2] Il provient du trésor de l'abbaye de Werden, détruite en 1803. — [4] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ,* in-fol., Romæ, 1888, t. II, part. I, p. 244. — [5] Rohault de Fleury, *La messe,* t. IV, pl. CCXCV, p. 99.

IX. LE CALICE D'AMIENS. — C'est un vase en verre bleu à anses (fig. 1911) trouvé aux environs d'Amiens et ayant fait partie de la collection Pourtalès d'où il a passé dans celle de Félix Slade et, de là, au British Museum [1]. Ce vase, qui a la forme ample d'un canthare, offre les dimensions suivantes. Hauteur : 0m165; diamètre à l'orifice : 0m13; circonférence de la coupe : 0m22; diamètre du pied : 0m15; largeur, y compris les anses : 0m24. Date du ve siècle.

Ce calice en verre est assurément authentique et il y a tout lieu de croire qu'il aura servi jadis au culte eucharistique. On pourrait, à l'occasion de ce vase, dresser une longue série de vases en verre ayant eu vraisemblablement une destination semblable. S. Paoli rapporte avoir vu au monastère de Rossano, occupé par les moines basiliens, un calice de verre ayant la

1912. — Calice de Cologne,
D'après *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, t. LXIV, 1878, pl. X, n. 3.

forme d'un long cylindre, enveloppé d'une sorte de filet. Le pied mouluré était de couleur blanche [2].

X. LE CALICE DE COLOGNE. — Un beau vase de terre a été trouvé à Cologne dans une tombe chrétienne près de Saint-Séverin. C'est un calice à deux anses dont la hauteur, depuis le pied, est de 0m105 (fig. 1912) [3].

XI. LE CALICE DE PAVIE. — On conserve à Saint-Michel de Pavie un calice en bois. Un tel objet laisse place à quelque hésitation; cependant, sa forme, sa matière, les textes anciens, ne s'opposent pas à ce qu'on lui accorde le bénéfice d'une haute antiquité. Nous n'en connaissons que le croquis donné par M. Rohault de Fleury. C'est une coupe très ouverte portée sur une tige élancée et garnie d'un nœud, le pied est très plat; cet objet fut transféré dans le trésor de Saint-Michel, lorsqu'on supprima l'église Santa-Maria-Capella. Il était auparavant conservé, depuis un temps immémorial (?), dans l'église de San-Martino-in-Terra-Arsa, à trois milles de Pavie, et fut compris dans la translation des reliques de saint Brice († 444) [4]. Sa hauteur est de 0m11 (fig. 1913).

Il est certain que les anciens faisaient usage de calices en bois, ou, pour parler avec plus de précision, qu'ils prenaient certaines boissons dans des gobelets, des coupes, des récipients en bois. De là à avancer que les apôtres ont fait usage de calices en bois il n'y avait pas loin, nous n'avons rien absolument qui autorise cette imagination. On ne saurait donner une telle détermination chronologique à un texte souvent cité, tardif, et qui dit exactement ceci : « Autrefois des prêtres d'or se servaient de calices de bois; maintenant, au contraire, des prêtres de bois se servent de calices d'or. » *Quondam sacerdotes aurei ligneis calicibus utebantur...* [5]. Cette parole de saint Boniface de Mayence († 755) ne saurait, on le voit, prendre une portée historique et archéologique bien précise. L'usage des calices de bois paraît s'être prolongé jusqu'à ce qu'intervînt

1913. — Calice de Pavie.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, pl. CCLXXVI.

une prohibition du pape Léon IV, au milieu du IXe siècle. D'après Yves de Chartres, un concile tenu à Reims, en 803, aurait interdit les calices de bois, de verre et de cuivre.

XII. LE CALICE DE SAINT-DENIS. — Avec ce célèbre monument nous terminerons la série des notices particulières consacrées à des calices. L'abbaye de Saint-Denis possédait avant la Révolution une coupe antique en sardonyx, de toute beauté, montée sur un pied d'or (fig. 1914). C'était un témoin antique du culte de Bacchus, auquel le nom de *Coupe des Ptolémées* est resté attaché et que le christianisme a transformé au IXe siècle, peut-être plus tôt, en un calice liturgique. A la Révolution, le calice fut envoyé au Cabinet des médailles. Une soucoupe précieuse, qui lui servait de patène, fut envoyée, elle, au Muséum des Arts, bien que, d'après d'anciens inventaires, ces deux pièces fussent inséparables. Voici comment l'inventaire manuscrit de 1634 décrit cet admirable ensemble : « Item un calice d'agathe à deux ances et un petit pied de la pièce mesme feslé par un bout, taillé allentour de plusieurs arbres, testes d'hommes, de bestes et oyseaux et plusieurs autres estranges, assis sur un pied d'or attaché

[1] Nesbitt, *Catalogue of the collection of glass formed by Felix Slade, Esq.*, in-8°, London, 1871, p. 55, fig. 72; *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, Bonn, 1878, t. LXIV, p. 120 sq., pl. X; O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, in-4°, London, 1901, p. 132, n. 658; Deville, *Histoire de l'art de la verrerie*, in-4°, Paris, 1873, pl. LXI, p. 51; Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, pl. CCLXXXVII. — [2] S. Paoli, *De patena Forocorneliensi*, in-4°, Napoli, 1745, p. 143. — [3] E. Ausm' Werth, *Römische Gläser*, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, 1878, t. LXIV, p. 124, pl. X, n. 3. Cf. p. 126, un calice trouvé à Trèves, dont la hauteur est 0m115. — [4] G. Rohault de Fleury, *La messe, étude archéologique sur les monuments*, Paris, 1882-1888, t. IV, pl. CCLXXVI. — [5] Cette phrase a été relevée par le concile de Tribur, tenu en 895, cf. Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, 1759-1798, t. XVIII, col. 142.

à vis, à un cercle d'or à quatre bandes d'or tenant au pied, et sa platine d'une pierre de porphyre semée de sept poissons d'or entaillez dedans la pierre et une place vuide d'un poisson, ladicte platine garnie d'or tout autour à feuillages et sur les sept saphirs fins deux presmes fines de petite valeur, quinze perles à demy pourries et plusieurs verres et sur le bord de l'or de la dicte platine trente-sept places vuides, au semé de grenats au-dessus de la lectre et sur deux bandes sept places vuides de pierre, deux autres places vuides au bout du dict pied et deux troches chacune de deux perles et deux places vuides de perles et un chatton vuide de sa pierre et [en] l'une des bandes du pied de terre pareillement une place vuide de sa pierre, en l'une des vis et sur le pied d'or dudict calice escript : *Hoc vas Christe tibi mente dicavit, Ter-*

1914. — Calice de Saint-Denis. D'après Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, t. I, part. 2, pl. CLXVII.

feuillage du champ plat un grand chatton vuide et quatre autres chattons garnis de pierres et perles qui n'estoyent celles qui premièrement furent mises. Le pied d'or du dict calice garny de seize saphirs de plusieurs sortes, de trente une presmes d'esmerauldes, XLIII perles et vingt-deux troches, de quatorze perles sans troches, dix grenats sur les quatre bandes d'or du pied. Le champ entre les quatre bandes dudit pied d'or

tius in Francos regmine Karlus[1]. » Au début du XIXe siècle, le calice fut volé et, quand on le retrouva, la monture avait disparu, mais la patène conservait la sienne; grâce à cela, à l'inventaire de 1634, au dessin de l'ouvrage de dom Félibien et à celui de dom Montfaucon[2] on peut tenter du calice une restitution qui ne contient qu'un minimum d'hypothèse[3].

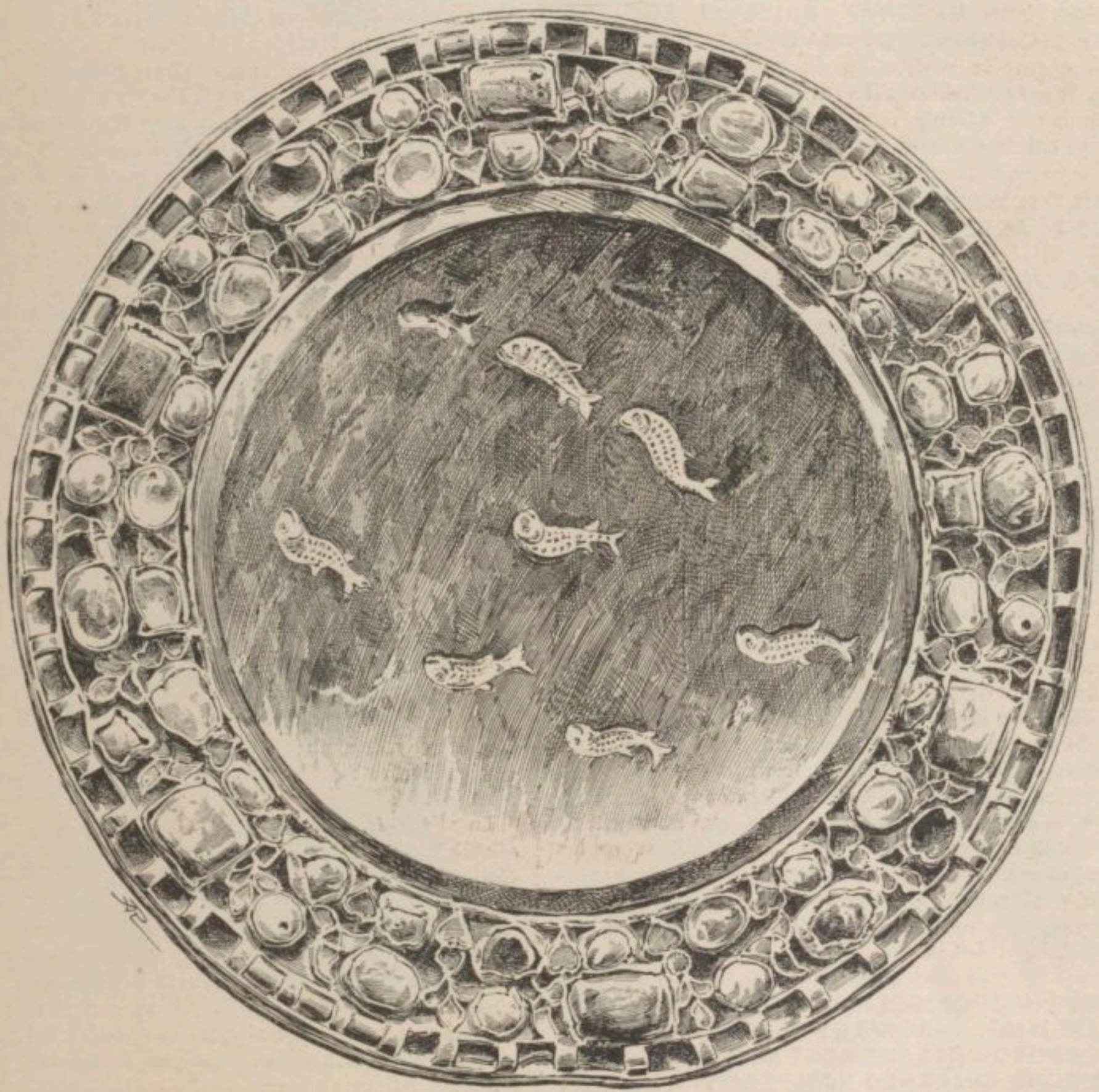
Pour le calice comme pour la patène, une pierre de

[1] Bibliothèque nationale, ms. franç. *4611*, fol. 169. Félibien, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denis*, pl. III, fig. R et pl. VI, croit que la patène accompagnait un calice de Suger. — [2] *L'antiquité expliquée*, ch. XXII, t. I, 2e partie, p. 256, pl. 167. — [3] La coupe a été reproduite par Babelon, dans *Le Cabinet des médailles*, pl. XLV, dans son état actuel; Barbet de Jouy, *Gemmes et joyaux de la Couronne*, pl. VIII, a donné une excellente reproduction de la patène.

travail antique et probablement de provenance orientale a été sertie dans une monture d'époque carolingienne commençante, alors que tout souvenir de la décoration mérovingienne n'est pas complètement oublié. C'est ainsi que les pierreries et les perles serties dans des bates séparées s'associent et se combinent avec la verroterie cloisonnée, mais celle-ci n'a plus désormais qu'un rang secondaire, ce qui n'était pas le cas à l'époque précédente. C'est également ce mélange que, d'après la description de l'inventaire de 1634 et l'examen des gravures de Montfaucon et de Félibien, on peut constater sur le pied de la coupe des Ptolémées : on y retrouve une quantité de pierreries et de perles, puis sur le nœud des rais de cœur en verroterie et, plus bas, de larges bandeaux superposés, sertissant des grenats en table [1] (fig. 1915).

La coupe et les deux anses sont d'une même pierre. On trouve dans Montfaucon une description minutieuse des symboles bachiques représentés sur la coupe. M. Rohault de Fleury a retrouvé à la bibliothèque de l'Arsenal un document manuscrit [2]. C'est une copie avec note explicative du précieux calice. On y voit que le pied était « orné d'une enchâssure d'or émaillé et enrichi de quelques pierreries. » D'après D. Doublet, le pied portait soixante-six cabochons de grande valeur, ce qui paraît s'accorder avec le dessin manuscrit ; les petites pierres dans les trapèzes sont indiquées pour un seul panneau, ce qui laisse présumer qu'elles en avaient été enlevées dans les autres ; en somme, c'est encore la copie gravée qui offre le plus de probabilités de vérité.

V. Les inscriptions. — On peut supposer que la richesse de certains calices s'explique non seulement par la dignité incomparable de leur destination, par le rang de ceux qui étaient appelés à en faire usage. Grégoire de Tours nous apprend que les églises principales avaient un calice spécial pour la communion du roi et des princes qui ne faisaient pas usage du chalumeau ainsi que le reste des fidèles [3]. Chez les sectes ariennes, il était également d'usage d'avoir un calice particulier pour le roi. Ces calices personnels étaient, vraisemblablement, de moindres dimensions que les calices ministériels.



1915. — Patène du calice de Suger. D'après Barbet de Jouy, *Gemmes et joyaux de la Couronne*, pl. VIII.

[1] Le *Karlus* dont parle l'inscription peut être soit Charles le Simple (898-929), soit Charles le Gros († 888), soit Charles le Chauve († 877). — [2] Ce sont des dessins contenus dans quatre volumes et faisant partie anciennement de la bibliothèque du président de Dampierre (1725) ; ils sont intitulés : *Miscellanea eruditæ antiquitatis notis illustrata*. On lit sur le titre : *Ex museo Joannis du Tillet*. Au t. II, fig. 45, se trouve la copie sur deux faces du calice de Saint-Denis, le dessinateur a signé : *Joannes Piron delineavit. 1725*. Le dessin et la gravure de Félibien offrent quelques différences, notamment dans le nombre des bandes montantes. — [3] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. III, c. XIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 251.

Les inscriptions qui se lisent sur plusieurs calices nous ont conservé le souvenir des dons de quelques illustres personnages.

A Ravenne, on conservait à Saint-Zacharie un calice portant cette épigraphe[1] :

OFFERO S. ZACHARIAE GALLA PLACIDIA AVGVSTA

On rapporte que Rorice, évêque de Brives, s'étant rendu à Saint-Sernin de Toulouse, y vit un beau calice avec sa patène, sur lequel ces mots étaient gravés : VALENTINIANVS AVGVSTVS DEO ET SANCTO MARTYRI MARTINO BRIVENSI PRO SE SVISQVE OMNIBVS VOTVM VOVIT ET REDDIDIT. Rorice obtint la restitution du calice à l'église de Brives. Il est probable qu'il s'agit ici de Valentinien III, qui régna sur la Gaule[2].

Sur le calice de saint Remy on lisait[3] :

[SACRO
HAVRIAT HINC POPVLVS VITAM DE SANGVINE
INIECTO AETERNVS QVEM FVDIT VVLNERE
[CHRISTVS
REMIGIVS REDDIT DOMINO SVA VOTA SACERDOS

Hincmar et Flodoard nous ont transcrit ces vers composés par l'évêque de Reims[4]. Flodoard nous apprend encore que saint Remi avait composé à Laon une inscription destinée à un calice d'argent. Dans le testament du saint nous trouvons les utiles renseignements que voici : *Futuro episcopo, successori meo, amphibalum, album paschalem relinquo, stragula columbina duo, vela tria quæ sunt ad ostia diebus festis triclinii, cellæ et cullinæ. Vas argenteum decem et octo librarum, inter te, hæres mea, in diœcesim tuam ecclesiam Lugdunensem, factis patenis atque calicibus ad ministerium sacrosanctum, prout volui, Domino annuente, distribui. Aliud argenteum vas, quod mihi Dominus illustris memoriæ Hlodowicus rex, quem de sacro baptismatis fonte suscepi, donare dignatus est, ut de eo facerem quod ipse voluissem tibi hæredi meæ Ecclesiæ supra memoratæ jubeo thuribulum, et imaginatum calicem fabricari.*

Le calice de Tassilo de Bavière, la « coupe des Ptolémées » et quelques autres calices que nous citons au cours de ce travail nous donnent d'autres exemples d'inscriptions. Dès le Ve siècle, les inscriptions placées sur les calices sont parfois métriques. Fortunat a composé quatre vers qui devaient être inscrits sur un calice[5] :

[FERT
SVMMVS IN ARCE DEI PIA DONA LEONTIVS OF-
VOTIS IVNCTA SACRIS ET PLACIDINA SIMVL
FELICES QVORVM LABOR EST ALTARIBVS APTVS
TEMPORE QVI PARVO NON PERITVRA FERVNT

VI. Les descriptions. — Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de signaler les services que rendrait à l'étude de l'archéologie chrétienne un recueil des notices — si incomplètes, si insuffisantes qu'on les suppose — que les anciens auteurs ont consacrées au signalement ou à la description des monuments aujourd'hui disparus. Voyageurs et fouilleurs du passé n'ayant ni les méthodes ni les exigences que nous apportons aujourd'hui à ces études, la plupart se contentaient de quelques mots dont tout le prix se trouve dans le fait que c'est tout ce qui nous reste sur divers monuments. Voici quelques-unes de ces notices, de simples notes parfois, relatives à des calices.

— « Il y a à Isieu un calice dont la coupe est extrêmement mince à force d'avoir longtemps servi. Il y a une marque de 604 en chiffres romains sur son pied qui est de façon bizarre et ancienne[6]. »

— « Il (le calice de saint Omer, conservé à Saint-Omer) est d'or massif, il a plus d'un pied de hauteur. La coupe, qui a des anses, a plus d'un demi-pied de profondeur et presque autant de diamètre. Il fallait des calices de cette grandeur pour suffire à la communion des fidèles. La patène, aussi d'or, a plus d'un pied de diamètre. Il y a au milieu un agneau représenté avec un A et Ω[7]. »

— « Le calice de saint Cuthbert fut trouvé dans son tombeau : *cum patena calicem quidem parvum, sed materia et opere pretiosum; cujus inferior pars figuram leonis ex auro purissimo gestat, dorso lapidem onichinum arte pulcherrima cavatum : qui ex studio artificis ita inhæret leoni ut facile possit in gyrum verti, nec tamen auferri*[8]. » — Le calice de saint Birin, évêque de Dorchester, fut également trouvé dans sa tombe, mais nous n'en avons aucune description[9].

Nous sommes également réduit à quelques mots, à des indices trop vagues, pour certains calices qui ne se trouvent représentés par aucun monument.

Un concile tenu à Celchyt, en Angleterre, en 787, interdit l'usage de calices en corne : *ne de cornu bovis calix aut patena fieret ad sacrificandum, quod de sanguine sunt*[10].

Le testament du comte Everard, fondateur de l'abbaye de Cysoing, au IXe siècle, mentionne le legs d'un calice d'ivoire : *de paramento capellæ calicem eburneum*[11].

La *Vita Columbani* nous apprend que ce saint offrait toujours le sacrifice avec un calice de cuivre. *Columbanus vasis æneis Domino solet sacrificium offerre solutis*[12] et un concile de Reims, au IXe siècle, interdira l'usage de ce métal d'une oxydation trop prompte, d'où peuvent résulter des vomissements.

La *Vita Benedicti Anianensis* lui fait une louange d'avoir célébré la messe avec un calice d'étain, ne voulant pas, par humilité, faire usage de vases précieux.

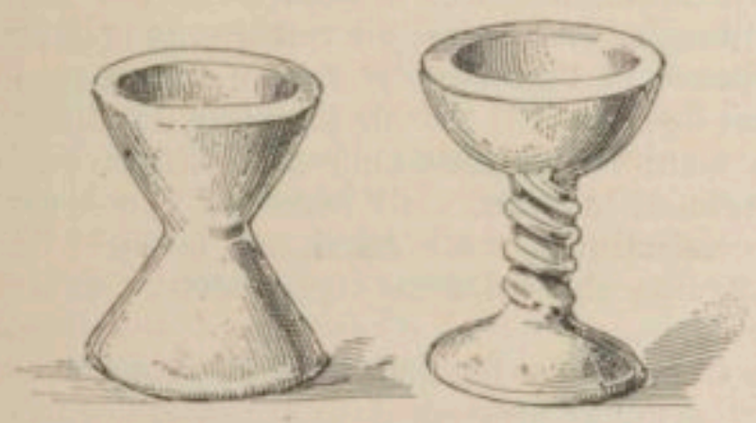
Nous avons donné des témoignages relatifs à l'existence de calices en bois.

La *Donatio Adelgastri*, faite au monastère d'Obonne (Asturies) en 785, fait mention d'un calice *ex petra* et M. Rohault de Fleury mentionne à ce propos des calices de pierre de 0m20 à 0m25 de hauteur dont il donne le croquis (fig. 1916). Il fait observer qu'ils sont rugueux

[1] Mai, *Veterum scriptorum nova collectio*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 197; Agnelli, *Vitæ pontific. Ravenn.*, édit. Bacchini, t. I, p. 68. — [2] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 345. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 445; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1878, p. 161. — [4] D'après Flodoard ce calice était en argent; il fut fondu pour subvenir au rachat des captifs faits par les Normands. — [5] La pièce à laquelle ces vers appartiennent est intitulée : *De calice Leontii episcopi*. Cf. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 382. Le poème dédié à saint Léonce et qui fait suite immédiatement à celui auquel nous empruntons tous ces vers, parle des libéralités du saint envers les autels qu'il dota de vases sacrés : *Muneribusque piis dotasti altaria Christi, — Cum tua vasa ferunt viscera sancta Dei. — Num cruor, et corpus Domini libamina summi, — Rite ministerio te tribuente, venit, P. L.*, LXXXVIII, col. 77. Au XIe siècle, au moment où éclata l'hérésie anti-eucharistique de Bérenger de Tours, on ne manqua pas de citer ces inscriptions de calices en témoignage de la foi des siècles écoulés. Cf. Sudendorf, *Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihr betreffender Briefe*, in-8°, Hambourg, 1850, p. 211 sq. Sur les inscriptions de calices, cf. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., 1888, t. II, p. 244. 336, 384. — [6] Note manuscrite écrite au dos d'une lettre datée de Lyon, le 15 nov. 1739; fonds de l'abbaye de Saint-Pierre, arch. départ. sans cote. — [7] Martène et Durand, *Voyage littéraire de deux bénédictins*, in-4°, Paris, 1717, p. 183. — [8] *Liber de translationibus et miraculis S. Cuthberti, auctore monacho Dunelmensi anonymo*, dans *Annales ord. S. Bened.*, t. VI, p. 297. — [9] Surius, *Vitæ sanctorum*, in-fol., Coloniæ, 1570, t. VI. — [10] Du Cange, *Glossarium*, au mot *Cornu*. — [11] *Testam. Everardi comitis*, dans Aubert Miræus, *Codex donationum piarum*, in-4°, Bruxellis, 1624; *Opera diplomatica*, t. I, p. 19. — [12] Surius, *Vitæ sanctor.*, 16 octobre; Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, t. II, p. 241.

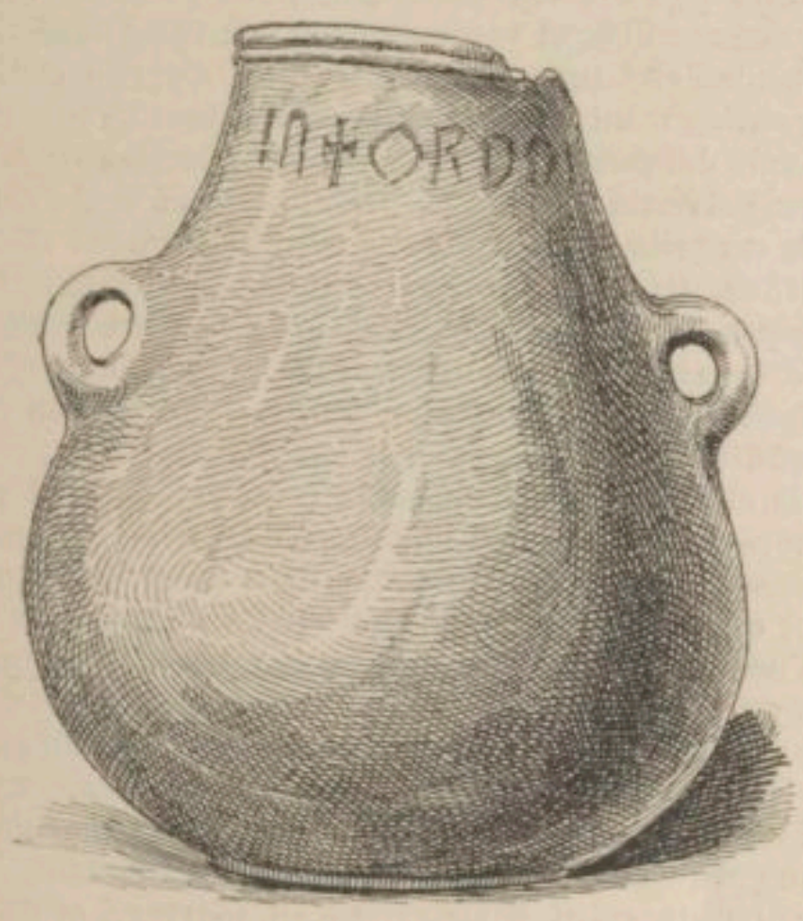
à l'intérieur, d'où nous pouvons peut-être conclure qu'ils avaient un revêtement métallique.

VII. Calice d'oblation (?) — Nous hésitons à donner le titre de calice à un vase de forme bizarre qui prendrait



1916. — Calices irlandais en pierre.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. IV, p. 94.

place naturellement, semble-t-il, parmi les *ampullæ* (fig. 1917). Peut-être est-ce bien le nom qui lui convient, mais sa destination nous permet, croyons-nous, de le rattacher aux calices. Ce petit récipient a été trouvé dans l'île Magée, comté d'Antrim (Irlande). Il est en bronze et mesure 0m06 en hauteur et 0m17 de circonférence. G. Petrie a fait remarquer le soin avec lequel cet objet a été travaillé, la grâce de ses proportions. Il semble qu'un vase aussi soigné devait avoir une destination



1917. — Calice d'oblation (?).
D'après G. Petrie, *Christian inscriptions in the Irish language*, 1868, t. II, p. 119, fig. 102.

honorable. On l'a trouvé dans les ruines de l'antique église de l'île Magée. Sur le col on lit l'inscription suivante :

+ OR DO M[*ac*] ETAIN AV BROLCHAIN

Priez pour Mac Etan, descendant de Brochan

Ne serait-ce pas un vase servant à l'oblation du vin des fidèles, vase qu'on posait sur l'autel ou dont le contenu était versé dans les calices ministériels [1]?

H. Leclercq.

[1] G. Petrie, dans *Dublin Penny Journal*, t. II, p. 412; *Christian inscriptions in the Irish Language*, in-8°, Dublin, 1878, t. II, p. 119, fig. 102. — [2] *P. L.*, t. CXXVII, col. 1548. — [3] *Scyphus potorium quoque fuisse vas nemo ignorat*, dit saint Isidore dans son *Liber etymologiarum*, XX, c. V et VI, *P. L.*, t. LXXXII, col. 716-717. — [4] Zaccaria, *Onomasticon*, au mot *Calix*, p. 54. — [5] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 978, 982. — [6] *Ibid.* La dernière partie de ce texte paraît être une remarque de Zaccaria, *loc. cit.*, et a été reproduite par les auteurs qui ont suivi : par exemple : Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, p. 107. — [7] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 875. — [8] Voir Bona : *Rerum liturgicarum*, l. I, c. XXV, t. II, p. 297; Zaccaria, *op. cit.*; D. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. III, a. 9, t. I, p. 141; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, p. 107; Pellicia, *The policy of the christian Church*, (trad. J. C. Bellett), in-8°, London, 1883, p. 168; D. E. Roulin, *L'ancien trésor de l'abbaye de Silos*, in-fol., Paris, 1901, *Calice ministériel*, p. 32.

CALICE MINISTÉRIEL. — I. Notion. II. Usage. III. Description d'un calice ministériel du XIe siècle. IV. Bibliographie.

I. Notion. — 1. Le nom même de *calice ministériel* indique qu'il s'agit ici d'un calice qui devait servir à l'administration du sacrement de l'eucharistie. Pour en préciser la signification, on lui donna parfois le nom de *calix communicalis* : c'est ce que nous apprend l'annotateur des *Vitæ Romanorum Pontificum : Calices quorum usus erat ad communicandum, dicebantur* COMMUNICALES [2]. Plus communément, on l'appelait *calix major* en raison de sa contenance, *scyphus* à cause de sa destination [3], enfin *calix ministerialis* [4].

Le texte de l'*Ordo Romanus III* dit que pour la messe célébrée par le pape, on préparait trois calices, un pour la consécration, un autre pour la communion du pape, un troisième pour la communion des fidèles [5]; un peu plus loin, l'auteur de ce document semble se reprendre, et, omettant la mention du calice qui servait à la communion du pape, il dit : *Calix in quo consecratio fiebat dicitur calix sanctus et sacrum vas; qui vero communicantibus inserviebat calix major et scyphus, frequentius autem* CALIX MINISTERIALIS. *Erant et calices offertorii qui Cangio esse videntur ii in quos amulæ scilicet vini oblationes in ampullis et phialis positæ a diacono refundebantur. Hos mediocres Udalricus appellat* [6].

L'expression *calix major* donne à entendre que ce calice devait avoir une contenance plus grande que celle du calice de la consécration; la capacité variait suivant l'affluence des communiants; parfois même on avait plusieurs de ces calices sur l'autel; le mot *scyphus* est souvent employé dans les *Ordines Romani*.

2. Bien que le nom de *calice ministériel* soit parfois appliqué au calice dans lequel on versait le vin offert par les fidèles, l'expression est d'ordinaire prise dans le sens restreint précédemment indiqué. On peut donc définir le *calice ministériel* un vase sacré dans lequel était versé le vin qui devait être présenté aux fidèles au moment de la communion. Sa capacité le faisait appeler, tantôt *calix major* quand on le comparait au calice qui servait pour la célébration des saints mystères, tantôt *calix minor* quand on le comparait au calice destiné à recevoir les offrandes du vin. La note suivante de Mabillon, dans son commentaire sur les *Ordines Romani*, contribue à éclaircir et à justifier la définition qui vient d'être donnée : *Ad vinum quod attinet, amulas oblatas fundebat archidiaconus in calicem quo utebatur pontifex ad consecrationem; et cum ad summum repletus erat, in alium* CALICEM MINISTERIALEM *quem tenebat acolythus deplebat. Hic calix in libellis nostris scyphus appellatur, praeter quem alius calix major assignatur in tertio libello. Hæc observatio necessaria est ad illustranda quæ de laicorum sub altera specie communione dicturi sumus* [7]. Comme on le voit, c'est à propos de l'offertoire que les auteurs précisent la notion du calice ministériel; elle est à peu près identiquement la même dans les divers liturgistes [8].

II. Usage. — L'usage de ce vase sacré dura tout le temps que fut pratiquée dans l'Église la communion des fidèles sous les deux espèces, c'est-à-dire depuis

les premiers temps du christianisme jusque vers la fin du XIIIe siècle[1]. On le trouve mentionné dans les documents relatifs à la liturgie d'Orient et d'Occident.

1. *En Orient.* — La manière de donner la communion aux simples fidèles fut loin d'être uniforme : cependant on trouve dans certaines églises la trace de ce que nous appelons *calices ministériels*. Parlant de la liturgie de saint Cyrille d'Alexandrie, Renaudot se demande si l'on y rencontre la pratique observée à Rome et semble incliner vers la négative : *potest dubitari, neque enim plures calices necessarii erant ubi laicis calix non praebebatur, sed intincta communio, quæ antiquissima est toto passim Oriente*[2]. C'est qu'en effet en Orient la communion se donnait aux laïques avec une parcelle de l'espèce du pain trempée dans le précieux sang : *intincta communio*. On la présentait avec une petite cuiller (voir ce mot); alors les calices ministériels ne paraissent pas avoir été indispensables[3].

Cependant, Renaudot dit, un peu plus loin, à propos de la liturgie de saint Marc : *Ut sæpe factum est in Ecclesiis occidentalibus, erant præter calicem primarium alii qui dicebantur ministeriales*, et il donne une citation de Bona[4]; il est préoccupé par l'expression *calices* au pluriel qu'il a rencontrée dans les rubriques de cette liturgie et il cherche à en donner l'explication. Il n'est pas impossible d'ailleurs qu'un calice ministériel ait été employé pour la communion des laïques, même avec le rite de la parcelle trempée : c'est ce que l'on peut inférer de l'*ordo communionis apud Coptitas : cumque sacerdos absolverit communionem ministrorum deferet discum* (la patène) *super manum suam sinistram cum mappula... Descendet diaconus cum calice sanguinis Christi*[5].

Une réflexion analogue se retrouve en note dans Denzinger[6] à propos de la liturgie syriaque. On y lit : *Quod si laicus adsit qui communionis particeps esse velit, non ad altare accedit, sed sacerdos cum calice et cochleari ad eum descendit et ipse stans Eucharistiam suscipit. Quibus peractis, sacerdos quæ de hostia et sanguine in calice adhuc reliqua sunt, sumit et calicem cum cochleari vino purificat.* Cette rubrique laisse bien entendre qu'il y avait un calice spécial pour la communion des fidèles. La même conclusion se dégage des observations de Renaudot sur les liturgies syriaques. Ainsi, à propos de la fraction de l'hostie et du mélange des saintes espèces, il donne d'abord la rubrique : *statim incipit (celebrans) dividere et ante omnia distribuere in singulos calices :* et ces derniers mots, mis au pluriel, l'amènent à parler de nouveau des *calices ministeriales qui illa commistione confirmandi sunt, ut latini rituales loquuntur*[7].

La communion sous l'espèce du vin est ainsi décrite par Meletius Piga, patriarche grec d'Alexandrie : *Sacerdotes... porrectis manibus accipiunt corpus Christi, deinde labra sacro calici admoventes sanguinem hauriunt; sed hæc ambo conjuncta instrumento quodam ad hoc ministerium concine accommodato, laicis in os ingeruntur*[8].

On en peut aisément conclure qu'il y avait des calices ministériels pour l'administration de la sainte communion, que les prêtres y approchaient leurs lèvres mais non les simples fidèles. Cette remarque de Mélétius, ajoute Renaudot, est confirmée par la manière dont s'expriment les liturgies et les rituels des Grecs et de tout l'Orient. Longtemps avant que se soit fait sentir l'influence des nestoriens et des jacobites sur les liturgies orientales, on voit que le mélange des deux espèces et l'usage de la cuiller étaient pratiqués dans tout l'Orient... Il y avait toutefois des différences dans la manière de distribuer les saintes espèces : primitivement le calice était présenté non seulement aux ecclésiastiques mais aussi aux laïques, ce qui a été longtemps observé aussi en Occident[9], comme on va le voir.

2. *En Occident.* — Renaudot vient de nous dire qu'on y a suivi pendant longtemps la pratique de présenter le calice aux simples fidèles : c'est d'ailleurs ce que nos liturgistes s'accordent à affirmer pour les temps antérieurs au XIIIe siècle[10]. Mais, avec Mabillon, il faut remarquer que, *fideles non ex puro sed ex misto cum vino sanguine confirmati (erant)*. D. Ménard interprète de la même façon l'expression *misto sacrificio* qu'il a lue dans le *codex Ratoldi*[11]. Voici donc, d'après Mabillon, à quoi servaient les *calices ministériels :* au moment de l'offertoire, on y a versé une partie du vin présenté par les fidèles en quantité suffisante pour communier ceux qui se présenteront; après la communion du célébrant sous l'espèce du pain, l'archidiacre prend un peu du vin consacré, dans le calice qui a servi au sacrifice, et verse ce précieux sang dans le calice ministériel tenu par un acolyte; c'est le contenu de ce calice ministériel qui va être présenté aux communiants laïques. *Confirmato pontifice (per communionem) Archidiaconus refundebat parum de calice, seu de sanguine consecrato in scyphum quem tenebat acolythus. Hic est scyphus seu* CALIX MINISTERIALIS *in quem vinum oblatum ex majori calice refusum fuisse superius notavimus; ac proinde sanguis refusus in illum scyphum cum vino jam in eum refuso commiscebatur ad populum confirmandum*[12].

Mais étudions les documents occidentaux qui nous attestent l'existence des calices ministériels. Bien que l'expression ne se rencontre pas dans saint Cyprien (au IIIe s.) ni dans saint Ambroise (au IVe s.) on peut dire que l'un et l'autre parlent de l'usage du calice pour la communion des fidèles. Saint Cyprien cite le fait d'une enfant qui, forcée de boire au calice après qu'on lui avait fait manger d'un pain, reste d'une offrande faite aux idoles, ne put conserver le breuvage sanctifié par le sang du Sauveur[13]. Saint Ambroise, parlant de la rencontre de saint Sixte allant au martyre et de son diacre Laurent, met les paroles suivantes sur les lèvres du diacre : *quo progrederis... cui commisisti dominici sanguinis consecrationem?* (D'autres mss. portent ici le mot *dispensationem.*) L'annotateur voit dans cette dernière expression une allusion à la distribution du calice aux fidèles faite par le ministère des diacres[14].

L'usage des calices ministériels est plus explicitement indiqué dans le *Liber pontificalis*, l'expression *calices ministeriales* se lit en divers passages de la notice de saint Silvestre († 314), dans la notice de saint Damase († 367), dans celle de saint Hilaire Ier

[1] C'est le sentiment commun des auteurs que l'usage du calice pour les fidèles dura jusqu'à cette époque, voir Bona, *Rerum liturgicarum*, l. I, c. XVVI, t. III, p. 399; Mabillon, *Commentar. in Ord. Rom., P. L.*, t. LXXVIII, col. 894; D. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 158; Lebrun, *Explication des prières de la messe*, t. I, p. 634. — [2] Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. I, p. 301. — [3] J. Goar, *Rituale Græcum*, notes sur la liturgie de saint Jean Chrysostome. — [4] Renaudot, *loc. cit.*, p. 339; Bona, *Rerum liturgic.*, t. II, p. 299. — [5] Denzinger *Ritus orientalium*, t. I, p. 405. — [6] Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 416. — [7] Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 109. — [8] Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 119. — [9] Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. II, p. 120. — [10] Voir les auteurs déjà cités, col. 1647, note 1. — [11] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 245, 555. — [12] Mabillon, *Commentar. in Ord. Rom., P. L.*, t. LXXVIII, col. 822. Qu'on nous permette ici une remarque en réponse aux partisans de la nécessité de la communion sous les deux espèces. Cette nécessité n'a jamais été soutenue, même pendant les douze premiers siècles où l'on présentait le calice aux laïques. Voir dans Dan. Rock, *The Church of our fathers*, t. I, p. 133, une réponse à M. Maskell, *Ancient liturgies*, p. LXV, LXVI, qui donnait le card. Bona, comme ayant soutenu cette nécessité. On peut voir qu'il n'en est rien, en lisant Bona, *Rerum liturgic.*, lib. II, c. XVIII, t. III, p. 399. — [13] S. Cyprien, *De lapsis*, c. XXV, *P. L.*, t. IV, col. 500. — [14] S. Ambroise, *De officiis*, l. I, c. XLI, *P. L.*, t. XVI, col. 90.

(†461), etc.[1]. Les *Ordines Romani*, I, II, III, antérieurs au IXe siècle, emploient de préférence l'expression *scyphi*[2]; mais Mabillon, dans son commentaire, dit qu'il faut entendre par là les calices ministériels. D. Martène atteste également l'existence de ces calices à l'usage des communiants[3]. Dans le Ier livre de la *Liturgie gallicane* publiée par Mabillon, on compare cette liturgie avec la liturgie mozarabe : bien que les calices ministériels n'y soient pas explicitement nommés, ils sont suffisamment désignés par l'expression *calix sacratus*[4]. Un peu plus bas, dans une énumération d'objets d'église figure un certain nombre de calices[5]. Cette énumération se retrouve dans l'*Historia Francorum* de Grégoire de Tours[6], et si D. Ménard, dans ses notes sur le *Sacramentaire grégorien* ne parle pas de calices ministériels, il signale certaines pratiques qui font supposer l'usage du calice pour la communion des fidèles, par exemple ce canon d'un concile de Clermont, célébré sous Urbain II, et mentionné par Ordéric Vital, l. IX, *Histor. eccl.*, ad an. 1095 : *Corpus dominicum et sanguis dominicus singulatim accipiatur.* On voit là une réaction contre l'*intincta communio* des Grecs qui s'était introduite en Occident[7].

III. Description d'un calice ministériel du XIe siècle. — Pour donner une idée de ce vase sacré, il a paru bon de résumer ici la description d'un calice ministériel qui appartient à l'abbaye de Silos[8]. D'après le P. Juan de Castro, bénédictin, dans sa *Vie de saint Dominique de Silos*, « le calice, en argent, est orné de filigranes et pèse, avec la patène, 17 marcs 1/2 d'argent (soit 4k280 grammes), la coupe contient un *azumbre* et un demi *cuartillo* (ce qui équivaudrait à 2 litres 75 cent.). Quelques-uns ont dit que Dominique célébrait la messe avec ce calice, mais je ne puis y croire, étant données ses dimensions... il paraît plutôt que le saint fit ce calice pour donner le précieux sang aux fidèles, comme cela se pratiquait dans quelques églises d'Espagne. On appelait ces calices *ministériels*, parce qu'ils servaient, non pour consacrer le précieux sang, mais pour le distribuer au peuple; ce qui se faisait de la manière suivante : on mettait dans le calice une certaine quantité de vin et on versait par-dessus une partie du précieux sang; puis, le diacre ou le prêtre lui-même le distribuait à ceux qui avaient communié (au corps de Notre-Seigneur) de la façon qu'on donne maintenant l'ablution. »

Ce vase, remarque D. Roulin (après avoir donné le passage précédent de dom Juan de Castro), a 0m30 de hauteur, le diamètre de la coupe est de 0m19, elle peut contenir presque exactement un litre et demi, et non pas 2 litres 3/4, comme l'a écrit le P. de Castro. La matière employée est l'argent, la coupe est dorée à l'intérieur. La forme, dans son ensemble, porte un cachet de pesanteur assez accentué; la décoration se compose d'arcatures à cintres outrepassés et de bandeaux ou frises en dessus et en dessous de ces arcatures, ainsi que sur le nœud de la tige (fig. 1918).

Autour du pied se déroule une formule dédicatoire dont la deuxième partie rappelle exactement la légende gravée sur un autre calice espagnol, le calice de l'abbé Pélage (XIIe s. ou commencement du XIIIe) conservé au Louvre : † *Pelagius abbas me fecit ad honorem s[an]c[t]i Jacobi ap[osto]li.*

Le nom du donataire a sa place dans la formule *Dominico abbas*. Ces détails et l'examen des caractères indiquent une date approximative de fabrication, savoir de 1041 à 1073, époque de l'abbatiat de saint Dominique. Si la perfection des courbures, la régularité, la symétrie laissent beaucoup à désirer, le décor, dans son ensemble, est franchement original et puissant, grâce à ses arcades massives; on y reconnaît de suite une œuvre espagnole influencée d'art arabe.

Il n'y a aucune difficulté pour la question de l'usage liturgique de notre calice. Le P. Juan de Castro a donné la note juste en disant que c'était un *calice ministériel*, un *calix major*, comme on disait parfois

1918. — Calice ministériel en argent du XIe siècle.
D'après dom Roulin, *Ancien trésor de l'abbaye de Silos*, 1901, pl. V.

au moyen âge : il servait à distribuer la sainte communion sous les espèces du vin et selon les rites de la liturgie gothique ou mozarabe, qui était en vigueur à Silos pendant le XIe siècle.

Présentement, ce calice ne sert plus qu'une fois l'an : le jeudi-saint il reçoit l'hostie consacrée qui est portée au reposoir et consommée le vendredi à la messe des présanctifiés.

IV. Bibliographie. — I. *Calice ministériel en général.* — Anastase le Bibliothécaire, *Vitæ Romanorum Pontificum*, dans *P. L.*, t. CXXVII et CXXVIII. — Bona,

[1] *P. L.*, t. CXXVII, col. 1512, 1515, 1521, 1523; t. CXXVIII, col. 74, 347, 349. Tous ces documents sont des compositions du bas moyen âge. — [2] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 939, 947, 973, 975, 978, 980, 982. — [3] D. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 41. — [4] *P. L.*, t. LXXII, col. 141. — [5] *P. L.*, t. LXXII, col. 149. — [6] *P. L.*, t. LXXI, col. 250, 1143. Dans son livre *De gloria confessorum*, c. LXV, col. 876, Grégoire de Tours raconte un incident qui atteste l'usage du calice ministériel au VIe siècle. Le vase est désigné par l'expression *poculum salutare*. — [7] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 555. — [8] Cette description se trouve dans D. E. Roulin, *L'ancien trésor de l'abbaye de Silos*, in-fol., Paris, 1901, p. 32-37. L'auteur donne en note les documents qui ont parlé de ce calice et l'ont même reproduit. Voir aussi D. Férotin, *Histoire de l'abbaye de Silos*, pl. IV.

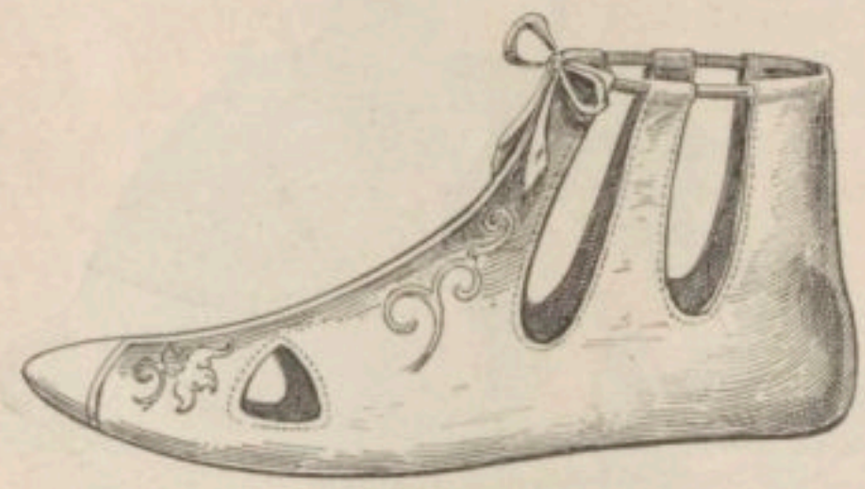
Rerum liturgicarum libri duo, édit. Sala, Aug. Taur., 1747-1753, 3 vol. in-fol. — Goar, *Euchologion sive Rituale Græcorum*, in-fol., Paris, 1647. — Mabillon, *Commentarius in ordinem Romanum* et *Ordines Romani*, *P. L.*, t. LXXVIII; *Liturgica Gallicana*, *P. L.*, t. LXXII. — Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, 4 vol. in-fol., Venetiis, 1788. — Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, in-4°, Paris, 1877. — Pellicia, *The policy of the christian Church* (trad. J. C. Bellett), in-8°, London, 1883. — Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2 vol. in-4°, Francfort-sur-le-Main, 1847. — Rock (Dan.), *The Church of our fathers*, 4 vol. in-8°, London, 1903. — Smith, *Dictionary of christian antiquities*, 2 vol. in-8°, London, 1893. — Zaccaria, *Onomasticon*, 1 vol. in-4°, Faventiae, 1887.

II. *Calice ministériel de Silos.* — Castro (P. Juan de), *El glorioso thaumaturgo españ. santo Domingo de Silos*, in-8°, Madrid, 1688. — Corblet (J.), *Des vases et ustensiles eucharistiques*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1885, p. 55. — Davillier (Ch.), *Recherches sur l'orfèvrerie espagnole*, dans *Monumentos architectonicos de España*, in-fol. — Férotin (dom M.), *Histoire de l'abbaye de Silos*, in-8°, Paris, 1897. — Lasteyrie (F. de), *Histoire de l'orfèvrerie*, dans *Monumentos* (*supra*). — Molinier (E.), *Le calice de l'abbé Pélage*, dans la *Gazette archéologique*, 1888. — Riano (Juan), *The industrial arts in Spain*, in-8°, 1879. — Rohault de Fleury (Ch.), *La messe, études archéologiques*, in-fol., Paris, 1883. — Roulin (dom E.), *L'ancien trésor de l'abbaye de Silos*, in-fol., Paris, 1901.

J. BAUDOT.

CALIGES. — I. Dans la Rome païenne. II. Chez les moines. III. Dans la liturgie pour la célébration de la messe. IV. Bibliographie.

I. DANS LA ROME PAÏENNE. — 1° *Notion et usage.* — Chez les Romains, la *caliga* était la chaussure portée



1919. — Calige de saint Godebrard.
D'après Braun, *De liturgische Gewandung*, p. 406, pl. 193.

par les soldats et les officiers de grade inférieur à celui de centurion [1]. Elle consistait en une sorte de semelle ferrée de clous serrés et pointus [2] (*clavi caligares*); à cette semelle était cousu un cuir découpé en lanières formant un réseau autour du talon et du pied (*calcem ligare*), laissant les doigts à découvert et s'enroulant au-dessus de la cheville.

2° *Dénomination.* — Il en était ainsi au commencement de l'ère chrétienne; au IIIe siècle, la signification des noms est devenue plus confuse, par suite des altérations qu'a subies le costume romain. *Caliga* a pu devenir le *calceus*, chaussure fermée, lacée ou boutonnée sur le cou-de-pied, cependant on peut dire en général que *caliga* s'applique toujours à une bottine qui laisse paraître le pied en partie sous un système de courroies, tandis que *calceus* s'entend d'un soulier complètement fermé. Sous Dioclétien, on voit paraître le mot *campagus* désignant une chaussure du même genre, ainsi dans un édit de cet empereur fixant le prix maximum des fournitures militaires, il est fait mention des *campagi militares* dans une section spéciale *de caligis* où l'on voit aussi figurer les *calcei* des patriciens. On peut se demander quelle analogie il y a entre ces chaussures : *calceus, caliga* et *campagus*; *le calceus*, jusqu'au IIIe siècle, rappelait sans doute la bottine du soldat romain par les courroies qui s'entrecroisaient sur le pied et s'enroulaient au-dessus du mollet comme les lanières des *caligæ*, les *campagi militares* mentionnés dans l'édit devaient différer peu de ces *calcei* et de ces *caligæ* [3].

II. CHEZ LES MOINES. — 1° *Le mot.* — On voit figurer le mot *caligæ* dans les plus anciennes règles monastiques sous les titres de vêtements ou de chaussures. — *Caligæ* se lit dans la règle dite de saint Pacôme, et saint Jérôme parlant des moines de Tabenne dit : *Nihil habent in cellullis præter psiathium... baltheolum lineum et* CALIGAS *et baculum* [4]. Cassien a remarqué aussi cette chaussure chez les moines d'Égypte : *caligis suos muniunt pedes* (*monachi*) [5]. Les *caligæ et pedules* représentent, dans la règle de saint Benoît, les chaussures accordées aux moines [6]. Enfin, divers passages des *Dialogues* de saint Grégoire le Grand attestent effectivement l'usage des caliges comme chaussure monastique [7].

2. *La signification.* — Mais que faut-il entendre par ces caliges? Il est assez difficile de le dire. Le commentateur de Cassien, dom Gazée, remarque que le mot *caligæ* s'entendait dans le sens de *sandalia* : c'est ainsi qu'au livre des *Actes des Apôtres*, XII, 8, le grec σανδάλια a été traduit par *caligas*. *Caligæ pro sandaliis* (*accipiebantur*) *hoc est pro pedum non tibiarum tegumentis.* Les moines conciliaient de la sorte la prohibition du Sauveur mentionnée par saint Matthieu, X, 10, avec la recommandation consignée dans saint Marc, VI, 9. Aussi bien saint Augustin, après d'autres commentateurs, fait remarquer que la pensée de Jésus doit s'entendre de la sorte : *pes Apostolorum neque tectus sit, neque nudus ad terram*; ils n'auront pas la chaussure qui couvre le pied tout entier (*calceamentum*) mais celle qui protège la plante des pieds (*sandalia*) [8]. Cette interprétation, on le voit, nous ramène à la *caliga* des soldats romains.

La règle de saint Benoît rend l'explication plus difficile, car au mot *caligas*, elle joint le mot *pedules*. Les commentateurs ont cherché à ces mots une signification précise et ne sont pas arrivés à s'entendre : après avoir donné les sentiments de Smaragde, d'Hildemar, de Bernard du mont Cassin, etc., D. Martène conclut en disant : *In hac tanta varietate aliquid certo definire difficile est. De pedulibus apud antiquiores monachos nihil quod sciam reperi : caligis vero ad propellendum in hieme frigus et in æstate cum meridiani æstus fervor exigeret utebantur* [9]. D'où il suit que les caliges auraient été des chaussures destinées à protéger les jambes contre le froid. Saint Benoît d'Aniane paraît autoriser cette interprétation du mot *caligæ*; c'est ainsi du moins que l'a compris son annotateur comme on le voit par la phrase suivante : *Caliga est*

[1] Dion Cassius, LVII, 5; Tacite, *Annales*, I, 41; Suétone. — [2] Juvénal, III, 247; Josephus, *De bello judaico*, VIII, 3. — [3] Pour plus de détails, voir les articles, *Caliges*, *Campagus* et *Gallica*, dans Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, in-4°, Paris, 1887, t. I, p. 849, 862; t. II, p. 1453. Voir aussi ces mêmes mots dans Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*; Smith, *Dictionary of christian antiquities*, 2 in-4°, London, 1875, t. I, p. 258. — [4] S. Jérôme, *Præfatio ad regulam S. Pachomii*, *P. L.*, t. XXIII, col. 66. — [5] Cassien, *De cœnobiorum institutis*, l. I, c. X, *P. L.*, t. XLIX, col. 77. — [6] *Regulæ S. Benedicti*, c. LV, *P. L.*, t. LXVI, col. 771. — [7] Par exemple, *Dialogorum*, l. I, c. II, IV; l. III, c. XX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 160, 173, 270. — [8] S. Augustin, *De consensu Evangeliorum*, l. II, c. XXX, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1114. — [9] S. Benoît, *Regula commentata*, *P. L.*, t. LXVI, col. 779.

calceamentum ex pellibus quo ad mediam suram surgebat[1].

III. Dans la liturgie pour la célébration de la messe. — 1° *Les mots.* — Chez les auteurs liturgiques se rencontrent les expressions *caligæ, campagi, sandalia* pour désigner la chaussure des ecclésiastiques à l'autel; le mot *campagi* se trouve plus ou moins altéré d'une façon barbare et devient tantôt *compagi,* tantôt *cambagi*, parfois même *campobus* et *gambagi*[2].

2° *La signification.* — Le sens de ces expressions varie dans les auteurs les plus anciens, en raison même des confusions dont la Rome païenne et les ordres monastiques nous ont attesté l'existence. Bona[3] signale le dissentiment des érudits, et son annotateur, Sala, fait observer, d'après Rubenius[4], que certains auteurs ont appliqué à la même chaussure les mots *caligæ* et *sandalia*. Plus tard la signification se précise et la distinction s'établit : les *caligæ* sont des *tibialia*, c'est-à-dire une sorte de bas qui enveloppe le pied et la jambe jusqu'au genou[5].

3° *L'usage.* — Il paraît que même avant saint Grégoire le Grand, une chaussure du nom de *campagi* était employée dans les offices liturgiques et parfois même concédée à de simples diacres. Ce pontife, écrivant à Jean de Syracuse, se plaint de la conduite des diacres de l'Église de Catane : *Pervenit ad nos diaconos Ecclesiæ Catanensis calciatos* CAMPAGIS *procedere præsumpsisse, quod quia nulli hactenus per totam Siciliam licuit nisi solis tantummodo diaconis Ecclesiæ Messanensis*[6]... Mais, au dire de Catalani[7], cette chaussure se rapprochait plutôt des *sandales* (voir ce mot) : tel est aussi le genre de chaussures dont parlent Alcuin, Amalaire, Honorius d'Autun[8].

D. Chamard[9], après une étude attentive des monuments et des textes, établit que les *odones* ou *caligæ* liturgiques furent d'abord un insigne réservé au seul clergé romain : par là s'explique la lettre de saint Grégoire le Grand que nous venons de citer. Puis certains membres de l'épiscopat adoptèrent ces chaussures pour la liturgie, vers le VIIe siècle : jusqu'à cette époque, ils n'avaient que des sandales sans bas, c'est-à-dire des *compagi*. Plusieurs auteurs, comme Bède, ou l'auteur du traité *De septem ordinibus*[10], Amalaire[11], placent les sandales parmi les ornements communs aux évêques et aux prêtres pour la célébration de la messe.

Mais, avant cette époque, et dès le VIIe siècle, les abbés au moment de leur ordination recevaient de l'évêque, en même temps que la crosse, une chaussure spéciale : *In abbatis ordinatione,* dit le Pénitentiel de Théodore de Cantorbéry, *episcopus debet missam agere et eum benedicere inclinato capite..., et donet ei baculum et pedules*[12]. Cette chaussure reçue par l'abbé au moment de son ordination ne pouvait être qu'un vêtement liturgique, car saint Benoît, dans sa Règle, permet à tous ses moines de porter des sandales et des bas[13], et c'est sans doute pour conférer aux abbés le droit de porter des chaussures spéciales que l'évêque leur donne ces *pedules*. On ne voit pas que cette pratique fut universelle au VIIe siècle; mais au siècle suivant, elle est en vigueur à Rome; ainsi, en 752, le pape Étienne III revêt de la coule bénédictine et des *pedules,* selon l'usage romain, Anselme, duc de Frioul; puis il lui donne le bâton pastoral, lui conférant ainsi et la qualité de moine et la dignité abbatiale[14].

Lorsque, vers le Xe siècle, les évêques commencèrent à considérer les sandales liturgiques comme un privilège de leur dignité, les abbés eurent recours au saint-siège, non pour inaugurer, mais pour confirmer le droit que leur conférait un usage déjà vieux de trois siècles. C'est en vertu de cet antique usage que l'archevêque de Milan, Thadon, confère à l'abbé de la basilique ambrosienne le privilège des sandales et des autres ornements pontificaux[15]; en 970, le pape Jean XIII accorde l'usage de la dalmatique et des sandales à l'abbé de Saint-Vincent de Metz; en 986, une concession du même genre est faite par le pape Jean XV à Pierre, abbé du monastère du Ciel d'or à Pavie : les expressions de cette dernière sont à retenir, car elles marquent la distinction que l'on fera bientôt, dans la liturgie entre sandales et bas : *usum dalmaticæ, sandaliorum, pedulum*[16]. La série des concessions aux abbés se continue avec le pape Jean XX à l'abbé d'Augias en 1031, Clément II, à l'abbé de Fulda en 1046, et deux siècles plus tard Innocent III fait la même faveur à l'abbé de Vendôme, Hamelin (1205)[17]. Saint Bernard dans un long réquisitoire contre les abbés de son temps[18] les accuse de rechercher, par vanité, les insignes épiscopaux, mais il ne faut pas trop prendre à la lettre ce mouvement d'éloquence; le même traité d'ailleurs ne ménage pas davantage les évêques de l'époque. Enfin, il est bon d'en faire la remarque après le cistercien Sala, ce que blâme le saint docteur dans les abbés, c'est leur ambition et non les privilèges dont ils sont l'objet de la part de Rome[19].

Pour en revenir aux caliges des évêques, on peut dire que leur apparition comme insigne liturgique distinct des sandales est postérieure aux privilèges abbatiaux dont il vient d'être question. En effet, le premier auteur liturgique qui établit la distinction est Yves de Chartres : *Utuntur Episcopi et Cardinales presbyteri sandaliis... Antequam induantur sandaliis, vestiuntur* CALIGIS *byssinis vel lineis usque ad genua protensis et ibi bene constrictis*[20]. Plus tard, au XIIIe siècle, Innocent III[21] reproduira les mêmes expressions pour décrire les caliges des évêques. A côté de l'expression *sandaliis* les différents *Ordines Romani* ont les mots *cambagis* ou *combagis;* cependant dans l'*Ordo ex Corbeiensi codice Ratoldi abbatis,* D. Martène a relevé la rubrique suivante : *Primo quidem minister deferat* CALIGAS *(episcopo) usque ad genua tendentes... deinde minister det sandalia*[22].

4° *Le symbolisme.* — Dans la chaussure liturgique on n'a pas manqué de voir un symbolisme et une leçon. Les *sandales,* disait le pape saint Léon IX, en 1050, dans une bulle adressée au vénérable Gervin, abbé

[1] *De concordia regularum, P. L.,* t. CIII, col. 1232. — [2] Voir Catalani, *Pontificale Romanum,* 3 in-4°, Parisiis, 1850, t. I, p. 16; D. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* 4 in-fol., Bassani, 1788, t. I, p. 202; t. II, p. 31, 53, 81. — [3] Bona, *Rerum liturgicarum libri duo,* 3 in-fol. (édition Sala). August. Taurinorum, 1749, t. II, p. 241-242. — [4] Rubenius, *De re vestiaria,* l. II, c. XV; Catalani, *op. cit.,* t. I, p. 16. — [5] Bona, *loc. cit.;* Zaccaria, *Onomasticon,* in-4°, Faventiæ, 1787, p. 54; D. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne,* 2 in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 87. — [6] L. VIII, epist. XXVII, *P. L.,* t. LXXVII, col. 928. — [7] Catalani, *De codice Evangelii,* in-4°, p. 54. — [8] Alcuin, *De divinis officiis, P. L.,* t. CI, col. 242; Amalaire, *De eccles. officiis, P. L.,* t. CV, col. 1095; *Liber pontificalis, P. L.,* t. CXXVIII, col. 1153; Hon. Aug., *De gemma animæ, P. L.,* t. CLXXII, col. 607. — [9] D. Chamard, *Les abbés au moyen âge,* dans la *Rev. des questions histor.,* 1885, t. XXXVIII, p. 95 sq. — [10] *De septem ordinibus, P. L.,* t. XCIV, col. 355. — [11] Amalaire, *De divinis officiis, P. L.,* t. CV, col. 1100. — [12] Theodori Cantuar, *Pœnitentiale, P. L.,* t. XCIX, col. 928-929. — [13] *Regula S. Benedicti, loc. cit.* — [14] D. Mabillon, *Annales Benedictini,* an. 752. — [15] *Ibid.,* an. 860. — [16] *Ibid.,* an. 970, 986. — [17] Pour ces derniers faits, voir *P. L.,* t. CXLIII, col. 235; t. CXLII, col. 580; t. CCXV, col. 749. Voir aussi ce qui a été dit à l'article *Bénédiction d'un abbé,* t. II, col. 726. — [18] S. Bernardi, *De moribus et officio episcoporum tractatus, P. L.,* t. CLXXXII, col. 832. — [19] Bona, *Rerum liturgicarum,* l. I, c. XXIV, (édition Sala); t. II, p. 256 voir aussi Catalani, *Pontificale Romanum,* t. I, p. 413-417. — [20] Yves de Chartres, *De rebus ecclesiasticis, P. L.,* t. CLXII, col. 526. — [21] Innocent III, *De mysteriis missæ, P. L.,* t. CCXVII, col. 792. — [22] D. Martène, *De antiq. Ecclesiæ ritib.,* t. I, p. 202. Ce *Codex Corbeiensis,* dit L. Delisle (*anc. sacram.,* p. 189), est sans doute un manuscrit copié par les soins de Ratold, abbé de Corbie, mort en 986.

de Saint-Riquier, *sont l'insigne des prédicateurs évangéliques*[1]. *Per* (CALIGAS), dit Yves de Chartres dans le passage cité, *significatur quia debent* (*prælati*) *rectos gressus facere pedibus suis, et genua debilia id est negligentiis resoluta roborare et sic ad prædicandum Evangelium festinare*[2]. Sicard de Crémone dit dans son *Mitrale : Igitur holosericæ* CALIGÆ *illam pedum significant munditiam et lotionem de quâ Dominus ait : Qui lotus est...* (Joa., XIII, 10). *Quiautem in corde munditiam et in voluntate, si opus fuerit, habuerit patientiam securus accedat ad praedicationem quam sandalia significant apostolicam*[3]. — Innocent III reproduit la pensée d'Yves de Chartres et à peu près dans les mêmes termes[4]. D'après le *Codex Corbeiensis*, donné par D. Martène[5], voici la prière que récite l'évêque en recevant les caliges : *Totius honestatis auctor omnipotens Deus, ad reprimendas antiqui hostis versutias, per nostræ servitutis mysterium jube sanctificari has* CALIGAS *: ut et in gressu resplendeat Evangelii veritas et mente fidei exerceatur integritas.*

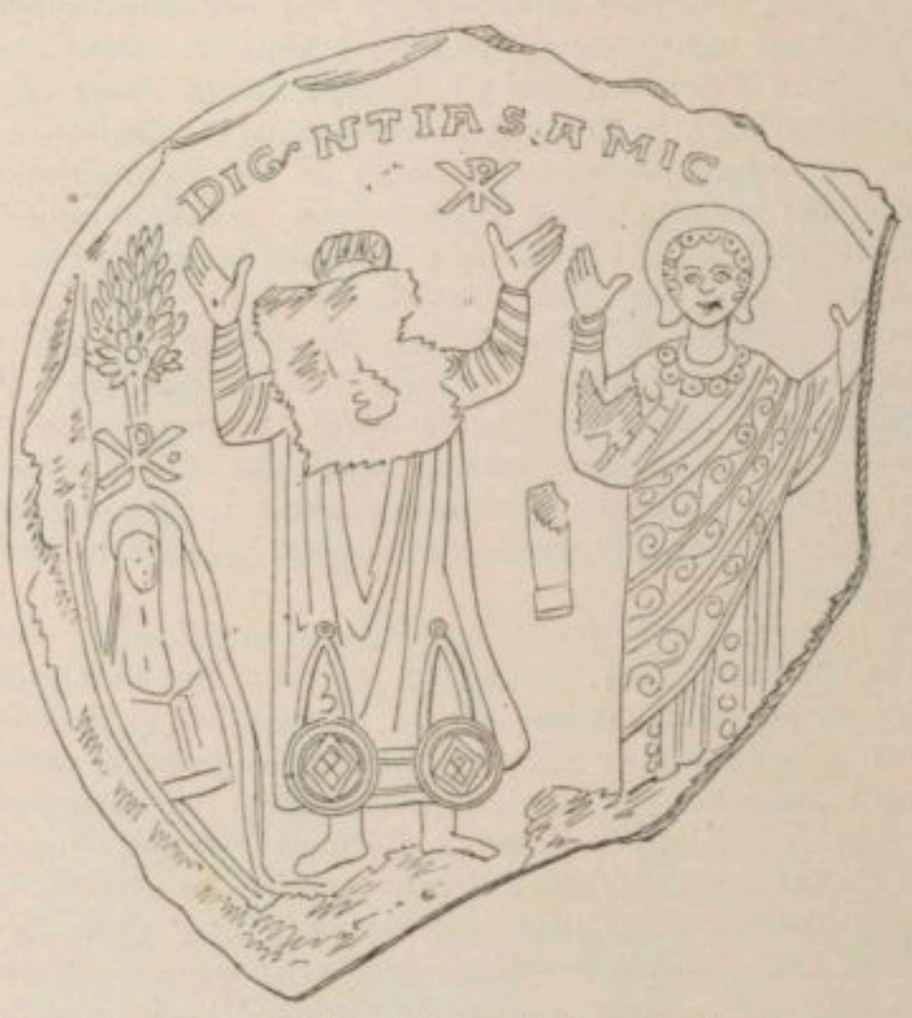
5° *Les caliges dans la Liturgie au temps présent.* — L'usage des caliges et des sandales à la messe solennelle est un des privilèges des évêques et des prélats inférieurs : le décret du 27 août 1822 approuvé par la constitution de Pie VIII du 4 juin 1823 détermine ceux qui ont droit aux insignes pontificaux (évêques, prélats inférieurs, moyennant quelques restrictions) et ce qu'il faut entendre par insignes pontificaux (sont compris parmi ces insignes les *caligæ et sandalia*)[6]. Le cérémonial des évêques détermine le moment où le sous-diacre de la messe pontificale apporte et met au prélat les caliges et les sandales[7]. La Sacrée Congrégation des Rites consultée sur la couleur de ces chaussures a répondu que cette couleur devait être celle de l'ornement qui sert pour la messe[8].

IV. BIBLIOGRAPHIE. — Pour de plus amples renseignements, on pourra consulter : Rubenius, *De re vestiaria*, in-4°, 1665; dom Georgi, *De Romani Pontificis liturgia*, cités par Sala comme les auteurs anciens qui ont traité amplement cette matière. Parmi les ouvrages récents, mentionnons Joseph Braun, S. J., *Die liturgische Gewandung*, in-4°, Freiburg-im-Breisgau, 1907, qui paraît bien avoir dit le dernier mot sur les vêtements liturgiques : au chap. *Die pontifikale Fussbekleidung*, il traite à la fois des caliges et des sandales.

J. BAUDOT.

CALLICULA. Le plus ancien texte chrétien relatif à cette partie du vêtement qu'on nomme *callicule* ou *gallicule*, nous reporte au début du IIIe siècle. Dans la *Passio sanctarum Perpetuæ et Felicitatis* nous voyons que, dans une de ses visions, Perpétue crut voir le diacre Pomponius *qui erat vestitus distinctam candidam, habens multiplices calliculas*[9]. La *tunica distincta* servait à désigner la tunique rayée de pourpre avec deux petits ornements de forme circulaire; parfois, au lieu de deux on en mettait trois ou même un plus grand nombre, comme c'est le cas pour la tunique de Pomponius. Le même document contient un autre renseignement. Perpétue décrit le Bon-Pasteur : *Exivit vir quidam miræ magnitudinis... discinctatus* (= *distinctatus*), *inter duos clavos per medium pectus, habens calliculas multiformes ex auro et argento factas.* Les callicules pouvaient donc offrir une grande variété comme nombre, comme forme, comme matière. Ils se posaient sur la tunique, en guise d'ornement, outre le laticlave. Les plus anciens monuments chrétiens nous en offrent des exemples en grand nombre, mais l'état de conservation de ces monuments ne permet pas toujours de dire à coup sûr si les callicules sont d'étoffe, de broderie ou de métal. Peu importe d'ailleurs puisque, sur ce point, les textes suppléent.

D'après Martigny[10] « le nom de *calliculæ* leur vient



1920. — Vêtements ornés de callicules.
Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, 1858, pl. XXV, n. 4.

du grec κάλλος, *beau.* » Cette étymologie, par trop primitive, est inacceptable; encore qu'on ne puisse rien proposer de meilleur. Forcellini-De Vit se contente prudemment de dire : *Vox parum certæ originis et*

1921. — Vêtements ornés de callicules.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, 1878, pl. XXIX, n. 4.

scriptionis et hinc etiam significationis[11]; quant au *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, il ne traite pas le mot[12].

[1] D. Mabillon, *Annales Bened.*, an. 1050. — [2] Yves de Chartres, *De rebus ecclesiasticis*, *P. L.*, t. CLXI, col. 526. — [3] *P. L.*, t. CCXIII, col. 72. — [4] *De mysteriis missæ*, *P. L.*, t. CCXVI. — [5] *Loc. cit.* — [6] P. Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, 2 in-8°, Paris, 1897, t. II, p. 22. — [7] *Cœremoniale episcoporum*, l. I, c. X, et l. II, c. VIII, in-12, Ratisbonæ, 1902, p. 40-162. — [8] *S. C. Rituum, In Lincien.*, 27 mai 1890. — [9] *Passio SS. Perpetuæ et Felicitatis*, c. X, édit. Robinson, Cambridge, 1891, p. 76. — [10] *Dict. des antiq. chrét.*, 1877, p. 107. — [11] *Totius latinitatis lexicon*, Prati, 1861, t. II, p. 36. — [12] Daremberg, *Dictionn.*, t. I, p. 852, au mot *Callicula*, renvoie à *Clavus*, où il n'est rien dit de l'ornement que nous étudions.

Les callicules n'avaient pas de place déterminée sur les vêtements. Tantôt elles y étaient parsemées, elles ornaient les épaules ou bien la partie inférieure, à hauteur des genoux ou même plus bas. Il suffit de parcourir les figures du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* pour rencontrer des exemples qui sont le meilleur commentaire de la présente notice[1]. Deux fonds de coupe dorés nous font voir des vêtements ornés de callicules. L'un d'eux représente le Bon Pasteur vêtu de la tunique relevée à la taille au moyen d'une ceinture; par conséquent ce type n'offre rien qui diffère de celui d'une fresque qu'on trouvera plus haut[2]. L'autre fond de coupe avait été connu de d'Agincourt. Garrucci a proposé, le plus gratuitement du monde, d'y voir les martyres africaines Perpétue et Félicité[3]. Nous ne saurions nous attarder à discuter une hypothèse en faveur de laquelle on n'apporte aucun argument, car ce n'en est pas un que la différence de vêtements entre les deux orantes représentées. L'une d'elles, placée à droite, est coiffée d'une sorte de casque qui paraît être le στέφανος ou στεφάνη, réservé aux personnes de race noble. L'orante de gauche n'a pas cet ornement, mais elle porte de larges callicules brodées en losanges. Une figure, trop douteuse pour souffrir l'interprétation, se voit à gauche, elle est surmontée d'un chrisme et d'un arbre; l'inscription porte la formule si connue : DIGNTIAS AMIC (pour *dignitas amicorum*[4]). Un autre fond de coupe représente deux époux et leurs enfants avec ces mots : POMPEIANE. TEODORA VIBATIS. Le petit garçon porte sur sa tunique trois callicules à gros pois, un sur l'épaule, les deux autres à hauteur des genoux[5].

H. Leclercq.

CALLIGRAPHIE. Voir Écriture paléographique.

CALLISTE, PAPE. Le Cabinet des médailles, à Paris, possède un verre doré[6] représentant un buste d'homme âgé, chauve, barbu, vêtu du pallium (fig. 1922). La légende donne le nom du personnage : *Callistus*, et il n'y a guère lieu de mettre en doute que c'est le pape de ce nom, Calliste Ier, qui est ici représenté[7]. Calliste fut, en son temps, un personnage fort contesté et une découverte sensationnelle lui attira, il y a moins d'un demi-siècle, une notoriété assez fâcheuse. On ne pouvait cependant soupçonner rien de compromettant dans sa vie telle que nous la faisait connaître le résumé incolore du *Liber pontificalis*. Voici sa notice officielle :

Calistus, natione Romanus, ex patre Domitio, de regione Urberavennantium, sedit annos VI, menses II, dies X. Fuit autem temporibus Macrini et Theodoliobolli, a consultu Antonini [*218*] *et Alexandri* [*222*]. *Hic martyrio coronatur. Hic constituit jejunium die sabbati ter in anno fieri, frumenti, vini et olei, secundum prophetiam. Hic fecit basilicam trans Tiberim. Hic fecit ordinationes V per mens. decemb., presbiteros XVI, diaconos III, episcopos per diversa loca numero VIII. Qui etiam sepultus est in cymiterio Calepodi, via Aurelia, miliario III, prid. id. Octobr. Qui fecit alium cymiterium via Appia, ubi multi sacerdotes et martyres requiescunt, qui appellatur usque in hodiernum diem cymiterium Calisti. Et cessavit episcopatus dies XVI*[8]. Ainsi donc, Calliste était de souche romaine, né au Transtévère. Son pontificat fut court, 218-222[9]. On lui attribue une prescription liturgique restée en vigueur, les Quatre-Temps[10], l'érection d'une basilique, la création d'un cimetière sur la voie Appienne, cimetière dont Calliste devint éponyme. Il finit sa vie par le martyre et fut inhumé dans le cimetière de Calépode, au troisième mille de la voie Aurélienne.

A Rome, le souvenir de Calliste était localisé au Transtévère, dans la région appelée *Urberavennatium*

1922. — Le pape Calliste.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, 1858, pl. XIX, n. 2.

qui servait, dans la langue populaire, à désigner la partie de ce quartier située au bas du Janicule[11]. Dans ce même quartier s'élève la basilique de *S. Maria in Trastevere* dont la tradition fait indûment honneur à Calliste[12]. Cette basilique, dans son état actuel, remonte au pape Innocent II et à Grégoire IV, ainsi qu'on a pu s'en convaincre lorsque, en 1865-1866, le pavement ayant dû être refait à neuf, on mit à découvert des constructions du IXe siècle, contemporaines des travaux de Grégoire IV. En la même occasion on releva des vestiges de l'église construite au IVe siècle par le pape Jules Ier (337-352) dans la notice duquel nous lisons : *Fecit basilicas II, una in urbe Roma..., et altera trans Tiberim*. A cela le catalogue libérien ajoute : *regione XIIII juxta Callistum*. Le nom de Calliste hantait, on le voit, cette région. La *basilica Juli trans Tiberim* garda d'abord le nom de son fondateur, elle est ainsi

[1] Callicules sur les épaules, *Dictionn.*, t. I, fig. 189; sur les genoux, fig. 348; sur les jambes fig. 152, 344, 774, 776. — [2] *Dictionn.*, t. I, fig. 348. La figure dans Garrucci, *Vetri ornati*, se trouve pl. VI, n. 5. — [3] R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, in-fol., Roma, 1858, pl. XXV, n. 4, p. 52-53. Cf. L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. II, pl. 7. — [4] « Au plus digne des amis. » — [5] Garrucci. *op. cit.*, pl. XXIX, n. 4, p. 58. — [6] Sur cette industrie, technique et produits, cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 481-495. — [7] Bianchini, *Sul frontespizio degli offici proprii della Basilica Liberiana* (nous n'avons pu trouver ce livre); Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 201; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. IV, pl. XXIV, n. 44; R. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, in-fol., Roma, 1858, pl. XIX, n. 2, p. 42; A. Chabouillet, *Catalogue général des camées et pierres gravées*, in-16, Paris, 1858, n. 3473, diamètre 40 millim.; H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 494, fig. 329; De Rossi, *Bullettino di archeol. crist.*, 1866, p. 17, 33; P. Allard, *Rome souterraine*, p. 409. H. de L'Épinois, *Un mot sur la prétendue culpabilité de saint-Calliste*, dans la *Revue des quest. hist.*, 1867, t. III, p. 247-254. — [8] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1884, t. I, p. 141. — [9] Le Catalogue libérien nous dit : *Fuit temporibus Macrini et Eliogabali, a cons. Antonini et Adventi usque Antonino III et Alexandro*. Dans la notice du *Liber pontificalis* on a omis un des consuls de chaque paire; le nom d'Elagale est méconnaissable. — [10] G. Morin, *L'origine des Quatre-Temps*, dans la *Revue bénédictine*, 1897, t. XIV, p. 337-346. — [11] Ce nom bizarre *Urberavennatium* ne doit pas donner le change, l'explication en est aisée. C'était là que les marins de la flotte de Ravenne, en détachement à Rome, avaient leur quartier, dans la *regio XIIII trans Tiberim*. Le lieu de sépulture de ces marins se trouvait sur la voie Aurélienne, comme le cimetière de Calépode, mais un peu plus près de Rome, dans la villa Pamphili. Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 3148 sq. — [12] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 141, notes; *Bull. di archeol. crist.*, 1863, p. 87; 1865, p. 24; 1866, p. 76, 94; 1867, p. 60; 1869, p. 17-20; 1870, p. 113, 114; 1871, p. 67; G. Moretti, *De S. Calisto pp. et m. ejusque basilica S. Mariæ trans Tyberim nuncupata, dissertationes duæ critico historicæ duobus tomis exhibitæ*, in-fol., Romæ, 1752.

désignée dans le *Libellus precum*[1], dans les signatures du concile romain de 499[2], dans le concile romain de 501[3], enfin dans la notice du pape Célestin insérée au *Liber pontificalis*[4]. Cependant, dès le temps du pape Jules, le lieu où s'élevait la basilique portait le nom de Calliste. C'est ce que nous apprend la mention *juxta Callistum* du catalogue libérien. Nous verrons que la *Passio Callisti* localise également le souvenir du pape Calliste dans le voisinage de cette basilique. Un collier d'esclave, que nous étudierons plus en détail (voir COLLIER D'ESCLAVE), nous donne une mention épigraphique de l'*ara*, plus probablement *area Callisti* : REVOCA ME AD DOMINV MEV VIVENTIVM IN ARA CALLISTI[5]. Nous avons dit déjà (voir CABARETIER) l'identification proposée entre cette basilique et la *taberna meritoria* mentionnée dans la *Chronique* de saint Jérôme. La basilique du pape Jules finit par associer à son vocable le nom de Calliste. Parmi les signatures du concile romain de 595, on rencontre un *presbyter sancti Julii et Callisti*. Mais ce n'était qu'une prise de possession temporaire. Dès le VIIIe siècle, un nouveau titulaire apparaît qui reléguera dans l'ombre les deux autres, sainte Marie. On rencontre dès lors l'église ainsi désignée : *Basilica quæ appellatur Sancta Maria Transtiberis*[6]. Des deux éponymes, Jules, qui n'avait ni légende, ni culte d'un martyr, est le premier sacrifié. De bonne heure son nom disparaît. On ne le retrouve déjà plus sur une inscription votive du VIIe ou du VIIIe siècle ainsi libellée : DOMVS HÆC SCÆ ET SEMPERQVE VIRGINIS ET DI GENETRICIS MARIÆ QVÆ CALLISTI VOCATVR[7]. Dans les signatures des conciles de 721 et 745, dans plusieurs notices papales postérieures à Grégoire III, on constate que le nom de Jules est décidément abandonné; Calliste, mieux partagé d'abord, finira par avoir le même sort.

On étudiera plus tard l'origine des Quatre-Temps (voir ce mot) dont le compilateur du *Liber pontificalis* rapporte l'institution au pape Calliste. Il les rattache, comme fera le pape saint Léon, aux jeûnes judaïques dont il est question dans la prophétie de Zacharie[8]. « Rien ne permet d'affirmer ni de nier le rôle attribué à Calliste par le chroniqueur pontifical. Ce qui est sûr, c'est que l'application du texte de Zacharie aux Quatre-Temps romains est un simple rapprochement ingénieux, rien de plus[9]. »

Calliste créa un cimetière auquel nous consacrerons une monographie particulière, et prit des décisions importantes en matière théologique, décisions dont le *Liber pontificalis* ne nous dit absolument rien et dont on a abordé l'étude ailleurs[10].

La *Passio Callisti*[11] place le martyre du pape et de beaucoup d'autres victimes sous le règne et par ordre de l'empereur Alexandre Sévère. L'avènement de ce prince se place au 11 mars de l'année 222; la mort de Calliste au 14 octobre, c'est-à-dire sept mois plus tard. Le jeune empereur venait, à cette date, d'atteindre sa quatorzième année; il paraît donc difficile d'admettre, d'après cette circonstance et ce que nous savons de son caractère de douceur, qu'il aurait inauguré son règne par des mesures sanglantes et une véritable persécution. Si on réduit toutes choses au sens strict des documents on peut s'en tenir à cette observation de Tillemont[12] que la paix dont jouit l'Église sous le règne d'Alexandre n'empêche pas qu'il y ait pu avoir des martyrs sous son règne « comme il y en a eu sous Philippe qui passoit pour chrétien et sous les empereurs mesmes qui prenoient le plus hautement la protection de l'Église, soit par les soulèvements du peuple, soit par quelques autres accidents... Les actes... portent qu'il fut précipité dans un puits, ce qui marque mieux la fureur d'un tumulte populaire qu'un jugement rendu, soit par l'empereur, soit par des magistrats légitimes. »

La date fixée à la mort de Calliste, le 14 octobre, peut être exacte; cette date a été acceptée et insérée dans les calendriers, martyrologes, livres liturgiques de Rome à partir de la première moitié du IVe siècle. On a cependant révoqué en doute, non seulement les détails donnés par la *Passio* mais le fond même du récit, faisant du martyre une simple interprétation de l'exil de Calliste en Sardaigne (188). Mais cet exil est antérieur de bien des années à l'épiscopat de Calliste, trente ans au moins, ce qui ne paraît guère favoriser une confusion de cette nature. Si le pape Pontien († 236) et le pape Corneille († 253) envoyés, eux aussi, en exil, obtinrent le titre et les honneurs des martyrs, c'est qu'ils moururent en cet exil d'où Calliste revint plus vivant et plus dispos que jamais. Or, « un exil d'où l'on revenait n'était pas à Rome et au IIIe siècle, un titre suffisant pour être honoré comme martyr[13]. » Le pape Lucius fut exilé, revint et mourut quelques semaines après son retour (4 mars 254) ce qui le priva de l'honneur de figurer dans la *Depositio martyrum*. On ne peut donc admettre l'explication proposée[14] et on a le droit de s'en tenir aux données de la *Passio* relativement au lieu de la mort et à celui de la sépulture de Calliste, données qui sont confirmées par des documents plus sérieux.

La *Passio Callisti* nous présente le supplice du pape comme l'effet d'une émeute populaire et rien, il faut le reconnaître, ne s'accorde mieux avec ce que nous savons des dispositions tolérantes et même bienveillantes de l'empereur Alexandre Sévère qui n'aura eu ni le temps, ni les moyens d'intervenir. Cette hypothèse reçoit une utile confirmation dans le fait de la proximité entre le lieu traditionnel de la mort de Calliste et la voie Aurélienne sur laquelle il fut enterré. Lui qui avait créé un cimetière, le plus grand de tous, dans lequel tous les papes du IIIe siècle seraient enterrés, lui seul, par une étrange bizarrerie du sort, s'en trouvait exclu. Il est impossible de ne pas voir à cette anomalie une cause qui laisse supposer des circonstances particulières s'opposant à ce que les restes du pape obtinssent une sépulture régulière. « Si l'on réfléchit qu'un tel empêchement ne s'est pas produit dans le cas des martyrs Fabien et Xyste II, exécutés par sentence du juge, il ne reste d'imaginable qu'un tumulte local, qui, détournant les fidèles de Rome de tenter le passage du Tibre et de s'aventurer sur la voie Appienne, les força de s'échapper, avec le corps de leur évêque, par la porte la plus voisine du théâtre de sa mort[15]. »

Ce fut donc au troisième mille de la voie Aurélienne, dans le cimetière de Calépode, que Calliste reçut la

[1] *P. L.*, t. XIII, col. 81, 82. — [2] Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 961, 972; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VIII, col. 236. — [3] Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 967; Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 248. — [4] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 230. — [5] J. Spon, *Miscellanea eruditæ antiquitatis*, in-fol., Lugduni, 1685, p, 300; Fabretti, *Inscript. domestic., quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Roma, 1699, p. 522, n. 367; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1866, p. 94; 1874, p. 42, 50. — [6] *Epitome de locis SS. martyrum*, dans De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 143. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 113, pl. IX. — [8] Zacharie, VIII, 19. — [9] G. Morin, *L'origine des Quatre-Temps*, dans la *Revue bénédictine*, 1897, t. XIV, p. 337. — [10] *Dictionn. de théologie cathol.*, t. II, col. 1337 sq. — [11] *Acta sanct.*, Oct. t. VI, p. 430. — [12] Tillemont, *Mém. pour serv. à l'hist. ecclés.*, t. III, p. 251. Cette remarque de Tillemont est citée par L. Duchesne, *Liber pontificalis*, 1884, t. I, préf., p. XCII. — [13] Duchesne, *Le Liber pontificalis*, 1884, préf., p. XCIII. — [14] Lipsius, *Chronologie der römischen Bischöfe*, in-8°, Leipzig, 1869, p. 178. — [15] Duchesne, *Liber pontificalis*, 1384, préface, p. XCIII.

sépulture [1]. Le catalogue libérien, la *Depositio martyrum*, le Martyrologe hieronymien et le *Liber pontificalis* sont tous d'accord sur ce point. Cette catacombe s'étend à droite de la voie Aurelia *vetus*, au delà de la villa Pamphili. On a retrouvé au-dessus de ce cimetière une petite église, probablement celle que l'*Itinéraire de Salzbourg* indique comme centre de la *Statio* [2]. *Eadem via pervenies ad ecclesiam : ibi invenies S. Calistum papam et martyrem et in altero* [*loco*] *in superiori domo S. Julius papa et martyr* [3].

Calliste est, à coup sûr, un des hommes les plus marquants qui aient occupé le siège épiscopal de Rome. Nous n'avons pas à étudier ici son rôle théologique et la trace marquée par une décision célèbre en matière disciplinaire. Son rôle archéologique doit nous suffire. Nous avons eu occasion déjà de rencontrer Calliste à propos d'ANTIUM et des BANQUIERS (voir ces mots); c'est maintenant au centre même de son œuvre grandiose, la création du cimetière qui porte son nom, noyau d'une véritable ville souterraine que nous allons voir Calliste à l'œuvre. Son habileté eut l'occasion de se révéler; il eut, comme pape, l'occasion d'exercer les rares qualités d'administrateur que réclamait la situation de l'Église romaine au début du IIIe siècle. Sous sa direction, la communauté chrétienne exécuta une manœuvre qui n'était pas sans hardiesse; à la faveur de la loi sur les associations, cette communauté assimilée aux colléges funéraires exécuta son entrée dans la cité romaine. L'histoire de cette transformation est plutôt pressentie que connue, mais le rôle de Calliste y apparaît incontestable.

Le fait qui domine le problème historique auquel nous touchons est celui-ci. Pendant le IIIe siècle, certains cimetières chrétiens furent la propriété non plus des particuliers, mais de l'Église elle-même. Les lieux d'inhumation des fidèles, cimetières ou catacombes, c'est tout un, quoique ces deux termes ne soient pas absolument synonymes, avaient commencé par être des tombeaux particuliers, propriétés de riches chrétiens qui les avaient fait creuser dans leurs jardins ou dans leurs villas, réservant les places non à tous leurs affranchis indistinctement, mais seulement à leurs coreligionnaires. Cette situation a laissé un souvenir durable. Quelque illustration qui s'attache aux martyrs inhumés dans ces catacombes, leurs noms ne prévaudront pas généralement sur celui du propriétaire du terrain; c'est ainsi que le *prædium Lucinæ, le prædium Priscillæ* conserveront leur nom qui est en même temps leur sauvegarde légale et en prenant l'appellation de « cimetière », de « crypte », de « catacombe », garderont leur éponyme ancien et immuable. La crypte de Lucine et le cimetière de Priscille sont contemporains des apôtres et n'ont jamais varié leur appellation jusqu'à nos jours, ce qui est assurément le plus antique exemple de propriété. De même se sont conservés les noms des particuliers propriétaires des terrains : Commodille, en bordure de la voie d'Ostie; Prétextat, en bordure de la voie Appienne; Pontien, le long de la voie de Porto; les Jordani, Thrason, Maxime, situés tous trois sur la voie Salaire nouvelle. Nous verrons plus loin que si Calliste a donné son nom au *prædium* de la voie Appienne c'est à titre d'administrateur responsable et, par suite, en conséquence d'une véritable fiction légale [4]. Ainsi le percement d'une catacombe ne causait ni ombrage à l'État, ni mécontentement aux voisins [5]. L'opération se trouvait être légale et l'inviolabilité assurée. Pendant deux siècles les cimetières chrétiens se multiplient et s'étendent autour de noyaux primitifs. Dès le IIIe siècle, les conditions changent.

Si peu assurée que fût la condition des chrétiens sous l'Empire, on peut dire que la loi ne frappait que les vivants, elle s'abstenait de poursuivre ses victimes dans la mort. Quoique placés sous le coup de lois spéciales ou, pour mieux dire, de dispositions de droit commun pouvant entraîner la peine capitale, les fidèles ne souffraient d'aucune restriction dans leur droit primordial d'inhumation. Une loi, citée au *Digeste*, prescrit aux magistrats de délivrer à qui en fait la demande les restes des suppliciés; point d'exception relative aux chrétiens [6] qui, suppliciés ou non, pourront recevoir la sépulture dans un *prædium* privé.

Comment ce *prædium* privé pouvait-il se prêter à sa transformation en cimetière? C'était, au point de vue technique, par les excavations superposées de galeries plus ou moins prolongées arrivant à donner un total d'étendue tout à fait inattendu. Au point de vue du droit administratif l'explication est moins simple, mais tout d'abord il faut se placer en présence des faits positifs. Au IIe siècle, le cimetière est propriété privée, au début du IVe siècle les édits de restitution de Gallien et de Maximin témoignent que les cimetières confisqués sous Valérien et sous Dioclétien sont la propriété non des particuliers, mais des églises. Le changement est donc intervenu dans la première moitié du IIIe siècle et ce n'est pas seulement une mesure locale, c'est un ordre adressé aux gouverneurs de provinces. Peut-être pouvons-nous arriver à plus de précision.

Si nous ignorons le fait historique qui procura la situation nouvelle, on peut le faire remonter, par conjecture, jusqu'au règne de Septime-Sévère, au début du IIIe siècle. A cette date apparaît, en divers centres chrétiens, la propriété ecclésiastique. Nous nous confinerons à Rome où, à la suite probablement d'une donation, l'église locale devint propriétaire d'un lieu de sépulture, le premier qui lui ait appartenu en propre et qu'à ce titre on désigna, sans autre comparaison possible avec les *prædia* privés, d'un nom qui marquait sa destination par excellence : τὸ κοιμητήριον, « le cimetière ». Par suite de cette acquisition nouvelle, il ne fallait plus compter, comme on l'avait pu faire jusqu'alors, sur le dévouement du personnel attaché au service d'un riche particulier possesseur d'une crypte cémétériale pour entretenir celle-ci et l'agrandir au besoin; il fallut aviser à nommer un administrateur officiel et responsable du « cimetière ». Un homme était tout désigné, le premier diacre, chargé des intérêts matériels de la communauté, son représentant devant l'État et la police. Ce premier diacre était alors Calliste.

La substitution de la propriété corporative à la propriété individuelle ne fut pas simplement une fiction légale et Calliste dut être considéré comme administrateur responsable et non comme propriétaire. Nous en verrions l'indice dans ce fait que les édits de Gallien et de Maxence restituent les cimetières aux

[1] Visité au XVIIIe siècle par Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, p. 539, ce cimetière avait reçu de lui l'éponyme des Saints-Procès-et-Martinien. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 165, 185, lui a rendu son vocable véritable. Le martyr Calépode joue un rôle important dans la *Passio Callisti*. C'est un prêtre romain, on le jette dans le Tibre par ordre d'Alexandre Sévère, le 1er mai; le corps est retiré du fleuve après dix jours et enterré, par Calliste lui-même, dans le cimetière qui prend le nom de Calépode. Son anniversaire est marqué au 10 mai, dans les martyrologes. — [2] *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 105. — [3] *Roma sotterranea.*, t. I, p. 182. — [4] Tel est également le cas pour la catacombe de Saint-Marc sur la voie Ardéatine. Quelques autres sont désignées par des sobriquets : « A l'ours poilu », — « Aux sept colombes », — « Aux deux lauriers », par allusion vraisemblablement à des enseignes d'auberges ou d'autres établissements bien connus et achalandés. — [5] On évitait de la sorte, pourrions-nous dire, l'enquête *de commodo et incommodo*. — [6] Il y a des exceptions individuelles, bien connues et expliquées, par exemple Eusèbe, *Hist. ecclés.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 432.

églises elles-mêmes et non à leurs mandataires officiels.

Mais on se demandera par quelle subtilité Calliste put exercer sa charge de représentant officiel d'une communauté dont les chefs hiérarchiques, visés directement par les lois, étaient frappés par elles du chef de « pratique d'une religion illicite. » Si la loi tendait à supprimer l'individu délinquant, comment, par quelle contradiction, arrivait-elle à reconnaître l'existence de la collectivité et à lui accorder des droits issus de cette reconnaissance? La contradiction est moins formidable qu'elle ne paraît. La politique impériale, oppressive de toutes les associations, n'en exceptait qu'une seule, l'association funéraire. Celle-ci était, non seulement tolérée, mais favorisée [1]. Sa destination très spéciale pouvait lui avoir ménagé ce traitement. Dès la fin du Ier siècle, les associations formées en vue de procurer à leurs membres les honneurs funéraires purent se constituer sans l'intervention de l'autorité publique, à Rome. Cette mesure d'indépendance fut étendue aux provinces dès le temps de Septime-Sévère et en vertu d'un rescrit de cet empereur [2]. Considérées au titre de « collèges de petites gens », *collegia tenuiorum*, de « collèges salutaires », *collegia salutaria*, ces associations possédèrent leurs terrains de sépulture, leurs lieux de réunions, leur caisse, leurs dignitaires, leurs administrateurs. La description de ce mécanisme ne doit pas trouver ici sa place [3], il suffira de dire que ces associations multipliées dans l'Empire romain à des milliers d'exemplaires furent calquées exactement par les communautés chrétiennes lorsque celles-ci virent jour d'arriver par ce moyen à une existence semi-officielle qui leur donnerait, entre autres avantages, la personnalité civile.

Des analogies frappantes montrent assez que les églises purent, dès lors, satisfaire aux conditions de la propriété corporative et posséder une organisation identique à celle des « collèges funéraires ». Nous voyons, en effet, dès le IIIe siècle, certaines églises posséder la capacité juridique; celle d'Héraclée, dans le Pont [4], celle de Césarée, en Maurétanie [5]. Le titre que prenaient les collèges chrétiens n'avait rien de fixe; ici c'était *ecclesia fratrum*, là, *cultores Verbi*.

Ajoutons que le catalogue philocalien semble avoir la même origine que le catalogue parallèle des préfets de la Ville; tous deux auraient été extraits des archives officielles de Rome. D'où il résulte que les noms des chefs de la communauté chrétienne auraient été inscrits sur les registres de la préfecture urbaine. Or, nous savons que la reconnaissance des collèges funéraires entrainait la déclaration du nom du syndic, qui devait être, dans la communauté chrétienne, l'évêque, dont le diacre se présentait naturellement comme le gérant (*actor syndicus*). A ce titre le pape Zéphyrin aura pu préposer officiellement le diacre Calliste à la gestion du cimetière de la voie Appienne.

La législation sur les collèges funéraires n'imposait aucune déclaration religieuse et se contentait d'une simple demande de permis que les chrétiens étaient en mesure de présenter comme tout le monde. Cette déclaration les rendait propriétaires légitimes de leurs cimetières et leur valait le droit de s'y réunir sans être inquiétés [6]. On ne s'explique pas la répugnance qu'ils eussent éprouvée à bénéficier de dispositions semblables, aussi « la raison et le bon sens nous engagent à croire qu'ils ne s'en sont pas volontairement privés [7]. »

« Si naturelle que fût cette entrée de l'Église dans la cité romaine à la faveur des lois sur les associations, elle avait besoin d'être habilement ménagée. La manœuvre n'était pas exempte d'une certaine hardiesse. Heureusement un homme se rencontra, doué des qualités de l'administrateur et capable de présider à Rome, sous l'œil même du pouvoir impérial, à cette transformation extérieure de la communauté chrétienne [8]. » Ce fut Calliste, nous l'avons dit, qui, chef temporel de l'Église romaine et remplissant, dans l'association funéraire dont elle avait pris extérieurement la forme, le rôle d'administrateur ou de syndic, servit plus d'une fois probablement d'intermédiaire entre l'État et la communauté chrétienne : peut-être est-ce lui qui fit le premier inscrire l'association nouvelle parmi les autres corporations sur les registres de la préfecture urbaine.

H. Leclercq.

CALLISTE (Cimetière de). — I. Le cimetière de Calliste, de l'année 354 à l'année 1854. II. Cimetières contigus et cimetières annexés, *a*. Sainte-Sotère; *b*. Saint-Hippolyte; *c*. Sainte-Balbine; *d*. Saint-Damase, Domitille; *e*. Description du plan de Saint-Calliste. III. Origines historiques du cimetière de Calliste : 1er *area*; 2e *area*; 3e *area*. IV. Les cryptes historiques. 1° La crypte papale; 2° La crypte de Sainte-Cécile; 3° La crypte sous l'escalier; 4° La crypte du pape Miltiade; 5° La crypte du pape Eusèbe; 6° La crypte des martyrs Parthenius et Calocerus. V. Travaux d'époques postérieures. VI. Le cimetière à ciel ouvert.

I. Le cimetière de Calliste, de l'année 354 a l'année 1854. — Le long de la voie Appienne se trouvait une immense agglomération souterraine de tombeaux chrétiens groupés par cimetières. Le plus ancien document qui fasse une distinction entre les deux principaux cimetières est le calendrier philocalien de 354. Outre les mentions se rapportant aux cimetières d'Apronien, de Priscille, etc., on trouve pour les cimetières contigus situés sur la voie Appienne :

XIII k. Feb. Romæ, via Appia, in cymiterio Callisti, Fabiani episcopi; et in cymiterio [*ad Catacumbas*] *S. Sebastiani* [9].

VIII id. Aug. Romæ Xysti in Calisti et in Prætextati Agapiti et Felicissimi. Cette distinction reparait à plusieurs reprises, elle n'est donc pas fortuite. La mention *ad Catacumbas* ne se lit qu'à l'occasion de la fête des princes des apôtres dont les reliques avaient été cachées, au dire d'une tradition romaine, au lieu appelé *ad Catacumbas*.

Le laconisme voulu du calendrier philocalien ne lui permettait pas de nous donner les détails précis que nous allons rencontrer dans d'autres documents.

Nous venons d'écrire les noms de trois cimetières : *ad Catacumbas*, Calliste et Prétextat. Aucun d'eux ne pouvait être considéré comme le plus illustre de ceux qui renfermaient les tombes de la communauté romaine, puisque c'est le cimetière du Vatican qui avait reçu le corps de l'apôtre Pierre, auprès duquel, pendant le Ier et le IIe siècle, tous ses successeurs étaient venus reposer. Cependant, dès le début du IIIe siècle, la sépulture papale cessa de se faire au Vatican. Une détermination, rompant avec une tradition si bien

[1] J. F. Keating, *Roman legislation on collegia and sodalicia and its bearing on the history of the Agapé*, dans *The Agapé*, in-12, London, 1901, p. 180 sq. — [2] Ce rescrit est antérieur à l'année 198. Cf. De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1886, p. 11; Marcien, au *Digeste*, l. XLVIII, tit. XXII, leg. 1. *Quod non tantum in Urbe, sed in Italia et in provinciis locum habere divus quoque Severus rescripsit.* — [3] Voir H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 262-263. — [4] P. Allard, *Le christianisme et l'empire romain*, in-12, Paris, 1899, p. 484, note 3. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9589. — [6] Sauf, cela va sans dire, quand interviendra une législation d'exception comme sous Valérien et sous Dioclétien. — [7] G. Boissier, *Promenades archéologiques*, p. 191-192. — [8] P. Allard, *Histoire des persécutions*, in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 12. — [9] Cf. J.-B. De Rossi et L. Duchesne, *Martyrologium hieronymianum*, in-fol., Bruxellis, 1894, p. XLVIII. Les mots *ad catacumbas* sont une addition.

établie, était grave assurément[1]; on en inféra que l'adoption d'un nouveau lieu de sépulture papale ne pouvait s'expliquer que par le transfert de la tombe de saint Pierre du cimetière du Vatican au lieu où ses successeurs plus récents venaient maintenant le rejoindre. La réalité du transfert ne paraît pas contestable[2], la cause reste obscure[3], la date ne l'est guère moins; on pourrait même se poser la question de savoir s'il n'y a pas eu deux transferts séparés par un retour plus ou moins prolongé des reliques au Vatican[4]. En ce cas, le premier transfert aurait été effectué vers le temps du pontificat de Zéphyrin, dans les dernières années du IIe siècle. Quoi qu'il en soit du fait d'une ou de deux translations, nous croyons pouvoir adopter la date de 258 pour la présence du corps de saint Pierre sur la voie Appienne. Cette présence conféra à l'emplacement dont on avait fait choix une célébrité qui devait aller sans cesse grandissante. La crypte connue sous le nom *ad Catacumbas*, que le *Liber pontificalis* désignera sous le nom de *Platoma* ou *Platonia*[5], hypnotisera de plus en plus l'attention et centralisera la vénération. Il arriva même que le terme *ad Catacumbas* s'identifia tellement avec l'idée de cimetière souterrain qu'il en devint l'équivalent; on cessa de dire *cimiterium ad Catacumbas*, comme on disait *cimiterium ad duas lauros*, on se contenta de *ad Catacumbas* et plus simplement *catacumbas*. On fit plus. Le mot se généralisa au point qu'on en fit usage pour désigner tout cimetière chrétien souterrain qui prit ainsi le nom de catacombe. Cependant le cimetière *ad Catacumbas*, ne se confondait pas, tant s'en faut, avec une multitude d'autres; il gardait sa dignité prééminente et devenait peu à peu un centre topographique. Le cirque de Maxence et les vastes édifices du même quartier s'élevaient dans la région qu'on s'habituait à désigner sous le nom de *catacumbas*. De même qu'un chroniqueur écrira : *fecit circum in Catacumbas*[6], de même en fera-t-on par la suite un point de repère et le « Guide » des pèlerins les adressera au *cœmeterium Callisti juxta Catacumbas*. Ainsi s'explique comment, malgré leur étendue et la célébrité de beaucoup de leurs sépultures, les cimetières de Calliste et de Prétextat furent en partie éclipsés par le cimetière *ad Catacumbas*. Nous verrons qu'ils ne furent pas seulement éclipsés, mais confondus.

Nous avons, dans la biographie du pape Calliste (voir ce nom), exposé les conditions juridiques parmi lesquelles se trouva ce pape, conditions nouvelles qui lui permirent d'orienter l'Église de Rome dans les voies d'une prospérité inespérée lui donnant une constitution officielle à titre d'association funéraire. Le cimetière de la voie Appienne devint la base de cette création aussi ingénieuse qu'audacieuse. Ce cimetière n'était pas une œuvre improvisée ainsi que nous le verrons plus loin, mais auparavant, il nous faut en déterminer le site exact.

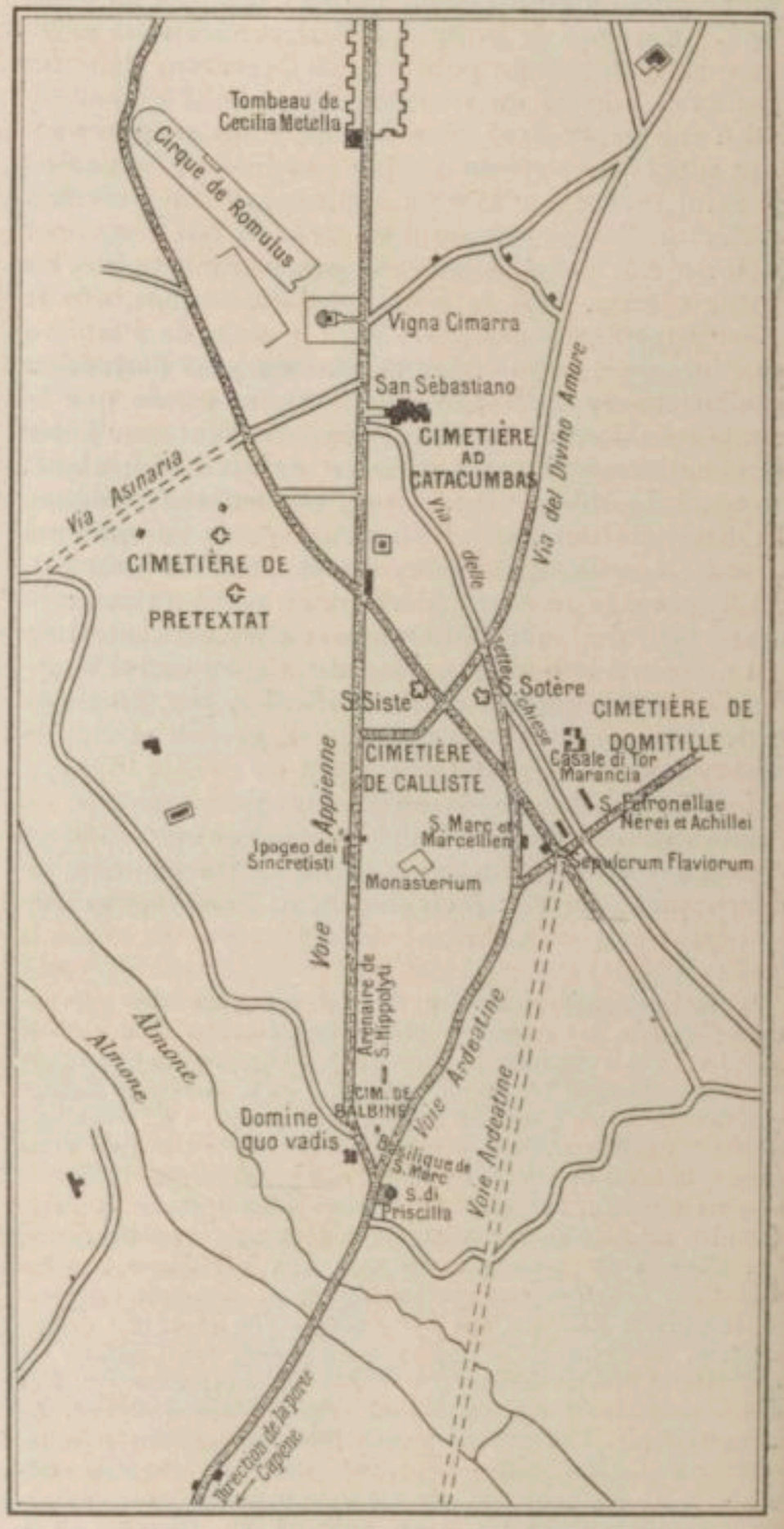
Rien, semble-t-il, ne devait permettre de méconnaître, d'oublier, de déplacer le site d'un cimetière qui avait servi à la sépulture de treize papes : Zéphyrin, Antéros, Pontien, Fabien, Corneille, Lucius, Étienne, Sixte II, Denys, Eutychien, Caius, Eusèbe, Miltiade, et d'un grand nombre de martyrs célèbres[7]. Seul le pape Urbain est désigné comme ayant été inhumé dans le cimetière de Prétextat[8]. Quant aux corps des deux apôtres, ils reposent au cimetière *ad Catacumbas*. Les plus anciens documents s'accordent à établir et à maintenir cette distinction, il faut arriver aux martyrologes de transcription tardive pour noter la rupture de cet accord[9].

Les anciens textes s'accordent encore sur un point, c'est pour fixer ces trois cimetières sur la voie Appienne; toutefois, ils ne repèrent pas leurs distances relativement à la ville[10]. Quelques textes semblent autoriser l'opinion d'après laquelle les cimetières de

[1] Cet abandon du cimetière du Vatican, dont nous opposerons plus loin les raisons à propos de l'érection d'un « Siège social » de la communauté chrétienne, rompait avec une tradition dont témoigne Tertullien. Dès la fin du IIe siècle, les Églises chrétiennes attachaient un intérêt très grand à la sépulture de ceux qui les avaient gouvernées. Ce qu'était la liste épiscopale, la série des tombes l'était d'une manière plus éloquente et plus sensible, l'histoire de la succession légitime et de la tradition médiate ou immédiate de la doctrine des apôtres, aussi Tertullien a-t-il beau jeu de dire aux hérétiques : *edant (hæretici) origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum ita per successores ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris... habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiæ apostolicæ census suos deferunt. De præscript.*, c. XXXI. Nous avons probablement un exemple archéologique de cette disposition dans la chapelle dite d'Alexandre à Tipasa, où ont été retrouvés neuf sarcophages de pierre contenant les *justi priores*, cf. *Dictionn.*, t. I, col. 665, fig. 118. A Alexandrie les successeurs de saint Marc étaient ensevelis autour de lui. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 63, 64; *Dictionn.*, t. I, col. 1112; E. Le Blant, *Note sur une inscription de Fleix*, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1875, p. 128. Lorsqu'un évêque mourait loin de son église on tâchait d'y ramener le corps, c'est le cas pour Pontien, pour Eusèbe. L'interruption dans la série des tombes peut recevoir, à Rome, autant d'explications acceptables que le cas s'est produit de fois. Aussi faut-il bien remarquer que l'abandon du cimetière du Vatican par Zéphyrin est fait sans esprit de retour, à tel point que, de Zéphirin à Miltiade, aucun des papes ne songera à y retourner. Ce fait très caractéristique n'a pas été assez remarqué. — [2] L. Duchesne, *Le sanctuaire apostolique des catacombes*, dans le *Bulletin critique*, 1895, p. 13 : « Obscure encore dans le détail, cette tradition se réclame pour le fond d'institutions liturgiques et de monuments matériels qui ne laissent pas de place au doute. » — [3] L. Duchesne, *Vaticana. Notes sur la topographie de Rome au moyen âge*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1902, t. XXII, p. 6. « Quelle avait été la cause de ce transfert momentané aux catacombes ? Nous l'ignorons. Diverses hypothèses, plus ou moins plausibles, ont été produites; aucune ne peut être considérée comme une réponse à la question. — [4] Il n'y a guère à tirer profit aujourd'hui des raisonnements de P. Moretti, *De S. Callisto pp. et m. ejusque basilica S. Mariæ trans Tyberim nuncupata, disquisitiones duæ critico historicæ duobus tomus exhibitæ*, in-fol., Romæ, 1752, avec un *Appendix de translatione corporum SS. Petri et Pauli*. Toutefois il est commode d'y trouver rassemblés les principaux textes. — [5] Cette crypte se compose d'un petit caveau en maçonnerie pouvant réunir deux sarcophages qui auraient donc été à un moment ceux de saint Pierre et de saint Paul, cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 291 sq. — [6] Mommsen, dans *Abhandlungen der hist. phil. Klasse d. königl. sachs. Gesell. der Wissenschaft.*, t. I, p. 648. Cf. *Liber pontificalis* : Sixte III, n. 7; *fecit monasterium in catacumbas* : Nicolas Ier, n. 53 ; *in catacumba[s] ubi apostolorum corpora jacuerunt... monasterium fecit.* — [7] Calliste ne fut pas enterré dans le cimetière qui porte son nom. Félix, d'après les plus anciens documents, aurait été enterré *in Callisti*, d'après des documents moins anciens, il aurait été inhumé sur la voie Aurélienne, dans la basilique qui porte son nom. Zéphyrin *sepultus est in cœmeterio suo, juxta cœmeterium Callisti, via Appia*, et Corneille : *Lucina sepelivit in crypta, juxta cœmeterium Callixti, via Appia, in prædio suo*, ce sont des annexes qui seront englobées avec le temps. Un ms. de Vérone du *Liber pontificalis* désigne Pontien comme inhumé *in cœmeterio catacumbarum*, cette variante ne doit pas prévaloir contre la lecture *in cœmeterio Callisti*. — [8] Un bréviaire danois mentionne Lucius comme inhumé *in cœm. Prætextati*, Münter, *Miscell. Hafnensia*, t. II, p. 219. Il n'y a pas lieu d'en tenir compte. — [9] Cf. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 137, et la note 6. En ce qui concerne sainte Cécile que le *Liber pontificalis* fait découvrir par le pape Pascal au cimetière de Prétextat, tandis que le pape Urbain l'aurait inhumée *inter collegas suos episcopos*, il faut remarquer que ce « pape » Urbain est peut-être un évêque rural, que les actes de la sainte sont de bien peu de crédit et que les trouvailles de Rossi ont montré l'erreur du *Liber pontificalis*. — [10] Font exception quelques textes sans portée.

l'Appienne se seraient étendus jusqu'aux voies Latine et Ardéatine. En y regardant de près on constate qu'il n'y a rien là qui doive être pris en considération. Si, dans un ms. liturgique édité par Tommasi, on rencontre la mention unique pour la fête du pape saint Étienne : *Statio olim via Latina in Callisti*[1], il y a simplement erreur ainsi qu'on peut s'en convaincre en comparant la rubrique du sacramentaire léonien : *IV nonas Augustas natale sancti Stephani in coemeterio Callisti via Appia*[2], avec celle des *Capitularia evangeliorum* de la liturgie grégorienne : *natali sancti Stephani pontificis via Latina*. Tommasi a donné une rubrique qui confond plusieurs faits voulant être distingués, l'un relatif à la voie Appienne, l'autre, postérieur, relatif à la voie Latine. C'est une confusion analogue qu'on rencontre à la date du 10 mai dans le martyrologe hiéronymien : *VI id mai. Rome, via latina, in cimit. ejusdem natale Gordiani et in cimitr. Pretextati Rome natale Sci Ephimici et maioris confes*[3]. Pour la voie Ardéatine la difficulté est plus sérieuse. Bosio mentionne la sépulture des saints Nérée et Achillée dans un cimetière de la voie Ardéatine dont ces saints seraient éponymes; or les martyrologes de Bède et d'Adon fixent leur culte *in coemeterio Prætextati*. Il semble naturel d'en conclure que, par suite de ses accroissements successifs, le cimetière de l'Appienne est allé rencontrer celui de l'Ardéatine[4]. Mais la difficulté avait provoqué d'autres solutions. Notker, contemporain d'Adon, supposait les martyrs enterrés dans un cimetière et fêtés dans un autre. Nous savons aujourd'hui que la mention : *Natalis SS. Nerei et Achillei in cœmeterio Prætextati* provient du texte connu sous le nom de « petit martyrologe romain » transcrit par Adon d'après un manuscrit d'Aquilée et passé du texte d'Adon dans celui de ceux qui l'ont copié. Adon, qu'un travail récent nous montre copiste plus que négligent, s'était hâté, nous a-t-il appris, d'expédier le manuscrit d'Aquilée; on est en droit, dès lors, de suspecter sa lecture et M. De Rossi ne met guère en doute que le texte parcouru par Adon ne portât au lieu de *in cœmeterio Prætextati*, la mention *in cœmeterio Domitillæ* ou bien *in cœmeterio Petronillæ;* ce dernier mot écrit négligemment peut, en effet, offrir quelque ressemblance avec celui qu'Adon a transcrit. Quoi qu'il en soit, il faut renoncer à l'idée de faire pousser une pointe au cimetière de Prétextat dans la direction de l'Ardéatine et jusqu'à cette voie. Enfin, et comme pour ne négliger aucun moyen de confusion, des monuments de la voie Ardéatine ont été attribués à la voie Appienne. Par exemple, le manuscrit d'Einsiedeln transporte sur la voie Appienne la tombe des saints Nérée et Achillée, tandis que plusieurs manuscrits des actes de saint Sébastien y placent indûment la sépulture des saints Marc et Marcellien, et que le *Liber pontificalis,* dans la notice de Grégoire III imagine de mettre sur la voie Appienne la basilique du pape saint Marc. La raison de cette confusion obstinée est des plus simples. A l'époque chrétienne, la voie Ardéatine ne débouchait pas de Rome par une porte particulière. A un demi-mille environ de l'enceinte et du point où débouchait la voie Appienne se voyait une sorte de chemin de traverse conduisant à la voie Ardéatine. Près de ce chemin de traverse se trouvaient les basiliques chrétiennes, il arriva ainsi que cimetières et basiliques chrétiennes, situés sur l'Ardéatine, furent qualifiés *foris portam Appiam*[5] (fig. 1923).

On était en bonne voie, il est facile de s'en apercevoir, pour aboutir à l'inextricable confusion topographique que nous aurons à signaler. Un passage du *Liber pontificalis* dans la notice de saint Damase a fait longtemps bon service pour combiner en un tout le cimetière de Calliste, le cimetière *ad Catacumbas* et la *Platonia*. Voici le texte : *Hic fecit basilicas duas, unam juxta theatrum sancto Laurentio, et aliam via Ardeatina, ubi requiescit in catacumbis; et ædificavit*



1923. — Plan général des cimetières situés sur la voie Ardéatine.

platoniam, ubi corpora apostolorum jacuerunt, id est beati Petri et Pauli, quam et versibus ornavit. Bède et Adon ont répété cette formule mot pour mot[6] et, à vrai dire, on n'a guère autre chose pour s'appuyer quand il s'agit d'affirmer la compénétration des cimetières et l'identité ou la contiguïté des basiliques de Saint-Damase et de Saint-Sébastien. Il faut donc s'en tenir au texte du *Liber pontificalis* et voici, d'après

[1] Tommasi, *Opera*, édit. Vezzosi, t. II, p. 506; Marchi, *op. cit.*, t. I, p. 74, en concluait que le cimetière de Calliste poussait ses ramifications jusqu'à la voie Latine. — [2] S. Léon, *Opera*, édit. Ballerini, t. II, p. 79. — [3] De Rossi, Duchesne, *Martyrol. hieron.*, 1894, p. 58. — [4] Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 192. — [5] Cf. Michel De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 9 sq. (2e pagination) : *La vera positione della via Ardeatina rispetto all' Appia;* J. Wilpert, *Beiträge zur christlichen Archäologie. I. Topographische Studien über die christlichen Monumente der Appia und der Ardeatina*, dans *Römische Quartalschrift*, 1901, t. XV, p. 32-49. — [6] Omettant toutefois la phrase essentielle du *Liber pontificalis* : *via Ardeatina ubi requiescit*. Du moins on peut le supposer, sauf dans le cas où Bède aurait eu sous les yeux une des copies dans lesquelles cette phrase est omise.

les trois groupes établis par Mommsen[1], le texte que nous avons de ce passage :

I. Hic fecit basilicas duas, una beato Laurentio juxta theatrum et alia via Ardiatina, ubi requiescit, et in catatymbas, ubi jacuerunt corpora sanctorum apostolorum Petri et Pauli in quo loco platomam ipsam ubi jacuerunt corpora sancta, versibus exornavit.	*II. Eodem tempore fecit basilicas duas, una juxta theatrum sancto Laurentio et alia in catatumbas, ubi jacuerunt corpora sancta apostolorum Petri et Pauli, in quo loco platomam ipsam, ubi jacuerunt corpora sancta, versibus exornavit.*	*III. Hic fecit basilicas duas, unam juxta theatrum sancto Laurentio et alia via Ardeatina ubi requiescit in catacumbis et dedicavit platomam ubi corpora apostolorum jacuerunt, id est beati Petri et Pauli, quam et versibus exornavit.*

Le texte, on le voit, n'a pas fait de grands progrès depuis le temps de Bianchini et on peut encore accepter la restitution de Rossi : *Fecit basilicas duas, unam..., alteram via Ardeatina, ubi requiescit. Et in catacumbis aedificavit* (ou bien *dedicavit*) *platoniam, ubi jacuerunt corpora apostolorum Petri et Pauli; in quo loco platoniam ipsam ubi jacuerunt corpora sancta, versibus axornavit*[2]. Mais au lieu d'éclaircir ce que le texte offrait d'obscur, on allait s'attacher pendant des siècles à embrouiller la question de plus en plus. Toutefois ce n'est pas du premier coup qu'on y parvint. Une précieuse série de documents aurait pu contribuer à éviter toute erreur, malheureusement leur rédaction témoigne de moins en moins d'intelligence et de soin, nous voulons parler des *Itineraria* ou « Guides » des pèlerins dans Rome.

L'*index* des cimetières qui fait suite à la *Notitia regionum urbis Romæ* mentionne en ces termes les cimetières de la voie Appienne : *Cimiterium Pretextati ad sanctum Januarium via Appia — Cimiterium catacumbas ad sanctum Sebastianum via Appia — Cimiterium Callisti ad sanctum Sistum ad Appia.* Dans ce catalogue les cimetières de l'Ardéatine sont nettement distincts des cimetières de l'Appienne, ces derniers sont, on le voit, nettement rattachés à un sanctuaire *ad S. Sebastianum, ad S. Januarium, ad S. Xystum.* La seule basilique de Saint-Sébastien est connue; des deux autres il ne subsiste ni un vestige, ni un souvenir. Toutefois ce qui n'existe pas à ciel ouvert subsiste sous le sol; les cimetières de Calliste et de Prétextat possédaient des cryptes placées sous le vocable l'une *ad S. Xystum*, l'autre *ad S. Januarium*[3].

La *Notitia portarum, viarum, ecclesiarum circa urbem Roma* de Guill. de Malmesbury s'exprime ainsi : *Undecima porta et via dicitur Appia. Ibi requiescunt S. Sebastianus et Quirinus et olim requieverunt apostolorum corpora.* Nous trouvons un témoignage concordant et plus clair dans l'*Epitome libri de locis sanctorum martyrum*, où nous lisons : *Juxta eandem viam (Appiam) ecclesia est S. Sebastiani martyris, ubi ipse dormit, ubi sunt sepulturæ apostolorum, in quibus XL annos quieverunt. Ibi quoque et Cyrinus martyr est sepultus*[4]. Les divers documents dits d'Einsiedeln n'ajoutent rien à nos connaissances sur le point spécial que nous étudions. L'*Itinerarium* de Salzbourg donne au contraire une précieuse indication : *Postea pervenies via Appia ad S. Sebastianum martyrem, cujus corpus jacet in inferiore loco : et ibi sunt sepulcra apostolorum Petri et Pauli, in quibus XL annorum requiescebant : et in occidentali parte ecclesiæ per gradus descendis, ibi S. Cyrinus papa et martyr pausat.*

Ainsi que nous l'avons dit, la sépulture des apôtres éclipse tout et les *Itineraria* soucieux de plaire à leur clientèle et de l'amener sur les lieux les plus renommés s'inquiètent de moins en moins de la diriger vers des lieux d'où la vogue s'est détournée et que, sans doute, quelques dévots attardés, en petit nombre, habitant le quartier, venaient seuls encore visiter. Toutefois, ils ne sont pas complètement délaissés. Une ampoule mentionnée dans les *Indices oleorum* de l'abbé Jean rapproche les noms de *(Sci Sebastia)ni, scs Eutycius, scs Quirimus*[5], *(scs Vale)rianus, scs Tiburtinus, scs Maxi(mus, scs Urban)us, scs Januarius*[6]. Voilà des saints tout proche voisins les uns des autres; or cette proximité est confirmée par la *Notitia* de Guill. de Malmesbury : *et paulo propius Romam sunt martyres Januarius, Urbanus, Xenon, Quirinus, Agapetus, Felicissimus : et in altera ecclesia Tiburtius, Valerianus, Maximus*, tous martyrs enterrés au cimetière de Prétextat; voici donc retrouvé l'*ad S. Januarium*. Reste à trouver la trace du cimetière *ad S. Xystum*, le cimetière de Calliste. Les *Itineraria* vont nous y aider.

Il faut d'abord noter une distinction entre l'oratoire élevé sur le lieu du martyre de saint Siste II et l'entrée du cimetière *ad S. Xystum*. Le ms. d'Einsiedeln mentionne à quatre reprises un *oratorium S. Sixti, — ubi Systus martirizatus est, — ecclesia ubi decollatus est Xystus, — ecclesia ubi S. Systus cum suis diaconibus decollatus est*[7]. L'emplacement de cet oratoire se trouvait près de la voie Appienne, non loin de Rome, entre l'enceinte de la ville et San-Sebastiano. L'*Itinerarium* d'Einsiedeln arrivant au terme de sa pérégrination, de la voie d'Ostie à l'Ardéatine, de celle-ci à l'Appienne écrit : *Inde ad S. Sixtum ibi et S. Favianus et Antheros et Militiades, inde ad S. Cornelium, inde ad S. Sebastianum.* Ici, l'*ad S. Xystum* désigne l'emplacement du cimetière de Calliste[8]. L'*Epitome libri de locis sanctorum martyrum* conduisant les touristes de l'Ardéatine à l'Appienne, leur donne les plus précieuses indications : *et juxta eandem viam ecclesia est S. Sixti papæ ubi ipse dormit. Ibi quoque Cæcilia virgo pausat et ibi S. Tarcisius et S. Geferinus in uno tumulo jacent, et ibi S. Eusebius et S. Calocerus et S. Parthenius per se singuli jacent et DCCC martyres ibidem requiescunt. Inde haud procul in cimeterio Calisti Cornelius et Cyprianus in ecclesia dormiunt*[9].

Guill. de Malmesbury qui vient de parler du groupe de l'*ad S. Januarium* ajoute : *Nec longe ecclesia S. Cæciliæ martyris; et ibi reconditi sunt Stephanus, Sixtus, Zefirinus, Eusebius, Melchiades, Marcellus,*

[1] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, in-4°, Berolini, 1898, p. 83. — [2] On trouvera dans *Roma sotterranea*, t. I, p. 241-242, une excellente exposition de l'aggravation progressive du texte du *Liber pontificalis*, dans la phrase qui nous occupe. — [3] Indépendamment des fouilles postérieures, les témoignages écrits abondent dans les documents liturgiques. Cf. Tommasi, *Opera*, édit. Vezzosi, t. II, p. 505; t. V, p. 478; S. Léon, *Opera*, édit. Ballerini, t. II, p. 48; Adon, *Martyrol.*, 4 mars, 19 novembre; *Liber pontificalis*, Léon III, n. 6, 40; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 243. — [4] Cette dernière phrase a rapport au martyr Quirinus. — [5] Ces trois noms localisent nettement le cimetière *ad Catacumbas*. — [6] Et cette deuxième série de noms nous conduit sans transition au cimetière de Prétextat. — [7] Voir la discussion de ces textes et de ceux qui s'y rapportent dans De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 247. — [8] Le doute n'est pas possible, le renseignement qui suit *ibi et S. Favianus et Antheros et Militiades* identifie le lieu dans lequel les papes étaient enterrés et, ce lieu, c'était *in Callisti*. La mention qui se lit tout de suite après *inde ad S. Cornelium* désigne une station différente mais peu éloignée de Saint-Sixte; ce qui concorde avec ce que nous savons de l'existence d'une basilique dédiée à saint Corneille par saint Léon le Grand. Nous nous trouvons donc, sans hésitation possible, sur le terrain du cimetière de Calliste. — [9] Malgré cette mention finale, fort inattendue, du cimetière de Calliste, on a dû s'apercevoir que tous les saints dont les noms se lisent auparavant concernent ce cimetière. Tous se rapportent à l'*ecclesia S. Sixti*, seuls les deux derniers ont une église distincte, *in ecclesia dormiunt*, ce qui, étant données les façons ordinaires de parler de l'auteur de l'*Epitome*, indique deux églises ou oratoires situés à quelque distance l'un de l'autre et s'élevant sur des cryptes de martyr.

Eutichianus, Dyonysius, Antheros, Pontianus, Lucius papa, Optatus, Julianus, Calocerus, Parthenius, Tarsicius, Policamus martyres. Ibidem ecclesia sancti Cornelii et corpus. Citons encore sur l'Itinéraire de Salzbourg : *Eadem via ad S. Cæciliam, ibi innumerabilis multitudo martyrum : primus Syxtus pp. et martyr, Dionisius pp. et martyr, Julianus pp. et martyr. Flavianus martyr, LXXX martyres ibi requiescunt deorsum. Geferinus pp. et confessor sursum quiescit, Eusebius pp. et martyr longe in antro requiescit. Cornelius pp. et martyr longe in antro altero requiescit.* Le papyrus de Monza se contentera de mentionner : *S. Cæciliæ, S. Tarsicii, S. Cornelii et multa milia sanctorum.*

Avec les derniers *Itineraria* disparaît pour des siècles l'exacte notion de la togographie des cimetières romains souterrains. A la suite des invasions et de l'abandon croissant de la campagne de Rome, les cimetières sont délaissés, obstrués, oubliés. Dès le XIIe siècle, Romains et touristes ont centralisé le souvenir et le prestige de Rome souterraine dans le *cimiterium ad Catacumbas* en qui se résume tout ce qu'on croit pouvoir connaître. De plus en plus, au XIIIe et au XIVe siècle « la catacombe » par excellence est le souterrain auquel on accède de la basilique San-Sebastiano. Un plan de Rome, dessiné au XIIIe siècle, rappelle au delà de la porte Capène le souvenir des souterrains chrétiens, l'indication porte, comme on pouvait s'y attendre, sur « la catacombe »[1].

Le seul écrit qui, à la fin du XIVe siècle, s'occupe encore des cimetières souterrains est intitulé : *Mirabilia urbis Romæ,* mais le texte manuscrit de cet opuscule peut seul être invoqué[2], et à ce propos disons d'un mot que la tradition manuscrite la plus autorisée nous reporte à la seconde moitié du XIIe siècle[3]. Dans le chapitre relatif aux cimetières, celui de Calliste est deux fois mentionné. Une première fois : *Cœmeterium Callisti juxta catacumbas,* tous les manuscrits sont d'accord sur cette mention. Une seconde fois — et ici il faudrait distinguer des groupes suivant qu'on rencontre : — 1° *Cœmeterium S. Felicitatis juxta cœmeterium Callisti*; 2° *Cœmeterium Pontiani juxta cœmeterium Callisti ;* 3° (le livre du chanoine Benoît) *Cœmeterium Innocentium ad S. Paulum juxta cœmeterium Callisti.* Tout ceci témoigne d'une confusion grandissante. Ce qui paraît probable, c'est que les *Mirabilia* considèrent le cimetière de Calliste comme peu éloigné de la région désignée sous le nom *ad Catacumbas.* Un manuscrit daté de l'année 1375 présente une mention encore suffisamment claire : *cimiterium scti Calixti juxta cathacumbas ad scm Fabianum et Sebastianum*[4].

Dès le XVe siècle, c'en est fait de toute fidélité topographique, nous nous trouvons, on ne le verra que trop, en pleine fantaisie. Un manuscrit de Saint-Gall (XIVe siècle) et un manuscrit de Strasbourg (XVe siècle) nous ont conservé plusieurs inscriptions, *versus reliquiarum,* destinées à signaler à l'attention des fidèles le trésor des reliques conservé dans diverses basiliques, au Lateran, à Saint-Laurent-hors-les-murs, à San-Sebastiano. Or, dans cette dernière église les recueils en question ne mentionnent encore que l'inscription suivante : *sic invenitur sculptum in quadam tabula marmorea in facie ejusdem ecclesiæ : In isto loco promissio vera est et peccatorum remissio splendor et lux perpetua et sine fine lætitia quam meruit xpi martyr Sebastianus.* C'est tout. Il n'est pas probable que si le collecteur avait lu une autre inscription dans le même lieu, répondant plus qu'aucune de celles qu'il avait pu lire à sa préoccupation il se soit abstenu de la copier. La date à laquelle apparaît l'inscription dont nous allons parler n'est pas connue avec certitude. Mais en voici d'abord le texte que, malgré sa longueur, nous ne pouvons omettre de transcrire en entier[5] ; elle se trouvait à l'entrée de la crypte : *Hoc est cœmeterium B. Callisti papæ et martyris incliti. Quicumque illud contritus et confessus ingressus fuerit plenam remissionem omnium peccatorum suorum obtinebit per merita gloriosa centum septuaginta quatuor millium sanctorum martyrum una cum quadraginta sex summis pontificibus quorum ibi corpora in pace sepulta sunt qui omnes ex magna tribulatione venerunt et ut heredes fierent in domo Domini mortis supplicium pro Christi nomine pertulerunt.* Cette inscription se trouve transcrite dans un livre imprimé en 1499[6], et vraisemblablement elle dépend de ce livre dans lequel on trouve comme un premier essai de cette haute fantaisie. On y lit en effet ceci : *Ibi* (dans l'église San-Sebastiano) *jacent XLVI summi pontifices dantes unus quisque suam largam benedictionem*[7]. *Item ibi jacent plura corpora sanctorum martyrum confessorum atque virginum, quæ sunt sepulta in cœmeterio Callixti papæ unde plena remissio omnium peccatorum obtinetur*[8]. La particularité, d'ailleurs inexplicable, du nombre de quarante-six papes, ne permet aucun doute sur la dépendance d'un de ces textes par rapport à l'autre. Il est vrai qu'entre le *Liber indulgentiarum* et l'inscription on a fait un progrès. Les *plura corpora,* dans un exemplaire de la bibliothèque de Munich, sont devenus : *innumerabilia corpora sanctorum et sanctarum*[9]; l'inscription a des chiffres précis : *centum septuaginta quator millia,* enfin un exemplaire du *Liber* à la bibliothèque de Stuttgard, qui voit la pente sur laquelle on glisse, coupe court et écrit : *quorum nomina longum esset singulariter nominare.*

A partir du XVe siècle, tout se brouille, les plus grands souvenirs attachés au cimetière de Calliste tombent dans l'oubli. Nous en avons un curieux et précieux témoignage dans une note rapide ajoutée à son « Guide » par un touriste anglais du XVe siècle, après une visite à San-Sebastiano : *Ibidem est cimiterium sancti Calixti pp. subterraneum descendens per XXXVI gradus cum lumine ubi quamplurima martyrum corpora fuerunt condita. Ibi sunt duo altaria, duo capellæ et plures viæ subterraneæ, ubi olim papæ latuerunt et ibidem christianos timidos custodierunt, et quisquis peregrinus istud cimiterium devotus intraverit habet remissionem omnium peccatorum. Ibi est locus qui vocatur catacumbas per XXX gradus infra terram luminis irradiatur, ubi sanctus Petrus et Paulus post suum martyrium fuerunt in despectiori loco proiecti et ibidem per quingentos annos iacuerunt. Ibi altaris de marmore supererigitur et in circuitu eorum plura monimenta sanctorum videntur... (ibi est altare) sanctæ Lucinæ, quod quidem altare dedicatum fuit a domino Hugone ostiensi anno domini millesimo CCCXVIII*[10]. Nulle allusion au tombeau de Cécile, d'où l'on peut induire que le pèlerin ne l'a pas

[1] Ms. Vatican., *1960.* — [2] Dans les premières éditions qui furent faites de cet opuscule, le chapitre relatif aux cimetieres est particulièrement corrompu. — [3] Cf. De Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, p. 158 sq. — [4] Ms. Vatican., *4265,* p. 209 *verso.* — [5] Nous ne reproduirons pas une inscription de si basse époque dans le caractère épigraphique. — [6] *Indulgentiæ et reliquiæ ecclesiarum urbis Romæ, Impressum Romæ, per magistrum Stephanum Planck, Patavien., anno Domini* MCCCCXCIX, *die undecima mensis januarii, sedente Alexandro Pont. Max. anno eius septimo.* Les incunables de ce livre, en 1475, 1481, 1482, 1490, 1491, 1492, 1494, 1497, n'offrent pas trace de l'inscription qui reparaît, au contraire, dans les éditions de 1500, 1508, 1509, 1511, 1516. — [7] Quelques manuscrits portent *suam indulgentiam.* — [8] Bibl. de Stuttgart, n. *459;* Abbaye de Saint-Florian, près Vienne, n. *30,* p. 208 *verso ;* De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana,* Roma, 1864, t. I, p. 231. — [9] Bibliothèque de Munich, n. *8059,* p. 190. — [10] British Museum, ms. Harleian., n. *562,* p. 11 *verso.*

vu, n'en a même pas entendu parler. Au XVe siècle, nous trouvons encore un témoignage, celui d'un Allemand, Hartmann Schedel : *Eadem via (Appia) progressus invenis specum cœmeteriumque Callisti beatis sanctorum ossibus refertissimum. Cui additam ecclesiam S. Sebastiani martyris cum præteritorum præsentisque sæculorum injuria prælatorum ruere permisisset, Eugenius IV pontifex maximus magna cum laude instauravit*[1]. Sous le pontificat d'Eugène IV précisément, Cyriaque d'Ancône venu à Rome transcrit une inscription qu'il fait précéder de cette indication : *Romæ in S. Sebastiano in basi sub columna ante hostium catacumbæ vel cimetirio Calisti*[2].

Un tel ensemble de témoignages suffit amplement à montrer l'opinion commune, celle des archéologues et des simples visiteurs, sur le site de la catacombe de Calliste[3].

L'espèce d'effervescence qui s'empara de tous, au XVIe siècle, au cours des découvertes retentissantes d'œuvres classiques incomparables eut pour résultat de reléguer dans l'oubli définitif l'art chrétien, ses productions malhabiles et ses souvenirs. Nous avons raconté ailleurs la surprise et l'émoi universels des Romains au récit de la découverte des catacombes par Antoine Bosio. Celui-ci était trop pénétré de l'histoire du christianisme primitif pour ne pas comprendre l'intérêt capital qui s'attachait pour ses études à la trouvaille du site exact et des accès de la catacombe de Calliste. Il s'en préoccupa sans cesse et consacra à cette question, qui l'intriguait par-dessus toutes les autres, un nombre de pages considérables dans sa *Roma sotterranea*. Malheureusement, Bosio accepta une donnée historique trop rigide qui eut pour résultat d'égarer sa topographie dans toute la région appio-ardéatine de la Rome souterraine. Partant de ce fait certain qu'au début du IIIe siècle, la sépulture des évêques de Rome se fit sur la voie Appienne, tandis qu'elle avait eu lieu jusque-là sur la colline du Vatican, il en tira cette conséquence abusive qu'un changement de cette importance ne pouvait s'expliquer que par le transfert de la tombe même de l'apôtre Pierre de la colline du Vatican sur la voie Appienne. Il y avait, nous l'avons vu, un transfert historique qui justifiait d'une certaine façon cette induction, néanmoins l'hypothèse de Bosio était fautive en ce qu'elle supposait les sépultures papales inséparables de la tombe apostolique, se déplaçant avec elle et ne se mouvant que dans son orbite. En réalité, il en avait été autrement. La date du transfert de la tombe apostolique *ad Catacumbas* est trop incertaine pour permettre d'établir une relation entre le choix de ce lieu et celui qui fut fait au début du IIIe siècle pour les sépultures papales; tout au plus pourrait-on y voir une coïncidence. En outre, il faut remarquer que la durée de ce transfert fut limitée à une période d'années qui ne semble pas avoir dépassé quarante ou soixante; or, la sépulture des papes sur la voie Appienne s'est continuée pendant un siècle et plus sans interruption[4]. Enfin, nous avons tout lieu de penser que le choix de la voie Appienne pour la sépulture des papes n'était en aucune façon déterminé par la proximité du tombeau de saint Pierre, transporté au *cœmeterium ad Catacumbas* pour la soustraire aux recherches ou à la persécution, inhumé en ce lieu d'une manière transitoire. Il eût été bien mal avisé de grouper les tombes des papes autour de ces reliques qu'on voulait dissimuler et qu'on avait l'intention de retirer dès que les circonstances le permettraient. D'ailleurs, nous verrons que rien de semblable n'avait eu lieu, que les administrateurs de la communauté romaine n'y ont, vraisemblablement, jamais songé. Tout au contraire, au moment où cette communauté prenait, à titre d'association funéraire, une situation officielle, il devenait indispensable que les chefs reconnus possédassent leur sépulture au siège officiel des inhumations, qu'on appelait : *le cimetière*, τὸ κοιμητήριον.

Par une conséquence aussi peu logique que celle qui expliquait le choix d'un nouveau lieu de sépulture papale par l'exode des reliques de saint Pierre, on décida que le cimetière de Calliste, lieu avéré de cette sépulture, ne pouvait pas être différent du cimetière *ad Catacumbas* qui possédait la crypte contenant les reliques du prince des apôtres. On s'habitua dès lors à chercher l'emplacement et l'entrée principale du cimetière de Calliste proche l'église *San Sebastiano* située en partie sur la crypte en question, appelée *Platonia*. La crypte papale, pensait-on, ne pouvait être loin et tout, il faut le reconnaître, semblait autoriser cette malencontreuse conjecture. A *San Sebastiano* on se prévalait d'une inscription mentionnant la tombe de sainte Cécile que ses actes montraient ensevelie *inter episcopos;* au même lieu, une épitaphe fermait la tombe d'une certaine Lucina et on en rapprochait ce fait que dans les Actes du pape saint Étienne, le cimetière de Calliste est désigné sous le nom de cimetière de Lucine. D'autres indices venaient troubler ce bel accord. Le *Liber pontificalis* avançait que c'était au cimetière de Prétextat, non au cimetière de Calliste que le pape Pascal Ier avait retrouvé la sépulture de sainte Cécile[5].

Dans toute cette obscurité il y avait cependant un fait très clair, c'est que les trois cimetières de Calliste, de Prétextat et *ad Catacumbas* avaient été inextricablement confondus au moyen âge. Ce n'est pas tout. Les voies romaines elles-mêmes avaient été prises les unes pour les autres. Les plus anciens témoignages s'accordaient sans doute tant bien que mal à placer les cimetières en question le long de la voie Appienne, mais survenait un groupe d'écrivains, Bède, Adon, l'auteur du *Liber pontificalis* qui se mettaient en tête de faire construire par saint Damase un somptueux sanctuaire sur l'emplacement de la *Platonia* qu'ils transportaient du même coup sur la voie Ardéatine. Il s'en suivait une bousculade générale; les cimetières de la voie Ardéatine recevaient des destinations imprévues sur la voie Appienne. On imagine à peine semblable confusion. Cimetières de Calliste, de Prétextat, *ad Catacumbas,* de Balbine (voir ce mot), de Damase, des saints Marc et Marcellien, *Platonia,* basilique *San Sebastiano*, basilique des papes Damase et Marc, de saint Tiburce, de saint Zénon formaient une sorte de masse compacte et mouvante, sur laquelle chaque archéologue équilibrait quelque théorie topographique sans parvenir à s'expliquer pourquoi aucune de ces théories ne parvenait à subsister.

[1] Bibl. de Munich, n. *716*, p. 238. — [2] Bibl. de Parme, ms., p. 96 *verso*. — [3] En 1510, Franciscus de Albertinis, *De mirabilibus novæ et veteris urbis Romæ*, Romæ, 1510, p. LXXXII, s'exprime ainsi : *Cœmiterium Calixti in urbe apud ecclesiam S. Sixti; erat et aliud Calixti ad cathecumbas extra urbem ubi nunc est ecclesia sanctorum Fabiani et Sebastiani mart.* Ces deux cimetières de Calliste sont de l'invention de l'auteur qui a mal entendu les mots *ad S. Xystum* de l'ancien catalogue des cimetières, il y voit la désignation de l'église San-Sisto à l'intérieur de Rome; par ailleurs, ne pouvant se résoudre à rompre avec l'opinion courante qui plaçait le cimetière de Calliste *ad Catacumbas*, force lui était d'en accepter deux. — [4] Nous avons déjà mentionné des interruptions, mais exceptionnelles. — [5] Il était impossible d'y voir, comme on l'eût bien voulu, un simple *lapsus*, puisqu'un diplôme du même pape Pascal relatait la découverte des corps des martyrs Tiburce, Valérien, Maxime et Urbain conjointement avec celle du corps de sainte Cécile; or, il était impossible de mettre en doute que ces quatre saints n'eussent reçu la sépulture dans le cimetière de Prétextat.

Bosio, frappé de ce désordre énorme, imagina une explication aisée, peu digne de son expérience. Selon lui, tous les cimetières situés sur les voies Appienne et Ardéatine étaient si voisins les uns des autres qu'ils finirent par n'en plus former qu'un seul, qui, sous le nom de Calliste, absorba tous les autres [1], sans en excepter plusieurs agglomérations de médiocre étendue que nous n'avons pas encore eu l'occasion de nommer. Le noyau de cette nécropole gigantesque se trouvait, toujours d'après Bosio, sous la basilique de *San Sebastiano,* à la *Platonia.* On arrivait ainsi à quelque chose de tellement disproportionné qu'on peut supposer que Bosio eût, de lui-même, renoncé à sa combinaison, le jour où une étude des régions ainsi groupées arbitrairement lui eût permis de saisir à quelles impossibilités se heurtait sa catacombe fantastique.

Severano, et, dès lors, tous ceux qui suivirent, adoptèrent la conjecture de Bosio, et la topographie des cimetières des voies Appienne et Ardéatine demeura stationnaire pendant tout le XVIIe siècle [2].

Au début du siècle suivant, la découverte et la publication du manuscrit d'Einsiedeln, par Mabillon, mit aux mains des archéologues un précieux fragment d'*Itinéraire* qui fut, au dire de J.-B. De Rossi *come l'aurora di quella luce, che tutta dovea rischiarare la topografia cristiana dell' Appia e dell' Ardeatina* [3]. Voici le passage concernant les lieux que nous étudions. On vient de Saint-Paul *ad sanctam Petronellam et Nereum et Achilleum, inde ad sanctum Marcum et Marcellianum, inde ad sanctum Soterum, inde ad sanctum Sixtum (ibi et sanctus Favianus et Anteros et Militiades), inde ad sanctum Cornelium, inde and sanctum Sebastianum.* Toutefois l'apparition de cet *Itinéraire* ne modifia guère les idées régnantes. Le prélat Boldetti, alors chargé de l'exploration des catacombes, ne vit dans le document autre chose qu'une série de noms de saints pouvant avoir quelque rapport avec le vaste cimetière situé sous *Tor Marancia* et décrit par Bosio, avec beaucoup d'application, sous le nom injustifié de cimetière de Calliste. Toutefois, on se hasarda à restreindre un peu ce vocable. Les vastes régions souterraines situées entre le côté droit de la voie Appienne et le côté gauche de la voie Ardéatine, entre la petite église *Domine quo vadis* et la basilique *San Sebastiano,* prirent alors le nom de cimetière de Prétextat [3]. Boldetti explora cette région, trouva plusieurs entrées, découvrit même un cimetière, non loin du *Domine quo vadis,* entre les voies Appienne et Ardéatine, probablement le cimetière de Balbine (voir ce nom) qu'on croyait faire partie de celui de Prétextat, ce qui fit qu'on étendit alors ce vocable jusqu'au côté gauche de la voie Appienne. Ainsi, sous l'administration néfaste de Boldetti, la topographie cémétériale avait connu un progrès. Le bloc informe qualifié « Cimetière de Calliste » un siècle auparavant était mis en pièces; on attribuait avec bien des tâtonnements sans doute le vocable de Prétextat à la région située des deux côtés de la voie Appienne, depuis le *Domine quo vadis* jusqu'à *San Sebastiano;* on réservait le nom de Calliste pour les souterrains situés entre la basilique susdite et le grand cimetière de *Tor Marancia,* entre la voie Ardéatine et la voie d'Ostie. Toutefois, ce ne fut qu'une distinction à l'usage des érudits, Marangoni en convient sans peine [4], et on s'en tint là. Au reste, la négligence des custodes rendait chaque jour le cimetière plus impraticable [5]. L'intérêt qu'on voulait bien porter encore à ces corridors délabrés, pillés, violés se bornait désormais au souterrain situé sous la basilique *San Sebastiano* [6], le *cœmeterium ad Catacumbas.*

Du cimetière de Calliste il n'était plus question. Le père Marchi avait renoncé à l'espoir de voir de ses yeux les ambulacres parcourus jadis par Bosio et n'avait jamais tenté l'exploration du cimetière dénommé par Boldetti et Marangoni. En 1844, il s'y introduisit grâce à un éboulement; il était accompagné de J.-B. De Rossi, alors âgé de vingt-deux ans [7]. Et désormais, pour avoir entrevu le cimetière de Prétextat, tous les autres cimetières souterrains lui allaient paraître mesquins, en comparaison de ce qu'il nommait la *regione colossale* de Rome souterraine [8]. Cependant il ne soupçonnait pas les merveilles dont la découverte était réservée à la sagacité, disons mieux, au génie, de son jeune compagnon. Comme ses devanciers, Marchi s'obstinait à faire de la *Platonia* le centre de la catacombe papale [9] et maintenait l'appellation de Calliste à la région qui s'étend de *Tor Marancia* au delà de la voie Ardéatine.

On en était là, lorsque, en 1849, J.-B. De Rossi découvrit dans la *vigna Molinari,* sur la voie Appienne un fragment d'épitaphe avec ces mots : DNELIVS MARTYR. Le complément de l'inscription était aisé à donner; on se trouvait en présence de la sépulture du pape Corneille, déposé au cimetière de Calliste et par conséquent sur l'emplacement de ce cimetière. Cette conclusion ne rencontra toutefois, pour l'instant, qu'incrédulité [10]. Les fouilles entreprises postérieurement devaient montrer ce qu'avait eu de divinatoire cette idée *a priori* qui allait recevoir, en 1863, une confirmation nouvelle par la découverte du cimetière de Prétextat et de la crypte de Saint-Janvier [11]. Mais il nous faut maintenant, après avoir assisté au cours des siècles à l'obnubilation du souvenir du *cimetière,* suivre pas à pas la découverte qui en fut faite par un cheminement incessant qui dura plusieurs années.

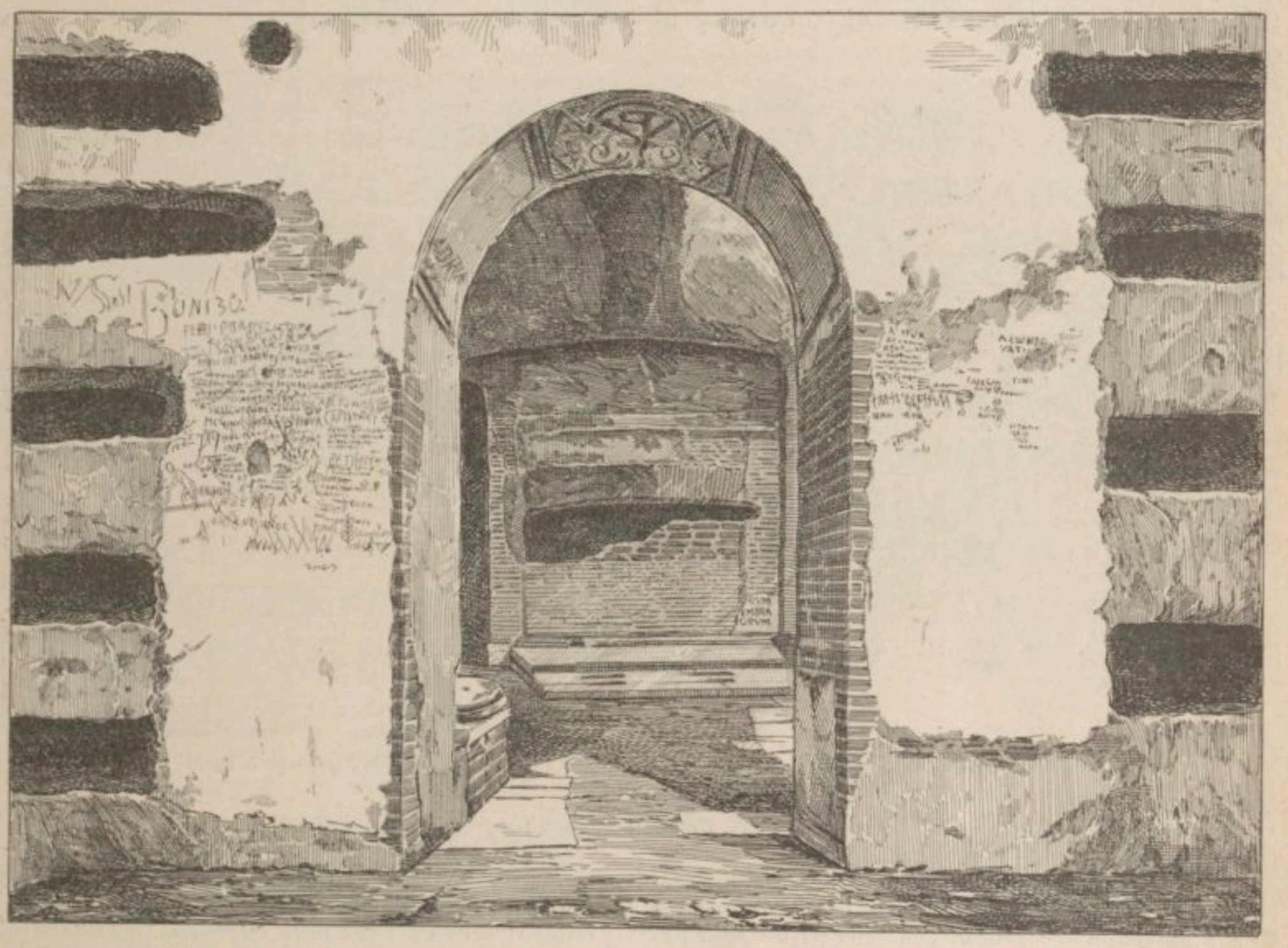
En 1852, des fouilles exécutées à la *vigna Molinari* donnèrent des résultats positifs. D'après l'*Itinerarium Salisburgense* le pape Corneille était inhumé à quelque distance de ses collègues : *Cornelius papa et martyr longe in antro altero requiescit* probablement un peu au delà de la sépulture du pape Eusèbe dont il est dit

[1] Bosio, *Roma sotterranea,* in-fol., Roma, 1632, p. 195 : *venivano a riunirsi tutti insieme e far un sol corpo, che con nome generale era detto cemetero di Callisto.* — [2] A cette époque on ne signale aucun essai de reprendre l'étude des cimetières au point de vue indiqué par Bosio. Severano, *Historia delle chiese di Roma e particolare delle sette,* in-12, Roma, 1675, p. 427, 430, s'en tient à Bosio. En 1636, Luc Holstein, *Epistolæ,* édit. Boissonnade, p. 497, 498, cherche le cimetière de Tiburce et Valérien (= Prétextat) aux environs de l'église *San Urbano alla Caffarella,* il ne rencontre que des aqueducs. Suarez, de Valson, vers 1668, transcrit des inscriptions, rencontrées, dit-il, au cimetière de Prétextat; une de ces inscriptions, graffite sur chaux, a été retrouvée à *Tor Marancia.* Le prélat Landucci, sacriste d'Alexandre VII, rapporte (ms. de la bibl. Chigi, *G. III, 82*), que de son temps « sous le nom de Calliste, on comprend toutes les dénominations particulières de cimetières situés sur les voies Appienne et Ardéatine, tels que les mentionnent les martyrologes et autres documents ecclésiastiques; » cf. De Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, p. 227. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, p. 227. — [4] Marangoni, *Memoria* (inedita) *sul cemetero di Callisto,* dans le ms. Vatic., *9022,* p. 185 :... *tutte queste parti di sacri cemeteri si toccanti la via Appia, come l'Ardeatina, benchè con altri titoli nominate tutte e in differentemente si appellano cemetero di Callisto e di Pretestato.* — [5] *Ibid.,* p. 185 verso : *Presentemente per essere il suddetto cemetero reso quasi esausto ed in molte parti impraticabile per le sue rovine, non più si vi cava.* — [6] Tamburini, *Ragionamento* (inedito) *sul cemetero di Callisto,* dans le ms. S. Paolo, *misc. XI ;* Gaetano Marini lui-même ne connait plus que les *cripte de S. Sebastiano.* — [7] Marchi, *Monumenti delle arte cristiane primitive,* in-4°, Roma, 1844, t. I seul paru, p. 134, 172; on voit que Marchi, qui publiait cette année-là même les premières livraisons de son ouvrage, songea à tout recommencer. — [8] Marchi, *op. cit.,* p. 172. — [9] *Ibid.,* p. 208 sq. — [10] De Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, p. 250. — [11] *Ibid.,* t. I, p. 250; *Bull. di arch. crist.,* 1863, p. 3.

dans le même document, et immédiatement avant : *Eusebius papa et martyr longe in antro requiescit.* Enfin, prenant deux lignes plus haut on voyait reparaître tout le cimetière : Eadem via ad S. Cæciliam, ibi innumerabilis multitudo martyrum. *Primus Syxtus papa et martyr. Dionisius papa et martyr, Julianus papa et martyr, Flavianus martyr, S. Cæcilia virgo et martyr,* LXXX *martyres ibi requiescunt deorsum. Geferinus papa et confessor sursum quiescit. Eusebius,* etc.

Tout portait à croire que la trouvaille de l'inscription fragmentaire repérait l'emplacement — excentrique par rapport au centre du cimetière — de la sépulture du pape Corneille, lorsque cette vraisemblance prit un caractère de certitude à la suite de la découverte, en 1852, d'un fragment d'inscription dédiée au pape Eusèbe. C'était un nouveau jalon. En 1856, on découvrit et déblaya la crypte mentionnée dans l'*Itinéraire* de Salzbourg et, dans cette crypte, cinquante-neuf fragments de l'inscription du pape Eusèbe, qu'on put reconstituer intégralement. Désormais on ne pouvait, douter qu'on ne fût sur la voie car, avec l'inscription on avait retrouvé l'*antro* dont parle l'*Itinéraire*. C'était un caveau richement décoré; les parois avaient été ornées de plaques de marbre, les *arcosolia* de mosaïques, les voûtes de fresques; divisé d'abord en deux chambres on y avait adjoint une troisième. Toute la décoration avait été dévastée, mais la topographie seule y trouvait son compte et d'une manière éclatante, car nombre de visiteurs ou de pèlerins avaient dans le passé crayonné la muraille de la crypte ou du corridor, et un seul nom reparaissait, celui d'Eusèbe, nulle allusion, dans ce lieu, à ses collègues. L'*Epitome libri de locis sanctorum martyrum* rapprochait du nom d'Eusèbe deux autres noms : ... *et ibi S. Eusebius et S. Calocerus et S. Parthenius per se singuli iacent;* or, à quelques pas de la crypte des saints Calocère et Parthenius se lisait un griffonnage, partie en majuscule, partie en minuscule, tracé sur la chaux sur l'entrée d'un autre caveau : XI *Kalendas februarias Partheni martyris, Caloceri martyris.* Il n'était plus douteux désormais qu'on fût sur la voie du cimetière de Calliste.

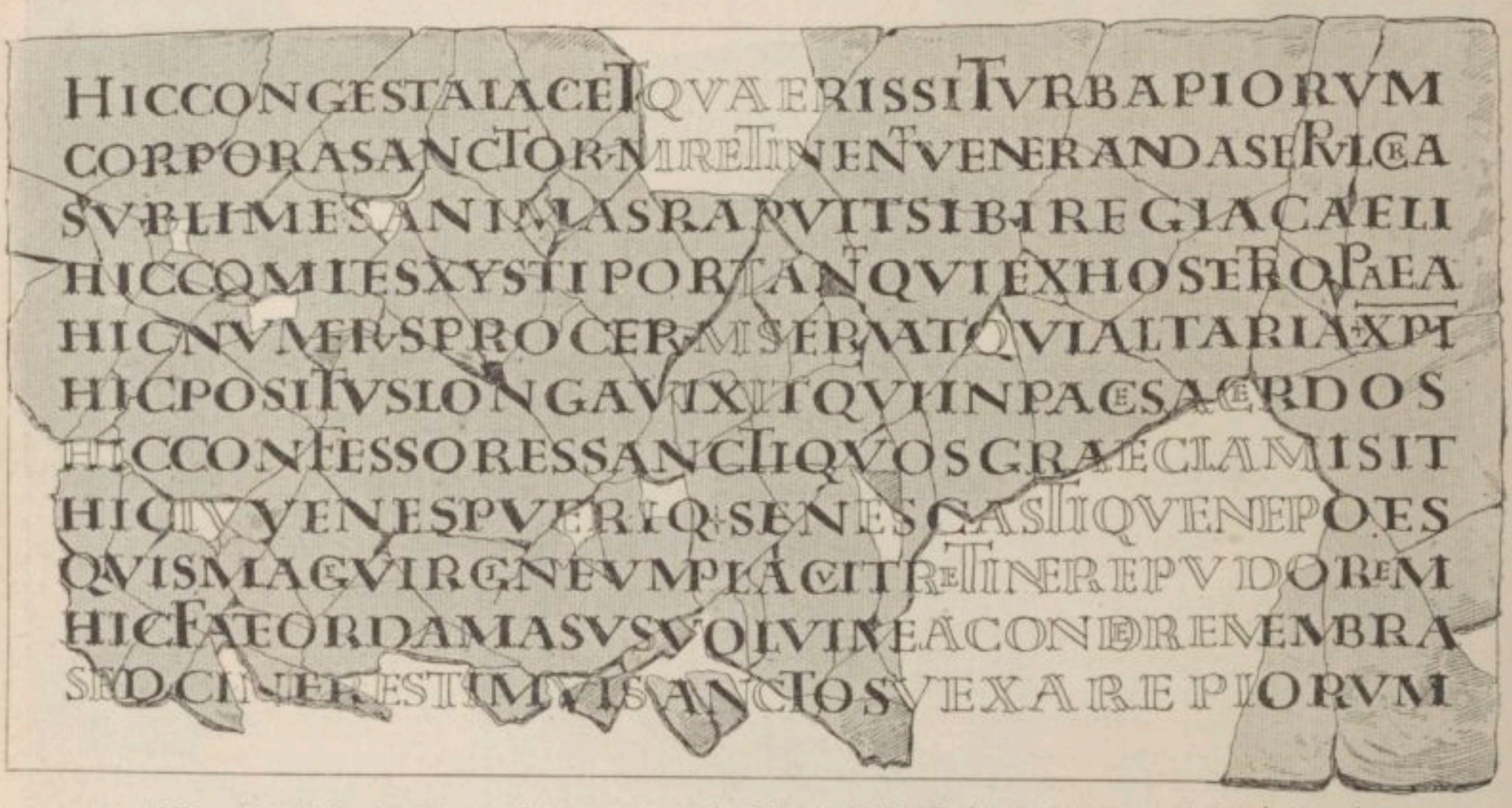
Une sonde tentée près d'un édicule supposé être l'église de Saint-Sixte ou de Sainte-Cécile ne donna accès qu'à un escalier étroit mettant en communication avec un hypogée de proportions mesquines. Pendant les incertitudes et les tâtonnements qui accompagnaient les premières recherches, au mois de mars 1854, J.-B. De Rossi entreprit une fouille en droite ligne dans la direction de la crypte de saint Eusèbe. Afin de faciliter l'extraction des terres éboulées qu'on rencontrait, on déboucha un des lucernaires voisins de l'oratoire auquel, à défaut d'autre nom, on donnait le vocable de Saint-Sixte. Ce fut alors qu'en creusant au-dessous de ce lucernaire, on vit se dessiner la porte d'une chambre de grandes dimensions. Il ne fut plus question de saint Eusèbe, pour l'instant, on tourna tous les efforts, on appliqua toutes les ressources à cette indication soudaine qui devait combler et au delà les espérances les plus ambitieuses. Lorsque la fouille arriva au niveau de ce qui avait été jadis le sol de la chambre ainsi découverte, on s'aperçut que les parois de chaque côté étaient couverts d'une sorte de gribouillis qui n'était, en réalité, que des *graffiti* grecs et latins tracés sur les murs par d'antiques pèlerins (fig. 1924). Le doute n'était désormais plus de mise puisqu'on se trouvait dans un sanctuaire. Beaucoup de ces *graffiti* n'offraient que le nom d'un fidèle, parfois un simple



1924. — Crypte papale, vue de l'entrée. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XXIX, n. 1.

monogramme, d'autres une recommandation, une prière : ΕΛΑΦΙΝ ΕΙC ΜΝΕΙΑΝ ΕΧΕΤΕ; ΔΙΟΝΥCΙΝ ΕΙC ΜΝΕΙΑΝ ΕΧΕΤΕ; IN MENTE HABETE. Ces façons d'implorer le secours des saints étaient communes au IVe siècle[1]. Il suffit, pour se convaincre qu'on était au seuil d'un sanctuaire de cette exclamation : GERVSALEm CIVITAS ET ORNAMENTVM MARTYRVM DNI CVIVS, malheureusement le pèlerin n'en a pas dit plus. Nous étudierons ailleurs ces graffites (voir ce mot), ici nous devons simplement noter une inscription d'une importance capitale qui ne permettait pas d'hésiter sur l'identification des lieux. On lisait donc : SANCTE SVSTE IN MENTE HABEAS IN HORATIONES TVAS, et un peu au-dessus : SANCTE SVSTE LIBERA, enfin : SANCTE SVSTE. Cette insistance à invoquer saint Sixte prouvait entre autres choses qu'on avait découvert la crypte tant désirée *ad S. Xystum* et *ad S. Cæciliam*. Le cimetière de Calliste était trouvé.

Une fois débarrassée des ruines qui l'encombraient la crypte apparut encore reconnaissable avec les traces de son ancienne décoration. Les deux parois latérales étaient trouées de *loculi* tous violés et privés de leurs épitaphes; la paroi du fond présentait une tombe de plus larges dimensions s'écartant toutefois du type consacré de l'*arcosolium*, et précédée d'un degré en marbre laissant voir encore l'emplacement occupé par quatre petits pilastres ayant dû supporter une table d'autel. La porte de la crypte, à l'interieur, gardait les traces d'une grande plaque de marbre qui avait dû porter une inscription monumentale ayant rapport à la destination de la crypte. Dans un angle on retrouva un fragment d'enduit jadis recouvert de peinture, vestige de la décoration primitive, car les fresques avaient fait place ensuite aux plaques de marbre dont on retrouvait des morceaux brisés. Ces indices confirmaient ce qu'on savait des embellissements infligés, au Ve siècle, par Sixte III à l'ancienne chambre funéraire des papes qui avait pris dès lors, par antonomase, le nom de *cœmeterium Callisti*[2]. Mais ce n'étaient pas seulement des indices qu'on avait sous les yeux. Parmi les milliers de débris et d'éclats de marbre qui jonchaient le sol, J.-B. De Rossi, car c'était lui qui dirigeait ces travaux, parvint à retrouver, à rapprocher et à réunir les fragments de quatre épitaphes ayant, avant la dévastation, fermé les tombes des papes Antéros, Fabien, Lucius[3] et Eutychien. On était sur les lieux mêmes, décrits, par les *Itineraria*, au centre du cimetière de Calliste, dans la crypte des papes. Maintenant que la certitude était acquise, les suppléments de démonstration se multipliaient. Sur la paroi du fond de la crypte, derrière l'emplacement de l'autel, demeurait en place un fragment d'inscription damasienne (fig. 1925). Le reste avait été pulvérisé[4] et cependant, à force de patience, on vint à bout de la recomposer presque en entier, aidé en cela d'ailleurs des copies anciennes conservées dans les manuscrits épigraphiques de Lorsch, de Closterneuburg et de Gottweï : *Hic congesta jacet quæris si turba piorum*... Damase dit, en terminant son poème, qu'il n'ose choisir son tombeau parmi tant de saints, et les manuscrits de Closterneuburg et de Gottweï prennent soin de nous faire connaître, à quels saints Damase fait allusion; c'est d'abord Sixte, et parmi les autres Anteros, Lucius, Fabien, Eutychien. Ajoutons que la crypte *ad S. Xystum* était située à plus d'un demi-mille de San-Sebastiano où on s'était si longtemps obstiné à la chercher.



1925. — Inscription damasienne de la crypte papale. D'après De Rossi, *Roma sotteranea*, t. II, pl. II, n. 1.

Restait à justifier le vocable *ad S. Cæciliam*. Le transfert des reliques des papes effectué sous les pontificats de Paul Ier et de Pascal Ier fut suivi, à la suite de nouvelles recherches, de la découverte et du transfert du corps de sainte Cécile. Si on s'en rapporte au récit du pape Pascal, on voit que la martyre ne reposait pas dans la chambre funéraire des papes, mais dans une chambre contiguë. En effet, M. De Rossi retrouva dans l'angle gauche du mur du fond de la crypte papale un étroit passage donnant accès à une petite cellule ou bien une grande niche voûtée touchant à la chambre des sépultures des papes. De côté se voyait une peinture byzantine sous laquelle de nombreux pèlerins avaient écrit leur nom. Cette peinture

[1] Une épitaphe d'Aquilée se termine par ces mots : *martyres sancti in mente avile* (= habete) *Maria(m)*. — [2] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, p. 99 : *Hic fecit platoma in cymiterio Calisti via Appia, ubi nomina episcoporum et martyrum scripsit commemorans*. — [3] L'épitaphe de Lucius est fragmentaire et n'offre pas le mot ἐπισκόπος, mais l'identité du personnage, eu égard au lieu de la trouvaille, est certaine. — [4] On en retrouva cent vingt-cinq morceaux.

représentait une jeune sainte. Il n'était guère possible de se soustraire à l'évidence, c'était le tombeau de celle qu'un récit de médiocre valeur représente comme ensevelie *inter episcopos*, sainte Cécile, dont le nom se trouvait ainsi rapproché de celui de saint Sixte. Si le nom de Cécile ne se lit point, il paraît néanmoins impossible de révoquer en doute la concordance de ces détails et la conclusion historique qui s'en dégage.

Outre ces noms, on pourrait en rapprocher d'autres qui ont été lus dans le cimetière de Calliste et dont les *Itineraria* faisaient mention, par exemple ce Policamus dont le nom est mentionné par Guill. de Malmesbury et dont on retrouve le portrait sur une fresque superbe avec le nom POLICAMVS [1].

A défaut d'inscriptions, de fresques, de témoignages positifs, la crypte elle-même n'est pas sans offrir de renseignements. Le concours des pèlerins et la ferveur des foules sont suffisamment prouvés par la série des lucernaires disposés à intervalles assez rapprochés pour dispenser les visiteurs de se munir de flambeaux; sur tout le parcours à suivre pour arriver à l'hypogée, objet de tant de vénération, on relève les graffites tracés dans les parois à l'aide d'une pointe de clou, de couteau ou avec l'ongle tout simplement. Un itinéraire s'était établi. On ne visitait guère que la crypte papale, quelques-uns seulement poussaient plus loin ; à droite, à un niveau un peu plus élevé de quelques degrés se trouvait un large ambulacre flanqué de vastes cryptes de chaque côté et terminé par un arc de grandes dimensions. Tandis que les graffites sont sans nombre dans le voisinage de la sépulture des papes, on n'en trouve plus à mesure qu'on s'éloigne. Un seul pèlerin a écrit au pied de l'escalier et dans la dernière crypte placée sur le parcours des visiteurs, nous livrant ainsi les limites de la région historique ouverte à la foule des visiteurs.

Telles furent les phases par lesquelles passa le cimetière de Calliste depuis l'époque des dernières inhumations, vers la fin du IVe siècle, jusqu'à l'époque de l'exploration méthodique et respectueuse, vers le milieu du XIXe siècle. Avant d'entreprendre l'étude du cimetière, nous devons maintenant en distinguer les régions, déterminer celles qui appartiennent à la présente étude et celles qui doivent être décrites séparément.

II. CIMETIÈRES CONTIGUS ET CIMETIÈRES ANNEXÉS. — *a. Sainte-Sotère.* — A propos de cette région nous trouvons dans les principaux *Itinéraires* les indications suivantes.

GUILL. DE MALMESBURY.	TOPOGR. D'EINSIEDELN.	EPITOME DE LOCIS... MARTYRUM.	ABBÉ JEAN INDEX OLEORUM.	ITINÉR. DE SALZBOURG.
... Ibidem ecclesia S. Cornelii et corpus. Et in altera ecclesia sancta Sotheris, et non longe pausant martyres Hippolitus, Adrianus, Eusebius, Maria, Martha, Paulina, Valeria, Marcellus, et prope papa Marcus in sua ecclesia, d'où il passe sur la voie Ardéatine [2].	Venant de la voie Ardéatine *In via Appia, in dextera, S. Petronella, Nerei et Achillei, Marci et Marcelliani inde ad S. Soterum* [3], *inde ad S. Sixtum : ibi et S. Favianus et Antheros...*	*Juxta viam Appiam in orientali parte civitatis ecclesia est S. Suteris martyris, ubi ipsa cum multis martyribus jacet, et juxta eandem viam ecclesia est S. Syxti papæ ubi ipse dormit.*	*Sce Sotheris.* *Sce Sapientiæ.* *Sce Spei.* *Sce Fides.* *Sce Caritatis.* *Sce Ceciliæ.* *Sci Tarsicii.* *Sci Corneli.* *et multa milia sanctorum.*	*Postea pervenies ad S. virginem Soterem et martyrem eadem via venis ad ecclesiam parvam ubi decollatus est S. Xystus cum diaconibus suis* (addition en marge), *cuius corpus iacet ad aquilonem* [4]. Et il passe sur la voie Ardéatine.

Il n'est donc pas douteux qu'une église dédiée à sainte Sotère s'élevait entre l'église Saint-Sixte et la voie Ardéatine. Nous aurons occasion d'étudier ces lieux et les vestiges qui peuvent subsister d'un oratoire dédié à Sainte-Sotère. Voir ce mot. Pour l'instant, il nous suffit de savoir l'existence du culte de cette sainte et l'emplacement approximatif du cimetière placé sous son vocable, cimetière qui possédait son escalier spécial.

b. Saint-Hippolyte. — Le texte de Guill. de Malmesmury, que nous venons de transcrire, fait mention à peu de distance de Sainte-Hélène, *non longe*, d'un groupe de martyrs dont le premier nommé s'appelle Hippolyte. Ce *non longe* est un peu vague et susceptible d'interprétation [5]. D'après le contexte on voit qu'il s'agit d'une tombe située entre Sainte-Sotère et le cimetière de Balbine. Bosio avait connu le groupe de martyrs en question, mais il ne mentionne pas l'arénaire dans lequel ils reposaient. Les actes de ces martyrs [6] nous apprennent leur sépulture dans un arénaire où ils avaient l'habitude de se réunir, situé au premier mille de la voie Appienne, par conséquent à peu de distance de l'église Sainte-Sixte et de l'oratoire Sainte-Sotère. Là, en effet, un certain Hippolyte, caché dans l'arénaire, creusait une sépulture; la question est de savoir si ce « cubicule » appartenait au cimetière de Calliste où s'il en était séparé. Originairement, le fait de la séparation est certain et l'excavation aura dû porter le nom d'*arenarium* ou *cœmeterium Hippolyti* [7].

c. Sainte-Balbine. (Voir ce nom.)

d. Saint-Damase, Domitille. — Ces cimetières appartiennent à la topographie de la voie Ardéatine et n'ont manifestement rien de commun avec les centres funéraires de Saint-Sixte, de Saint-Corneille ou de Sainte-Sotère.

e. Description du plan de Saint-Calliste. — On doit donc distinguer dans le cimetière de Calliste diverses régions : 1° les cryptes de Lucine, au-dessous d'un monument païen attribué à la famille des Pomponii; — 2° le cimetière de Calliste proprement dit, avec la crypte des papes, la chambre funéraire de Sainte-Cécile, les chambres dites des Sacrements, les chapelles de Saint-Eusèbe et de Saint-Melchiade; — 3° vers l'ouest, le cimetière de Sainte-Sotère, qui possède son escalier spécial; — 4° vers le nord, la région libérienne remontant au IVe siècle; — 5° au nord, la région du cimetière de Balbine. Enfin, il y a des arénaires, près des cryptes de Lucine, à côté du tombeau de sainte Cécile et vers le milieu du cimetière, près de la région libérienne.

Nous allons prendre une idée d'ensemble de la nécropole de Calliste. Les figures 1926-1927, nous représentent l'état des parties accessibles du cimetière à la suite des grands travaux de déblaiement vers 1864. Après plus de quarante ans ce plan est encore d'une exactitude relative suffisante. On a éventré quelques murailles, débarrassé

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 258; t. II, pl. VII. — (Plusieurs topographes, d'accord en cela avec le *Liber pontificalis*, font enterrer le pape Marc sur la voie Ardéatine. — [3] Il s'agit de sainte Sotère, mais le topographe d'Einsiedeln n'y a pas regardé de si près, il en fait le pape Soter. — [4] La parenthèse [2]*eadem... suis*) laisse douteuse la question de savoir si les mots : *ucius corpus iacet ad aquilonem* se rapportent à saint Sixte ou à sainte Sotère. — [5] Guill. de Malmesbury emploie cette expression *non longe* lorsqu'il s'agit d'une distance d'un quart de mille. Ici on trouve *non longe* par rapport à Sainte-Sotère et *prope* par rapport à la basilique de Saint-Marc située sur le cimetière de Balbine. — [6] Bibliothèque Vaticane, n. *5696*. — [7] De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, Roma, 1864, t. I, p. 263-264.

quelques cubicules, mais la topographie de cet immense réseau n'a reçu aucune modification essentielle. Non seulement on a relevé tous les ambulacres et toutes les chambres dans lesquels on circule sans difficulté, mais aussi ceux dans lesquels il faut marcher courbé, ceux où l'on ne peut pénétrer qu'en rampant sur le sol.

On trouvera dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne* une section prise au cimetière de Calliste au point précis de la crypte de Lucine [1], à droite de la voie Appienne en un point où la formation géologique du sol diffère assez peu de ce qu'elle est pour le reste de la colline. A 30 mètres environ de profondeur, Secchi place le niveau de l'Almone, petit cours d'eau qui traverse la voie Appienne. C'est dans cet intervalle que se placent les plans superposés de la catacombe. Le plan du premier étage se trouve à six mètres au-dessous de la surface du sol dont la déclivité réduit sur certains points cette profondeur à trois mètres seulement et interdit le prolongement de la galerie qui eût débouché en plein air. C'est le seul exemple connu d'une excavation cémétériale pratiquée à une aussi faible profondeur. On aura peut-être voulu utiliser la couche de tuf granulaire cristallin très résistant dans lequel ce premier étage est creusé. La couche qui vient immédiatement au-dessus est formée d'un tuf moins solide et plus friable, elle est aussi moins profonde. Les terrassiers chrétiens qui avaient acquis une profonde connaissance de ces terrains, travaillaient de préférence le tuf dont la désagrégation facile diminuait la fatigue; cependant, afin d'éviter les éboulements, ils creusaient la voûte jusque dans la couche de tuf granulaire cristallin, tandis que la base de ces hautes galeries s'appuyait sur un lit de cendres volcaniques durcies par l'eau et devenues un tuf lithoïde. Plus bas, une couche de pouzzolane pure, dans laquelle a été pratiquée une galerie étroite et surbaissée, forme le dernier étage de la région souterraine. Néanmoins, et pour donner un aspect d'ensemble, on a figuré, au-dessous de la ligne qui divise la couche V, l'étage inférieur d'une autre portion de la catacombe. Enfin, à une profondeur de 25 mètres et dans une nouvelle couche de tuf granulaire, une dernière galerie est creusée, mais à une telle profondeur que l'air y est raréfié et que l'on atteint le niveau de l'eau : cette galerie est presque toujours inondée [2].

Les limites du cimetière à l'ouest sont en deçà de la voie Ardéatine, à l'est la ligne de la voie Appienne et ses édifices en bordure, sauf quelques enjambements sans importance [3]. Au sud, la déclivité naturelle du sol imposait la fin des excavations avant d'être arrivé dans le voisinage immédiat du cimetière *ad Catacumbas*. Au nord, nous rencontrons un ambulacre long de 80 mètres (vers le milieu du plan, G *e* 1, G *d*, G *c* 1), qui fut mis en communication avec le souterrain contigu par le moyen de passages pratiqués à une date postérieure, nous nous trouvons évidemment en présence de ce qui a dû être une limite extrême à une date déterminée. Au premier coup d'œil, il semble que toute la moitié septentrionale des excavations offre quelque chose de moins dense, de moins combiné que l'autre moitié; ne serait-ce pas l'indice que nous nous trouvons en présence d'un cimetière jadis contigu à celui de Calliste auquel il se sera postérieurement rattaché. Proposer des identifications nous paraît un exercice d'une médiocre utilité après que J.-B. De Rossi a étudié et « essayé » chacun des noms pouvant convenir à ces galeries ornées jadis de mosaïques, de fresques, de marbres [4].

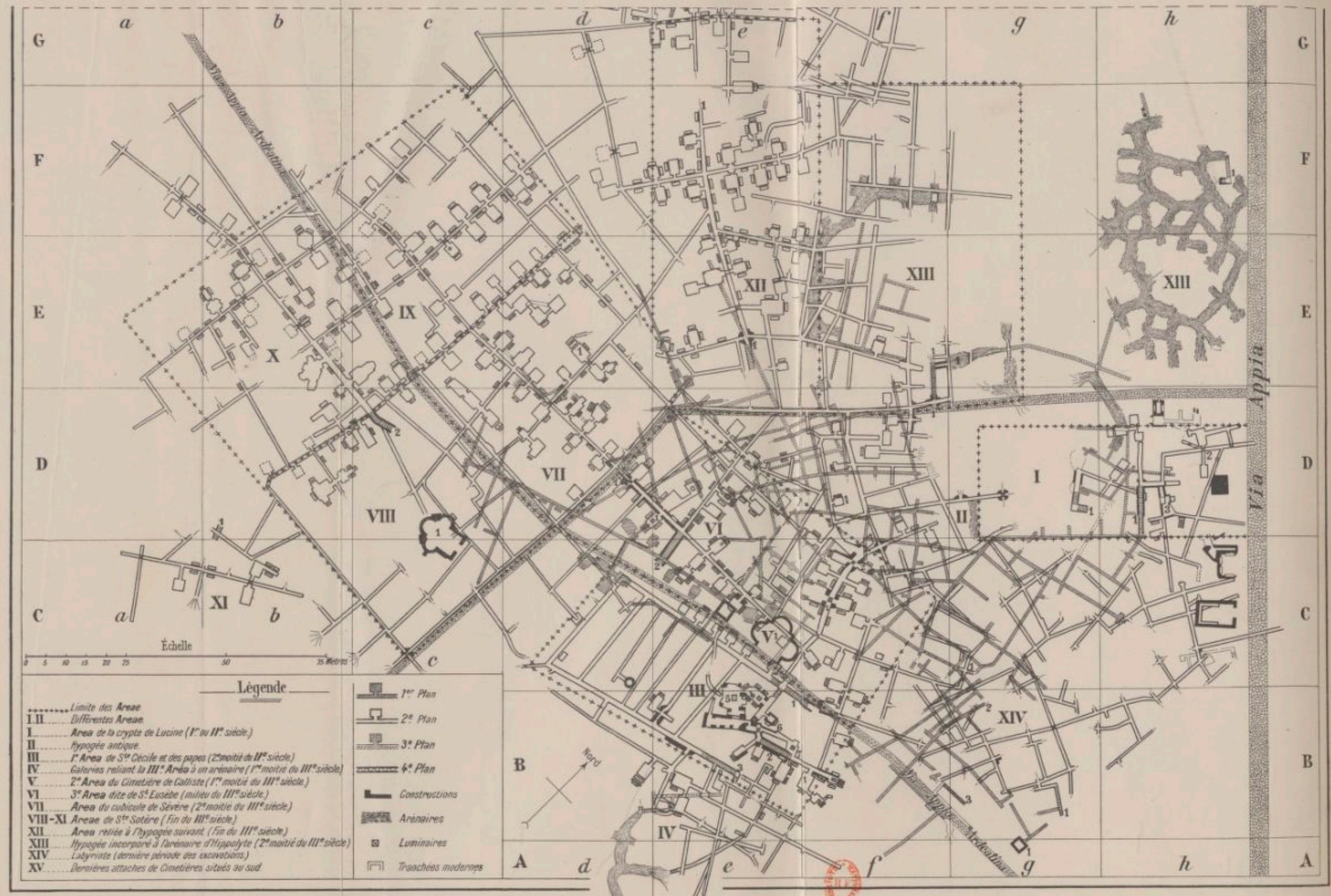
Il faut prendre garde de se laisser rebuter par l'enchevêtrement des lignes qui rend un peu déconcertant, au premier abord, le plan de cimetière de Calliste. Nous allons essayer d'en déterminer les principaux centres reconnaissables à la proximité d'escaliers destinés à en faciliter l'accès pour les pèlerins.

A ces indications il faut joindre les indications générales qui accompagent le plan. La grande difficulté d'un plan tel que celui du cimetière de Calliste est de conserver une certaine distinction entre les réseaux superposés. Toutefois on n'a pu songer, sous peine d'aboutir à la confusion, à adopter un signe différent pour chaque plan d'excavations. — L'existence des lucernaires est simplement indiquée par un point blanc, il ne pouvait être question de leur donner des dimensions proportionnelles à la réalité. — Les *arcosolia* sont figurés, quant aux *loculi* on n'y pouvait songer. — Les cubicules n'offrent pas tous les dimensions géométriques indiquées sur le plan, mais on ne pouvait entreprendre de tenir compte des proportions modifiées par des éboulements partiels. — Les arénaires n'ayant avec les cimetières qu'un rapport assez éloigné, on s'est contenté d'en indiquer l'emplacement et la direction générale. — Tout le plan est levé d'après l'état ancien des lieux, les corridors et les cubicules aujourd'hui éboulés sont donnés suivant leur forme primitive. Les passages pratiqués depuis ainsi que les galeries d'époque moderne sont omis, ceux-là seuls sont indiqués qui méritent spécialement l'attention. — Tous les éboulements sont omis.

La description du plan général nous a moins éloigné qu'on pourrait le croire du sujet de ce paragraphe. En effet, si on jette un coup d'œil sur ce plan on remarque à l'est un système d'excavations, voisin de l'arénaire, manifestement excentrique au cimetière. Il s'agit de la crypte de Lucine, laquelle, monobstant son annexion postérieure à la nécropole de Calliste, ne lui est rattachée que d'une manière accidentelle et doit faire l'objet d'une étude particulière. Voir LUCINE. L'antériorité et l'excentricité de cette région par rapport au cimetière de Calliste est un fait évident que J.-B. De Rossi a démontré au point de vue archéologique tandis que Michel De Rossi donnait la preuve au point de vue géologique et architectonique de cette *primitiva independenza delle cripte di Lucina dal cimitero di Callisto* [5]. L'hypogée primitif fut d'abord limité dans une *area* mesurant cent pieds *in fronte* et cent quatre-vingts pieds *in agro*. Vers le milieu de la partie affrontée à la voie Appienne s'élève un vaste monument sépulcral, antique propriété d'une famille puissante, à l'abri duquel une petite communauté chrétienne a pu dissimuler son installation souterraine et bénéficier de cette sécurité qui s'attache d'ordinaire aux propriétés des riches. Les inscriptions, les textes et les conjectures les plus vraisemblables ont permis d'identifier Lucine, éponyme de la crypte, avec cette célèbre Pomponia Græcina, dont parle Tacite [6].

A la crypte de Lucine appartenait le cubicule dans lequel fut enterré le pape Corneille. Les actes du martyre de ce pape contiennent une indication très précise touchant sa sépulture. Ils nous apprennent que Corneille fut enterré [7] par une matrone nommée Lucine

[1] *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 230, fig. 63. — [2] Michel De Rossi, *Dell'empiezza delle romane Catacombe*, in-4°, Roma, 1860; et dans *Roma sotterr.*, t. I, l'appendice intitulé : *Analisi geologica ed architettonica delle cripte di Lucina del cemetero di Callisti*, p. 63-66. — [3] Une galerie s'avance isolément sous cette voie, mais elle ne semble se relier à aucun souterrain situé à gauche de l'Appienne. Le respect du bien d'autrui interdisait les excavations dans la terre d'autrui et à plus forte raison sous le sol appartenant à l'État, celui d'une voie romaine, par exemple. — [4] Catacombe d'Hippolyte, de Balbine et même cimetières disparus qui avaient été vus par Boldetti sous la *vigna Cardelli* et sous la *vigna Moroni*; cf. Boldetti, *Osservazioni*, 1720, p. 34, 553. — [5] *Roma sotterranea*, t. I, p. 306, et 2e pagination, p. 69-71. — [6] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2847-2848. — [7] Schelstrate, *Antiquitas Ecclesiæ illustrata*, Romae, 1692, 2 in-fol.


Via Appia Ardeatina
Via Appia
Nord
Échelle
0 5 10 15 20 25 50 75 Mètres
Légende
Limite des Areae
I.II Différentes Areae
I Area de la crypte de Lucine (Ier ou IIe siècle.)
II Hypogée antique.
III Ier Area de Ste Cécile et des papes (2e moitié du IIe siècle.)
IV Galeries reliant la IIIe Aréa à un arénaire (Ire moitié du IIIe siècle)
V 2e Area du Cimetière de Calliste (Ire moitié du IIIe siècle.)
VI 3e Area dite de St Eusèbe (milieu du IIIe siècle.)
VII Area du cubicule de Sévère (2e moitié du IIIe siècle.)
VIII-XI Areae de Ste Sotère (Fin du IIIe siècle.)
XII Area reliée à l'hypogée suivant. (Fin du IIIe siècle.)
XIII Hypogée incorporé à l'arénaire d'Hippolyte (2e moitié du IIIe siècle)
XIV Labyrinte (dernière période des excavations.)
XV Dernières attaches de Cimetières situés au sud.
1er Plan
2e Plan
3e Plan
4e Plan
Constructions
Arénaires
Luminaires
Tranchées modernes

ETIÈRE DE CALLISTE

(fig. 1927-1928)

LÉGENDE

N

umbarium.
2, B *e* 3, escaliers parallèles contigus à l'oratoire
luisant à la crypte papale, à celle de sainte Cécile
signalées par leurs graffites.
pte papale.
cule de Sainte-Cécile.
7, B *f* 1, C *f* 1, C *f* 2, cryptes et cubicules signalés
affites.

M

ble constitue le groupe principal du cimetière de
upe désigné *ad S. Xystum* et *ad S. Cæciliam*.
alier conduisant aux cryptes de saint Eusèbe et des
cerus et Parthenius.
d 1, cryptes de saint Eusèbe pape, des martyrs
Parthenius.
ite basilique dite de Saint-Sotère.
alier de grandes dimensions.
alier, à l'extrémité sud-ouest du cimetière, région
e.
artie ouest du cimetière, il semble qu'il n'y ait eu
er.
1, ambulacre de larges proportions, éclairé de plu-
naires.

L

alier parallèle à cet ambulacre, conduisant direc-
ns se retrécir depuis le sol jusqu'au troisième étage
. Cet escalier devait conduire à un hypogée ruiné

icule latéral. E *d* 1, crypte de Patricius.
h 1, D *h* 2, escaliers proches de la voie Appienne.
la crypte de saint Corneille et dans la région avoi-

ypte de saint Corneille, dans une région désignée
pontificalis sous le nom de *juxta cœmeterium*
uelle doit comprendre à la crypte de Lucine.
point et la crypte papale *ad S. Xystum* on remar-
s tracés sont de plus en plus compliqués, étranglés,
e cubicule, à peine munis d'arcosolia. Cette partie
e par deux, peut-être trois escaliers fort étroits.

I

2, C *g* 1, escaliers fort étroits qui débouchent dans
res ou des hypogées de petites dimensions et dis-
x auxquels aboutissent les grands escaliers.
alier conduisant à un petit hypogée séparé, païen

lla avec inscriptions païennes. Dans ces parages
e pas de tombes païennes dont les vestiges sont
les sur le sol [1].

H

alier conduisant à un ambulacre.
d 3, H *e* 1, H *e* 2, ambulacre donnant accès à deux
c cubicules qui en dépendent.
pte.
alier non céméterial, monte d'un *colombarium* à

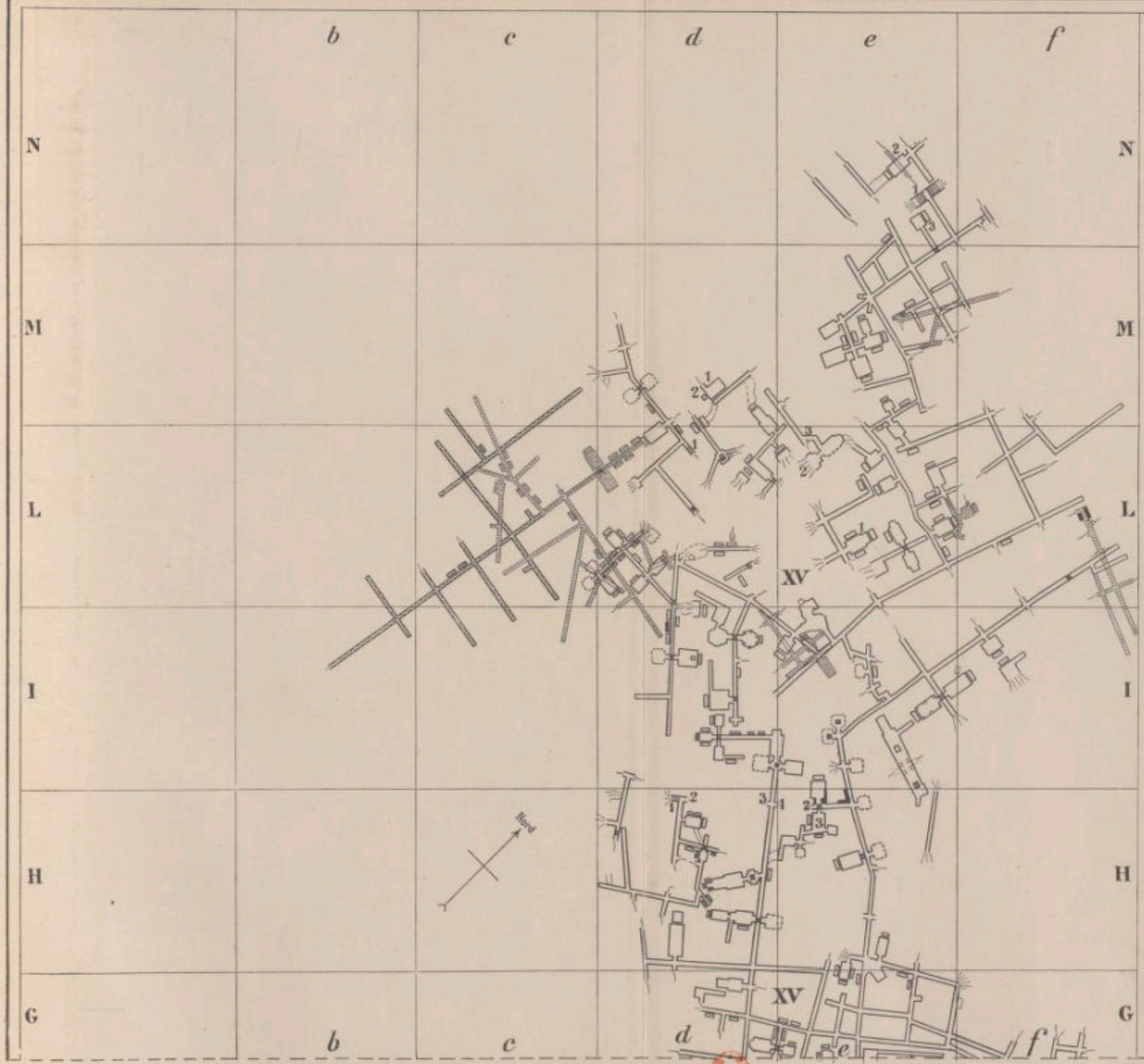
ridor.
mbre avec une peinture représentant le Sauveur et
ôtres.
calier.
ambre ornée de fresques; le Sauveur et les évan-

G

ernaire.
alier.
pte.
bicule visité par Bosio.
e 3, L *e* 2, M *d* 2 groupes de cryptes.

dell Istituto di corrispondenza archeologica,
III. — [2] La décoration en mosaïque et les traces de
inviteraient déjà à y voir une crypte historique ; ce
it hors de doute c'est la présence de graffites sur
a chambre H *e* 3 : *Deus omnipotens custodi Sa-*

Appia



CIMETIÈRE DE CALLISTE

(fig. 1927-1928)

LÉGENDE

A *g* 1, *Columbarium*.

B *e* 1, B *e* 2, B *e* 3, escaliers parallèles contigus à l'oratoire C *e* 1 et conduisant à la crypte papale, à celle de sainte Cécile et à d'autres signalées par leurs graffites.

B *e* 4, crypte papale.

B *e* 5, cubicule de Sainte-Cécile.

B *e* 6, B *e* 7, B *f* 1, C *f* 1, C *f* 2, cryptes et cubicules signalés par leurs graffites.

Cet ensemble constitue le groupe principal du cimetière de Calliste, groupe désigné *ad S. Xystum* et *ad S. Cæciliam*.

C *e* 2, escalier conduisant aux cryptes de saint Eusèbe et des martyrs Calocerus et Parthenius.

D *e* 1, D *d* 1, cryptes de saint Eusèbe pape, des martyrs Calocerus et Parthenius.

D *c* 1, petite basilique dite de Saint-Sotère.

D *c* 2, escalier de grandes dimensions.

D *b* 1, escalier, à l'extrémité sud-ouest du cimetière, région très dévastée.

Dans la partie ouest du cimetière, il semble qu'il n'y ait eu aucun escalier.

E *e* 1, F *e* 1, ambulacre de larges proportions, éclairé de plusieurs luceraires.

D *f* 1, escalier parallèle à cet ambulacre, conduisant directement et sans se rétrécir depuis le sol jusqu'au troisième étage du cimetière. Cet escalier devait conduire à un hypogée ruiné depuis.

E *g* 1, cubicule latéral. E *d* 1, crypte de Patricius.

D *g* 1, D *h* 1, D *h* 2, escaliers proches de la voie Appienne, conduisant à la crypte de saint Corneille et dans la région avoisinante.

D *h* 3, crypte de saint Corneille, dans une région désignée par le *Liber pontificalis* sous le nom de *juxta cœmeterium Callisti*, laquelle doit comprendre à la crypte de Lucine.

Entre ce point et la crypte papale *ad S. Xystum* on remarquera que les tracés sont de plus en plus compliqués, étranglés, dépourvus de cubicule, à peine munis d'arcosolia. Cette partie est desservie par deux, peut-être trois escaliers fort étroits.

B *g* 1, B *g* 2, C *g* 1, escaliers fort étroits qui débouchent dans des ambulacres ou des hypogées de petites dimensions et dignes de ceux auxquels aboutissent les grands escaliers.

B *g* 3, escalier conduisant à un petit hypogée séparé, païen peut-être.

A *g* 1, *cella* avec inscriptions païennes. Dans ces parages il ne manque pas de tombes païennes dont les vestiges sont encore visibles sur le sol [1].

H *d* 1, escalier conduisant à un ambulacre.

H *d* 2, H *d* 3, H *e* 1, H *e* 2, ambulacre donnant accès à deux cryptes [2] avec cubicules qui en dépendent.

L *e* 2, crypte.

F *h* 1, escalier non cimétérial, monte d'un *colombarium* à un hypogée.

L *e* 3, corridor.

L *e* 1, chambre avec une peinture représentant le Sauveur et les douze apôtres.

L *d* 1, escalier.

M *d* 1, chambre ornée de fresques; le Sauveur et les évangélistes.

M *d* 2, luceraire.

N *e* 1, escalier.

N *e* 2, crypte.

N *e* 3, cubicule visité par Bosio.

E *f* 1, H *e* 3, L *e* 2, M *d* 2 groupes de cryptes.

[1] *Annali dell Istituto di corrispondenza archeologica*, 1853, pl. LVIII. — [2] La décoration en mosaïque et les traces de maçonnerie inviteraient déjà à y voir une crypte historique ; ce qui met le fait hors de doute c'est la présence de graffites sur l'enduit de la chambre H *e* 3 : *Deus omnipotens custodi Sapricium*.

Via Appia

RF

plus. L'espace n'est pas ménagé. En F*e*, E*e*, les galeries sont pourvues de cubicules régulièrement groupés, sans toutefois s'imposer un alignement rigoureux. L'existence d'un escalier autorise à y voir un centre indépendant des hypogées circonvoisins. Ce nouveau groupe pourrait être appelé la région des arcosolia à raison de leur grand nombre et de leurs dimensions. Chaque cubicule n'en compte pas moins de trois.

Une dernière région a son escalier, D*f*1, descendant dans un arénaire. Cette région paraît peu pourvue de cubicules.

Toute cette description aura dû montrer que des formes architectoniques et un système décoratif distinct correspondent à chaque escalier et permettent la détermination de groupes et de centres céméteriaux d'abord séparés les uns des autres et sans dessin d'ensemble. Chaque groupe de galeries se trouve circonscrit dans des limites qui tracent en quelque manière une *area*. Si on regarde la crypte de Lucine, D*h*, D*g*, on voit sans qu'il soit besoin d'explication, que nous avons une *area* nettement délimitée. La région dite des papes offre une autre *area* aussi exactement tracée. Nous avons ici un groupe de galeries facile à distinguer grâce à la différence de niveau, environ 1m50 plus bas. La différence de teinte sur le plan permet de voir comment les principaux ambulacres de cette région décrivent une *area* rectangulaire correspondant au tracé de la voie publique. Nous ne transcrirons pas ici la description donnée ailleurs des états successifs de l'*area* dite des papes ou de Sainte-Cécile[1]. Cette longue analyse démontre avec évidence l'existence d'une *area* rectangulaire longue de CCL pieds romains et large de C pieds (*pedes CCL in fronte, pedes C in agro*).

L'*area* de Sainte-Cécile peut être considérée comme le noyau du cimetière officiel de la communauté chrétienne au moment où celle-ci, mettant à profit les conditions avantageuses de la loi sur les associations funéraires, se déterminait à posséder une existence reconnue de l'État. L'*area*, plus ancienne à coup sûr, de Lucine ne devait être annexée que plus tard. De même, tous les autres centres ou noyaux, *nuclei*, que nous avons énumérés, ne furent reliés que plus tard à l'*area* à laquelle appartenait le nom de cimetière de Calliste; d'où des différences architectoniques déjà indiquées et, chose plus frappante encore, des différences de niveau. Nous avons, dans notre *Manuel d'archéologie*, décrit et figuré l'annexion d'une *area* de 150 pieds romains sur 125, et exposé les incidents et les repentirs auxquels semble avoir donné lieu cette opération toute nouvelle, bien faite pour troubler les terrassiers ou *fossores*[2]. Les caractères architectoniques de cette deuxième *area* montrent qu'elle est chronologiquement postérieure à celle de Sainte-Cécile. Un fait ne doit pas nous surprendre outre mesure, l'absence d'escalier qui, ayant été détruit ne fut jamais reconstruit. Par contre, l'escalier d'une troisième *area*, la crypte de Saint-Eusèbe, fut démoli, mais reconstruit. Cette troisième *area* présente les mêmes dimensions que la précédente et sa position est identique le long de la voie Appienne. Ici encore, les caractères architectoniques ne permettent guère de mettre en doute la postériorité de cette excavation par rapport aux deux autres et son annexion à une date suffisamment tardive pour que ce ne soit pas une extension, mais bien une annexion.

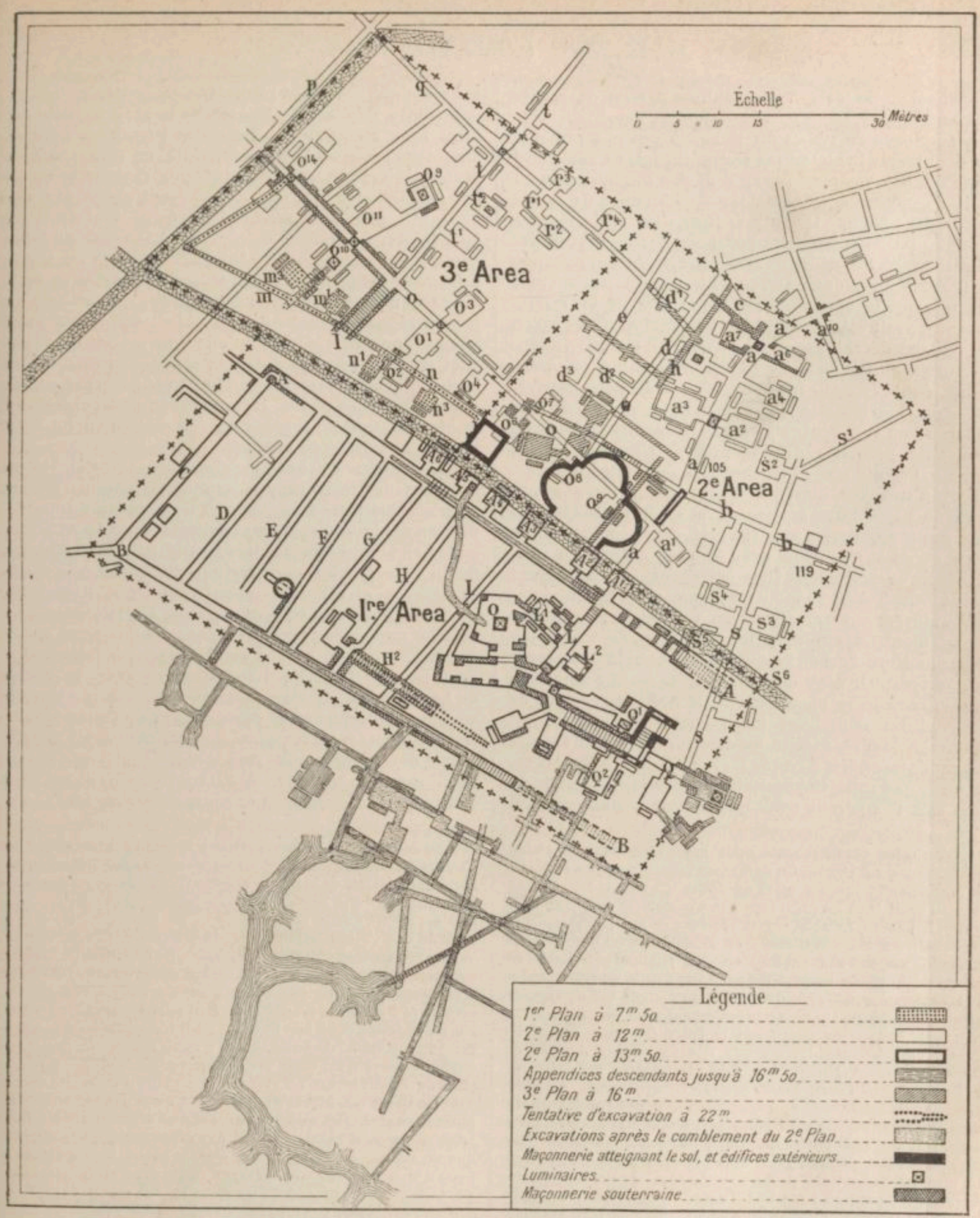
Nous allons rapprocher ces trois *area* et, au lieu d'entrer dans une description laborieuse et peut-être obscure, montrer sur le terrain les principaux actes de cet épisode d'histoire souterraine (fig. 1928).

On saisit ainsi avec quelque clarté le procédé d'annexion et on peut se rendre compte de ce qu'a eu de factice la grande nécropole, au moins par rapport à la conception d'ensemble. Ce sont vraisemblablement des nécessités utilitaires qui ont amené une annexion après l'autre. La première *area* forme un tout bien conçu et bien dessiné, un cimetière typique et isolé. La deuxième *area*, que des raisons de convenances font relier à la précédente, vient déranger ce bel ordre. Mais ici on ne paraissait guère avoir songé à tracer au cordeau les ambulacres. D'ailleurs on était voisin d'une sorte de labyrinthe et il semble qu'on ne doive espérer retrouver nulle part les méthodes rectilignes de la crypte de Lucine et de celle de Sainte-Cécile. Ainsi nous avons à peu près déterminé jusqu'ici les conditions dans lesquelles s'est formé le cimetière de Calliste, par une série d'annexions successives; on ne sera plus surpris, dès lors de nous voir réduire l'étude de ce cimetière à la partie qui a vraiment droit à ce nom, réservant le reste pour les titres distincts de Lucine, Hippolyte, Cécile, etc. Voir ces noms.

Laissant donc de côté les quatre épanouissements successifs du cimetière et quelques autres centres sur lesquels nous aurons à revenir dans la suite, nous ramènerons notre attention sur la région à laquelle appartient légitimement et exclusivement le nom de *cimetière de Calliste*. Cette dénomination n'est historique, en effet, que pour les hypogées visités du IVe au VIIIe siècle par les voyageurs chrétiens venus à Rome, hypogées compris dans les deux stations de pèlerinage appelées, l'une de Saint-Sixte ou de Sainte-Cécile, l'autre de Saint-Eusèbe. L'examen des galeries, qui embrassent les cryptes historiques de ces deux stations, dans leur direction originaire nous a fait voir, par le seul tracé géométrique de leur développement, qu'elles procèdent de trois points différents qui donneront naissance à trois systèmes d'excavation, primitivement indépendants l'un de l'autre et correspondant à un nombre égal de délimitations rectangulaires successives, tracées dans des rapports différents mais certains avec la voie romaine. C'est l'ensemble de ces trois *areæ* qui constitue, à proprement parler, le cimetière de Calliste.

III. Origines historiques du cimetière de Calliste. — *Premiere area*[3]. — Nous croyons avoir démontré la place considérable tenue dans la primitive société chrétienne par les classes aristocratiques. Voir t. I, col. 2845-2887. Ce serait une question non moins importante que délicate que celle de l'influence prépondérante retenue par les hautes classes au sein même de la communauté chrétienne et malgré les tendances égalitaires de celle-ci. Alors, comme en tous temps, un nom célèbre, une grande situation officielle, une grosse fortune étaient les meilleures garanties de sécurité et les fidèles s'estimaient heureux de trouver le moyen de fonder leurs établissements à l'abri de cette protection avouée. A l'heure où Calliste estime possible l'audacieuse manœuvre par laquelle l'Église romaine, sous les apparences d'*Association funéraire*, élit son siège officiel, un « cimetière », le terrain dont on fait choix se trouve situé dans le voisinage immédiat de la crypte de Lucine. Celle-ci paraît être une matrone, laquelle aurait donné son nom à ce cimetière qui fut, sinon le premier, du moins un des tout premiers, possédés par la communauté. A propos du cimetière de Calliste on peut se demander si nous ne rencontrerons pas ici encore une matrone romaine en qualité de première

[1] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, 1907, t. II, p. 236-246. — [2] *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 242. — [3] Cf. J. Wilpert, *Neue Studien zur Katakombe des hl. Kallistus. Die ursprüngliche Anlage der Papst- und Cæciliengruft*, dans *Römische Quartalschrift*, 1901, t. XV, p. 50-65.



1928. — Plan du cimetière de Calliste proprement dit. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. LIII-LIV.

PREMIÈRE AREA.

A^1, A^2, A^3, A^4, A^5, A^6. Cubicules, dont deux au moins A^2, A^3, sont antérieurs à la fin du IIe siècle : ils recevront, à cause de leur décoration, le nom de « chambres des sacrements ».

A, B. Escaliers primitifs donnant accès aux ambulacres AA, BB, qui sont creusés à 12 mètres de profondeur[1].

C, D, I. Galeries reliant les ambulacres.

F, G, H. Trois autres galeries (postérieures aux précédentes) reliant, elles aussi, les ambulacres.

L, L^1, L^2. Boyau flanqué de deux chambres ; L^2 deviendra la crypte papale.

E. Galerie inachevée se terminant en cul-de-sac.

H^2. Escalier de trente-quatre marches.

O. Crypte de Sainte-Cécile.

Q, Q^1, Q^2. Galerie flanquée de deux chambres à laquelle O devait donner accès.

S. Ambulacre mettant en communication les deux *areæ* par un long détour.

DEUXIÈME AREA.

a a a. Ambulacre principal, mis en communication avec A^1 et rendant inutile l'ambulacre S.

a^2, a^3, a^4, a^6, a^7. Cubicules ; a^3 contient le sarcophage du pape Miltiade.

TROISIÈME AREA.

l. Escalier.

o, t. Ambulacres desservis par l'escalier l.

O^{10}. Crypte du pape Eusèbe.

[1] Les escaliers A, B, sont enduits d'une double couche de beau stuc, sur lequel on a tracé une décoration linéaire, à grands traits rouges. Les galeries A, B, s'amorçant aux escaliers ne sont pas décorées. La communication de B avec C au lieu de présenter un angle droit est arrondie, c'est sans doute que les mineurs étaient encore peu experts dans leur métier.

propriétaire du sol, nous voulons parler de sainte Cécile [1].

Les auteurs du IVe et du Ve siècle qui ont remanié les documents bruts ou les souvenirs locaux conservés dans l'Église romaine ne se sont pas toujours mis en frais d'exactitude, le rédacteur de l'histoire de sainte Cécile pas plus que les autres. Il ne s'intéresse guère à la date précise des faits qu'il rapporte, prend des libertés avec les noms qu'il transcrit. Malgré cela, son texte garde quelque intérêt. J.-B. De Rossi a montré jusqu'à quelle époque tardive le texte de la *Passio Caeciliæ* avait été retravaillé et les améliorations qu'on ne doit pas désespérer d'attendre d'une collation attentive des manuscrits [2]. Le préfet Almachius ou Amachius, dont la date de magistrature reste à déterminer [3], est sujet à discussion; le mieux nous semble être de le laisser en repos jusqu'à ce que le hasard de quelque trouvaille permette de l'identifier. L'évêque Urbain semble fournir une date chronologique plus ferme [4]. Ce *papa urbanus,* dont on se hâta de faire un pape par suite de l'ignorance croissante et de la désuétude du mot *papa* appliquée aux évêques, n'est qu'un évêque rural qu'on a confondu avec le seul évêque du nom d'Urbain, inscrit sur la liste épiscopale de Rome avant Constantin. Tel est du moins le jugement de De Rossi qui offre, moyennant une altération très légère, l'avantage de maintenir la chronologie du martyre de sainte Cécile sous Marc-Aurèle, ce qui est impossible dans le cas où, acceptant le récit des actes, on consent à voir dans *papa urbanus,* le pape Urbain (222-230) successeur de Calliste. En admettant cette dernière indication, il faut se résoudre à faire mourir sainte Cécile sous le règne d'Alexandre Sévère. C'est une invraisemblance, ce n'est pas une impossibilité, puisque, à partir de l'an 229, l'empereur avait quitté Rome. Mais alors, il est clair que ce n'est plus dans la propriété léguée par sainte Cécile agonisante que le pape Calliste établira le « cimetière ». Peut-être le mieux serait-il d'envoyer l'évêque Urbain attendre, en compagnie du préfet Almachius, les découvertes de l'avenir, et de ne pas embarrasser un système chronologique par des noms qui, peut-être, sont dépourvus de tout droit d'y faire figure. Le résultat de ceci sera l'abandon de toute chronologie et de toute utilisation du nom de Cécile informant cette chronologie, puisque les Actes de cette martyre ne contiennent aucun indice, en dehors du *papa urbanus,* sur lequel on puisse faire fond pour adopter une date plutôt qu'une autre. Tout en réservant donc le rôle possible d'une matrone romaine du nom de Cécile, martyrisée et enterrée à proximité de la sépulture des papes, il nous paraît plus conforme à la vérité d'écarter le rôle trop complet qu'on lui avait un peu abusivement attribué.

Nous avons dit que le cimetière de Calliste se compose de trois cryptes contiguës, successivement annexées les unes aux autres et formant un ensemble, malgré quelque disparate architectonique. La notice du pape Calliste insérée au *Liber pontificalis* nous apprend de lui : *fecit alium cymiterium via Appia, ubi multi sacerdotes et martyres requiescunt, qui appellatur usque in hodierno die cymiterium Calisti* [5]. On a vu déjà les noms des principaux papes, martyrs et saints qui furent inhumés dans ce cimetière jusqu'au temps de la paix de l'Église. L'indistinction entre la crypte de Lucine et le cimetière de Calliste fut cause que les anciens explorateurs et descripteurs de Rome souterraine supposèrent toujours que Calliste avait simplement développé, mais non créé, la nécropole qui porte son nom [6]. Le récit des *Philosophumena* est venu contrôler précieusement le renseignement fourni par

[1] Avec cette question nous nous engageons dans la pleine ombre. Tout y est obscur. On se dispute la sainte depuis le règne de Marc-Aurèle jusqu'à celui de Julien l'Apostat. Le dernier venu se croit tenu de présenter une chronologie nouvelle, d'où il suit, à l'heure actuelle, qu'on réclame sainte Cécile en 177 (De Rossi), en 202-216 (Erbes), en 229-230 (Kirsch), en 235-238 (Langen), en 249-250 (Aubé), en 362 (Kellner). Nous nous ferions un scrupule de prendre parti dans cette question, qui a été si savamment déblayée de tous les documents qui s'y rapportaient autrefois, qu'on ne sait absolument plus sur quel texte s'appuyer. Les Actes sont faux; la lettre du pape Pascal Ier fausse; l'indication chronologique d'Adon (*Marci Aurelii et Commodi temporibus*), fausse. Les personnages des actes ne sont pas plus à l'abri. Faux, le pape Urbain; faux, l'évêque Urbain qu'on substituait au pape; faux, le préfet Turcius Almachius. Nous ne voyons pour notre part à tout cela aucun inconvénient et un réel profit. Au temps où il fallait déployer une ingéniosité sans pareille pour faire accorder tant bien que mal ces diverses indications et faire rencontrer ces divers personnages, on n'y parvenait pas tout d'abord et, quand on y était arrivé, on ne satisfaisait personne. Aujourd'hui, il est bien entendu qu'en ce qui concerne sainte Cécile il ne s'agit plus, pour le moment, il ne peut plus s'agir d'histoire, puisqu'il n'y a plus rien sur son compte, que des systèmes. Parmi ceux-ci nous avons nos préférences, elles vont à celui de J.-B. De Rossi. Suivant une formule très habile, nous sommes prêt à adopter un autre système après qu'on l'aura trouvé et qu'il nous paraîtra meilleur. Jusque-là, nous avons trop souvent constaté l'accord des monuments avec des textes décriés pour ne pas conserver quelque déférence à l'égard de ceux de ces textes qui s'accordent plus ou moins avec les faits archéologiques. C'est précisément le cas pour les Actes de sainte Cécile que nous croyons apocryphes sous la réserve de ces veines historiques qui se retrouvent dans plusieurs documents auxquels on a imposé un remaniement tardif. La très ingénieuse étude des Actes présentée par J.-B. De Rossi au début du tome IIe de la *Roma sotterranea* aboutit à une réhabilitation partielle du document qu'on devrait ainsi faire remonter vers le IV-Ve siècle. A cette date, rien ne s'oppose à ce qu'un hagiographe ait utilisé des pièces officielles à l'aide desquelles il composa un récit sujet à revision, sans doute, mais non à exclusion. L'épigraphie est venue témoigner en faveur des principales indications des actes, elle ne laisse plus lieu de douter que Cécile appartint à la famille sénatoriale des *Cæcilii Maximi Fausti.* Il fut un temps où des hagiographes de métier faisaient de la sainte une martyre sicilienne transportée à Rome; c'est une fantaisie qui ne reparaîtra plus et un point acquis : sainte Cécile est romaine et de race clarissime. A ce point de vue, l'interrogatoire contenu dans les actes semble recevable et ne contredit en rien l'épigraphie du cimetière de Calliste. Ces Actes d'ailleurs, auxquels on a cru sous réserve, puis qu'on a rejetés sans miséricorde, qu'on a enfin soumis à une critique sereine et fondée sur les faits, ne sont peut-être pas au bout de leurs péripéties. Il ne faut jurer de rien. C'était Tillemont qui faisait venir la sainte de Sicile. Bosio y allait non moins carrément quand il supprimait dans les Actes un mot qui lui semblait absurde relativement au site de la sépulture de sainte Cécile. Vint De Rossi qui découvrit que ce mot avait une importante signification historique et topographique. C'est pourquoi nous croyons que le dernier mot n'est pas dit et que c'est le retarder que de vouloir le dire trop tôt. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea,* t. II, p. XXXV. M. Desbassyns de Richemont, *Le cimetière de Calliste devant l'histoire,* dans la *Revue des questions historiques,* 1869, t. VI, p. 32, a rapproché le rescrit de Marc-Aurèle dans la lettre des martyrs de Lyon du rescrit inséré dans les Actes de sainte Cécile, c'est l'identité mot pour mot. — [3] Le système de Kellner est en partie fondé sur ce nom. Il observe que les Turcii sont nombreux au IVe siècle, et, sous Julien, il rencontre un Turcius Apronianus, préfet de Rome, d'où, à un Turcius Almachius, il n'y a qu'un pas. Kellner, *Das wahre Zeitalter der hl. Cæcilia,* dans *Theologische Quartalschrift,* 1902, t. LXXXIV, p. 237-258; *Nochmals das wahre Zeitalter der hl. Cæcilia,* dans la même revue, 1905, t. LXXXVII, p. 258-260. — [4] P. A. Kirsch, *Das Todesjahr der hl. Cæcilia,* dans Στρωματεῖον ἀρχαιολόγικον, Rom. 1900, p. 42-77, soutient que dans les Actes il est question du pape Urbain et non d'un évêque homonyme. — [5] *Liber pontificalis,* edit. Mommsen, 1898, p. 21. — [6] Ils arguaient de la haute antiquité de la crypte de Lucine, de la sépulture, au IIe siècle, des papes Anicet et Sotère, *in cœmeterio Callisti,* et de l'existence du *cœmeterium ad Catacumbas* antérieurement à celui de Calliste. Nous en avons dit assez touchant le premier et le dernier argument; en ce qui concerne Anicet et Sotère nous aurons occasion de dire qu'ils furent déposés, non pas *in cœmeterio Callisti,* mais *iuxta corpus beati Petri in Vaticano.*

le *Liber pontificalis*. Nous y voyons que, vers l'an 197, le pape Zéphyrin monta sur le siège apostolique; il prit, en qualité de coadjuteur, d'administrateur de la communauté, un personnage du nom de Calliste avec lequel il travailla à la reconstitution (réforme?) du clergé, πρὸς τὴν κατάστασιν τοῦ κλήρου, et à qui il confia la direction *du* cimetière, εἰς τὸ κοιμητήριον κατέστησεν. Qu'est-ce à dire? A la fin du IIe siècle il ne peut venir à l'esprit de personne de supposer que la communauté chrétienne de Rome ne possédait qu'un seul cimetière, en ce cas, pourquoi ne pas dire que Calliste fut préposé à la direction *d'un* cimetière, ou *de l'un* des cimetières? Nous avons déjà soulevé cette objection à laquelle nous avons répondu. A l'époque où nous nous trouvons, la communauté possédait plusieurs cimetières désignés sous le nom du propriétaire du *prædium* ou du lot de terre sous lequel ces cimetières étaient creusés; ainsi disait-on : cimetière de Priscille, des Jordani, de Maxime, d'Ostrianus, de Prétextat, de Domitille, de Lucine. Sous le pontificat de Zéphyrin on entreprit la création d'un nouveau cimetière, près de la voie Appienne, dans un terrain appartenant à la *gens Cæcilia*. Ce fut ce cimetière qui, par dérogation à l'usage établi, porta le nom de Calliste, au lieu de celui de Cécile, de Zéphyrin ou de quelque martyr illustre. Ce cimetière, au moins chez ceux qui, comme l'auteur des *Philosophumena*, gardaient à Calliste une terrible rancune, ne pouvait être désigné que par le nom de leur antagoniste ou bien alors par cette simple dénomination : « le cimetière », par antonomase. Et, qu'on y fasse bien attention, c'est un nouveau grief que ce titre de préposé au cimetière, titre qui devait vraisemblablement n'être pas une sinécure, mais entraîner avec soi une grande autorité. Celui qui en était revêtu devait être diacre, car il ne fut jamais dans les usages de l'Église de Rome de confier l'administration des cimetières à des prêtres. Il est vrai que *le cimetière* semble avoir longtemps joui d'une situation privilégiée. Lorsque, en 260, l'empereur Gallien restitua au pape Denys les cimetières confisqués pendant la persécution de Valérien, Denys en confia l'administration aux prêtres titulaires des vingt-cinq paroisses urbaines. Quant au cimetière de Calliste il ne semble avoir été assigné à aucun prêtre, mais réservé au pape lui-même. Ce fait, s'il pouvait être constaté avec certitude confirmerait la situation de ce cimetière comme siège officiel et principal de l'Association funéraire[1]. Quelles dispositions avait-on prises entre les pontificats de Zéphyrin et de Denys? Il est malaisé d'en rien savoir. Tout au plus, peut-on dire que le pape faisait administrer le cimetière officiel par son archidiacre. Vraisemblablement celui-ci garda la direction des travaux à une époque de grande activité cimétériale, sous le pape Fabien, 236-250, lequel divisa entre les sept diacres les quatorze régions de la ville et les cimetières, répartis également en sept groupes. Ce qui est certain, c'est qu'à la limite du IIe et du IIIe siècle, le pape Zéphyrin créa, sur la voie Appienne, un cimetière qui tint, pendant tout le IIIe siècle, le premier rang dans l'administration ecclésiastique, et semble même avoir joui d'une forme particulière d'administration, ce qui s'expliquerait par le fait de sa situation de cimetière *officiel* des papes.

Il ne peut être douteux que l'adoption d'un nouveau cimetière papal, décision d'une importance capitale, n'ait eu une raison proportionnée[2]. Nous touchons ici à une grave question, celle de l'évolution de la situation de la communauté chrétienne. Des circonstances nouvelles, inespérées, avaient surgi, qui allaient permettre à l'Église de Rome d'acquérir une situation officielle. Tolérée jusque là, sauf les moments de persécution ouverte, cette Église n'avait connu qu'une existence précaire et une tolérance toujours révocable. Or, un rescrit de l'empereur Septime Sévère coïncidant avec les débuts du pontificat de Zéphyrin[3] reconnaissait l'existence officielle et les privilèges des associations funéraires dans toute l'étendue de l'empire. Aussitôt les fidèles, mettant à profit cette situation, s'érigèrent en sociétés funéraires ayant leur siège social dans les cimetières[4]. Le « cimetière », auquel on ne donnait pas d'autre titre parce qu'il n'en comportait aucun autre, le « cimetière » officiel, le siège social, se trouva être une propriété nouvelle, distincte des anciens cimetières, approprié à sa destination conformément aux dispositions du rescrit, c'est-à-dire ne se réclamant du nom d'aucun ancien possesseur et devenant le lieu d'inhumation des représentants du Collège funéraire, seuls présidents reconnus par l'État et par la police urbaine de ce Collège. Ce n'était donc pas en son nom privé, mais comme archidiacre ou *syndic* de la corporation et suppléant de son chef, que Calliste administrait le cimetière. Lui seul pouvait l'administrer puisque sa qualité d'*actor* ou de syndic de l'évêque de Rome l'accréditait auprès des autorités. *Quibus permissum est corpus habere collegii, societatis, sive cuiusque alterius eorum nomine, proprium est ad exemplum reipublicæ habere res communes, arcam communem et actorem sive syndicum, per quem tanquam in republica, quod communiter agi fierique oporteat, agatur, fiat*[5].

Si primitivement, à la date où furent écrites les *Philosophumena*, c'est-à-dire du vivant de Calliste ou peu après lui, « le cimetière » continuait à demeurer anonyme parmi les fidèles, on peut se demander s'il en était de même dans les bureaux de l'administration civile. Ce nom de τὸ κοιμητήριον était si spécial au jargon mystique affecté par la secte chrétienne qu'on était assuré de ne le rencontrer chez aucune corporation et si la propriété acquise sur la voie Appienne fut immatriculée sous ce nom bizarre, on peut être assuré qu'il n'était, dès lors, besoin d'aucun autre titre pour la désigner plus particulièrement. Dans la communauté chrétienne nous ne sommes pas en mesure de dire, si, à cette date, le mot *cœmeterium* constituait une nouveauté, ou si les fidèles y étaient déjà assez habitués pour éprouver le besoin de plus de précision[6]. Est-ce plus tard qu'on aura songé à une désignation particulière et que, par égard pour le créateur et premier administrateur du cimetière, on aura évoqué son souvenir et choisi son nom? Tout ceci est possible et chacun peut choisir l'explication qui lui agrée le plus puisque nous ne savons rien de certain, sinon que vers

[1] On pourrait voir un commencement de preuve dans le curieux fait suivant. Une épitaphe du cimetière de Domitille mentionne des dispositions prises *jussu presbyterorum*, tandis que l'épitaphe libellée par le diacre Sévère au cimetière de Calliste mentionne des dispositions prises *jussu papæ sui Marcellini*. — [2] Nous avons à peine besoin de rappeler que, même dans la supposition que saint Pierre eût été dès cette époque transféré du Vatican sur la voie Appienne, on n'a pas la ressource de dire que ce transfert explique la détermination prise puisque l'apôtre reposait *ad Catacumbas* et les papes *ad S. Xystum*, dans un cimetière différent; les conditions de groupement du cimetière du Vatican ne se trouvaient donc plus remplies. Le transfert, d'ailleurs transitoire, du corps de l'apôtre et l'abandon de l'ancienne sépulture papale n'offrent aucune relation, ces faits sont absolument étrangers l'un à l'autre. — [3] *Digeste*, l. XLVII, tit. XXII, leg. 1. La date de ce rescrit est antérieure à celle où Caracalla et Géta furent associés à l'empire. — [4] Nous avons, dans la notice consacrée au pape Calliste (voir ce mot), indiqué son rôle dans la circonstance. Ici, nous ne pouvons exposer l'histoire de l'institution même dont le cimetière de Calliste est l'application pratique. Voir COLLÈGES. — [5] *Digeste*, l. III, tit. IV, leg. 1, § 1. — [6] Les textes chrétiens sont à Rome d'une insigne rareté pendant les deux premiers siècles; l'épigraphie qui pourrait suppléer ne nous apprend rien de précis. F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. Eccles. liturgica*, t. I, præf., p. C-CI, note 2.

l'année 222, date des *Philosophumena*, il n'était encore nul besoin de dire le cimetière *de Calliste*. Quand ce quaficatif fut-il adopté? Nous l'ignorons, mais il est utile de remarquer que Calliste ne fut pas enterré dans le cimetière qui porte son nom; mis à mort tumultuairement, on n'osa pas braver l'effervescence populaire et on l'inhuma dans le lieu le plus proche, sa sépulture n'a donc exercé vraisemblablement aucune influence sur la dénomination du cimetière. Collaborateur actif sans doute, initiateur peut-être et véritable créateur du cimetière, Calliste n'en était pas moins le mandataire et le représentant de Zéphyrin; comment se fait-il donc que la part de ce dernier n'ait pas été faite? Moins brillante que celle de Calliste, cette part, que la postérité a semblé ne pas ratifier, avait été faite d'abord. Le *Liber pontificalis* termine la notice de Zéphyrin par ces mots : *Qui etiam sepultus est in cymiterio suo juxta cymiterium Callisti via Appia*[1].

Au moment où Zéphyrin et son conseiller résolurent la création d'un Siège social de la communauté romaine, une question se soulevait subsidiairement. En quel lieu établir ce siège? On pourrait presque dire qu'on n'avait, dès lors, que l'embarras du choix. L'Église de Rome, au début du IIIe siècle, comptait bien des riches et bien des puissants parmi ses membres[2]. L'honneur d'offrir le sol dans lequel viendraient reposer les futurs chefs de l'Église, ceux qui aux heures de trouble toujours à craindre donneraient leur vie pour le Christ, ceux enfin qui composaient l'humble troupeau des fidèles et dont Dieu seul connaît les noms, étaient de puissants motifs pour des âmes généreuses et ferventes de se dessaisir au profit de l'Église d'une propriété, même étendue[3]. Parmi ceux qui vinrent offrir leurs terres, le choix s'arrêta sur un bien-fonds situé sur la voie Appio-Ardéatine, propriété d'une branche de la famille des Cecilii[4].

A ces débuts il ne s'agit encore que de la 1re *area*, celle dont le tracé est si aisément reconnaissable. Deux escaliers creusés aux extrémités de l'*area* aboutissent à deux longs ambulacres parallèles entre lesquels on creuse des voies transversales non de communication, puisqu'on ne les pousse pas à fond, mais de dégagement; sauf un seul corridor, le premier, qui met les deux ambulacres en communication. La date à laquelle l'excavation fut entreprise nous est connue grâce aux estampilles des briques employées. Voir BRIQUES, col. 1320 sq. Cette indication ne laisse guère de place au doute, car ces briques, d'après la disposition de la trouvaille, n'ont pas pu être des matériaux de remploi introduits tardivement dans la crypte. Il en faut donc conclure que la 1re *area* fut creusée et reçut sa destination funéraire à une date où le commerce des briques était alimenté par les officines doliaires, nous dirions aujourd'hui les briqueteries, de Domitia Lucilla devenues la propriété de ses héritiers Marc-Aurèle et Commode. L'estampille circulaire porte ces mots[5] :

OPVS DOLIARE EX PRAEDIS
DOMINI N ET FIGL NOVIS
(*deux poissons*)

Les *figlinæ novæ* dont il est ici question, par opposition à des *figlinæ veteres*, appartiennent les unes et les autres aux briqueteries signées *ex prædiis Domini nostri, Augusti nostri* et *Aug. NN*. D'après G. Marini les *figlinæ novæ* appartenaient à Marc-Aurèle. Rien ne s'y oppose, et les briques retrouvées remontent à une bonne époque du siècle des premiers Antonins. Ainsi l'escalier qu'elles ont servi à construire peut appartenir tout au plus tard au règne de Commode et, en tenant compte des approvisionnements à épuiser, aux premières années qui ont suivi sa mort. Comme cet escalier fut le troisième travail exécuté dans l'*area*, l'ouverture de celle-ci doit remonter au moins au règne de Marc-Aurèle, c'est-à-dire une vingtaine d'années environ avant le pontificat de Zéphyrin[6]. L'agrandissement de l'hypogée et l'aménagement d'un second plan ne sont pas antérieurs à l'époque où les *figlinæ novæ* étaient en pleine activité, c'est-à-dire probablement sous le règne de Commode. La chronologie des estampilles doliaires ne permet en aucune manière de faire descendre la date de ces travaux jusqu'à celle où Calliste exerça les fonctions d'administrateur du cimetière. En prenant possession de ces fonctions, il n'est pas douteux un seul instant qu'il a trouvé des sépultures, et même en assez grand nombre, dans les ambulacres

Nous sommes ainsi amenés à reconnaître l'existence et les limites d'un hypogée primitif sur l'emplacement du futur cimetière de Calliste.

Cet hypogée a subi des remaniements successifs qui n'en ont pas altéré la disposition essentielle. L'ambulacre B fut mis en communication dans le sens de l'extérieur de l'*area* avec un système d'ambulacres aboutissant à un vaste arénaire. L'ambulacre A donna accès à deux chambres destinées à recevoir divers développements et à devenir la crypte des papes et de sainte Cécile. Un ambulacre Q y fut amorcé, auquel s'ajouta un corridor S conduisant dans la 2me *area*. Finalement tous les ambulacres primitifs compris dans le rectangle de la 1re *area* furent ensablés de manière à constituer un sol artificiel au-dessus duquel on creusa de nouveau une hauteur de galeries. Ce fut un second niveau auquel vinrent déboucher de nouvelles galeries, mais celles-ci extérieures à l'*area* et communiquant avec l'arénaire. Telles furent les modifications principales apportées avec le temps à l'*area* primitive demeurée toujours reconnaissable[7].

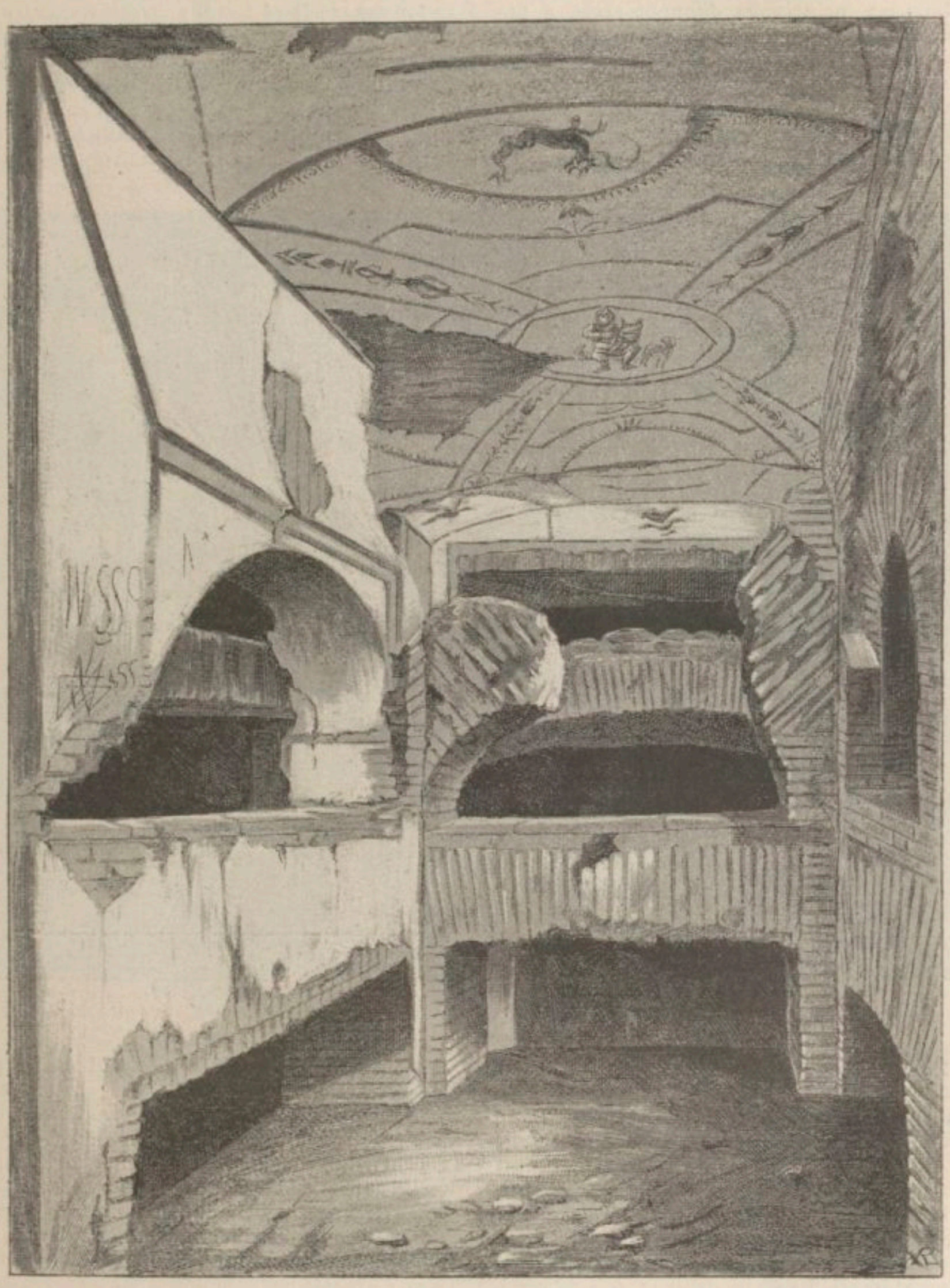
Toutes les sépultures et les cubicules (à l'exception d'un seul), creusés ou façonnés dans la partie du niveau primitif, révèlent un caractère archaïque incontestable, dont l'aspect le plus frappant est l'absence systématique de l'*arcosolium*, même pour les tombes les plus illustres. A la place de l'*arcosolium* nous trouvons un *loculus* de grandes dimensions couvert d'une large dalle et surmonté d'une niche de forme quadrangulaire. Un seul cubicule (H1), construit à l'extrémité du grand escalier, fait exception et présente des *arcosolia*. Mais c'est là une exception qui confirme la règle. Ce cubicule a été creusé postérieurement et regagné, pour

[1] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, p. 20. — [2] Voir ARISTOCRATIQUES (*Classes*). — [3] Car c'était bien de dessaisissement et de cession irrévocable qu'il s'agissait. A partir du IIIe siècle, l'Église devient propriétaire; nous le voyons par l'édit de restitution de Gallien qui n'innove pas et qui consacre une situation acquise puisqu'il restitue au propriétaire légal, en l'espèce au pape Denys. — [4] Sur les attaches chrétiennes de cette famille, cf. ARISTOCRATIQUES (*Classes*), t. I, col. 2866-2871. Dès la fin de l'époque d'Auguste, les Cæcilii possédaient des sépultures sur la voie Appienne, précisément sur l'emplacement où s'établit dans la suite la célèbre nécropole chrétienne. Melchiorri et Visconti, dans *Effemeridi litterarie di Roma*, fasc. XXIII, p. 198 sq. — [5] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1865, p. 99. Cette estampille se lisait sur toutes les briques sans exception. — [6] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 241, en tire cette conclusion que les briques témoignent en faveur du règne de Marc-Aurèle et du martyre de sainte Cécile sous cet empereur, martyre qui entraîna le don du *prædium* suivant le récit des Actes. On ne peut être plus logique et plus heureux lorsqu'on admet l'historicité, même relative des Actes. Le point sur lequel nous différons est celui-ci. L'excavation a pu être entreprise, dans un but funéraire par les Cecilii et demeurer leur propriété privée jusqu'au jour où des propositions leur auront été faites relativement à cette crypte commencée par l'administrateur de l'Église de Rome. La cession par don ou par achat aura eu lieu alors; il n'est nul besoin d'y mêler le nom et la donation de sainte Cécile. — [7] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. LIII-LIV, n. 2, 3, 4, 5, 6 et le n. 7 qui donne le plan de ces ensablements dont on trouvera une bonne coupe, pl. LI-LII, n. 1. On trouvera ces figures dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. I. fig. 64-72.

ainsi dire, entre les voies transversales. Nous avons ainsi la preuve que ce mode de sépulture, également absent dans la crypte de Lucine, n'était pas en faveur pendant la période des deux premiers siècles.

Cette date a pour nous son importance parce que dans la 2e et dans la 3e *area*, l'*arcosolium* se montre partout; nous le rencontrons également dans l'ambulacre Q qui sert à mettre en communication la 1re et la 2e *area*; mais ici, on peut supposer qu'on se sera conformé au goût nouveau en ajoutant ces *arcosolia* à une époque où ce luxe était en vogue, car la crypte composée de deux cubicules Q^1 Q^2 est dépourvue, ainsi que les excavations anciennes, d'*arcosolia*. Les voies qui débouchent sur l'arénaire manquent également d'*arcosolia*. Par contre, et comme pour fournir la preuve de cette constatation archéologique, les galeries creusées par-dessus le sol artificiel offrent des *arcosolia*.

L'aménagement de la crypte papale appartient à la date se rattachant à la période primitive puisqu'on n'y rencontre que des *loculi* et des niches quadrangulaires, comme cet aménagement remonte certainement à la prise de possession officielle, sous Zéphyrin, on en peut conclure que les parties de la nécropole dans lesquelles on rencontre des sépultures arquées sont postérieures, au moins, au pontificat de Zéphyrin. Nous arrivons ainsi, d'une façon très approximative sans doute, mais qui offre néanmoins quelque fondement dans les faits, à établir un deuxième jalon archéologique, grâce auquel nous pouvons entrevoir la possibilité de déterminer les travaux exécutés dès la prise de possession du cimetière par l'Église romaine. Les fresques et l'épi-



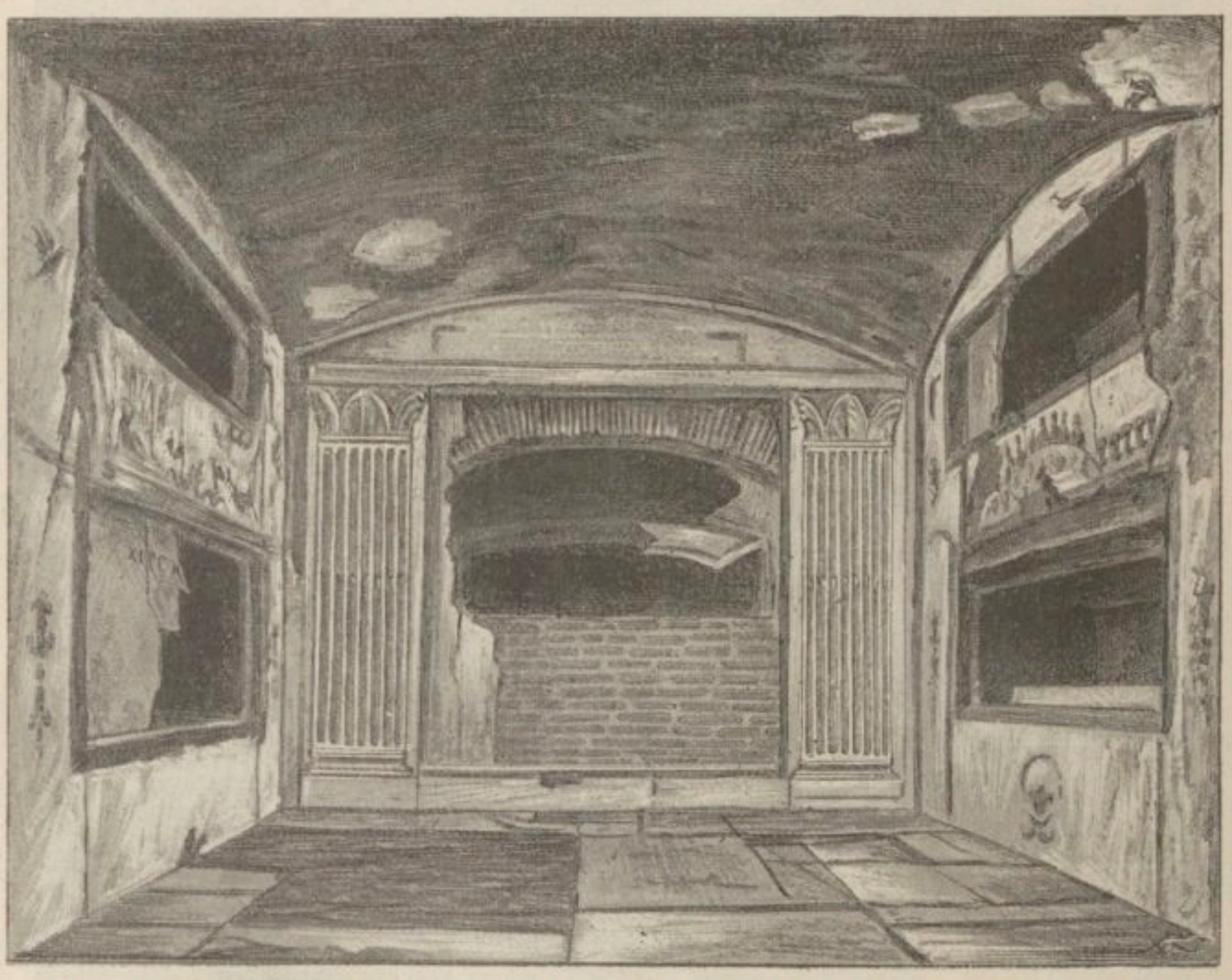
1929. — Cubicule L² du cimetière de Calliste. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. X.

graphie viendront fortifier cette présomption et fournir la démonstration que l'appellation de *cœmeterium Zephyrini*, dont nous avons rencontré la mention, s'applique exclusivement à la 1re *area* à laquelle appartient également la dénomination de *cœmeterium Callisti*. En effet, la 2e et la 3e *area* sont certainement postérieures au pontificat de Zéphyrin et n'ont rien à voir avec lui.

Les ambulacres principaux donnent accès à une série de cubicules de grandeurs diverses, toutes revêtues d'un enduit fin, de couleur blanche, sur lequel des fresques ont été peintes à une date très ancienne. Le plan du souterrain et l'étude des niveaux successifs d'excavation montre que les chambres les plus anciennement creusées sont celles qui servirent de sépulture papale, L^1; celle[1] qui se trouve presque en face, L^2; et celle qui se voit la première à droite de l'escalier aboutissant à l'ambulacre A, c'est-à-dire la chambre A^1 (située aux deux tiers sous la voie Appio-Ardéatine), qui eut à subir un changement de niveau et finit par être en grande partie éventrée quand on relia la 2e *area* à la 1re par le corridor *a*. Presque au même niveau que le cubicule A^1, se trouvent les cubicules A^2 et A^3, communément désignés sous le nom de *camere dei sacramenti* à raison de leur décoration à fresques. Trois autres cubicules A^4 A^5 A^6 ont été creusés à des niveaux différents. Ces cinq derniers cubicules, bien que peints par des mains diverses, constituent néanmoins un groupe uniforme tant par l'inspiration symbolique que par le style qui ne se retrouvera nulle part dans la décoration des trois *areæ*, cependant ces cinq chambres forment un groupe déjà postérieur à celui de la toute première excavation, représentée par A^1 L^1 L^2.

Nous serions disposé à admettre que les chambres A^1, L^1, L^2, représentent les premiers travaux entrepris par suite de la constitution de l'*area* en qualité de siège social de la communauté chrétienne[2]. La décoration des escaliers A et B pourrait remonter à cette période, puisque les *loculi* y sont à niche quadrangulaire et l'enduit de même qualité que dans la chambre A^1. De celle-ci, il faut renoncer à rien savoir. La voûte a été relevée, le sol également, une paroi démolie, une autre reconstruite; l'enduit primitif ne se laisse plus reconnaître que par d'insignifiants fragments. Heureusement nous possédons le cubicule L^2 (fig. 1929). Mais ici encore il va falloir faire abstraction de bien des retouches. La disposition primitive a été gravement altérée au IVe siècle, lorsque, par suite de l'ébranlement considérable produit par la construction de l'escalier monumental du pape Damase, on fut obligé de renforcer le cubicule menacé par des murs de soutènement, lesquels furent enduits d'une vilaine couleur roussâtre. Toutefois Damase, respectueux du passé, n'aveugla pas complètement les murs du cubicule primitif, en sorte que, grâce à des arcs ménagés dans le mur du IVe siècle, on put apercevoir l'ancienne paroi avec ses sépultures et les délicats ornements de la fin du IIe ou du début du IIIe siècle[3].

Il n'est pas aisé de reconstituer la décoration du cubicule L^1 d'après les quelques vestiges subsistants de



1930. — Cubicule A^6 du cimetière de Calliste. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XIII, n. 1.

[1] L'intérieur de cette chambre est figuré dans De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. 10. — [2] D'après les plans dressés par De Rossi, l'état primitif des excavations comportait les cubicules A^1, A^2, A^3, L^1, L^2; nous ne croyons pas que rien, dans ces cubicules, autorise ou oblige à les faire remonter à la période précallistienne. — [3] La décoration de la voûte représente Orphée captivant deux animaux par les sons de sa lyre. Une des lunettes représente un monstre marin, une sorte d'hippocampe; dans la lunette qui fait face le même motif était représenté, mais il était caché par le mur et endommagé. Ce système ornemental diffère complètement de celui des *camere dei sacramenti* où on ne rencontre aucune trace d'Orphée et où l'hippocampe ne figure jamais isolé, mais seulement dans les scènes relatives à Jonas. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XVIII, n. 2.

l'enduit primitif. Cet enduit était de très bonne qualité; une fois appliqué sur les parois on y traça des bandes ou galons de couleur rouge lesquels ont dû servir d'encadrement à des motifs dont il ne subsiste rien. Nous verrons que ce cubicule papal dut, après achèvement, recevoir une modification, quand on voulut le faire communiquer avec le cubicule de sainte Cécile. Il fallut alors percer une ouverture dans l'angle de la chambre papale, rendre oblique, de droite qu'elle était, la paroi du fond de cette chambre, par la suppression d'un *loculus* sous lequel fut construite une maçonnerie occupant presque toute cette paroi du fond. Le soin et la technique de cette maçonnerie donnent lieu d'y voir un ouvrage, unique en son genre dans le cimetière de Calliste, et pouvant remonter aux premiers temps du cimetière [1].

Il faut donc admettre que les cubicules A^1, A^2, A^3, L^1, L^2, forment un ensemble chronologiquement inséparable à quelques années près et représentent vraisemblablement, comme excavation et comme décoration, l'œuvre entreprise sous l'administration de l'archidiacre et plus tard du pape Calliste.

A une époque voisine de celle du pape Calliste doit se rapporter l'excavation des cubicules A^4, A^5, A^6, qui ont été creusés, ainsi que l'a révélé l'examen des niveaux [2], suivant un ordre inverse de celui qui semble naturel, c'est-à-dire d'abord la chambre A^6 (fig. 1930), ensuite A^5, enfin A^4. Ces trois cubicules ont été renforcés, restaurés, l'un d'eux a même eu son niveau et sa voûte changés à une date antérieure au IVe siècle, puisque nous savons qu'ils furent ensablés en 303. Si on tient compte des remaniements opérés, on peut croire que l'excavation doit plutôt se rapporter à la première qu'à la seconde moitié du siècle. Une trouvaille tendrait à confirmer cette antiquité. J.-B. De Rossi trouva dans le cubicule A^6 une inscription encore en place sur un *loculus*. C'est une large dalle portant le seul nom XPHCTH (fig. 1931). L'épigraphie d'une part, le style laconique d'autre part et la forme architectonique du *loculus* nous font remonter jusqu'aux plus anciens témoins épigraphiques de la 1re *area*. C'est une nouvelle raison de rattacher le cubicule A^6 aux travaux exécutés dans le cimetière à une date rapprochée de l'administration de Calliste, sinon sous cette administration même. Si on confronte l'inscription susdite avec deux autres trouvées à leur place dans le cubicule A^2, on ne voit guère de différence [3], et c'est une nouvelle raison de reporter ces excavations à la date que nous venons d'indiquer.

Nous ne pouvons entreprendre à cette place l'étude des formules et des symboles épigraphiques rencontrés sur les monuments funéraires de la 1re *area* [4]; cependant il sera utile de faire observer que l'ensemble de ces monuments se rattache, sauf de rares exceptions dont il est possible de se rendre compte [5], à la période primitive de l'épigraphie chrétienne. La langue grecque et la langue latine se partagent à peu près également les épitaphes; dans un cas comme dans l'autre on s'en tient au plus rigoureux laconisme. Le nom du défunt, quelquefois la mention de celui qui procure la tombe, très rarement la mention du jour de la mort [6] et de la durée de la vie [7]. La condition sociale du défunt n'est exprimée nulle part, ni par un mot, ni par un symbole. Les acclamations commencent à se multiplier et à donner quelque variété au formulaire archaïque d'une immuable monotonie. Nous rencontrons donc : (ἐ)N ΘEΩ [8], DORMI IN PACE [9], TΩ Π(νε)YMATI IP(ηνν)H [10], IN PACEM [11], IN DOMINO ET ✱ [12], VIVAS IN SPIRITO SAN(*cto*) [13], (*vi*)VAS IN DE(*o*) [14], ЄIC ЄIPHN(ηνν) [15]

1931. — Inscription dans le cubicule A^6.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, pl. XXXIX, n. 22.

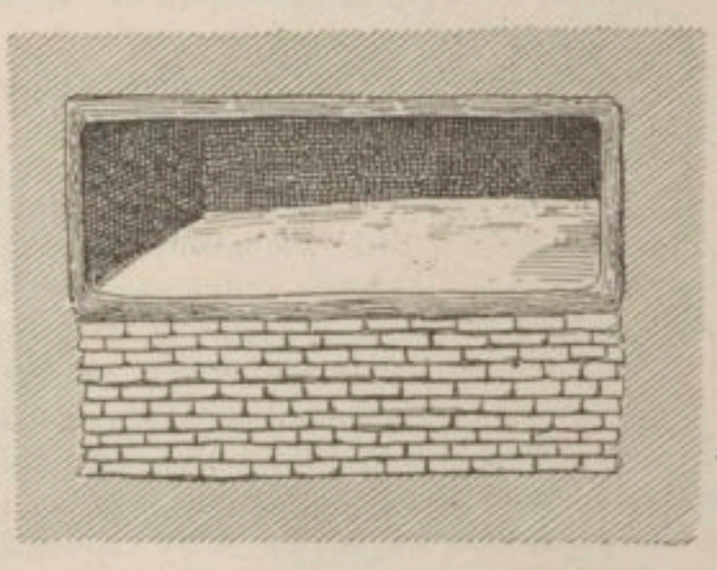
SPIRITV(*s tu*)VS IN BONO [16]. La formule *in pace* destinée à tant de succès ne fait qu'apparaître, on la rencontre deux fois en grec, une fois seulement en latin [17]. Parmi les symboles en faveur, l'ancre (voir ce mot), dont on sait l'antiquité, garde la prédominance, puis viennent le poisson, le bon pasteur, l'orante, la colombe et l'amphore. Les noms mentionnés sur les

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 152, l'attribue au règne de Marc-Aurèle, c'est beaucoup de précision; mais il lui faut bien sauvegarder la date 177 pour le martyre de sainte Cécile. De même pour les cubicules A^2, A^3, M. De Rossi les croit antérieurs à l'escalier H^2 que les estampilles des briques font contemporain de Marc-Aurèle, et les fait remonter aux environs des années 170-180. L'affirmation est formelle, la démonstration toutefois laisse quelque peu à désirer et quelques lignes plus loin l'auteur admet la difficulté de soutenir ces dates et s'en tient à la période qui s'écoule entre la fin du règne de Marc-Aurèle et les premières années de celui de Septime Sévère. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, 2e pagination, p. 39, 40. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XXXIX, n. 10, 11. — [4] On trouvera ces monuments réunis dans De Rossi, *op. cit.*, t. II, pl. III, 2-6; pl. XXXVII, n. 7; pl. XXXIX-XLIV. — [5] Il faudrait d'abord faire le départ des marbres provenant de tombes, ne remontant qu'au IVe siècle ou provenant de galeries supérieures creusées lors de l'ensablement des excavations primitives, enfin, les marbres précipités du sol extérieur avec des ruines. L'ensablement des galeries en 303 a eu les résultats suivants. Les tombes des galeries enterrées sont demeurées intactes tandis que celles des galeries supérieures, visitées pendant une partie du moyen âge, étaient violées. Les ouvriers de Boldetti enlevèrent la terre apportée en 303, se contentant de la transporter d'une galerie dans la galerie voisine; ils enlevèrent les dalles demeurées intactes, abandonnèrent les autres parmi la terre et les débris dans les conditions où elles ont été retrouvées. Il suit de là qu'il n'y a, en somme, que peu de mélange entre les fragments des tombes antérieures à 303 et ceux des tombes creusées au-dessus du sol artificiel. Comme il s'est écoulé près d'un siècle entre les inhumations faites avant et après l'ensablement (car en 303, il y avait longtemps que ces galeries étaient pleines et hors d'exploitation), il n'est pas difficile de distinguer l'épigraphie du plan inférieur de celle du plan supérieur et la confusion est facile à éviter. — [6] Nulle part le mot κατάθεσις; deux fois l'équivalent *depositio* (pl. XXXIX, n. 49) et ces deux exemplaires ont été relevés devant la crypte papale, là où on constate plus de mélange; la *depositio Auxesis* (n. 9) notamment paraît être du IVe siècle, Au contraire, dans le corridor qui conduit de la crypte de Sainte-Cécile à la 2e *area*, les termes κατάθεσις et *depositio* sont devenus d'un usage normal d'où l'on peut induire que ce terme fait son apparition courante vers le milieu du IIIe siècle. — [7] Sur six exemples qui pourraient bien se réduire à trois, cf. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 251. — [8] *Ibid.*, pl. XXXIX, n. 2. — [9] *Ibid.*, pl. XXXIX, n. 14. — [10] *Ibid.*, pl. XXXIX, n. 23. — [11] *Ibid.*, pl. XXXIX, n. 28. — [12] *Ibid.*, pl. XXXIX, n. 30. — [13] *Ibid.*, pl. XLI, n. 20. — [14] *Ibid.*, pl. XLI, n. 28. — [15] *Ibid.*, pl. XLIII, n. 17. — [16] *Ibid.*, pl. XLIII, n. 54. — [17] *Ibid.*, pl. XLI, n, 6; pl. XLIII, n. 6, 13.

épitaphes confirment les indications que nous venons de recueillir. Le *cognomen* est presque toujours d'origine grecque ou de forme latine encore inaltérée, nulle trace du *pronomen*. Les gentilices, outre *Rutilia* pris comme *cognomen*, nous donnent les exemples suivants : FL(*avia*) BASILISSA[1], AVR(*elius*) PARDVS[2], AVRELIA PROTOGENIA[3], AVRELIA SISINNA[4], AVRELIA GEMELLINA, AEMILIA CONCORDIA[5], AYPHΛIA EIPHNH[6], AVRELI....[7], AVR(*elia*) GEMINA[8], AVRELIVS DRINNACIVS, IVLIA VICTORINA[9], MARCIA HILARA[10], AELIA GEMELLINA[11], ΠΟΜΠΕΙ..... [12], (*Au*)R.THEONIS [13], AYPHΛIA ΘEO.....[14], AVRELIA BASILISSA[15]. Le gentilice *Aurelius* revient avec une fréquence qui s'explique facilement si on a égard à la rencontre du gentilice *Aelius*, il ne s'agit plus dès lors de la seconde moitié du IIIe siècle, mais de l'époque des Antonins, particulièrement depuis le temps de M. Aurèle et L. Verus jusqu'au temps d'Alexandre Sévère. A cette période se rapporte aussi le *cognomen Antoninus*[16]. Ainsi, une fois de plus, la date proposée se trouve confirmée. Nous savons par Eusèbe et quelques textes anciens que sous Commode, Caracalla et Alexandre Sévère, la cour et la clientèle des empereurs comptaient des chrétiens en grand nombre, il semble donc naturel de rapporter à cette période les *Aurelii* chrétiens inhumés dans la 1re *area* du cimetière de Calliste, dont un certain nombre ont dû assurément être les contemporains, peut être les amis des papes Zéphyrin et Calliste. Nous ne dirons rien ici de la paléographie de ces inscriptions, sujet bien spécial dont les conclusions, en l'espèce, confirment pleinement celles auxquelles nous sommes arrivés, mais qui demande à être traité avec des développements particuliers. Il en sera de même pour la décoration à fresques à laquelle nous consacrerons une étude développée. Voir CHAMBRES DES SACREMENTS, ÉPIGRAPHIE.

Nous allons, dans un instant, être obligé de sortir de l'*area* primitive; faisons auparavant quelques remarques pour finir. Les limites de la 1re *area* se distinguent, sans hésitation possible, de celles des *areæ* voisines dont le sol est relevé de 1m25 par rapport à celui de l'*area* qui nous occupe. Le percement des galeries vient confirmer cette distinction. En effet, dans le mur extérieur de la galerie C, des *loculi* rompus ont été coupés en vue de donner accès dans d'autres régions reliées à celle où nous nous trouvons à une date postérieure à celle de l'excavation primitive, puisqu'elles n'avaient pas été prévues. La paroi extérieure de l'ambulacre C présente deux entrées taillées dans un espace jadis occupé par des *loculi* auxquelles elles sont donc postérieures, et cette remarque nous autorise à écarter du plan primitif toutes les voies qui viennent s'amorcer dans les ambulacres B et C en causant la ruine de *loculi* anciens. Si on a sous les yeux la coupe de l'ambulacre A on se rend compte sans peine de certaines anomalies apparentes du plan. Par exemple, nous avons remarqué trois cheminements que nous avons représenté comme des voies de dégagement, non de communication : F, G, H. Ces culs-de-sac trouvent l'explication de leur inachèvement dans le mur intérieur de l'ambulacre A. L'élévation de ce mur montre que le niveau originaire a été profondément abaissé. Primitivement il formait un plan uni, sans dépression aucune, au-dessus duquel l'entrée de la galerie D mesurait sept pieds d'élévation, et la galerie F un peu moins. D et I suffisaient à assurer la communication entre A et B. Quant aux galeries C et E elles n'ont pu être ouvertes avant que le sol de l'ambulacre A eût été abaissé. Cet abaissement du sol des galeries marque la deuxième période des excavations.

Il semble qu'un expédient comme celui que nous allons décrire témoigne que la situation faite au cimetière de Calliste de « siège social de la communauté chrétienne » y ait fait affluer les inhumations. Le fait s'expliquerait sans trop de peine par le témoignage d'Eusèbe, au dire duquel la tolérance dont on jouit sous le règne de Commode détermina une recrudescence considérable de conversions. Très rapidement on dut ainsi se trouver dans la nécessité d'agrandir le cimetière. Vraisemblablement on ne pouvait alors songer à s'annexer les *areæ* limitrophes, il ne fallait pas songer à empiéter sur elles, d'autre part, on ne pouvait songer à déplacer le siège social et l'ouverture de voies intermédiaires plus nombreuses entre A et B paraissait peut-être périlleuse pour la solidité du sol ; on eut donc recours à un procédé original ; afin de développer la surface susceptible d'être utilisée pour les inhumations on creusa le sol des ambulacres. On commença par l'ambulacre B, continué sur toute l'étendue de la galerie C, jusqu'au point de rencontre avec l'ambulacre A dont ce fut alors le tour. C'est vers le temps où on discutait entre *fossores* ce projet d'excavation que furent creusées les trois chambres A^6, A^5, A^4, qu'en prévision d'un considérable abaissement du niveau on enfonça profondément dans le sol, avec la pensée que les travaux projetés égaliseraient ce niveau à celui de l'ambulacre; mais nous assistons clairement ici aux tâtonnements de l'entreprise, le projet changea, l'abaissement prévu du niveau de l'ambulacre fut assez irrégulièrement conduit et n'atteignit pas la profondeur prévue; il arriva ainsi que les trois nouveaux cubicules demeurèrent si profondément encaissés qu'il fallut pratiquer plusieurs degrés pour s'introduire dans chacun d'eux, au lieu d'y accéder de plain-pied ainsi qu'on y comptait. Quant aux cubicules primitifs A^1, A^2, A^3, antérieurs à tout projet d'abaissement de niveau, ce n'était pas pour y descendre, mais pour y monter que servaient les degrés. Ainsi la tentative d'abaissement de niveau, ne fut que partiellement exécutée; on termina les galeries entreprises, on commença la galerie E dont le sommet affleurait l'ancien niveau. Tel fut l'œuvre de la seconde période exécutée, vraisemblablement, sous le pontificat de Calliste, ou du moins sous son administration en qualité d'archidiacre.



1932. — Sépulture *a mensa*.
D'après De Rossi, *Roma sott.*, t. II, 2e paginat., p. 21.

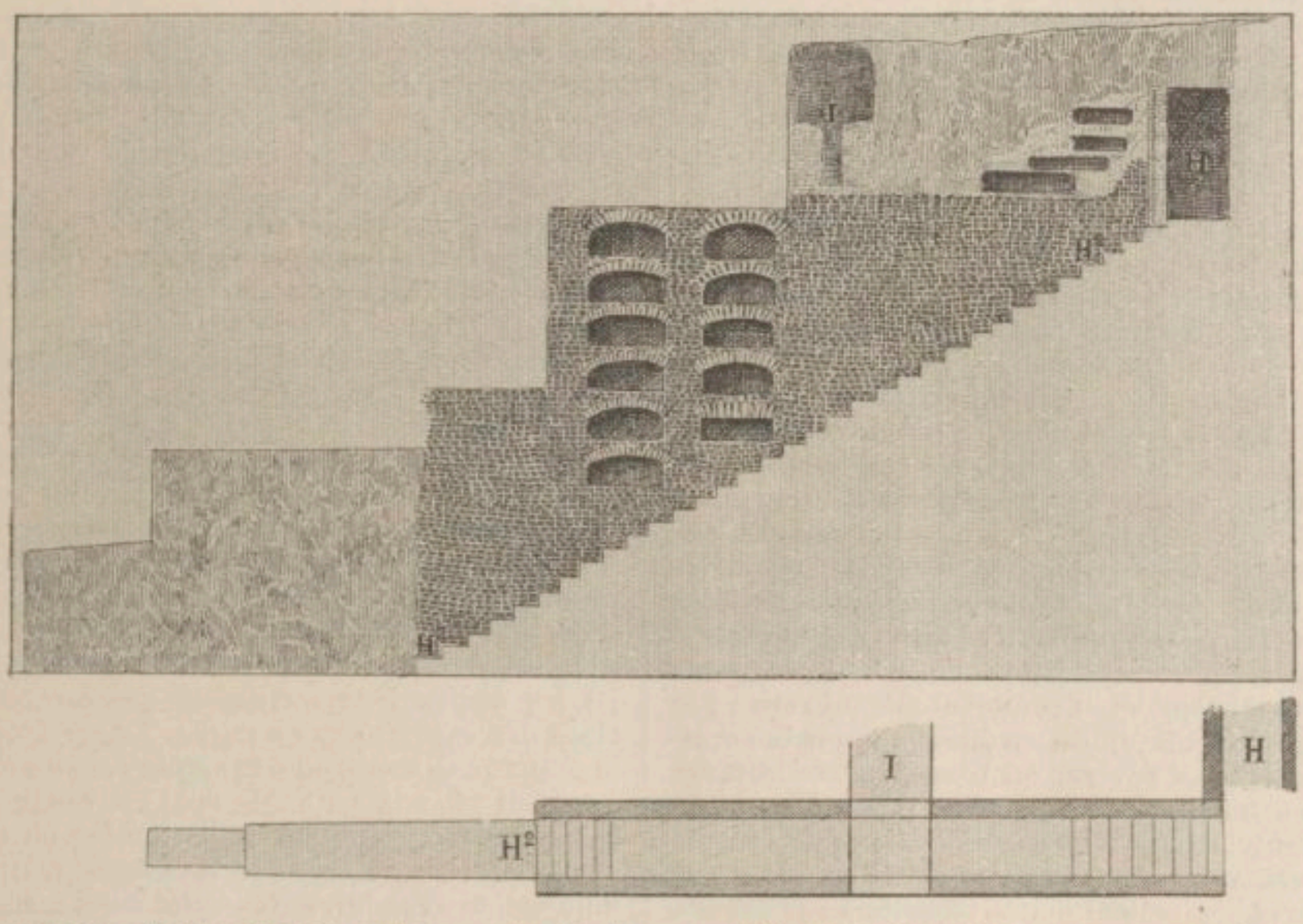
Un des faits les plus importants mis en lumière par l'analyse architectonique est l'ouverture d'un débouché dans l'ambulacre B, mettant l'*area* en communication avec un arénaire voisin. Nous arrivons à une nouvelle

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XXXIX, n. 26. — [2] *Ibid.*, pl. XXXIX, n. 27. — [3] *Ibid.*, pl. XXXIX, n. 39. — [4] *Ibid.*, pl. XLI, n. 7. — [5] *Ibid.*, pl. XLI, n. 19. — [6] *Ibid.*, pl. XLI, n. 33. — [7] *Ibid.*, pl. XLI, n. 34. — [8] *Ibid.*, pl. XLI, n. 47. — [9] *Ibid.* pl. XLIII, n. 5. — [10] De Rossi, *Roma sotteranea*, t. II, pl. XLIII, n. 6. — [11] *Ibid.*, pl. XLIII, n. 16. — [12] *Ibid.*, pl. XLIII, n. 19. — [13] *Ibid.*, pl. XLII, n. 28. — [14] *Ibid.*, pl. XLIII, n. 28 *a*. — [15] *Ibid.*, pl. XLIII, n. 35. — [16] *Ibid.*, pl. XLI, n. 53.

période de travaux qui semble appartenir encore à l'époque de Calliste. Un plus grand élargissement des ambulacres pouvant compromettre la solidité du terrain, les *fossores* songèrent à entreprendre un nouveau système de galeries à un étage inférieur. Afin de ne point ébranler l'hypogée, il fut nécessaire de s'enfoncer à une profondeur considérable ; on ouvrit donc dans la galerie H un escalier H² de trente-quatre marches. A peine les excavateurs eurent-ils dépassé le niveau primitif qu'ils rencontrèrent, au-dessous du tuf granulaire, une couche de pouzzolane très friable. Il fallut assurer, par des contreforts de maçonnerie, les parois de cet escalier. Ce fut pour cette maçonnerie, qu'on fit usage des briques dont nous avons donné et discuté l'estampille. A mesure qu'on s'avançait plus profondément, on rencontrait une couche de plus en plus haute de pouzzolane ; les *fossores*, déçus, se déterminèrent à tourner obliquement et à s'ouvrir, en ligne horizontale, un étroit passage, ils en furent pour leur peine, alors ne rencontrant pas une nature de tuf qui leur permit d'entreprendre un travail utile, ils abandonnèrent l'entreprise. Vu la nature friable du sol dans lequel ils s'étaient aventurés, un petit nombre seulement de *loculi* furent ouverts dans cette région et ils furent entièrement construits en briques (fig. 1933).

Les circonstances politiques en se modifiant allaient d'ailleurs donner aux *fossores* l'occasion de s'employer, non plus à des sondages, mais à d'originales excavations.

Nous avons dit que l'ambulacre B donne accès dans une sorte de labyrinthe aboutissant à un arénaire. Le mot labyrinthe n'est pas trop fort pour caractériser le système de voies aboutissant à des issues détournées, des culs-de-sac, des traquenards destinés à égarer la police et à permettre aux frères de se dérober. Les escaliers des ambulacres A et B furent murés et en partie détruits. L'entrée fut particulièrement mise hors d'usage. Tandis qu'en apparence on rendait le cimetière inabordable, on ménageait une entrée discrète, au moyen d'une poterne soutenue par une muraille de maçonnerie (B²). Ainsi, au moyen d'un détour on s'engageait dans de longues galeries qui aboutissaient, finalement, à l'arénaire. L'ingéniosité des *fossores* s'était donné du champ, ce qui était vraiment ingénieux avec une jolie pointe de drôlerie, c'était le moyen de pénétrer de l'arénaire dans les galeries. Un escalier aboutissait au niveau *de la voûte* de l'arénaire. La surveillance était facile sur tous les entrants et les intrus risquaient de redescendre dans l'arénaire plus vite qu'ils n'étaient montés. Ainsi, quelques hommes résolus suffisaient à garder l'entrée du cimetière contre une invasion des gens de police, qui, l'échelle enlevée et l'escalier gardé, ne pouvaient plus rien. A supposer cependant que, trompant la surveillance, ils se fussent introduits, la difficulté était de sortir. Quant à faire des arrestations et à emmener des prisonniers il n'y fallait pas songer, mais on pouvait seulement espionner sans se laisser découvrir afin de se retirer autrement qu'en sautant dans le vide, au risque de la vie, de l'escalier dans l'arénaire [1].



1933. — Plan et coupe de l'escalier H² construit avec les *Figlinæ novæ*. D'après De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. LI-LII, fig. 3*a*.

L'ambulacre B étant limitrophe de l'*area*, il est évident que la poterne B² et la communication établie avec l'arénaire est une violation de la législation relative aux bornes des propriétés. A quelle date le labyrinthe — ou les galeries que nous désignons sous ce nom — ont-elles été creusées et reliées à la 1re *area*? Les dispositions architectoniques indiquaient une époque peu éloignée de celle des derniers travaux exécutés dans l'*area* rectangulaire, l'histoire du IIe siècle invitait à établir une corrélation entre ces travaux et la confiscation des cimetières sous Valérien. Les estampilles des briques et les inscriptions des épitaphes ont favorisé la première explication [2]. L'épigraphie, surtout, est démonstrative. Les inscriptions grecques sont en nombre presque égal aux inscriptions latines. Laconisme du formulaire, absence complète des

[1] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 241, fig. 69. — [2] De Rossi, *Roma sotter.*, t. II, p. 255, a observé que les débris d'épitaphes dispersés dans ces galeries n'avaient subi aucun mélange avec les inscriptions de l'*area*. Les excavateurs du temps de Boldetti ne transportaient pas sans doute leurs trouvailles de l'*area* dans cette direction. Les inscriptions des galeries sont reproduites dans *Roma sotterranea*, pl. XLV-XLVI, n. 17-61.

termes κατάθεσις ou *depositio* [1]. Acclamations du style déjà rencontré dans la 1re *area* : SPIRITVM TVVM INTER SANCTOS [2]; ἐNЄIPHNH... μεTATΩN ἁγιῶν [3]; ἐν εἰρήνη, *in pace*, ιν παχε [4]. Les noms propres diffèrent peu de ceux qui ont été énumérés, mais les gentilices sont déjà un peu plus variés : *Bæbia, Æmilius, Æmilia, Flavia, Julius, Aurelius*. Parmi les symboles nous retrouvons l'ancre, les colombes portant le rameau d'olivier, les oliviers; cependant nous voyons apparaître deux indices de la condition sociale [5]. La paléographie est celle de la première moitié du IIIe siècle [6], voisine de celle de la 1re *area*, en sorte que les deux groupes se touchent et tout nous invite à admettre que le labyrinthe fut relié à l'*area* sous Calliste ou immédiatement après lui.

La situation menaçante que révèlent les dispositions défensives que nous venons de décrire forme le commentaire le plus émouvant de quelques phrases de Tertullien dans lesquelles on n'était pas éloigné de voir les « exagérations ordinaires au grand apologiste ; » c'est sous le règne de Septime Sévère, en effet, que Tertullien dit aux païens : *Scitis et dies conventuum nostrorum; itaque et obsidemur et opprimimur et in ipsis arcanis congregationibus detinemur* [7], et ailleurs : *quotidie obsidemur, quotidie prodimur, in ipsis plurimum cætibus et congregationibus nostris opprimimur* [8]. On ne peut rien souhaiter de plus clair. Mais, peut-être se demandera-t-on à quoi pouvaient servir les cimetières dont l'accès était rendu à ce point inabordable? Sans aucun doute les inhumations continuèrent à s'y pratiquer en dépit des difficultés. Les corps des martyrs et des fidèles défunts étaient amenés dans l'*area*, cachés dans quelque recoin obscur ou obstrué et amenés en temps opportun à l'orifice béant de l'escalier, hissés avec des cordes et introduits dans les galeries funéraires auxquelles ils étaient destinés.

Nous n'avons pas fini l'histoire de la 1re *area;* nous verrons plus loin quand et comment elle fut reliée à la 2e *area* par une communication directe. Après la persécution de Septime Sévère, on songea à rétablir des accès moins tortueux et dont on ne pouvait s'accommoder durant la longue période de paix qui s'écoula jusqu'au temps de la persécution de Dèce, alors que les cimetières jouissaient d'une sécurité assez grande pour que le pape Fabien pût songer à y faire transférer les restes de son prédécesseur Pontien, mort exilé en Sardaigne. Les escaliers A et B furent donc remis en état. Nous en avons un commencement de preuve dans un groupe de couvercles de sarcophages marqués d'épitaphes en langue grecque [9], rencontrés dans les ruines et à divers endroits de ces escaliers. Les formules et la paléographie de ces épitaphes donnent lieu de les placer à une date postérieure aux groupes décrits plus haut de la 1re *area* et du labyrinthe, et avant le IVe siècle, ce qui s'accorderait assez bien avec le pontificat de Fabien dont l'activité dans les cimetières nous est connue.

Surviennent les persécutions de Dèce et de Valérien. Ce dernier prince interdit aux fidèles l'accès de leurs cimetières, peut-être poussa-t-il la sévérité jusqu'à en faire garder les entrées ; on dut alors, sans nul doute, utiliser l'escalier de l'arénaire; J.-B. De Rossi suppose qu'il fut construit alors [10]. La persécution de Dioclétien survint, plus sanglante, plus longue et surtout plus systématique qu'aucune de celles qui l'avaient précédée [11]. Cette fois il fallut, pour sauver les cimetières menacés de sacrilège, car la loi non contente de les confisquer en transmettait la propriété aux païens de qui on avait lieu de tout appréhender, il fallut, disons-nous, prendre une résolution héroïque. Elle fut prise et rapidement exécutée. Toute l'*area* fut ensablée, rendue impénétrable, mais aussi rendue inviolable; ainsi, en effet, fut assuré le respect des tombes chrétiennes et des tombeaux des martyrs. Certaines galeries furent comblées jusqu'au faîte, d'autres seulement jusqu'au niveau de la plus haute rangée de tombes; dans ces dernières, le sommet de l'amas de terre rapportée devint le sol artificiel de galeries nouvelles [12]. La découverte de quelques pièces de monnaies et l'épigraphie ne laissent place à aucun doute touchant l'époque de ces terrassements [13].

L'Église rentrée en possession de son cimetière en rouvrit les accès A, B, mais ne s'engagea pas dans le gigantesque travail de déblaiement qu'eût exigé l'enlèvement des terres récemment apportées. Les fidèles retrouvèrent leurs cryptes de prédilection, illustrées par la présence des martyrs, déblayées et accessibles, ils n'en demandèrent pas plus. On décida de pratiquer sur le sol artificiel tout un nouveau réseau d'excavations [14]. Nous verrons bientôt les grands travaux exécutés dans l'*area* sous le pontificat du pape Damase ; nous allons maintenant décrire les voies qui servirent à relier la 1re *area* à la 2e par les ambulacres Q. S.

L'étude architectonique du cimetière permet de fixer l'ambulacre Q à l'époque même où le labyrinthe fut relié à l'*area;* ainsi nous nous trouvons ramenés à l'administration du pape Calliste. Nous n'avons plus ici les dispositions rectilignes qui caractérisaient le reste des excavations de l'*area*. Le corridor Q sort de la chambre O, contiguë à la crypte papale, tourne brusquement suivant un angle dont l'ouverture s'explique par la préoccupation de venir tomber en ligne droite sur l'extrémité du corridor S et de se mettre en communication avec lui, après s'être élevé à son niveau en gravissant quelques marches. Le corridor Q est flanqué de deux cubicules Q^1, Q^2, dont nous avons déjà fait mention et indiqué l'antiquité en observant que les tombes y sont antérieures à la mode des *arcosolia*. Depuis, on creusa d'autres cubicules P^1, Q^3, richement décorés, pourvus d'*arcosolia* et présentant les caractères des excavations de la première dizaine d'années du IVe siècle. Une fois de plus l'épigraphie funéraire vient vérifier cette chronologie [15]. Pour Q^1, Q^2, nous retrouvons les caractères observés et décrits sur les épitaphes de l'*area* [16] et de minutieuses observations ont permis d'avancer, sans crainte d'être contredit, que les inhumations accomplies dans les corridors Q et S sont d'une date rapprochée, mais pas absolument contemporaine du pontificat de Calliste, et cependant antérieure aux premières inhumations pratiquées dans le

[1] Il faut écarter absolument le n° 50, dont l'origine cémétériale peut même être mise en question. — [2] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. XLV-XLVI, n. 18. — [3] *Ibid.*, pl. XLV-XLVI, n. 52. — [4] *Ibid.*, pl. XLV-XLVI, n. 24, 27, 28, 55. — [5] *Ibid.*, pl. XLV-XLVI, n. 43, 55. — [6] Sauf pour XLV-XLVI, n. 53 qui est d'époque constantinienne. — [7] Tertullien, *Ad nationes*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. I, col. 566. — [8] Tertullien, *Apologeticus*, c. VII, *P. L.*, t. I, col 306. — [9] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. XLV, n. 9-16. — [10] Ceci paraît peu vraisemblable, car lors de l'annexion du labyrinthe à la 1re *area* et de l'obstruction des entrées il fallait bien se ménager une communication avec l'extérieur. — [11] Sauf peut-être la persécution de Dèce, mais celle-ci dura peu. — [12] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 244, fig. 71. Cet ensablement ne fut dégagé que pour les cryptes historiques, objet de pèlerinage ; les galeries moins illustres demeurèrent en l'état jusqu'à nos jours. — [13] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 260 sq. — [14] Sur les inhumations dans les catacombes après la Paix de l'Église, cf. H. Leclercq, *op. cit.*, t. I, p. 306 sq. On peut se rendre compte du fait de l'excavation dans la coupe de l'ambulacre A ; *ibid.*, t. I, p. 238, fig. 66. On y verra le sol primitif A^1-B^1, le sol creusé au-dessous de ce niveau, ensuite, au niveau D^2, une ligne marquant la hauteur de l'ensablement ; en effet, au-dessus de la porte B on voit une autre porte d'entrée inabordable, n'ayant jamais été reliée à un escalier. Le seuil de cette porte donne le niveau du sol artificiel de 303, aujourd'hui disparu. — [15] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 165, 185. — [16] Touchant les particularités épigraphiques observées sur plusieurs marbres de ce groupe, nous remettons à des études postérieures.

sol, lesquelles paraissent remonter vers la moitié du IIIe siècle [1].

Les cubicules Q^3, Q^4, P^1, P^2, offrent, en comparaison des précédents, un médiocre intérêt. P^2 n'en présente aucun; P^1, qui appartenait à une nommée Dasumia Ciriaca, ne contient que des inscriptions latines, ce qui suffirait tout seul à marquer une date différente de celle des groupes épigraphiques ci-dessus décrits [2]. Q^3 et Q^4 ne méritent pas une description détaillée [3]. Ce sont des excavations que tout porte à croire contemporaines de Dioclétien.

DEUXIÈME AREA [4]. — La 2e *area* était mise en communication avec la 1re par un long détour formé par deux corridors Q et S. Une autre communication plus directe fut établie quand on perça la paroi du fond du cubicule A^1 pour donner accès à un ambulacre de larges dimensions *a*, le long duquel s'ouvrent plusieurs spacieux cubicules, munis d'*arcosolia*, et ce simple fait suffit, nous l'avons dit, à témoigner la postériorité de l'excavation de la 2e *area* par rapport à la 1re. Un autre indice non moins probant est l'emploi d'une décoration combinée de marbres et de fresques, laquelle ne se rencontre pas à une date antérieure à celle de la 2e *area*. Un coup d'œil jeté sur le plan d'ensemble des trois *areæ*, la description faite de l'excavation de la 1re *area* et les remarques relatives à celle dans laquelle nous pénétrons suffisent à prouver l'indépendance complète de l'une par rapport à l'autre et le caractère artificiel de leur réunion.

L'ambulacre *a*, quoique bordé de cubicules importants, aboutit par ses deux extrémités à des corridors du type le plus mesquin offrant encore les traces des limites primitives de l'*area* [5]. Il y a là un fait qui contredit l'usage constant de mettre les cryptes notables en communication immédiate avec un escalier. Il n'est pas admissible que, pour pénétrer dans l'ambulacre *a*, on fût obligé de faire usage de l'escalier *l* et de suivre l'interminable ambulacre *o*. Heureusement, les travaux entrepris par les anciens *fossores* dans cet ambulacre ont laissé des traces qui prouvent la vérité de cette opinion [6]. La disparition d'un escalier primitif, détruit par suite des travaux exécutés à l'époque du pape Damase, peut donc être admise puisqu'il était nécessaire que *a* eût une communication avec le sol extérieur. Or l'existence et l'emplacement de cette communication se trouvent suffisamment attestés par deux indices : la direction oblique donnée au corridor *a* de manière a déboucher dans le cubicule A^1, direction imposée par l'impossibilité d'aller plus à l'ouest tomber sous l'escalier A, et le changement de largeur brusquement introduit au point de jonction de l'ambulacre *a* et de son prolongement a^7.

En ce qui concerne les bornes de la deuxième *area* remarquons que la communication entre *a* et a^{10} n'a été établie qu'à la condition de démolir des tombes, preuve matérielle évidente que, sur ce point, on a dépassé les confins primitifs de l'hypogée. Non loin de là, au point *c*, nous pouvons constater une disposition bizarre de l'excavation qui ne permet guère de douter de modifications apportées ici au tracé primitif. Et, de fait, les ambulacres qui, de ce point, se dirigent vers l'intérieur de la nécropole, font des détours inattendus et recourent au moyen toujours extrême de la destruction des *loculi*. En outre, ici même, aboutit, au plan inférieur, l'extrémité de l'ambulacre *h*; nouvel indice que nous nous trouvons à la limite de l'*area*. Quant au corridor *d* qui se dirige vers le corridor *o*, il n'y débouche pas, ce qui prouve que son accès ne pouvait avoir lieu que par *c*. Les corridors d^2 d^3 *e* et le plan inférieur tendent à confirmer la limite de la 2e *area* à l'ouest au point où elle est indiquée sur le plan. A l'est, nous trouvons deux indications précieuses pour la délimitation de l'*area*. C'est d'abord la différence architectonique frappante entre notre région et la région voisine criblée d'un réseau embrouillé de petits corridors à des niveaux différents et dont le seul aspect témoigne qu'on ne saurait rien établir de commun entre ces deux régions. C'est ensuite la direction de l'ambulacre S qui établit la communication entre la 1re *area* et la 2e, direction brusquement détournée vers S^1 qui s'arrête sur la ligne tirée suivant *c* a^{10}, dans la direction nord et suivant la ligne tirée du point de jonction Q et S, dans la direction est, formant le prolongement en droite ligne de la limite est de la 1re *area*. La prolongation du corridor *b* dans la direction du labyrinthe et au delà de la ligne tracée, au lieu de contredire ce que nous venons d'exposer, lui sert de confirmation; car, arrivée à ce point précis, l'aspect de *b* change et on voit clairement que la galerie interrompue a été reprise, prolongée, mais sans qu'on se soit astreint à se conformer à ce qui avait été fait dans l'amorce qu'on poussait au delà du point où on la reprenait. Si maintenant, prenant comme base de la 2e *area* la limite du sud qui est contiguë à la 1re *area* et, par le fait même, à la voie Appio-Ardéatine, on tire des lignes délimitant l'*area* que nous venons d'étudier, on constate que celle-ci présente la figure géométrique d'un rectangle mesurant 44m50 sur 37m50, c'est-à-dire : *in fronte pedes CL in agro pedes CXXV*, avec son escalier placé au milieu de la limite sud, au point que nous avons désigné, à la croisée de *a* et *b*. La caractéristique des excavations de cette 2e *area* est la multiplicité des cryptes et le peu de développement des ambulacres, ce qui est exactement l'opposé de ce que nous avons pu constater dans la 1re *area*. Ce qui est non moins remarquable, c'est la disposition curviligne de l'ambulacre a^8. Nous ignorons les raisons qui poussaient Mich. De Rossi a en faire une *cella vinaria* transformée en galerie cimétériale par un propriétaire chrétien. Les cubicules creusés sont généralement spacieux; munis de lucernaires ou de bancs [9], ce qui donne lieu de supposer que l'un ou l'autre aura servi de lieu de réunions; le cubicule pourvu de bancs semble en particulier n'avoir reçu son aménagement funéraire qu'à une date postérieure [10]. Quoi qu'il en soit, la 2e *area* dans son ensemble

[1] De Rossi, *op. cit.*, t. II, p. 165, 166, 168, 264. — [2] *Ibid.*, t. II, p. 185, 264, pl. XXXVII, n. 18-26. — [3] *Ibid.*, t. II, p. 264-265, on trouvera des détails dans lesquels nous ne pouvons entrer. — [4] J. Wilpert, *Die Area II in der Katakombe des hl. Kallistus*, dans *Römische Quartalschrift*, 1901, t. XV, p. 65-69. — [5] A l'embouchure septentrionale du grand ambulacre *a* la voûte garde les signes évidents de la limite du corridor. Même remarque pour la jonction des corridors *b* et *S*. — [6] L'ambulacre *o* n'a pas été percé dans toute sa longueur en une seule fois et à un même niveau et quand on voulut mettre la 2e et la 3e *areæ* en communication il fallut y remédier, c'est pourquoi les cubicules O^6 O^7 O^8 se trouvant le long d'un corridor dont le niveau fut abaissé gardèrent leur ancien niveau mais communiquèrent avec ce corridor par un degré. Quant au cubicule O^9 creusé postérieurement à la jonction, il fut mis du premier coup au niveau de *O*. — [7] Mich. De Rossi, *Roma sotterranea*, 2e pagination, p. 64, indique en outre la hauteur extraordinaire de ce prolongement *a* entre A^1 et le croisement *a b*, et la présence du lucernaire. Un pareil lucernaire, d'une longueur disproportionnée avec sa destination et n'ayant pas des murs de soutènement en rapport avec son importance, paraît bien avoir été fait à l'époque où fut creusé l'escalier. Un autre indice qui a son prix c'est qu'à ce même endroit s'ouvre l'escalier qui communique avec la 3e *area* et ces sortes d'escaliers, nous le savons par d'autres exemples, sont généralement sur le prolongement de ceux qui communiquent avec l'extérieur. — [8] Mich. De Rossi croyait ce fait unique dans les excavations cimétériales à Rome, on en trouvera un spécimen dans le plan du cimetière de Sainte-Agnès. — [9] Voir *Dictionn.*, au mot *Bancs*, t. II, col. 181, fig. 1250. — [10] Ce cubicule est revêtu d'un enduit très fin à la voûte, tandis que les parois ont un enduit différent et déjà grossier, ce fait serait le meilleur argument pour l'opinion d'une adaptation postérieure.

nous donne de l'architecture souterraine une idée différente de celle que nous avions pu prendre dans la 1re *area*, c'est surtout la chambre centrale, vaste et d'un accès facile, qui peut nous montrer un cimetière chrétien sous son aspect liturgique, c'est-à-dire au point de vue des réunions clandestines qui s'y tenaient, réunions qui étaient de nature a provoquer les interdictions des édits de Valérien et de Dioclétien, lesquels n'eussent vraisemblablement pas sévi contre les inhumations. Cet aménagement en vue des réunions devient ainsi l'indice de la postériorité de la 2e *area* par rapport à la 1re.

Cette postériorité serait rendue plus évidente encore, s'il était nécessaire, par la décoration à fresque, tandis que cette fois l'épigraphie est moins utilisable à cause du mélange qui s'est fait des fragments dans l'*area* où ils ont été précipités par les larges lucernaires, fragments qui ont été si parfaitement concassés, mêlés, roulés qu'on hésite souvent à déterminer à quel plan de l'*area* ils ont appartenu où s'ils ne proviennent pas du sol extérieur.

Quatre monuments, dans cette région, ont été ornés de fresques, ce sont : l'*arcosolium* 105 sur l'ambulacre *a*, la double crypte a^2, a^3, le cubicule d^1 et l'*arcosolium* 119 sur le corridor *b*. Les plus anciennement décorés sont les deux premiers que nous avons mentionnés, d'ailleurs le style des peintures confirme cette chronologie. L'*arcosolium* 105 et les cubicules a^2, a^3, furent peints à fresque [1]. Le style décoratif employé dans toute cette région est moins délicat, moins aérien que celui de la 1re *area* [2], il est impossible, sur la simple comparaison de ce qui nous en reste, de ne pas fixer les fresques de la 1re *area* à une date plus éloignée de nous. La transition vers la décadence s'affirme principalement dans le cubicule d^1, désigné couramment sous le nom de « cubicule de l'Océan ». A la voûte et sur les parois une tête énorme à la chevelure et à la barbe limoneuses et des amours nus voltigeant sont une réminiscence de l'époque classique de l'art chrétien, tandis que des paons d'une dimension gigantesque suffisent à témoigner que ce n'est rien de plus qu'une réminiscence qui a inspiré la partie encore heureuse de la décoration. On pourrait multiplier, à propos de chaque cubicule et de chaque *arcosolium*, ces observations sans autre profit que de constater la rapidité de la décadence de l'art chrétien. En effet, ces fresques rappellent moins celles de la 1re *area* qu'elles ne se rapprochent de la 3e *area* ; c'est que, dès lors, une chose est irrémédiablement perdue, que la renaissance constantinienne elle-même ne retrouvera pas, la grâce. On en a un exemple démonstratif dans l'*arcosolium* 119 [3] où les dispositions générales de la voûte s'inspirent du passé, mais déjà toute finesse, toute délicatesse est méconnue, incomprise, les bandes sont trop larges, les couleurs trop heurtées. Et ce n'est pas seulement la disposition de l'ensemble, la justesse des proportions, la pureté des lignes qui sont altérées ; le choix des sujets n'est plus ce qu'il a été. On se sent déjà loin de la composition, toute mystérieuse dans son ordonnance, de types bibliques dont le sens ne se découvre qu'après une brève méditation et aboutit presque invariablement dans sa complication ingénieuse au symbole par excellence, au poisson représentant la personne du Christ.

Dans la 2e *area* ce cycle a disparu, l'ἰχθύς ne reparaît plus, car il ne faut pas confondre avec lui les dauphins qui occupent dans les écoinçons de la voûte et les coins perdus des parois un rôle ornemental et une destination de remplissage [4] ; les sujets simplement ornementaux empiètent de plus en plus sur les sujets bibliques [5]. Dans le cubicule a^2 la décoration n'offre absolument rien — qu'un Jonas vomi par l'hippocampe — pouvant rappeler l'ancien symbolisme biblique. Le cubicule a^3 ayant eu ses parois revêtues de plaques de marbre n'a pu être peint qu'à la voûte qui, en effet, avait reçu une décoration à sujets bibliques. L'*arcosolium* 105, autant qu'on en peut juger par ce qui en reste [6], avait reçu une décoration assez profane, tout au plus le disque central de sa voûte présentait-il un bon-pasteur. Le cubicule d^1, quoique postérieur à a^2, a^3, et décoré par une autre main, l'avait été suivant le même tour d'idées. Par contre, l'*arcosolium* 119 faisait la part plus large aux figures bibliques d'inspiration chrétienne qu'aux motifs ornementaux de la tradition classique [7].

Les caractères que nous venons de reconnaître dans la conception décorative des cubicules de la 2e *area*, rareté des scènes bibliques, fréquence des sujets dérivés de l'art classique peuvent s'expliquer sans peine, par le goût personnel des propriétaires de l'hypogée qui explique tout. La décoration, ainsi qu'on peut s'en convaincre par une comparaison sommaire des sujets bibliques avec ceux de la 1re *area*, a été entreprise à une date où les artistes chrétiens avaient déjà perdu beaucoup des qualités de spontanéité, d'indépendance qui sont le grand mérite des ouvrages du IIe siècle. L'idée d'un canon iconographique imposé par l'Église romaine aux décorateurs ne résiste pas à l'examen ; il faut donc attribuer la différence dans le choix et dans l'interprétation des sujets, entre la 2e et la 1re *area*, à la disparition des artistes habiles et du théologien affiné qui conçurent, combinèrent et exécutèrent les *camere dei sacramenti*.

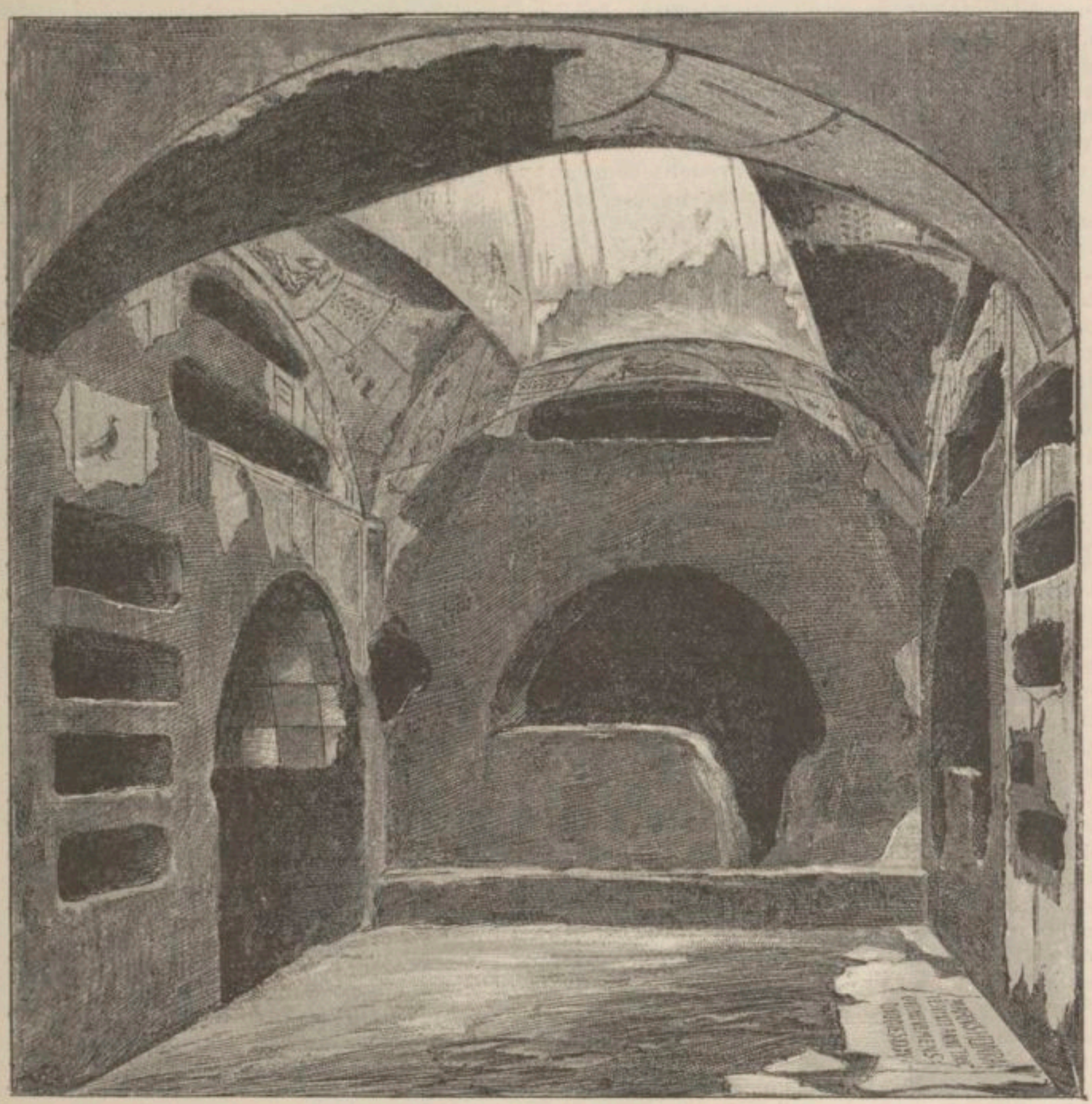
L'argument épigraphique concorde avec tout ce que nous venons de dire, à condition de n'en pas forcer les indications. L'ambulacre *a* et les cubicules qui s'ouvrent de chaque côté de cette voie ont avec le sol extérieur de nombreuses communications, trois lucernaires de grandes dimensions en *a*, une ouverture sur a^6, un effondrement en a^5, en sorte que les marbres sont venus de divers points et il est parfois impossible de déterminer ceux qui appartiennent aux sépultures primitives de l'hypogée [7]. Les mêmes conditions se retrouvent dans l'ambulacre *d*, dans l'ambulacre S, où les lucernaires ont procuré le même désordre. Au plan inférieur de la catacombe le mélange n'est pas moindre qu'au plan supérieur. Il faut donc se résoudre à n'utiliser que les inscriptions restées en place et quelques autres en faveur desquelles on peut donner de bonnes raisons.

Commençons par S, l'ambulacre qui débouche de la 1re *area*. Dans le cubicule S [6] un *loculus* gardait son

[1] La crypte a^2 est figurée dans *Roma sotterranea*, t. II, pl. XXV et les peintures des saisons, des poissons et des hippocampes, pl. XXV, 1-4 ; la crypte a^3 est figurée pl. XXIII déjà reproduite dans *Dictionn.*, t. II, fig. 1250 ; les restes de peinture de la voûte pl. XXIV, 1, 2 ; enfin ce qui subsiste de l'*arcosolium* 105 se voit pl. XXIV, 3. — [2] De Rossi suggère diverses comparaisons qui restent valables mais à condition d'être faites avec les planches de J. Wilpert, *Pitture delle Catacombe*. — [3] *Roma sott.*, t. II. pl. XIX, 1 ; XX, 1. — [4] Par exemple dans le cubicule a^2, pl. XXV, 4 ; XXVI. — [5] Le cubicule a^2 en est un bon exemple, pl. XXV, 1. 2, pl. XXVI. — [6] *Roma sotterr.*, t. II, pl. XXIV, n. 3. — [7] *Ibid.*, t. II, pl. XIX, 1 ; XX, 1. Dans la lunette de l'*arcosolium* on voit le bon-pasteur parmi les arbres, portant la brebis sur les épaules et tenant la syringe dans la main droite. Dans la voûte une orante remplit le disque central, de chaque côté, dans des disques, on voit Jonas sous la cucurbite et Daniel en prières parmi les lions. — [7] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, in-fol. Roma, 1861, t. I, p. 238, n. 559 : fragments d'une inscription de l'année 406 découverts à plusieurs années d'intervalle, les uns à la surface du sol, d'autres dans les ruines des cubicules a^6 et a^7. Voir *ibid.*, p. 168, n. 382, fragments d'une épitaphe de l'année 382 trouvés en partie hors du cimetière, en partie au plan le plus inférieur, au pied de l'escalier *f*.

épitaphe : MOYCIKIA [1], un fragment appartenant probablement au même cubicule portait ...TYXH [2]. Entre ce cubicule et l'ambulacre un *loculus* avait été muré et, sur la chaux fraîchement appliquée, un graffite avait été tracé qui peut se reconstituer ainsi : MNHCΘH Θ(εὸς), ZHCH (ἐν Θεῷ) [3]. Sur la porte du cubicule S [4] l'enduit destiné à recevoir une fresque porte deux fois le graffite ATTIKIANOC [4]. Enfin, dans ces cubicules et dans le corridor, une série de fragments ont été relevés [5]; or la plus grande partie de ces inscriptions est rédigée en langue grecque, dans un style laconique, une paléographie encore correcte, en sorte qu'on peut en faire un groupe contemporain [6] dont la date ne serait guère éloignée de celle des épitaphes de la 1re *area* [7]. Si la 2e *area* remonte au milieu du IIIe siècle et même quelques années plus tôt, nous trouvons dans l'épigraphie de l'ambulacre S la confirmation de cette date et nulle objection à faire rejoindre S à Q.

Pour se rendre de S en *a*, il faut suivre le corridor *b*, où on a pu relever trois épitaphes [8], dont deux en place; dans l'ambulacre *a* plusieurs marbres [9]. De cet ensemble et des caractères qui s'en dégagent on peut conclure que ces voies de communication ont reçu des sépultures à des intervalles plus ou moins prolongés, les plus anciennes pouvant remonter vers la moitié du IIIe siècle, les plus récentes appartenant au début du IVe siècle. L'emploi de la langue grecque [10], la correction paléographique [11] témoignent en faveur d'une époque lointaine, tandis que la mention de la date du décès, l'emploi des termes κατάθεσις, *depositio*, qui reparaissent constamment ne permettent plus de remonter jusqu'au début du IIIe siècle. On peut rattacher au groupe d'inscriptions *b*, *a*, les épitaphes des cryptes *a* [2], *a* [3], *a* [5], toutes latines et mentionnant la *depositio* [12], mais d'un formulaire et d'un type qui nous ramènent encore vers la moitié du IIIe siècle [13].



1934. — Cubicule A² du cimetière de Calliste. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XXVI.

TROISIÈME AREA. — Si on se reporte en C *e* 2 du plan

[1] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. XLVII, n. 1. — [2] *Ibid.*, pl. XLII, n. 17. — [3] *Ibid.*, pl. XXXIII, n. 8. — [4] *Ibid.*, pl. XXXIII, n. 7. — [5] *Ibid.*, pl. XLVII, n. 2-4, 7-13, 15, 16, 18-20, outre cinq fragments minuscules dont trois grecs et deux latins. — [6] Sauf pour pl. XLVII, n. 18, 20, d'une paléographie négligée. — [7] Nous n'entrons pas ici dans le détail des caractères du groupe qui nous occupe; une fois pour toutes, nous rappelons que nous ne pouvons empiéter, à propos du cimetière de Calliste, sur ce qui appartient de droit à l'épigraphie, laquelle sera étudiée en son lieu. — [8] *Roma sotterr.*, t. II, pl. XLVII, n. 34; pl. XXXVIII, n. 33; pl. XLVII, n. 35. — [9] *Ibid.*, t. II, p. 273, pl. XXXVII, 27; pl. XLVII, n. 24, 26, 27, 32-34, 36. — [10] *Ibid.*, pl. XXXVII, 27; pl. XLVII, n. 24, 26, 27, 31. — [11] *Ibid.*, pl. XLVII, n. 21, 24. — [12] *Ibid.*, pl. XXXVII, n. 28, 31; pl. XLVII, n. 28. — [13] Nous ne traitons pas à cette place les deux oratoires de Saint-Sixte-et-Sainte-Cécile et de Sainte-Sotère qui seront étudiés au mot *Cella*.

général du cimetière on remarquera un escalier aux larges dimensions, désigné par *l*, escalier non primitif mais reconstruit sur l'emplacement même de l'escalier primitif. En débouchant au premier plan de la 3e *area* cet escalier dessert deux galeries, *o*, *t*. On ne rencontre, dans le cimetière de Calliste, aucun autre exemple d'une communication régulière d'un premier plan avec l'escalier principal, lequel dessert aussi le second plan. Le nouvel escalier n'était ni plus large ni mieux décoré que celui qu'il remplaçait, la seule différence consistait en ceci que désormais furent obstrués les corridors qui en conduisaient en o^{10}, la crypte du pape Eusèbe. Cette disposition fut prise à l'époque de la paix de l'Église en vue de la commodité des pèlerins au tombeau de ce pape; mais on comprend que cette préoccupation tardive ne peut rien nous apprendre sur le centre cémétérial dont on altérait le caractère.

Tout d'abord il faut limiter l'*area*. Prenons comme base nécessaire la voie Appio-Ardéatine le long de laquelle sont venues successivement s'adosser la 1re et la 2e *area*. Si maintenant nous descendons l'escalier *l*, nous voyons les corridors *m*, *n*, se diriger en sens opposés; le corridor *n* pousse en droite ligne dans la direction de la 2e *area* et s'arrête soudain. Au second plan, un corridor *o* suit une direction à peu près parallèle à *n* et s'arrête à la même hauteur, fait un coude o^5, comme avec l'intention de border la limite ouest de la 2e *area* sans y pénétrer. Cet accord, car c'est plus qu'une coïncidence, serait à lui seul grandement démonstratif et suffisant pour prouver que nous avons atteint la limite est. Dans la direction de l'ouest, le corridor *m* se dirige parallèlement à la voie Appio-Ardéatine jusqu'au point où cette voie est elle-même coupée par une voie publique. On sait que, chez les Romains, la propriété du sol ne s'arrêtait pas à la superficie mais les limites s'enfonçaient pour ainsi dire dans le sol, en sorte que la voie publique coupait la propriété privée et, ainsi que nous le voyons ici, interrompait l'excavation, laquelle se rabat brusquement à gauche suivant un angle aigu. Au second plan, nous voyons qu'on a plus tenu compte de cette limite, on a franchi la voie publique et tout de suite on s'est rabattu parallèlement à cette voie. Les raisons apportées pour expliquer cette licence sont assez peu satisfaisantes, nous croyons qu'alors comme en tout temps il s'est produit des faits dont il n'est pas toujours possible de fournir l'explication parce que cette explication ne se trouverait que dans des circonstances particulières dont nous ne savons rien. Une disposition de la 1re *area* est frappante. Pour utiliser toute la largeur de l'*area* dont il disposait, le propriétaire avait placé les escaliers A, B, aux extrémités du terrain; mais la pensée lui vint de ménager des cubicules A^1, A^2, A^3, A^6; il fallait empiéter sur la voie publique ou y renoncer, on empiéta donc sur la voie publique. Dans le cas de la 3e *area*, pour une raison ou pour une autre, il fallait franchir la voie publique, on la franchit mais sans envahir le bien du voisin chez lequel on se contenta de prendre une bande de terrain insignifiante. Arrivé au point où la voie publique se dirige au nord-ouest, on la quitta pour rentrer par *q* dans l'*area*. On pourrait raisonner de même pour le corridor *t* qui, orné de cubicules et d'*arcosolia*, se prolonge au delà de la limite nord de l'*area* dont nous admettons, d'une manière générale seulement, le tracé donné par Mich. De Rossi, et ainsi nous pouvons accorder à la 3e *area* une étendue à peu de chose près identique à celle de la 2e *area*.

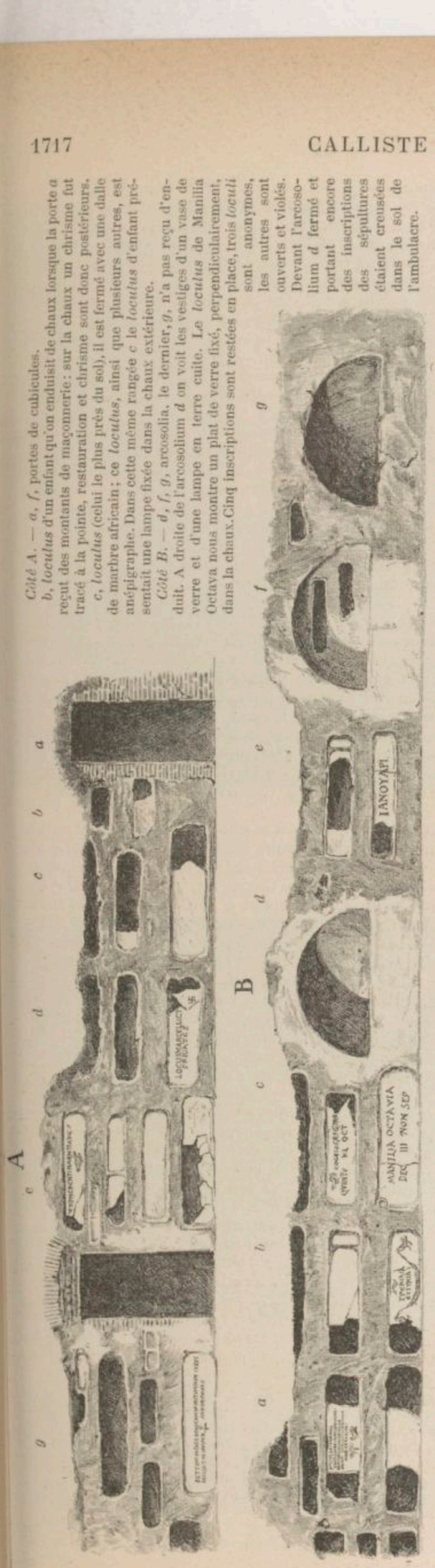
L'*area* dont nous venons de tracer le champ comprend deux cryptes historiques, celle du pape Eusèbe mort en exil en Sicile, dont le corps fut rapporté à Rome et inhumé dans le cimetière de Calliste, vers 311, et la crypte des martyrs Parthenius et Calocerus, mis à mort en 250 et transférés en 304 dans le tombeau où on a lu leurs noms. Nous avons, avec ces dates, une limite chronologique certaine pour l'utilisation de l'*area*, dès le temps de la persécution de Dioclétien, au sortir de laquelle elle conserva assez de notoriété pour qu'il en fut fait choix lorsqu'il s'agit d'inhumer le pape Eusèbe.

La contiguïté des *areæ* 2e et 3e, leur liaison, l'analogie de leur plan général et les caractères architectoniques de l'excavation donnent lieu de croire qu'elles ont été creusées à des dates rapprochées; néanmoins il semble que ce soit dans les premières années du IVe siècle que la 3e *area* a été surtout utilisée. Les deux cryptes historiques que nous venons de nommer, la présence de l'épitaphe rédigée par le diacre Sévère sous Marcellin (304) [1], un fragment d'épitaphe daté de l'an 300 [2], forment un ensemble d'une certaine importance et contient un indice chronologique qui n'est pas négligeable. En outre, les hypogées de l'ouest et du sud avoisinent la 4e *area* sur laquelle s'élève la *cella* de Sainte-Sotère, martyrisée en 304 et ensevelie *in cœmeterio suo* qui devait se trouver en tout ou en partie dans ce qui a été nommé depuis « cimetière de Calliste ».

Dans la 3e *area* l'ambulacre du premier plan a conservé un grand nombre de *loculi* intacts, encore pourvus de la dalle qui les fermait; malheureusement il n'en est pas de même dans le second plan. Nous avons vu les corridors *m*, *n*, se diriger en sens opposé dès le débouché de l'escalier *l*. C'est, en effet, par ces excavations qu'à dû commencer l'exploitation de l'*area*, ainsi qu'en font foi les indices relevés au cours de l'analyse architectonique de cette région [3]. Or l'épigraphie confirme ces indications en nous montrant des *tituli* qui, par leur date, doivent prendre place à la suite de ceux des deux *areæ* déjà étudiées. L'ambulacre *n* avait conservé en grande partie ses épitaphes [4], il peut ainsi nous donner une idée plus ou moins approchée de l'état primitif. En débouchant de l'escalier *l*, on trouve à droite et à gauche les parois que nous avons figurées (fig. 1935).

L'épigraphie de l'ambulacre *n* n'offre guère de difficultés de lecture, mais on y remarque une extrême variété de types paléographiques et la trace du faire de bien des ciseaux différents, ce qui invite à croire que les épitaphes s'échelonnent sur une période de temps assez étendue; toutefois on constate dès une première lecture que nous n'avons pas ici les types caractéristiques de l'époque constantinienne et de celle qui la suit [5]. Nous nous trouvons donc en présence d'un groupe épigra-

[1] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. CXV. — [2] *Ibid.*, p. 519, n. 1127. — [3] Mich. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, 2e pagin., p. 284. — [4] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. LV-LVI. Les explorateurs du XVIIe et du XVIIIe siècle n'avaient pas osé employer la pioche pour violer les sépultures à cause de la menace de la voûte, prête à s'écrouler. Ils prirent dans les cubicules n^1, n^2, leur revanche, ces chambres furent saccagées. La conservation exceptionnelle de l'ambulacre n'était due qu'au péril que Boldetti et ses gens ne se souciaient pas de courir. Ils n'avaient pas dû trouver d'ailleurs l'ambulacre absolument intact, car nous avons dit que le débouché de cette voie fut fermé lors de la reconstruction de l'escalier, mais on n'avait pas rendu *n* absolument inaccessible. Un petit degré fut alors ménagé qui descendait au second plan dans la crypte o^2, et c'est ce qui explique la présence de fragments d'inscriptions grecques dans cette crypte où ils n'ont rien à voir et qui viennent du plan supérieur. *Ibid.*, pl. LV, n. 13, 16, 17, 20. Ce fait est clair, mais il devient évident quand on sait que l'inscription pl. LV, n. 12, a été trouvée en deux pièces, l'une près du *loculus* à l'entrée de l'escalier *l*, l'autre dans la galerie *n*. On peut, sans crainte d'erreur, attribuer à l'ambulacre *n* les fragments retrouvés parmi les ruines de la voûte qui ne tarda pas à s'écrouler, à l'exception de quelques pierres qu'on peut restituer à l'étage supérieur. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. LIV-LV, n. 10, l'épitaphe d'Agape fait exception; le manque de soin, la rudesse du travail, le type paléographique, tout indique un produit du IVe siècle; d'ailleurs le lapicide paraît aussi ignorant qu'inhabile; l'épitaphe d'Olympius, *ibid.*, p. 287, est dans le même cas.



1935. — Ambulacre A. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. LV-LVI.

Côté A. — *a*, *f*, portes de cubicules. *b*, *loculus* d'un enfant qu'on enduisit de chaux lorsque la porte *a* reçut des montants de maçonnerie : sur la chaux un chrisme fut tracé à la pointe, restauration et chrisme sont donc postérieurs. *c*, *loculus* (celui le plus près du sol), il est fermé avec une dalle de marbre africain ; ce *loculus*, ainsi que plusieurs autres, est anépigraphe. Dans cette même rangée *c* le *loculus* d'enfant présentait une lampe fixée dans la chaux extérieure.

Côté B. — *d*, *f*, *g*, arcosolia, le dernier, *g*, n'a pas reçu d'enduit. A droite de l'arcosolium *d* on voit les vestiges d'un vase de verre et d'une lampe en terre cuite. Le *loculus* de Manilia Octava nous montre un plat de verre fixé, perpendiculairement, dans la chaux. Cinq inscriptions sont restées en place, trois *loculi* sont anonymes, les autres sont ouverts et violés. Devant l'arcosolium *d* fermé et portant encore des inscriptions des sépultures étaient creusées dans le sol de l'ambulacre.

phique antérieur à la paix de l'Église. L'absence du chrisme [1] à partir de l'époque constantinienne serait inadmissible, nous avons donc ainsi une limite chronologique certaine. L'ambulacre *m*, le cubicule *m* [5], confirment cette observation puisque *m* fait partie du même système d'excavation que *n*. Diverses remarques l'appuient. Les épitaphes se montrent encore imbues de la pratique d'inscrire le gentilice devant le cognomen du défunt : *Aelius Saturninus, Cassia Faretria,* Γρεκίλια Εὐτυχία, *Manilia Octavia, Coccejus Gregorus,* Βικτώρια Κήρα, Βαλέρια Πρ..., *Julia Claudiane..., Valeria, Flavius Apronianus, Aurelius... Valerius Aquila.* De même les épithètes données aux défunts : *benemerenti,* dulcissimo, γλυκυτάτῳ, ἀειμνήστῳ, σεμνοτάτῳ sont encore d'un bon style épigraphique. Le jour de la mort ou de la sépulture est mentionné assez fréquemment, deux fois sans aucun mot qui précède, suivant ce qui se voit sur les plus anciennes inscriptions [2], une fois avec ΑΠΕΔ (ἀπέδωκε [3]), formule qui se rencontre vers le milieu du IIIe siècle [4], deux fois avec KATAΘECIC [5], deux fois avec DEPOS(*i*)TIO [6] et DEPOSSIO [7], une fois avec D(*epositio*) [8], quatre fois avec DECESSIT [9], deux fois avec DEF, DF, *defunctus, defuncta* [10]. Les acclamations appartiennent également à l'ancien style : DEVS CVM SPIRITVM TVVM [11], ΔΟΥΛΗ ΘΕΟΥ ; la formule *in pace,* ἐν εἰρήνη parfois précédée de KOIMATAI, *dormi*T est fréquente [12], une fois même on rencontre IN PACE ET IRENE [13], qui montre bien l'état d'incertitude et de confusion entre les deux langues, grecque et latine, avant que celle-ci eut définitivement triomphé, et il faut noter que dans la région où nous nous trouvons maintenant, la proportion des épitaphes rédigées en grec est encore d'un tiers de l'ensemble. Les symboles se rattachent aux types les plus anciens : le poisson [14], l'ancre [15], la croix dissimulée [16], le bon pasteur [17], le vase [18], les colombes, les palmes, tous types antérieurs à l'époque constantinienne. D'où l'on peut conclure que l'épigraphie de l'ambulacre *n* appartient à la deuxième moitié du IIIe siècle et au début du siècle suivant. Les remarques auxquelles donne lieu l'épigraphie de l'ambulacre *m*, en y comprenant *m* [4], *m* [5], sont identiques à celles que nous venons de présenter pour *n* [19]. Une conclusion peut être tirée de l'étude de ces deux groupes, c'est que les *tituli* rédigés en langue grecque sont les premiers, partant les plus anciens, de la 3e *area*, dont l'excavation a dû commencer vers le même temps ou peu après les premiers travaux entrepris dans la 2e *area*. Pendant la seconde moitié du IIIe siècle les sépultures ont été creusées et occupées dans le plan supérieur du cimetière [20]. Nous étudierons ailleurs l'*arcosolium* orné de peintures qui orne le corridor *m*, sa date ne peut guère être reportée en deçà du début du IVe siècle, et il est possible qu'il appartienne, comme le veut J.-B. De Rossi, à la période qui suit la persécution de Valérien [21].

[1] Nous avons dit que celui qui se voit près du loculus *b* est de date postérieure. — [2] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. LV-LVI, n. 8, 17. — [3] *Ibid.*, pl. LV-LVI, n. 20. — [4] *Ibid.*, p. 116. — [5] *Ibid.*, pl. LV-LVI, n. 12, 13. — [6] *Ibid.*, pl. LV-LVI, n. 2. — [7] *Ibid.*, pl. LV-LVI, n. 28. — [8] *Ibid.*, pl. LV-LVI, n. 25. — [9] *Ibid.*, pl. LV-LVI, n. 1, 4, 32 et p. 286. — [10] *Ibid.*, pl. LV-LVI, n. 27 et p. 286. — [11] *Ibid.*, pl. LV-LVI, n. 1. — [12] *Ibid.*, pl. LV-LVI, n. 1, 5, 10, 12, 16, 18, 23, 25, 26, 29, 36 et p. 286. — [13] *Ibid.*, pl. LV-LVI, n. 23. — [14] *Ibid.*, pl. LV-LVI, n. 1. — [15] *Ibid.*, pl. LV-LVI, n. 1, 11. — [16] *Ibid.*, pl. LV-LVI, n. 1. — [17] *Ibid.*, pl. LV-LVI, n. 24. — [18] *Ibid.*, pl. LV-LVI, n. 32. — [19] *Ibid.*, p. 290 : *La somma dei caratteri di stile, di simboli, di lingua di questo gruppo e quasi identica a quella, che abbiamo trovato nel gruppo della via* n, exception faite pour *depositus, depositio.* — [20] Le grand puits qui se trouve un peu au delà de *m* [5] servait à l'extraction de la terre et a amené beaucoup de débris d'inscriptions étrangères aux groupes de *m* et *n*. Ces inscriptions ont été en grande partie publiées par Profilé, dans *Giornale di Roma*, 4 mars, 29 avril, 1er juillet 1864. — [21] *Roma sotterr.*, t. II, p. 293-294, pl. XIX, XX, XXI.

Le plan supérieur, celui que nous avons désigné sous le nom de premier plan, est beaucoup moins développé que le plan inférieur de l'*area;* c'est ce plan qu'il nous reste à étudier.

Au moment où on débouche de l'escalier *l*, on aboutit dans un ambulacre *t* qui se prolonge en ligne droite et qui se trouve flanqué, à droite et à gauche, du point de départ de deux galeries latérales *o* formant, au point de rencontre avec *t*, deux angles droits. Dès qu'on s'engage dans l'ambulacre *t* on rencontre deux *arcosolia* ornés de peintures peu remarquables représentant des sujets bibliques et ornementaux habituels et qui, par leur style, se rattachent aux peintures qui décorent le cimetière de Sainte-Sotère. Leur date est, en tout cas, postérieure à celle de l'*arcosolium* peint du corridor *m*, ce qui peut faire légitimement supposer que l'ambulacre *t*, ou du moins ses tombes les plus importantes, sont postérieures à l'excavation primitive de la 1re *area;* en fait, les cubicules échelonnés de chaque côté de *t*, ne présentent aucun des caractères d'une haute antiquité. La disposition de l'escalier *l*, des voies *t* et *o o*, semble bien le résultat d'un plan d'ensemble tracé dès le début et exécuté en un laps de temps assez peu prolongé, pour que l'idée ne soit pas venue de s'en écarter. Ce plan offre, d'ailleurs, matière à rapprochement avec celui de l'*area* 2e; c'est la pensée identique de disposer de vastes cubicules pouvant servir aux réunions de chaque côté, ou le long d'une voie unique et spacieuse. A peine engagé dans le corridor *o* de droite, on arrive à un lucernaire éclairant l'entrée de trois cubicules (dont deux se commandent) : o^1, o^2, o^3, qui n'ont pas eu primitivement une destination funéraire, mais liturgique très vraisemblablement et sont recouvertes d'un enduit assez fin. Lorsqu'on renonça à tenir des assemblées dans ces chambres on creusa dans o^2 trois *arcosolia* et dans o^3 des *arcosolia* et des *loculi*. Cette affectation nouvelle paraît remonter au plus tôt à la fin du IIIe siècle d'après le témoignage de deux marbres fixés sur un *loculus* et sur un *arcosolium* de o^2 et portant la mention DEP(*ositio*)[1]. Une inscription tracée sur le parapet de l'*arcosolium* du côté gauche de la chambre est certainement plus ancienne, ainsi qu'en témoignent la mention des *tria nomina* du défunt, du gentilice et du cognomen du dédicant, le formulaire laconique, la paléographie excellente[2]. On peut croire que cet *arcosolium* serait à peu près contemporain de l'excavation, en sorte qu'on pourrait admettre que le défunt a obtenu l'honneur exceptionnel d'être inhumé dans un oratoire souterrain, ou bien que la désaffectation de ce local en qualité d'oratoire aura eu lieu très peu de temps après son aménagement vers le milieu du IIIe siècle[3].

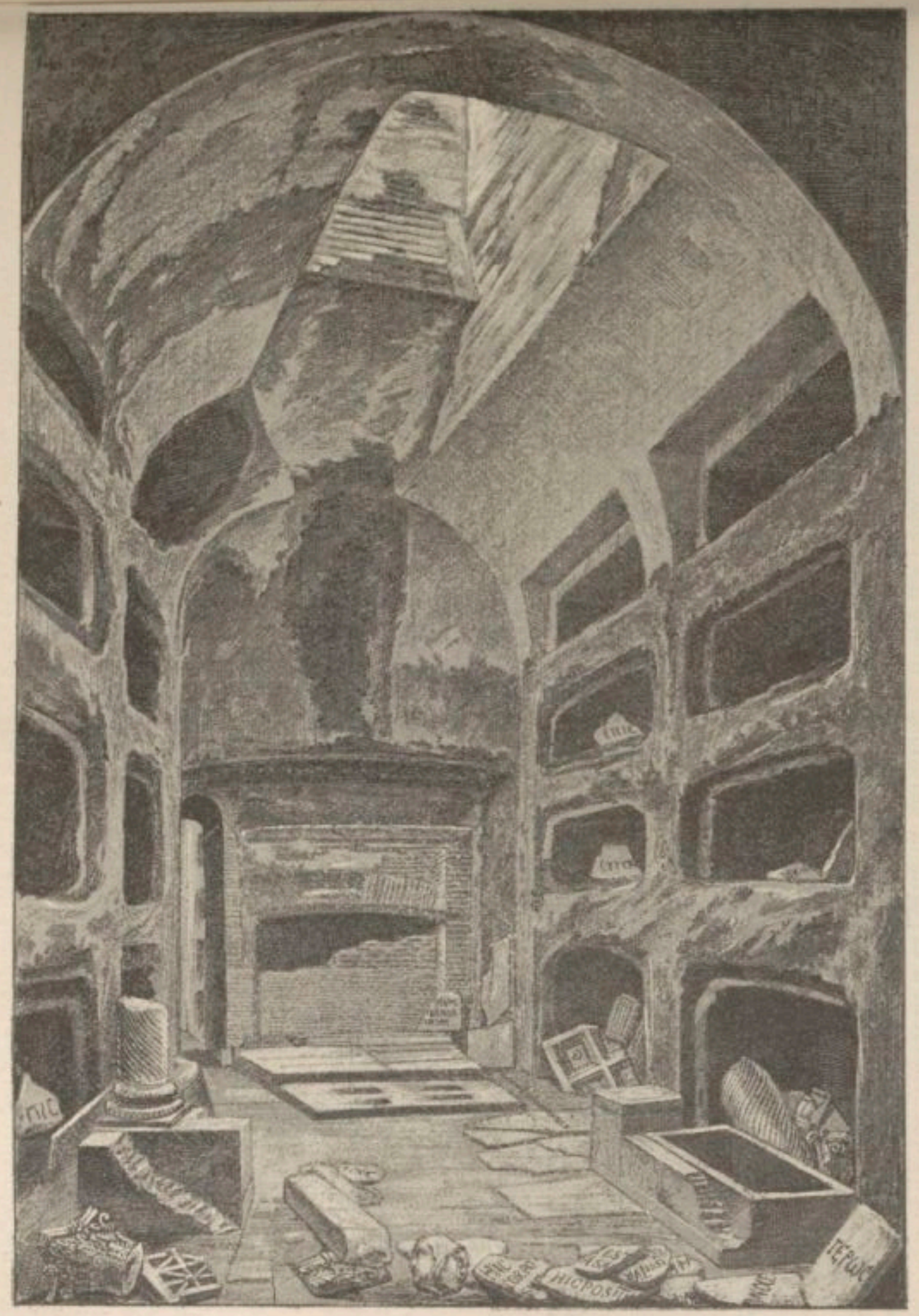
Passant dans le corridor *o* de gauche, nous y rencontrons la grande et belle crypte dans laquelle furent déposés les restes du pape Eusèbe, o^{10}. En face se trouve un cubicule de vastes dimensions o^{11}, revêtu d'un enduit blanc de la qualité la plus fine et qui ne semble pas avoir reçu, dès l'origine, une destination funéraire. On peut, d'après cela, conjecturer avec beaucoup d'apparence de vérité que ce cubicule faisait partie d'un lieu de réunions liturgiques avant l'époque où le pape Miltiade déposa les restes du pape Eusèbe dans la chambre o^{10}. La décoration en marbre et mosaïque appliquée à cette chambre semble plutôt de l'époque du pape Miltiade que de celle du pape Damase[4]. Cependant sous ce revêtement de marbre on voit l'existence de *loculi* et l'enduit des parois latérales; la paroi du fond fut ensuite peinte à fresques et il en subsiste un fragment représentant le bon-pasteur. La voûte était peinte à caissons hexagones, ce qui en subsiste peut appartenir à l'époque du pape Miltiade[5]. J.-B. De Rossi ne met pas en doute que les cubicules o^{10}, o^{11} soient antérieurs au transfert des restes de saint Eusèbe et n'aient composé primitivement une petite église souterraine creusée à la même époque ou peu s'en faut que o^1, o^2, o^3.

Sur le sol de la chambre o^{11} se trouvait une dalle énorme portant une inscription du IIIe siècle[6]. Le reste de l'épigraphie du plan inférieur se présente, nous l'avons dit, dans des conditions déplorables, en sorte qu'on ne peut guère en attendre les renseignements précis qui, jusqu'ici, nous avaient permis d'établir à coup sûr, l'âge de tel ou tel souterrain[7]. Des caractères généraux que présentent les fragments dont un bon nombre doit appartenir à la région que nous étudions, il résulte que l'épigraphie appartient à la fin du IIIe siècle et au début du siècle suivant[8]; cependant le nombre des *tituli* rédigés en langue grecque peut donner lieu de croire qu'il faille remonter cette limite jusqu'aux environs de l'année 250. Les symboles gravés sur les épitaphes sont de types anciens, ce sont l'ancre, la croix dissimulée, la croix gammée, la croix monogrammatique[9] le bon pasteur. Les formules offrent quelques exemples intéressants tels que : AMEN[10], IN RENE[11] pour *in eirene, in pace,* et encore (*i*) RENE... IN DEO[12]; ...VIVAS IN DOMINO[13]; VIVES IN DEO[14].

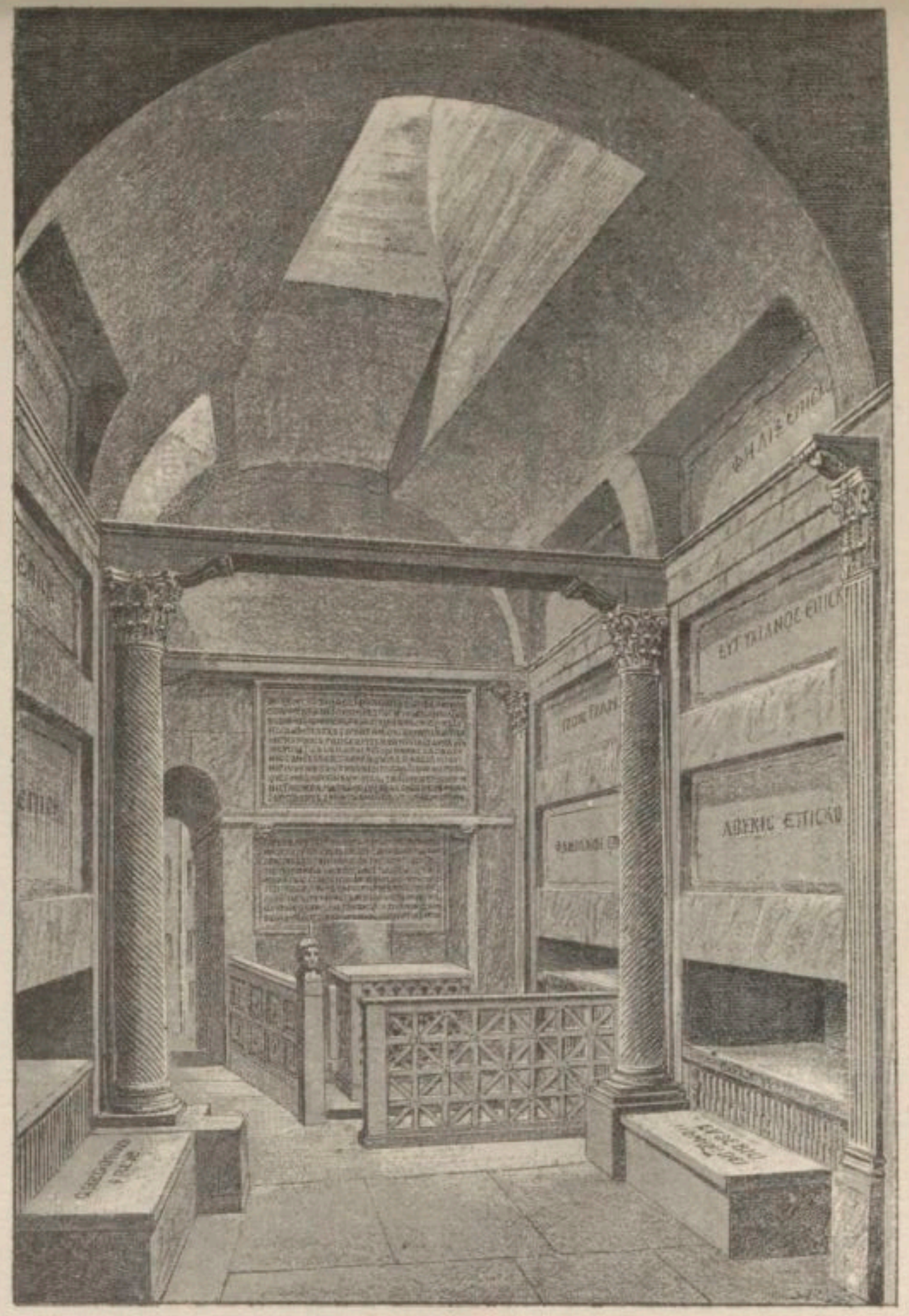
D'innombrables détails que nous omettons ici auront leur place lorsque nous étudierons les CHAMBRES DES SACREMENTS, les CIMETIÈRES, l'ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE, les FRESQUES[15], les GRAFFITES, le SYMBOLISME, etc. Nous passons maintenant à l'étude des cryptes historiques du cimetière de Calliste.

IV. LES CRYPTES HISTORIQUES. — 1° *La crypte papale.* — Nous avons exposé et nous allons revenir plus en détail sur l'état lamentable des ambulacres et des cryptes du cimetière de la voie Appienne. Et cependant le sous-sol a peut-être moins souffert du temps que les constructions et les aménagements qui occupaient jadis la surface des *areae* dont nous avons parcouru le réseau. Cependant nous nous bornerons ici à une simple indication, remettant la description au mot *Cella.* Nous montrerons alors comment, à partir de la paix de l'Église, les tombeaux à ciel ouvert se multiplièrent, ainsi que les oratoires, à l'entrée des cimetières souterrains. Sur l'emplacement du cimetière de Calliste, et non loin de son entrée principale on voit encore les ruines de nombreuses tombes à ciel ouvert. On y voit même deux petites basiliques ou oratoires à abside tréflée qui doivent compter parmi les plus anciens monuments du christianisme et nous offrent le type bien net de la *cella* ou *cella memoriæ*. L'une d'elles est dédiée à saint Sixte et à sainte Cécile; l'autre est le mausolée de sainte Sotère. La première paraît devoir être identifiée avec les *fabricæ* qu'en 238, au dire du *Liber pontificalis,* le pape Fabien fit construire en grand

[1] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. XLIX, n. 1, 4; ce qui confirme pl. XLIX, n. 2, épitaphe d'une tombe dans le sol de cette chambre. — [2] *Ibid.*, pl. XLIX, n. 3. — [3] Nous reviendrons sur cette église lorsque nous étudierons celle du cimetière Ostrien. Voir *Eglises catacombales.* — [4] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 297, cf. p. 209. — [5] *Ibid.*, t. II, pl. VIII, p. 297-298; on trouvera une vue de la crypte de Saint-Eusèbe, dans *Dictionn.*, t. I, fig. 938. — [6] *Ibid.*, t. II, pl. XLIX, n. 12. — [7] Des fragments minuscules détachés des *loculi* et dont il n'est guère possible de déterminer la provenance, soit qu'ils appartiennent à la crypte de Saint-Eusèbe, soit qu'ils proviennent des régions contiguës, soit qu'ils aient été précipités du plan supérieur. — [8] On y trouve certains caractères tels que l'A et H avec la ligature ondulée qui reportent vers le milieu du IIIe siècle. — [9] Le chrisme sous sa forme dite constantinienne a été rencontré à six exemplaires, mais sur le point précisément où le mélange est le plusem brouillé. — [10] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 300, pl. XLIX, n. 6. — [11] *Ibid.*, n. 5. — [12] *Ibid.*, n. 10. — [13] *Ibid.*, n. 11. — [14] *Ibid.*, n. 18, p. 298. — [15] Nous omettons l'étude d'un arcosolium orné d'une fresque qui semble représenter un jugement de martyrs, De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 219.



1936. — Crypte papale. État après le déblaiement.



1937. — Crypte papale. Restauration.

D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. 1.

nombre dans les cimetières. C'était une *cella memoriæ* bâtie au-dessus des tombeaux de saint Sixte et de sainte Cécile et dans laquelle les pèlerins s'arrêtaient avant de descendre dans les cryptes. Détruite probablement pendant le persécution de Dioclétien, elle n'aura été rasée que jusqu'aux fondations, et, sur celles-ci, on put réédifier au IVe siècle, l'édifice actuel. Cet édicule est bâti auprès des escaliers conduisant dans la catacombe. Le mausolée de sainte Sotère ne diffère du précédent que par les proportions et la possibilité d'avoir possédé un étage supérieur. — Nous y reviendrons.

Deux escaliers conduisant dans le cimetière de Calliste ont été retrouvés; ils sont tout proches de l'oratoire de saint Sixte et sainte Cécile, mais en dehors de son enceinte; un de ces deux escaliers, le plus voisin de l'édicule, utilisé par Boldetti et Marangoni a disparu depuis. Ces escaliers conduisaient dans une série de cryptes historiques pourvues de lucernaires, renforcées de murs et d'arcs de soutènement qui altèrent la forme primitive; en beaucoup d'endroits on a fait plus encore, on a taillé dans les parois afin de donner plus de facilités pour circuler, ou bien on a peint au IVe et au Ve siècle des fresques qui s'accordent mal avec le style des peintures plus anciennes, ou bien même, beaucoup plus tard, ce sont des images byzantines qui jurent avec ce style. Cependant ces dévastations et ces maladresses sont de précieux indices qui viennent corroborer les inscriptions tracées en hâte, à l'aide d'une pointe quelconque, d'un ongle peut-être, sur les parois, par les pèlerins. Ces traits, en apparence inextricables et illisibles, ces proscinèmes ou graffites, desquels nous ferons, en son lieu, une étude détaillée (voir GRAFFITES) jalonnent l'itinéraire suivi par les pèlerins visitant les cryptes historiques du cimetière, depuis le IVe jusqu'au IXe siècle. Ces graffites étaient la boussole dont la direction infaillible coïncidait avec celle des cryptes historiques[1]. Dans le voisinage de ces cryptes, pendant le long piétinement qu'impose à ceux qui attendent à la porte la dévotion insatiable de ceux qui ont pu aborder la tombe sainte, on passe le temps comme on peut, les uns prient, les autres tirent leur couteau ou bien ébrèchent l'angle d'une pierre, d'un verre, d'une brique et se mettent à écrire sur la muraille. Là où on ne lit rien c'est que nul groupe n'a stationné, rien ne retenait les pèlerins; quand, au contraire, les noms, les dates, les prières, apparaissent, c'est qu'on a « fait queue »; quand, enfin, les traits s'entrecroisent, se contrarient, s'enchevêtrent, c'est qu'on a stationné sur ce point pendant des années, des siècles peut-être. Il y avait là auprès un martyr vénéré. En effet, on retrouve son nom reparaissant avec insistance. A l'entrée d'une crypte on lit ces mots : *Sancte Suste, sancte Suste libera, sancte Suste in mente habeas in horationes tuas.* On ne peut guère douter que saint Sixte ne soit le patron du lieu. Entrons dans la crypte ainsi désignée, la plus célèbre entre les cryptes papales du cimetière de Calliste[2]. Nous avons dit brièvement, au début de cette dissertation, en quelles circonstances cette crypte fut retrouvée; il nous faut décrire maintenant ce caveau, qui est un des lieux les plus illustres et les plus sacrés de l'histoire chrétienne.

La crypte papale mesure 3m50 en largeur sur 4m50 en longueur[3] (fig. 1936-1937). Devant la paroi du fond un degré en marbre a été posé sur le sol, il garde la trace de quatre mortaises (carrées et rectangulaires) dans lesquelles devaient venir s'engager les tenons d'attache de petits pilastres servant de soutien à une table carrée, isolée, servant d'autel, ayant le célébrant tourné vers l'assistance. La paroi du fond a été creusée en forme d'arc pour recevoir une sépulture fermée par un mur en briques, construction soignée qui remonte au IIe siècle ou au début du siècle suivant[4]. Par dessus cette arcade fut disposée une niche rectangulaire recouverte d'un enduit blanc de bonne qualité. La disposition primitive comportait sous une niche arquée la sépulture fermée par une *mensa* de pierre et un mur montant à mi-hauteur d'homme. On pouvait célébrer le sacrifice dans cette niche; mais lors des embellissements faits à la crypte, sous Damase, le mur fut relevé de manière à boucher complètement la niche ou du moins à rendre la *mensa* inutilisable; ce fut alors qu'on aménagea un peu en avant de ce mur le petit autel dont les mortaises marquent encore l'emplacement. La niche arquée fut donc le lieu le plus révéré de la crypte, la place de l'autel et d'une tombe distinguée entre toutes celles de la crypte.

Les parois de celle-ci furent, à l'époque où elle fut aménagée, recouvertes de stuc blanc très fin[5], et qui aura reçu une décoration à fresques dont quelques traits de couleur rouge rendent témoignage sans permettre toutefois de s'en faire aucune idée, car cette crypte, par suite de la vénération qui s'y attachait, fut l'objet de plusieurs essais d'embellissement qui eurent pour résultat d'enlever au cubicule son aspect et son ornementation des premiers jours[6]. Dans l'immense désordre des débris ramassés sur le sol on put reconstituer les éléments d'une riche décoration en marbre qui avait dû recouvrir entièrement les parois : plaques, pilastres, corniches[7], parmi lesquels des débris, de concils, transennes, tout ce qui restait de la décoration faite sous Sixte III qui *fecit platoniam in coemeterio Callisti*. Un monogramme ☧ tracé sur une couche d'enduit ancien peut remonter à cette période ou au temps des restaurations exécutées par le pape Damase. Deux lucernaires trouent la voûte, mais ne sont pas primitifs, ils datent eux aussi de l'une des restaurations. Le plus ancien est certainement celui qui se trouve au milieu de la crypte, peut-être l'un appartient-il à Damase, l'autre à Sixte III.

Tandis que le déblayement de la crypte se poursuivait et lorsqu'on commençait à approcher du sol on rencontra coup sur coup des fragments sur lesquels se lisaient quelques lettres grecques dont la paléographie indiquait le IIIe siècle. D'autres fragments survinrent et complétèrent les premiers, c'étaient les épitaphes de quatre papes : Antéros, Fabien, Lucius, Eutychien. Puis, ce fut un tas de débris d'une inscrip-

[1] Nous avons exposé sous une forme moins technique tout cet aspect de l'investigation des catacombes romaines, dans notre *Manuel d'archéol. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 18-25. — [2] On trouvera dans *Roma sotterr.*, t. I, p. 252-254, les circonstances de la découverte et de l'identification de la crypte papale. Au mois de mars de l'année 1854 on ouvrit le lucernaire de la galerie éclairant la porte de la crypte, dans les premiers jours du mois d'avril on pénétra dans la crypte; dans les premiers jours de mai le déblayement était assez avancé pour qu'on touchât le sol; le 11 mai, Pie IX visitait la crypte. Cette crypte était, quand on la découvrit, obstruée jusqu'à la voûte de debris et de terre criblée de fragments d'épitaphes provenant des tombes à ciel ouvert et précipités par les deux lucernaires. Ce fut par ces lucernaires et par un trou pratiqué dans la paroi du fond que les violateurs s'étaient introduits dans la crypte, brisant tout, ne laissant pas une seule épitaphe à sa place primitive. Le tas de ruines en s'accumulant rendit la crypte impénétrable et la sauva d'une exploitation plus complète. — [3] Pour suivre cette description on pourra se reporter à la fig. 1936. — [4] Les sépultures *a mensa*, avec niche rectangulaire arquée, sans *arcosolium*, sont du type le plus ancien, cf. *Roma sotterr.*, t. I, p. 284-285. — [5] Il en reste quelques traces dans la niche arquée et dans un angle près de la tombe de Démétrius. — [6] On a relevé des traces d'arabesques et de lignes pouvant descendre jusqu'au VIIe siècle. Sur la restauration infligée par Léon III au cimetière de Saint-Sixte et Saint-Corneille, cf. *Roma sotterranea*, t. I, p. 298 sq.; t. II, p. 22. — [7] La figure 1936 offre une sorte d'inventaire des fragments principaux retrouvés.

tion damasienne. Le premier qu'on apporta au jour portait ceci (fig. 1938) :

1938. — Fragment de l'inscription damasienne.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 23.

A cette vue J.-B. De Rossi s'écria : HIC *comites Xysti portant qui hoste trophaea.* HIC *numerus procerum servat qui altaria Christi.* HIC *positus longa vixit qui in pace sacerdos.* C'étaient trois vers du plus célèbre des poèmes de saint Damase, conservé par les manuscrits parmi les textes relatifs aux papes inhumés dans le cimetière de Calliste. Les manuscrits épigraphiques en avaient donné la copie conforme à la disposition de l'original [1].

HIC CONGESTA IACET QVAERIS SI TVRBA PIO-
[RVM
CORPORA SANCTORVM RETINENT VENERANDA
[SEPVLCRA
SVBLIMES ANIMAS RAPVIT SIBI REGIA CAELI
HIC COMITES XYSTI PORTANT QVI EX HOSTE
[TROPAEA
HIC NVMERVS PROCERVM SERVAT QVI ALTARIA
[XPI
HIC POSITVS LONGA VIXIT QVI IN PACE SACER-
[DOS
HIC CONFESSORES SANCTI QVOS GRAECIA MISIT
HIC IVVENES PVERIQ. SENES CASTIQVE NEPO
[TES
QVI MAGE VIRGINEVM PLACVIT RETINERE PV-
[DOREM
HIC FATEOR DAMASVS VOLVI MEA CONDERE
[MEMBRA
SED CINERES TIMVI SANCTOS VEXARE PIORVM

La *Sylloge palatina* ne donnait aucune indication touchant le lieu d'où provenait ce monument [2]; la *sylloge de Closterneubourg* n'en dit guère plus, mais ajoute une précieuse indication en faisant suivre le dernier vers : *sed cineres timui sanctos vexare piorum,* d'une nomenclature de ces *pii* dont Damase appréhendait de troubler le repos, ce sont : *Systi, Dionisii, Cornelii, Felicis, Pontiani, Fabiani, Gai, Eusebii, Melciadis, Stephani, Urbani, Luci, Mannos, Anteros, Numidiani, Ladicei, Juliani, Policarpi, Optati.* Parmi plusieurs autres, les noms de papes enterrés au cimetière de Calliste constituent cette série [3]. Nul doute, dès lors, que le marbre damasien fit allusion à la crypte papale dans laquelle il était placé [4].

Parmi les fragments il s'en trouvait deux d'un corps un peu plus petit et gravés sur une pierre d'un grain plus rude ; mais l'épigraphie était du type damasien. J.-B. De Rossi fut assez ingénieux pour rétablir la place de ces sept lettres dans un poème damasien de neuf lignes [5] (fig. 1939) :

Tempore quo gladius secuit pia viscera matris
Hic positus rector cælestia jussa docebam :
Adveniunt subito rapiunt qui forte sedentem,
Militibus missis populi tunc colla dedere;
Mox sibi cognovit senior quis tollere vellet
Palmam, seque suumque caput prior obtulit ipse
*Impatiens feritas posset ne la*EDere *quemquam*
Ostendit Christus, reddit qui Præmia *vitæ*
*Pastoris meritum, numerum g*REG*is ipse tuetur.*

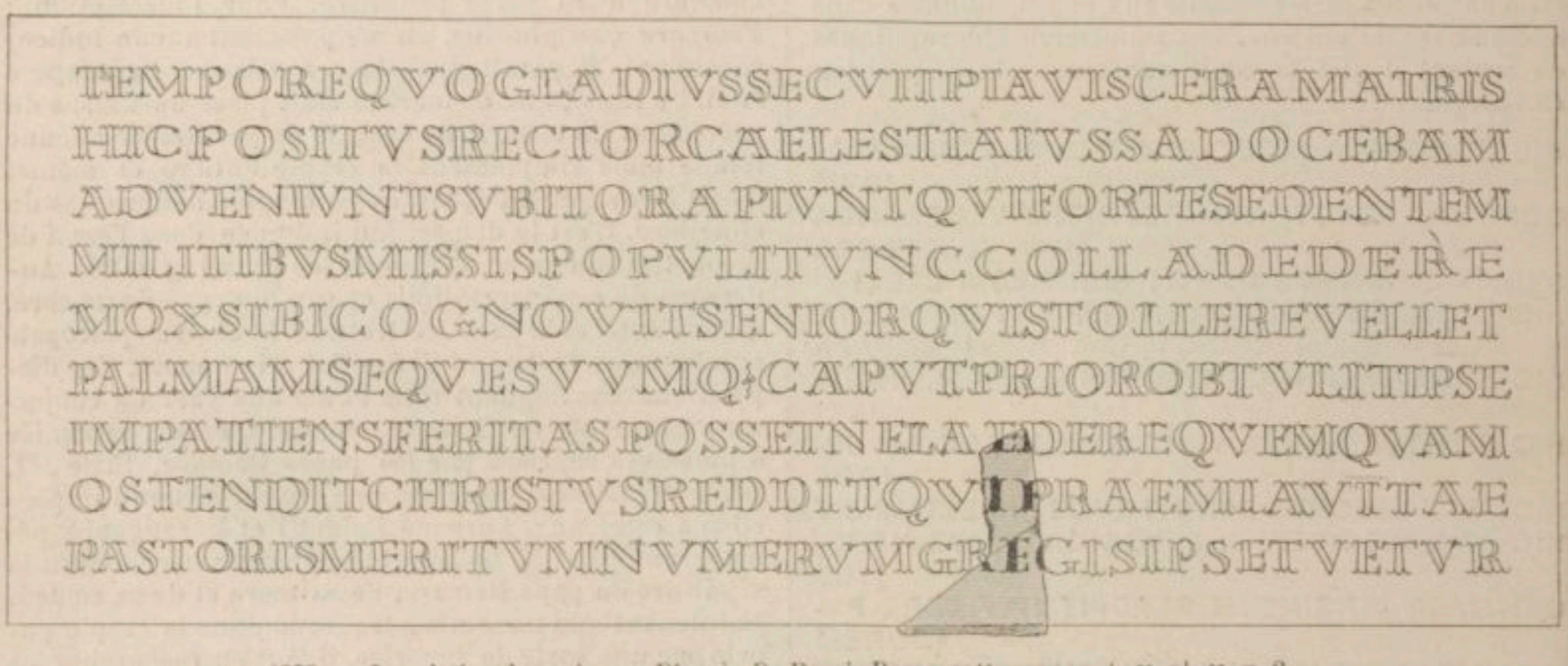
Lorsqu'on eut entièrement déblayé la crypte on connut aussitôt la place qu'occupait l'inscription : *Hic congesta jacet,* puisque l'angle inférieur droit était demeuré à sa place primitive. Pour l'inscription : *Tempore quo gladius,* on ne possédait aucun indice; cependant, il paraît probable, ainsi que l'a supposé J.-B. De Rossi, que ce marbre était placé au-dessus du précédent. En effet, il ne désigne en particulier aucune tombe mais simplement la crypte entière et même, d'une façon générale, toutes les cryptes historiques du cimetière. C'est la disposition indiquée dans l'essai de reconstitution qu'on a ici sous les yeux (fig. 0016). Au-dessous de ces inscriptions et sur le degré de marbre, entre l'autel et la paroi, se trouvait la chaire épiscopale sur laquelle le pape Étienne fut mis à mort. Ces dispositions contiennent sans doute une part de conjecture. La crypte de Calliste restaurée, ornée, remaniée à plusieurs reprises par les papes Damase, Sixte III, Léon III, laissera toujours une part d'inconnu impossible à combler [6]. Lorsque Boldetti et Marangoni y pénétrèrent en 1736, ils imaginèrent se trouver devant la sépulture du pape Damase, de sa mère et de sa sœur [7]. Maintenant que nous nous trouvons dans la crypte papale par une sorte de surprise, il faut en rechercher les origines, le développement et l'histoire pendant tout le temps qu'elle servit de sépulture aux évêques de Rome.

Aucun des anciens topographes n'a pris soin de spécifier les noms des papes ayant leur sépulture dans la crypte papale ou crypte de saint Sixte. L'*Itinéraire de Salzbourg* est seul à donner le renseignement suivant: *eadem via (Appia) ad S. Cæciliam, ibi innumerabilis multitudo martyrum. Primus Syxtus papa et martyr, Dionisius papa et martyr, Julianus papa et martyr, Flavianus martyr, S. Cæcilia virgo et martyr, LXXX martyres ibi requiescunt deorsum.* Après avoir mentionné la sépulture de saint Zéphyrin et saint Tarcisius avec la mention *sursum,* le texte marque clairement une opposition entre les deux adverbes, en sorte que l'on est en droit d'admettre que *deorsum* ne concerne

[1] Nous donnons la reproduction de cette pierre, fig. 1925. — [2] Quant aux épigraphistes il faut savoir reconnaître qu'ils se trompèrent tous, cf. *Roma sotterr.*, t. II, p. 24. — [3] Parmi ces noms il est possible qu'il s'en trouve désignant des personnages enterrés dans la crypte papale. Il est intéressant de comparer à ce *Numidianus* qui suit Antéros, un fragment de marbre de petites dimensions portant ces lettres : NOYMIΔ... *Roma sotterr.*, t. II, pl. III, n. 6. — [4] Une preuve plus convaincante était sa découverte, en 126 fragments, dans la crypte papale. Évidemment on ne l'y avait pas apporté entier pour l'y briser, et moins encore l'y avait-on apporté brisé. — [5] *Roma sotterr.*, t. II, p. 25, pl. II, n. 2. Cette inscription, conservée dans la *Sylloge palatina,* n'était accompagnée d'aucune indication de provenance. Sur l'attribution à Damase, en dehors de l'attestation fournie par le type épigraphique, cf. DAMASE. — [6] La disposition de l'autel prouvée par les quatre mortaises fut modifiée à un moment donné. Marangoni, *Chronol. summ. pontif., Appendix,* n. XXXII, p. 167-168, raconte qu'il pénétra en 1736 dans une grande crypte qui était sans doute, d'après sa description des lieux, la crypte papale. Les *fossores* de Boldetti y trouvèrent *sarcophagum marmoreum ex candidissimo pario lapide figuræ ovalis, palmorum fere XIV longitudinis, VI altitudinis, latum quinque, cuius prospectus spiralibus undis in fronte exornatus erat, et utrinque desinens in prægrandis formæ duos leones affabre sculptos.* Ainsi, cet énorme sarcophage reposait sur le petit degré de marbre où nous avons vu la chaire d'Étienne et l'autel. Marangoni ajoute que par-dessus le couvercle du sarcophage se voyait une pyramide construite en maçonnerie à l'époque moderne ; c'était un renfort pour soutenir la cella de saint Siste et sainte Cécile, construit à l'époque où cet oratoire devint un cellier ou entrepôt de vins. Les traces de cette construction sont encore visibles. Le sarcophage en question fut emporté par l'escalier B *e* 1. — [7] Marangoni, *Chronol. summ. pontif., Appendix,* n. XXXII, p. 167.

pas seulement les quatre-vingts martyrs, mais toute la série qui s'ouvre par la mention de saint Sixte; c'est d'ailleurs ce que prouvent les fouilles. L'auteur continue en ces termes : *Eusebius papa et martyr longe in antro requiescit; Cornelius papa et martyr longe in antro altero requiescit.* Il distingue donc quatre groupes dont trois souterrains et un à ciel ouvert, ce sont : le groupe de saint Sixte, sainte Cécile et quatre-vingts martyrs (souterrain), le groupe de Zéphyrin et Tarcisius (à ciel ouvert), le groupe du pape Eusèbe (souterrain) à quelque distance; le groupe du pape Corneille (souterrain) et plus au delà encore. Les excavations entreprises de 1852 à 1867 vérifient de point en point l'exactitude de ces indications.

Arrêtons-nous au premier groupe et recherchons de qui il se compose. Par une rencontre singulière, aucun des papes dont les épitaphes ont été trouvées dans la crypte n'est mentionné dans la liste rapide dressée par l'auteur de l'*Itinéraire*. Celui-ci, satisfait d'avoir indiqué l'*innumerabilis multitudo martyrum*, s'en tient là; il se contente d'indiquer les principales subdivisions et dans la première il cite pêle-mêle des noms, sans se rendre compte le moins du monde des cryptes où reposent les personnages dont il parle. Si on a recours aux martyrologes on constate que les quatre-vingts martyrs furent, en effet, enterrés non loin de sainte Cécile dont la tombe était contiguë à celle des papes. Ainsi, il y a tout lieu de croire que le choix de noms qui va de saint Sixte à sainte Cécile et aux quatre-vingts martyrs concerne les deux cryptes principales et conjointes de saint Sixte et de sainte Cécile. Les autres topographes sont encore plus énigmatiques que celui que nous venons de mettre à profit; ou bien, ils sont franchement inexacts. Nous ne parlerons pas du *Liber de locis sanctis martyrum* qui semble n'avoir d'autre but que d'embrouiller. Guillaume de Malmesbury n'est pas en peine de citer des noms de papes et de martyrs, mais à faire une distinction entre les groupes il n'y songe pas; il se contente de séparer l'église et la tombe de saint Corneille de l'*ecclesia S. Cæciliæ*, à laquelle il attribue en bloc les sépultures que l'*Itinéraire de Salzbourg* répartit entre trois groupes : *via Appia ....ecclesia S. Cæciliæ martyris et ibi reconditi sunt Stephanus, Sixtus, Zefferinus, Eusebius, Melchiades, Marcellus, Eutichianus, Dionysius, Antheros, Pontianus, Lucius papa, Optatus, Julianus, Calocerus, Parthenius, Tharsitius, Policamus martyres.* Nous savons à quoi nous en tenir sur certains de ces noms. Si Guil. de Malmesbury est décidément brouillé avec les questions de topographie, il n'en est pas moins un exact rapporteur de ce qu'il a vu. Or voici ce qu'il a vu, une crypte contenant les corps des papes du IIIe siècle et des premières années du siècle suivant; et ce qu'il a vu, il l'a noté. En effet, de *Stephanus* à *Lucius papa* tous les noms qu'il relève sont ceux des papes dont il est dit qu'ils furent enterrés *in cœmeterio Callisti.* Un seul fait exception, Marcel, qui fut enterré *in cœmeterio Priscillæ,* mais la confusion ne porte pas préjudice à la véracité du voyageur, elle s'explique sans peine par la présence d'un Marcel, prêtre, martyrisé sur la voie Appienne, ou de ce diacre Marcel enterré avec d'autres martyrs dans un arénaire contigu au cimetière de Calliste. Quoi qu'il en soit, il est manifeste que le topographe a voulu énumérer ensemble les papes enterrés sous terre ou à ciel ouvert dans le lieu qu'il désignait sous le nom d'*ecclesia S. Cæciliæ* [1].



1939. — Inscription damasienne. D'après De Rossi, *Roma sotterranea,* t. II, pl. II, n. 2.

Par une rencontre singulière, l'auteur de l'*Itinéraire d'Einsiedeln* complète la liste donnée par Guill. de Malmesbury et fournit un dernier trait à l'identification de la crypte papale. On avait retrouvé les épitaphes d'Antéros, de Lucius et d'Eutychien que mentionne bien G. de Malmesbury et, en outre, celle de Fabien qu'il passe sous silence. Or le topographe d'Einsiedeln nous dit : *inde ad S. Sixtum : ibi et S. Favianus et Antheros et Miltiades.* Nous ne pouvons donc douter de l'existence d'une chambre sépulcrale dans laquelle, avec les papes du IIIe siècle groupés autour de saint Sixte, furent inhumés, par manière d'honneur, des évêques morts à Rome [2].

Le *Liber pontificalis* nous apporte une utile vérification des indications fournies par les topographes. Lorsqu'il s'agit de mentionner l'inhumation de ceux

[1] *Optatus* et *Julianus* sont deux évêques inhumés dans le cimetière papal, probablement deux martyrs; Calocerus et Parthenius sont laïques, Tharcisius est acolyte. Policamus n'est pas autrement connu. Ainsi on peut retrouver l'idée qui a inspiré l'énumération de Guill. de Malmesbury : papes, évêques et martyrs, laïques martyrs ou clercs d'un degré inférieur. — [2] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 30, utilise ingénieusement un passage des actes de sainte Cécile, aux termes desquels cette sainte aurait reçu la sépulture là où les évêques, martyrs ou confesseurs, recevaient la leur dans le cimetière de Calliste. Il suffit d'indiquer cette explication en note puisque nous nous sommes interdit de faire usage du document suspect qui y donne occasion. Ces évêques morts à Rome et inhumés dans cette ville, loin de leur siège, appartenaient peut-être à des Églises trop pauvres ou trop lointaines, pour faire les frais du transport d'un corps. Nous reviendrons ailleurs sur les évêques venus à Rome en pèlerinage.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE RF IMPRIMÉS

des papes qui reposent dans le cimetière de Calliste il fait usage de trois formules distinctes : *sepultus est in cœmeterio Callisti* (pour le plus grand nombre); *in cœmeterio Callisti in crypta* (pour deux seulement); *juxta cœmeterium Callisti* (pour deux autres). Il y a dans l'emploi de ces formules une distinction voulue. La dernière s'applique à Corneille et à Zéphyrin et, en effet, l'hypogée dans lequel reposait saint Corneille ne fut pas annexé au « cimetière » avant le IVe siècle; quant à Zéphyrin, nous ne reviendrons pas sur l'explication déjà donnée et qui justifie pleinement les termes employés *in cœmeterio suo* et *juxta cœmeterium Callisti* puisque Zéphyrin fut inhumé dans le cimetière créé par lui d'où ses restes furent transférés dans un tombeau à ciel ouvert situé près de l'escalier du cimetière. L'auteur du *Liber pontificalis*, faute d'avoir distingué cette translation de la première sépulture, a omis de l'indiquer pour séparer les deux indications qu'il rapproche. La deuxième formule *in cœmeterio Callisti in crypta* concerne les papes Eusèbe et Miltiade et nous savons par l'*Itinéraire de Salzbourg* qu'Eusèbe reposait dans une crypte à quelque distance du groupe *ad S. Xystum* et *ad S. Cæciliam*, à une centaine de pas environ de la crypte papale. *In crypta* a donc, dans le *Liber pontificalis*, aux deux passages cités, le sens de crypte distincte. Quant à la formule *sepultus est in cœmeterio Callisti*, elle s'applique donc au groupe principal de sépultures rassemblées dans le principal hypogée du cimetière, celui que nous décrivons.

Le même *Liber pontificalis* nous renvoie à un autre document dont il ne subsiste malheureusement pas un fragment. Le pape Sixte III, nous dit-il, *fecit platoniam in cœmeterio Callisti via Appia, ubi nomina episcoporum et martyrum scripsit commemorans*[1], et peut-être cette inscription dont la découverte eût été si précieuse se trouvait-elle au-dessus de la porte de la crypte, à l'endroit où la paroi intérieure laisse voir l'encastrement d'une très grande plaque de marbre[2], dont l'inscription a pu présenter des dispositions et une rédaction peu différentes de celle qui suit[3] :

NOMINA EPISCOPORVM MARTYRVM ET CONFESSORVM
QVI DEPOSITI SVNT IN COEMETERIO CALLISTI

XYSTVS	DIONYSIVS	STEPHANVS	VRBANVS
CORNELIVS	FELIX	LVCIVS	MANNO
PONTIANVS	EVTYCHIANVS	ANTEROS	NVMIDIANVS
FABIANVS	CAIVS	LAVDICEVS	IVLIANVS
EVSEBIVS	MILTIADES	POLYCARPVS	OPTATVS

HORVM PRIMVS SANCTVS XYSTVS
PASSVS CVM AGAPITO FELICISSIMO ET ALIIS NVMERO XI

Il nous reste à dire quelque chose de la sépulture de chacun des papes inhumés dans le cimetière de Calliste. Nous savons que la série de ces papes s'étend de Zéphyrin à Miltiade[4].

Zéphyrin, *sepultus in cœmeterio suo*, ce qui nous reporte à la sépulture du 20 décembre, laquelle fut suivie d'une translation *juxta cœmeterium Callisti*, le 26 août. Zéphyrin ayant été inhumé dans *son* cimetière, il en faut conclure que c'est sous son pontificat qu'aura eu lieu le premier aménagement de la crypte papale en vue de le recevoir lui et ses successeurs[5]. La place qu'il se choisit ne serait-elle pas cette niche rectangulaire arquée dont la maçonnerie paraît remonter à la fin du IIe siècle[6]. Sans doute, une fois sa place choisie et sa tombe préparée, Zéphyrin aura voulu laisser à

1940. — Épitaphe du pape Urbain.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. II, fig. 3.

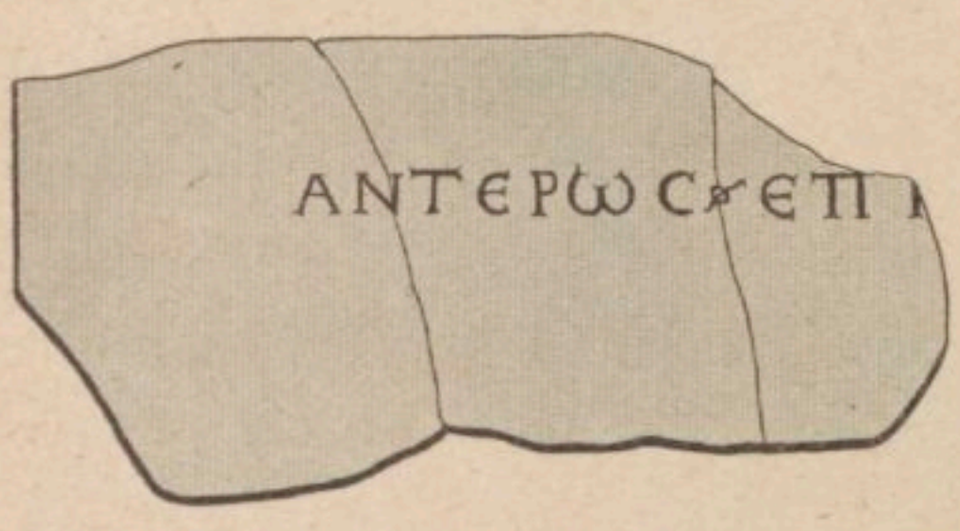
chacun de ses successeurs la possibilité de choisir, eux aussi, leur place, mais on s'aperçut tout de suite que si on voulait multiplier les tombes, il fallait en réduire les dimensions, aussi Pontien, Antéros, Fabien se contentèrent-ils de simples *loculi*. Plus tard Sixte III voulant rendre un honneur plus grand au pape Sixte II, dont le culte devenait de plus en plus important, aura pu décider le transfert de Zéphyrin dans l'oratoire à ciel ouvert et déposé ainsi Sixte II à l'endroit le plus signalé de la crypte[7].

[1] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, Sixte III, p. 99. — [2] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 33-48, consacre quinze pages de format in-folio à la discussion du catalogue lapidaire de Sixte III. La précision des détails, la minutie de la discussion ne nous laissent pas le moyen de résumer tant de faits si menus et si exactement enchaînés les uns aux autres. Nous devons donc nous contenter ici de quelques indications et du résultat auquel a été conduit J.-B. De Rossi. C'est en combinant les renseignements fournis par le *Liber pontificalis*, par les Actes de sainte Cécile, l'*Itinéraire de Salzbourg*, le catalogue ajouté à l'inscription HIC CONGESTA, et en confrontant les résultats obtenus avec les deux fragments de la commémoration placée au 9 du mois d'août dans les martyrologes hieronymiens, qu'il arriva à établir un texte dans lequel il s'en faut que tout soit assuré, par exemple, les deux dernières lignes et où il manque certainement une chose essentielle, le nom du pape Sixte III, auteur de ce monument. Malgré ces parties discutables, le document reconstitué nous paraît offrir dans son ensemble des conditions suffisamment historiques pour prendre place dans notre travail. « Quelques détails sont du domaine de la conjecture, écrit M. L. Duchesne, mais l'ensemble peut être considéré comme certain. Je n'ai fait, ajoute-t-il, dans cette reproduction aucun autre changement que celui de *cœmeterio* en *cymiterio*, orthographe qui me paraît plus conforme aux usages du temps. Le texte du *Liber pontificalis*, tel que le donnent les mss. *A*, semble écarter le mot *martyrum* de la première ligne et, à plus forte raison, le *et confessorum* qui est un simple complément. Les deux derniers noms de la troisième colonne et les quatre derniers de la quatrième sont étrangers à la série des papes. » *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1886, t. I, p. 236. — [3] Pour *Laudiceus, Polycarpus, Manno, Numidianus, Julianus, Optatus*, cf. De Rossi, *Roma sott.*, t. II, p. 221-229. — [4] Bosio et beaucoup d'autres après lui ont ajouté à cette série les noms de deux des prédécesseurs de Zéphyrin, les papes Anicet et Soter. On trouvera dans De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 49-50, une réfutation rapide et concluante de cette erreur, fondée sur des manuscrits tardifs, non antérieurs au VIIIe siècle, et passée du *Liber pontificalis* dans les *Martyrologes*. Nous n'avons pas à nous attarder à ces papes étrangers à notre cimetière. — [5] On ne voit pas d'ailleurs dans toute l'*area* d'autre région à laquelle puisse s'appliquer l'appellation de *cœmeterium Zephyrini*. — [6] Cette petite muraille de briques paraît contemporaine, tant par la finesse des matériaux que par l'adresse de la technique d'une construction en briques qui orne la crypte de Saint-Janvier au cimetière de Prétextat; cette dernière construction appartient à l'époque de Marc-Aurèle. — [7] C'est pourquoi on ne trouverait aucune mention de Zéphyrin dans le catalogue épigraphique de Sixte III, lequel serait ainsi postérieur au petit remaniement que nous venons d'indiquer.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F. IMPRIMÉS
V 695

Calliste, *sepultus est in cymeterio Calipodi, via Aurelia,* nous avons donné la raison de cette apparente anomalie [1].

Urbain, *sepultus est cymiterio Pretextati, via Appia* [2]. Question délicate de savoir pourquoi ce pape n'aurait pas été enterré dans la crypte papale, mais dans un autre cimetière. Nous la croyons résolue par la découverte de l'épitaphe d'un ΟΥΡΒΑΝΟϹ Є... dans la crypte de Saint-Sixte (fig. 1940) [3]. L'analogie entre cette épitaphe et les autres épitaphes papales parmi lesquelles elle a été trouvée, le lieu de la trouvaille, la mention d'un *Urbanus* dans le martyrologe hiéronymien (ms. de Berne), dans le catalogue *sanctorum* (papes et évêques) *in cœmeterio Callisti,* tout invite à compléter le mot dont il subsiste la première lettre par Є(πίσκοπος) [4]. La paléographie de l'inscription se rapporte aux débuts du IIIe siècle [5]. On remarquera



1941. — Épitaphe du pape Antéros.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. III, n. 2.

toutefois une particularité qui a son importance. Au lieu d'être gravée sur une dalle, l'inscription se lit sur la tranche d'une sorte de linteau. Nous y trouvons l'indication très nette qu'Urbain se fit préparer ou reçut non encore un simple *loculus,* mais une tombe *a mensa ;* indice bien faible sans doute, mais non point méprisable en faveur de l'antériorité chronologique de cet Urbain aux autres papes, qui n'obtiendront pas une tombe de cette importance.

Pontien, *deportatus in Sardinia insula* (ann. 235). *In eadem insula adflictus, maceratus fustibus defunctus est* [6]. Nous le verrons venir prendre sa place dans la crypte sous le pontificat de son deuxième successeur Fabien.

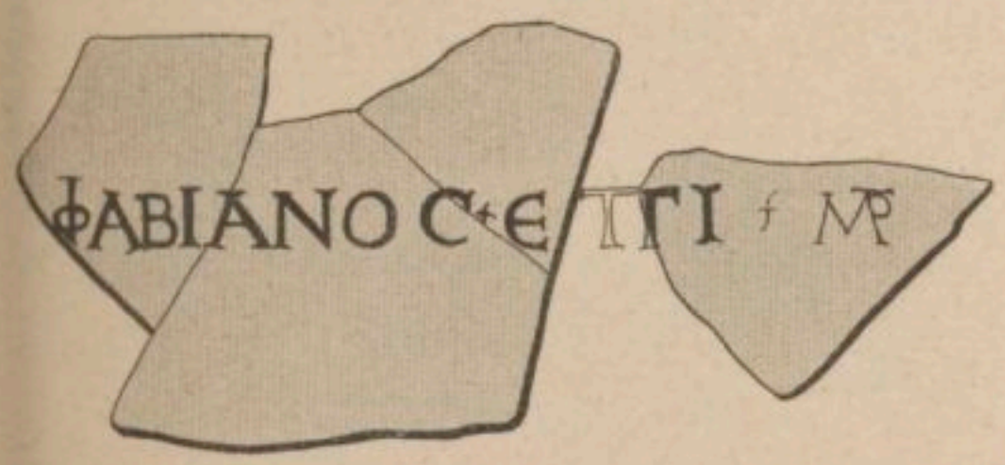
Antéros, *sepultus est in cymiterio Calisti, via Appia* (fig. 1941) [7]. Les attestations historiques relatives à la sépulture de ce pape n'offrent pas les mêmes garanties que celles qui concernent ses successeurs. La *depositio episcoporum* ne commence que vingt ans après la mort d'Antéros; son nom manque également dans la *depositio martyrum* [8]. Chose plus grave, en un sens, les manuscrits du martyrologe hiéronymien ne mentionnent pas le *natalis* d'Antéros [9]. Par contre, nous avons vu que le nom d'Antéros est inscrit dans le Catalogue de Sixte III et nous venons de transcrire la mention du *Liber pontificalis* dans sa plus ancienne recension. Ajoutons que Guill. de Malmesbury et l'*Itinéraire d'Einsiedeln* citent Antéros parmi les papes qui reposent *ad S. Xystum*. A cet ensemble un peu hétéroclite est venu s'ajouter une autorité sans réplique : l'épitaphe d'Antéros trouvée dans la crypte papale. Cette épitaphe est gravée sur une dalle mince et longue dont les bords ont gardé quelques traces de la chaux qui servit à la fixer à l'orifice du *loculus*. Ainsi, dès 236, un pape se réduisait à un simple *loculus;* c'est l'indice qu'à cette date on avait décidé qu'au lieu de se disperser dans les divers cubicules des cimetières, tous les papes formeraient un seul groupe dans une crypte réservée. Dès lors, il s'agissait de ménager l'espace si on ne voulait pas remplir cette crypte en quelques années. Le *loculus* sitôt occupé fut fermé et l'épitaphe est ainsi contemporaine du décès [10]. L'emploi du grec, le formulaire, la paléographie sont bien, en effet, de la première moitié du IIIe siècle; malheureusement la lacune ne permet pas de dire si le titre de martyr faisait suite à celui d'évêque.

Fabien, *sepultus est in cymiterio Calisti, via Appia* [11]. Ici les attestations sont nombreuses. Le férial romain est formel : *XIII kal. Febr. Fabiani in Callisti, Sebastiani in catacumbas* [12]. A la suite, viennent, renouvelant cette attestation chacun à sa manière, le *Liber pontificalis,* les martyrologes [13], le Catalogue de Sixte III, l'*Itinéraire d'Einsiedeln*. Par-dessus tout cela vient se placer le *titulus* original. C'est une dalle mince et longue, ne différant en rien de celles dont on usait ordinairement pour la fermeture des *loculi*. Cependant elle a été confiée à un lapicide peu expert dans son métier, les lettres sont entaillées avec maladresse, elles sont inégales, moins élégantes en tout que celles de l'épitaphe d'Antéros. Il semble qu'on ait voulu employer le même type épigraphique qui avait servi aux épitaphes d'Urbain et d'Antéros, mais que l'ouvrier non accoutumé à cet alphabet ait eu grand mal d'en venir à bout [14]. A grand'peine, il parvint à graver ΦΑΒΙΑΝΟϹ· ЄΠΙ (fig. 1942). C'est tout ce qu'on lui demandait, et la dalle fut maçonnée sur le *loculus*. Fabien était mort martyr, mais l'intensité de la persécution de Dèce ne permit pas au clergé romain de lui donner sur-le-champ un successeur. Quand l'accalmie fut revenue, on choisit Corneille et on put enfin respirer. On fit alors ce que le péril avait empêché de faire jusqu'à ce moment, on mit ordre aux archives, à

[1] Voir CALLISTE et CALÉPODE (CIMETIÈRE DE). — [2] *Liber pont.*, édit. Mommsen, 1898, p. 23. — [3] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 51-54, s'était posé la question de savoir si la sépulture *in Prætextati* s'expliquait pour Urbain par le fait d'avoir converti Valère et Tiburce, à ce que rapportent les Actes de sainte Cécile. Or, celle-ci étant enterrée *in Callisti,* la raison semblait en vérité bien peu solide. C'est ici que Rossi trouve l'emploi de son évêque rural Urbain, sorte de sosie du pape son homonyme. Il n'est pas douteux, qu'au Ve siècle, un évêque du nom d'Urbain était l'objet d'un culte dans le cimetière de Prétextat. La plus ancienne recension du *Liber pontificalis* et les livres liturgiques identifient ce personnage avec le pape du même nom. D'autre part, on a la preuve du culte d'un Urbain, à la même époque dans le cimetière de Calliste. Ces deux mentions sont contemporaines et non successives et ne peuvent s'expliquer par un transfert des restes d'un personnage unique d'un cimetière dans l'autre. *Bull. di archeol. crist.*, 1872, p. 59 sq., pl. IV, V. — [4] Et non par Є(ν ειρήνη). — [5] L'A présente une forme différente de celle que nous relevons sur les épitaphes des papes Antéros, Fabien et Eutychien; mais il n'y a dans ce fait aucune objection à soulever puisque cette forme d'A se rencontre assez communément sur les inscriptions grecques de la première moitié du IIIe siècle et même auparavant. — [6] *Liber pontificalis,* édit. Mommsen, p. 24. — [7] *Ibid.*, p. 26. — [8] Ce fait n'empêche pas qu'Antéros ait pu être martyr, mais prouve que la commémoration solennelle ne s'en faisait pas au IVe siècle. — [9] Au 3 janvier : *Romæ Anteri papæ* (ms. de Berne) est une addition tardive. — [10] Dans les cimetières souterrains, la dalle appliquée à l'orifice des *loculi* est toujours contemporaine de l'inhumation. Les inscriptions commémoratives et historiques posées sur les tombeaux des martyrs à l'époque de la Paix de l'Église remplacèrent parfois le marbre primitif, s'y superposèrent ou s'y juxtaposèrent. — [11] *Liber pontificalis,* édit. Mommsen, p. 27. — [12] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 236; t. II, p. 58. — [13] Le ms. de Berne, un des archétypes, donne cette mention : *XIII Kl. Feb. Romæ in cim. Fabiani epi et Sebastiani.* Fiorentini, *Martyrol. occident.*, p. 274, conjecture d'une façon ingénieuse que *in cim,* sans autre désignation veut dire le « cimetière » par antonomase, le cimetière de Calliste, ce serait déjà l'expression des *Philosophumena*. La conjecture est jolie, mais elle est fausse, car l'absence du déterminatif *Callisti,* loin d'être voulue, est une simple lacune. — [14] Remarquer la différence des sigles de séparation entre les mots dans cette épitaphe et dans celles des deux autres papes.

la liturgie, à tout ce qui avait eu à souffrir de l'interruption presque complète de la vie de communauté. On compta les pertes et on songea à célébrer les gloires de cette persécution. La première de toutes était le pape auquel on décerna officiellement son titre de martyr. En conséquence, on grava sur la dalle de son *loculus* un sigle marquant ce titre, mais, afin de ne pas briser le marbre posé de champ, il fallut tracer légèrement, ce qui explique la différence des caractères [1].

Nous avons dit que le pape Pontien, mort en exil, était revenu prendre sa place dans la crypte papale sous son deuxième successeur. Exilé en 235 et mort la même année où l'année suivante, son transfert est attesté par le férial philocalien : *idibus augustis Ypoliti in Tiburtina et Pontiani in Callisti*. L'identification de ce dernier avec le pape son homonyme n'est pas douteuse [2]. Le ms. de Berne du martyrologe hiéronymien donne ces mots aux ides d'août... : *et in vi(a) Appia (in cymiterio) Calesti. scorum Pontiani epi. Luciani et Calesti.* La notice de Pontien dans le *Liber pontificalis* a été extraordinairement maltraitée



1942. — Épitaphe du pape Fabien.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. III, n. 3.

par les remaniements infligés au texte [3]; ce que nous avons à retenir est simplement ceci : *quem beatus Fabianus adduxit cum clero per navem et sepelivit in cymiterio Calisti, via Appia,* dont l'authenticité n'est pas douteuse. On remarquera que le pape Fabien en personne alla chercher les reliques de son prédécesseur. Il rapporta également les restes d'Hippolyte, compagnon d'exil de Pontien, mais leurs reliques reçurent des destinations différentes; elles y furent solennellement déposées le 13 du mois d'août, Hippolyte sur la voie Tiburtine, Pontien sur la voie Appienne. L'épitaphe de Pontien n'a pas été retrouvée. En revanche on a pu lire parmi les nombreux graffites tracés sur la porte de la crypte des papes l'acclamation suivante : ЄN ΘЄΩ ΜЄΤΑ ΠΑΝΤΩ[ν...] ΠΟΝΤΙΑΝЄ ΖΗCΗC qui semble bien se rapporter au pape Pontien. Elle aura été gravée par quelque témoin de la translation des restes au moment de la cérémonie, ou peu de temps après [4].

Corneille, *martyr effectus est. Cuius corpus noctu collegit beata Lucina cum clericis et sepelevit in crypta juxta cymiterium Calisti, via Appia, in predio suo* [5]. Nous n'avons pas à suivre ce pape dont le corps est inhumé en dehors du cimetière de Calliste, dans un hypogée privé qui sera annexé dans la suite au cimetière contigu. Nous aurons l'occasion d'en parler en décrivant la crypte de Lucine. Voir ce mot.

Lucius, *sepultus est in cymiterio Callisti* (var. *iuxta cymiterium Calisti in arinaria*) [6] (fig. 1943). Le catalogue philocalien de la *depositio episcoporum* et les diverses recensions du *Liber pontificalis* s'accordent pour le lieu de l'inhumation [7], mais non pour le jour que la *depositio* fixe au 5 mars et le *Liber* au 25 août. Beaucoup d'anciens martyrologes adoptent le 4 mars, mais ne disent rien du lieu. Une méprise de copiste explique sans peine une transcription fautive lorsque l'erreur porte sur un détail aussi peu notable que IV et III *nonas*; la véritable leçon est *IV nonas Martias*. Il n'en est plus de même pour la leçon *VIII kal. septembres*, irréductible à la précédente. Au reste le *Liber pontificalis* n'y prétend pas, il fixe bien la mort de Lucius au *III non. Mart.*, note même une circonstance du martyre et relate la sépulture au *VIII kal. Sept.* dans la crypte papale. La première explication qui se présente à l'esprit c'est que l'insécurité des cimetières, ou toute autre circonstance résultant de l'état de persécution qui venait de coûter la vie au pape Lucius, obligea de retarder sa sépulture [8]. La présence

1943. — Épitaphe du pape Lucien.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. III, n. 4.

de Lucius dans la crypte papale est attestée par Guill. de Malmesbury qui désigne nommément *Lucius pp.* Une fois de plus, nous avons mieux que ces attestations avec l'épitaphe du pape : ΛΟΥΚΙC; malheureusement il a été impossible de découvrir aucun fragment qui eût permis de se rendre compte si ce nom était suivi des titres ЄΠΙCΚΟΠΟC et ΜΑΡΤΥΡ comme dans les épitaphes des papes ses prédécesseurs [9].

Étienne, *sepultus est in cymiterio Calisti, via Appia* [10]. Le lieu et la date de l'inhumation ne peuvent faire de doute, attestés qu'ils sont par la *depositio episcoporum* de 336, le martyrologe hiéronymien, les livres liturgiques, etc. L'épitaphe n'a pas été retrouvée, néanmoins nous possédons une attestation épigraphique relative à Étienne dont les actes rapportent que, surpris par les soldats de Valérien, tandis qu'il célébrait les mystères dans une crypte du cimetière de Lucius, il fut décapité sur sa chaire épiscopale et enterré non loin de là *in eadem crypta, in loco qui appellatur hodie cœmeterium Callisti* [11]. A l'époque où les actes furent rédigés on voyait encore dans la crypte papale une chaire épiscopale qui, à tort ou a raison, passait pour celle du pape martyr. Or, l'inscription damasienne recueillie dans la crypte pouvait être considérée comme l'illustration de ce précieux monument : *Hic positus rector cælestia jussa docebat.* On ne pourrait

[1] Voir CANONISATION, VINDICATIO. — [2] De Rossi, *Roma sott.*, t. II, p. 73-80. — [3] *Liber pontific.*, édit. Duchesne, t. I, p. 146, note 7. — [4] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 80, 382, pl. XXX. — [5] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, p. 31. — [6] *Ibid.*, p. 32. — [7] Nous avons eu déjà l'occasion de dire qu'un bréviaire danois fixe la sépulture de Lucius *in cœmeterio Prætextati*. Ce texte tardif ne vaut pas que nous y revenions. — [8] Fr. Münter était de cet avis qui paraît le plus naturel; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 63-65, propose une explication plus compliquée. — [9] Nous n'abordons pas ici la discussion longue et minutieuse destinée à prouver que l'onomastique ΛΟΥΚΙC pour ΛΟΥΚΙΟC équivaut au latin Lucius. On trouvera toutes les raisons déduites dans De Rossi, *op. cit.*, t. II, p. 66. Sur le titre de martyr attribué à Lucius, cf. *Liber pontificalis*, édit. L. Duchesne, t. I, p. 153, note 3, et préface, p. XCVII, n. 30, et De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, Roma, 1867, t. II, p. 70. — [10] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, p. 33. — [11] *Acta sanctorum*, aug t. I, p. 143.

souhaiter un accord plus exact entre un document de faible autorité et un fait évident [1].

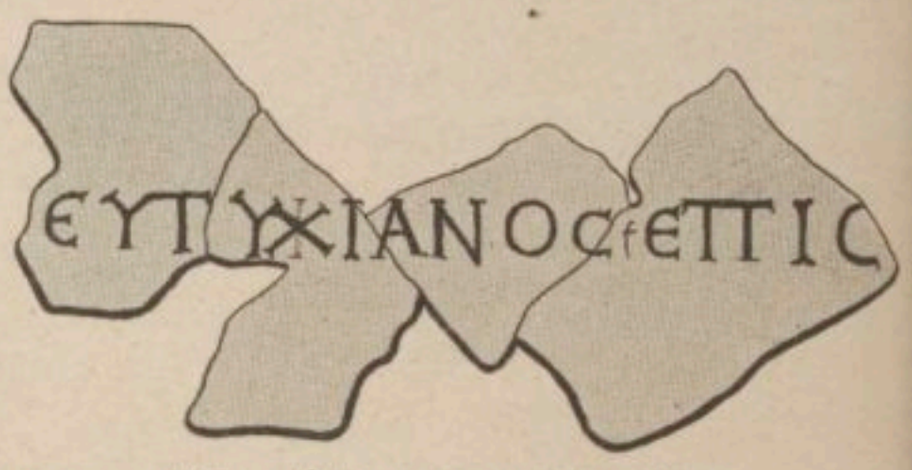
Sixte II, *sepultus est in cymiterio Calisti via Appia* [2]. La *passio Stephani* décrit son tombeau, mais en le confondant avec celui de Sixte II dont il devait être voisin. La notice d'Étienne dans le *Liber pontificalis* (sauf dans un manuscrit) ne trahit aucune connaissance d'une tradition spéciale sur l'histoire de son martyre. D'assez bonne heure, à Rome, deux récits circulèrent dont l'un conforme aux actes qui, nous l'avons dit dans la notice précédente, font mourir Étienne sous Valérien, l'autre (ms. E du *Lib. pont.*) sous Maximien. Ce sont deux erreurs car Étienne ne mourut pas sous Maximien et il mourut trois ans avant la persécution de Valérien. La *passio Stephani* [3] attribue certainement à Étienne une partie de l'histoire de Sixte II, elle était courante dès le VIIe siècle et cette circonstance n'a pas dû contribuer médiocrement à faire attribuer à Étienne la chaire épiscopale conservée sous l'inscription damasienne dans la crypte papale. C'est à Sixte II cependant qu'appartenait la plus grande vénération et les épisodes racontés par l'inscription monumentale.

Les attestations en faveur de la présence du corps de Sixte II dans la crypte papale sont si nombreuses, si formelles, si unanimes, qu'il n'y a pas lieu d'entreprendre à cette place une série de citations aboutissant toutes à confirmer un fait incontesté [4]. Le tombeau de Sixte II devint le plus vénéré de tous ceux que renfermait la crypte papale [5]. On vient de lire l'éloge damasien du pape, lequel équivaut à une claire désignation [6]. Dans ce texte, les mots *hic positus* paraissent indiquer non seulement le tombeau où reposait le corps du martyr, mais encore la chaire de marbre qui se trouvait devant l'autel érigé tout auprès, la même, croyait-on, que celle où il était assis quand il fut surpris au milieu d'une assemblée liturgique. On reconnaît les détails attribués à saint Étienne et qu'il faut restituer à saint Sixte II [7], dont l'épitaphe n'a malheureusement pas été retrouvée.

Denys, *sepultus est in cymiterio Calisti* [8]. L'épitaphe n'a pas non plus été retrouvée et quoique nul indice ne vienne prouver l'inhumation du pape Denys dans la crypte papale, il n'y a pas lieu de la mettre en doute. Le *Liber pontificalis* l'atteste et si le martyrologe hiéronymien n'en dit rien c'est par suite du mauvais état de la tradition manuscrite.

Félix Ier, *sepultus est in cimiterio suo via Aurilia miliario II* [9]. Disons de suite qu'encore qu'on n'ait pas retrouvé l'épitaphe de ce pape, il n'y a pas lieu de supposer qu'on ne pût l'y rencontrer, car c'est par l'effet d'une confusion entre le pape Félix et un saint homonyme que le tombeau du premier est indiqué sur la voie Aurélienne; en réalité, ce pape fut enterré, avec ses prédécesseurs, dans la crypte papale du cimetière de Calliste. La *Depositio episcoporum* est formelle sur ce point : *III kal. Januarias Felicis in Callisti*, expression qui, dans le Catalogue philocalien, désigne toujours la nécropole de la voie Appienne.

Eutychianus, *sepultus est in cymiterio Calisti, via Appia* [10]. L'inhumation de ce pape dans le cimetière de Calliste est mentionnée dans les documents les plus authentiques. Il y a quelque flottement sur la date; le *Liber pontificalis* paraît dans l'erreur en écrivant *VIII kal. Aug.*, le catalogue libérien donne le *VII id. Décemb.*, la *Depositio episcoporum* et le martyrologe hiéronymien, le *VI id. Décemb.* L'écart entre le 25 août et le 8 décembre ne paraît pas purement arbitraire et on peut se demander si le cas que nous avons indiqué pour Lucius ne s'est pas renouvelé pour Eutychien, une inhumation provisoire provoquée par l'impossibilité momentanée d'inhumer dans la crypte papale. Quant au fait même du martyre il peut faire l'objet de contestations [11]. L'épitaphe (fig. 1944) ne peut, sur ce point, apporter son témoignage. Les quatre fragments d'une plaque de marbre qui ont été retrouvés rappellent le type paléographique et le formulaire en même temps que la matière subjective des précédentes épitaphes d'Antéros, de Fabien et de Lucius. On voit que le *loculus* est définitivement adopté pour les sépultures papales, mais si l'emploi du grec se retrouve à cette date déjà tardive de 283, la décadence paléographique



1944. — Épitaphe du pape Eutychien.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. III, n. 5.

dont il témoigne montre assez que l'administrateur de la crypte s'obstine à faire tracer une série d'épitaphes présentant un air de famille et exige des lapicides la composition de caractères et l'usage d'un alphabet que ceux-ci ne pratiquent plus guère. C'est ici une bousculade de lettres grandes et petites, dressées debout ou perdant l'équilibre. Le lapicide — qui peut-être ne comprenait plus le grec — avait oublié le X, après avoir tracé l'I il s'est aperçu de son erreur, il s'est hâté de la réparer en grattant l'I et en repassant le X par-dessus.

Caius, *sepultus est in cymiterio Calisti, via Appia* [12]. Le Catalogue philocalien est d'accord avec le *Liber pontificalis* pour le lieu et la date : *X kal. Maias Gai in Callisti*, ainsi que le martyrologe hiéronymien : *X kal. Maias Romæ in cæmeterio Callisti via Appia depositio Gai episcopi* [13]; nous omettons les témoins moins importants. Avec le pape Caius semble prendre fin la série des papes enterrés dans la crypte papale, laquelle cessa donc de conserver sa destination à partir de l'année 296. Cette désaffectation s'explique-t-elle

[1] Deux sources mentionnent la sépulture d'Étienne sur la voie Latine. Nous ne nous y attarderons pas, c'est l'étude de la crypte papale au point de vue monumental que nous faisons ici. Les objections qu'on peut soulever ont été résolues par De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 82 sq., on y trouvera également ce qui a trait à son martyre, cf. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 154, n. 1. — [2] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, p. 35. — [3] Le ms. E semble avoir confondu le pape Étienne avec le pape Lucius. — [4] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 238. — [5] *Ibid.*, t. II, p. 87-97. — [6] *Ibid.*, t. II, pl. II, n. 2; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, part. I, p. 108. — [7] Pour le fait du martyre de Sixte et de ses compagnons, cf. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 87-97; *Liber pontif.*, édit. Duchesne, t. I, p. 156, n. 9. — [8] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, p. 36. — [9] *Ibid.*, p. 37; la 2e édition porte : *Hic fecit basilicam in via Aurelia, ubi et sepultus est... miliario ab urbe Roma II.* — [10] Les bollandistes, Bianchini, Vignoli, etc., Pagi lui-même, n'ont pas remarqué cette discordance. Tillemont l'a notée et veut l'expliquer par une translation de la voie Appienne sur la voie Aurélienne. — [11] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, p. 38. Les mots *martyrio coronatur* ne figurent pas dans les abrégés de la première édition du *Lib. pont.*; ils ne sont d'ailleurs confirmés par aucun document indépendant. — [12] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, p. 40. — [13] Dans le martyrologe hiéronymien on le trouve au *x kal. Martias* et *x kal. Maias*, répétition provenant d'une confusion, *mai.* changé en *mart.*, le martyrologe hiéronymien contient beaucoup de fautes de ce genre. Il est moins facile de rendre compte d'une troisième mention de Caius au 1er juillet : *Romæ, Gai episcopi*; celle-ci, à moins qu'il ne s'agisse d'un autre Caius, devra s'expliquer par une translation.

par une mesure analogue à celle qui, un siècle plus tôt, avait déterminé le choix de la crypte? Nous savons par l'épitaphe rédigée par le diacre Sévère que le pape Marcellin avait exercé personnellement l'administration du cimetière de Calliste[1]. Il s'en trouva brutalement dessaisi par l'édit de Dioclétien qui confisquait les lieux de réunion et les cimetières des fidèles pour en transmettre la propriété, même à des païens. Le *Liber pontificalis* nous apprend que Constantin donna à la basilique Saint-Laurent *in agro Verano*, un bien qu'il décrit ainsi : *possessio cuiusdam Cyriacæ religiosæ feminæ quod fiscus occupaverat tempore persecutionis*[2], c'était le cimetière de ce nom; la menace avait donc sur certains points été suivie d'exécution[3]. Un des *loca ecclesiastica* désignés à la confiscation était nécessairement le « Siège social » du *corpus christianorum*, le cimetière de Calliste; nous avons dit quel moyen fut employé pour le soustraire à la profanation : l'ensablement des galeries et des cryptes. Sans doute, le fisc occupa les accès et les issues du cimetière, mais il n'alla pas plus loin. Cette mesure héroïque de l'ensablement fut prise sous le pontificat du successeur de Caius, le pape Marcellin, en 303. Lorsque celui-ci mourut, en 304, les choses étaient en l'état où les circonstances tragiques l'avaient forcé de les y mettre, on ne pouvait songer à une inhumation dans la crypte papale devenue inabordable. Le *Liber pontificalis* nous apprend, en effet, que ce pape ayant été martyrisé avec trois compagnons, *Marcellus presbiter collegit noctu corpora* [*cum presbiteris et diaconibus cum ymnis*] *et sepelivit in via Salaria in cymiterio Priscillæ*[4]. Son successeur le pape Marcel sera également *sepultus in cymiterio Priscillae via Salaria*[5]. En effet, le cimetière de Priscille n'avait pas été soumis à la confiscation et les notices des deux papes Marcellin et Marcel nous apprennent qu'ils s'étaient employés à l'aménagement de ce cimetière[6]. Les papes Eusèbe et Miltiade morts respectivement en 310 et 314 auront eu le loisir d'entreprendre la réfection des locaux ensablés et cependant nous verrons bientôt que, revenant se faire inhumer dans le cimetière papal, ni l'un ni l'autre ne viendront prendre la place qui était assignée, creusée peut-être, pour leurs deux prédécesseurs dans la crypte de Sixte. C'était la deuxième fois qu'on abandonnait ainsi un groupe de sépultures papales, une première fois au Vatican, et maintenant dans la crypte de Calliste. Etait-ce le manque de place? Les deux parois latérales étaient percées de six *loculi* chacune, soit douze sépultures; en outre on comptait quatre petites niches, deux de chaque côté, creusées au ras du sol et pouvant contenir des sarcophages; enfin la paroi du fond avait son tombeau *a mensa*. C'étaient en tout dix-sept places que ne suffisaient pas à remplir douze papes : Zéphyrin, Urbain, Pontien, Antéros, Fabien, Lucius, Étienne, Sixte II, Denys, Félix, Eutychien et Caius. Si Eusèbe et Miltiade n'ont pu se faire enterrer dans la crypte c'est que les *loculi* ou niches qui eussent dû être vides avaient reçu des personnages distingués, évêques étrangers auxquels on avait voulu rendre honneur. Peut-être aussi, pour des raisons que nous ignorons, ces deux papes n'avaient-ils pas eu encore le loisir, les moyens ou la confiance suffisante dans le nouvel ordre de choses pour entreprendre des travaux de déblaiement longs et dispendieux. Avant de nous séparer du dernier pape enterré dans la crypte de ses prédécesseurs rappelons que son épitaphe a été retrouvée dans des circonstances particulières[7].

Il faut nous transporter de la crypte papale dans la 1re *area* jusqu'à la crypte de Saint-Eusèbe, dans la 3e *area*. Parmi les fragments de marbre mélangés aux débris de toute sorte accumulés au pied de l'escalier et sous le lucernaire, J.-B. De Rossi remarqua des morceaux de marbre portant des lettres grecques et une ponctuation d'un type rare qui avait été rencontré sur une épitaphe du cimetière Prétextat de l'année 291. Le marbre employé pour l'épitaphe était un marbre grec moucheté de plus belle qualité que ce qu'on rencontre ordinairement dans les catacombes, les caractères étaient également plus soignés. Nous donnons ici ces fragments reconstitués, au septième de la grandeur originale (fig. 1945). La restitution du texte entier ne laisse aucune place au doute : Γαίου ἐπισκόπου κατάθεσις πρὸ ι' καλανδῶν Μαίων[8]. Ici, comme sur l'épitaphe du pape Corneille et la *mensa* de l'*arcosolium* des martyrs Agapit et Félicissime, nous lisons un proscinème, ce qui montre qu'il ne s'agissait pas d'une tombe vulgaire. La date assignée à la *depositio* de Gaius, le 22 avril, est celle qui se lit sur les catalogues philocaliens, le martyrologe hiéronymien et plusieurs autres documents. On remarquera l'emploi — pour la première fois sur une épitaphe papale — de la formule κατάθεσις, ce qui est conforme avec l'adoption de plus en plus générale de ces sigles : KAT. et DEP. dans l'épigraphie chrétienne funéraire du dernier quart du IIIe siècle. L'adoption de cette formule plus développée ne faisait pas du reste abandonner la langue grecque qui semble décidément avoir été protocolaire pour les épitaphes papales du IIIe siècle. La pierre elle-même a droit à quelques instants d'attention. Ce n'est plus la plaque mince et étroite qui bouchait les *loculi* de Fabien, d'Antéros ou d'Eutychien, c'est une dalle qui, par ses dimensions, a pu servir de *mensa* dans un *arcosolium* ou bien être fixée dans la lunette[9] avec une corniche autour des bords[10]. Cette disposition des *tituli* dans la lunette de l'*arcosolium* que décoraient des marbres de couleur n'est pas sans exemple dans la crypte de Saint-Eusèbe. On est amené ainsi à se demander si Caius a reposé parmi les prédécesseurs dans la crypte papale ou bien à quelque distance de là et non loin de l'endroit où a été retrouvée son épitaphe. Les dimensions de la pierre funéraire favorisent tout d'abord cette dernière opinion. S'il en était ainsi, ce n'est pas avec Caius, mais avec Eutychien que les inhumations papales auraient pris fin dans la crypte de Saint-Sixte; toutefois, il est difficile de rien affirmer sur ce point[11] sans entrer dans un rapide examen. Observons d'ailleurs que le *Liber pontificalis* applique simplement à Caius la formule dont il fait usage pour marquer la sépulture dans la crypte pa-

[1] De Rossi, *Inscriptiones christianæ*, t. I, proleg., p. CXV. — [2] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 182. — [3] D'un commencement d'exécution, car il ne paraît pas que des cimetières romains aient été donnés en nue propriété à des particuliers qui, à moins d'une haine bien vive pour tout ce qui touchait aux chrétiens, devaient se montrer assez peu soucieux de posséder des corridors inutilisables enfoncés à plusieurs mètres sous terre. — [4] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, p. 42. — [5] *Ibid.*, p. 44. — [6] *Ibid.*, p. 42, 43. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 163, note 5; p. 165, note 10. — [7] Le tombeau du pape Caius était un des plus vénérés du cimetière de Calliste. Nous avons cité et reproduit au mot ARCOSOLIUM, t. I, fig. 937, une inscription mentionnant une défunte qui s'était acheté un *arcosolium in Callisti ad domnum Gaium*. Ce texte constitue la seule attestation épigraphique du « cimetière » : IN CALLISTI Cf. G. Schneider, *Osservazioni sopra la triplice deposizione del papa Gaio nel cimitero di Calliste*, dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1902, t. XIII, p. 147-168. — [8] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 116, démontre l'impossibilité de Γαλλίου ἐπιγόνου par exemple. — [9] Comme nous l'avons vu dans la sépulture d'Ampliatus (voir ce mot, t. I, fig. 444). — [10] On trouve la trace de cette corniche dans une légère bande de chaux blanche qui se voit sous la marge supérieure. — [11] Faut-il supposer que les dévastateurs ont emporté l'épitaphe qui s'est brisée et qu'ils ont jetée par un lucernaire dans la crypte de saint Eusèbe? Ce serait la même chose qui arriva pour l'éloge damasien du pape Eusèbe, qui a été trouvé en morceaux sous le lucernaire de la crypte de sainte Cécile contiguë à la crypte papale.

pale; en outre, les topographes ne font aucune mention de la présence de Caius dans une crypte distincte, ce qu'ils n'eussent vraisemblablement pas omis de faire si Caius avait reposé dans la crypte d'Eusèbe. Ces indices sont loin d'être méprisables et cependant ils semblent en contradiction avec la trouvaille de l'épitaphe. J.-B. De Rossi a proposé l'ingénieuse explication que voici. Le *Liber pontificalis* nous dit que *Gaius fugiens persecutionem Diocletiani in cryptis habitans confessor quievit* [1]. Les actes de saint Sébastien disent de leur côté que ce pape commença son pontificat tandis que l'Église souffrait encore de la persécution de Carinus, ce qui peut très bien se rapporter aux années 283-288. C'est l'époque où vraisemblablement on creusait et on aménageait le plan inférieur de la 3me *area*. Il y a là une coïncidence à noter. Caius aurait été déposé dans ces mêmes cryptes où il avait exercé son ministère pendant des années périlleuses. En 303, vinrent les confiscations, le cimetière de Calliste était plus exposé que les autres, on ensabla la partie la plus menacée [2] et auparavant, on y transféra les restes de Caius sans les faire suivre de l'épitaphe de son *arcosolium;* peut-être, à la paix, lui en fit-on une autre en l'installant d'une façon définitive parmi ses prédécesseurs.

Nous ne pouvons quitter la crypte papale avant d'avoir mentionné ceux à qui fut accordé l'honneur de partager la sépulture des chefs de l'Église.

C'est d'abord, près du socle des colonnes placées en avant du cancel, une tombe posée sur le sol, en avant d'une niche. A cette époque, la destination de la crypte avait changé; à partir du pape Silvestre, tous ses successeurs allaient déserter la crypte papale dans laquelle Damase lui-même, malgré son vif désir, ne serait pas enterré. Dans la tombe dont nous parlons a dû reposer un personnage du nom d'Eusèbe, prêtre et confesseur sous l'empereur Constance, au sujet duquel ses Actes nous décrivent une sépulture qui s'accorde exactement avec celle que nous indiquons : *Eusebii corpus collegerunt Gregorius et Orosius presbyteri parentes ejus, et sepelierunt in crypta juxta corpus beati Xysti martyris et episcopi via Appia in cœmeterio Callisti; ubi et titulum ejus scribentes posuerunt pro commemoratione ejus :* EVSEBIO HOMINI DEI..... *Constantius imperator in eadem crypta virum includi præcepit Gregorium. Tunc Orosius presbyter collegit semivirum beatum Gregorium, occulte propter Constantium Augustum noctu. et emisso spiritu, sepelevit eum juxta corpus S. Eusebii presbyteri. Qui etiam Orosius hæc gesta conscripsit* [3]. Ni l'épitaphe d'Eusèbe, ni celle de Grégoire n'ont été retrouvées, ce qui n'eut cependant pas été inutile pour donner au récit que nous venons de transcrire une autorité qui, d'elle-même, ne s'impose pas [4].

1945. — Épitaphe du pape Gaius. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 115.

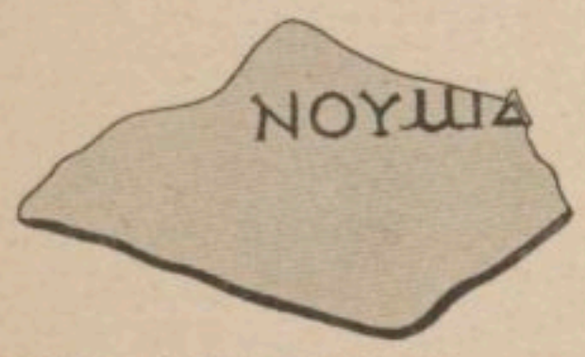
Plus certains, mais moins bien connus sont un certain Démétrius enterré sous le pavement et dont l'épitaphe est restée en place près du gradin de l'autel; rien n'indique que le défunt fut évêque ni clerc. L'inscription paraît être du IIIe siècle; ainsi, dès le temps où les papes obtenaient un *loculus* dans les parois latérales de leur crypte, on commençait à admettre des tombes dans le sol. Peut-être aura-t-on été plus loin, aura-t-on concédé un *loculus* papal à un évêque d'un siège étranger, malheureusement nous n'en avons aucune preuve.

[1] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, préf., p. XCVIII. La seconde édition modifie le texte de cette façon ; *Hic fugiens persecutionem Diocletiani, in cryptis habitando, martyrio coronatur, post annos VIIII.* Caius étant mort en 296 n'a rien à démêler avec la persécution de Dioclétien qui est de 303. — [2] La partie qui avait sous Zéphyrin été érigée en « Siège social », titre qui avait dû n'être pas étendu aux 2e et 3e *areæ*, annexées au moyen de Q S et de *a*. Il est fort possible qu'en 303 on ait craint pour les trois *areæ*, l'enlèvement du corps de Caius de la 3e *area* en serait la preuve, mais on aura redouté la profanation surtout pour la 1e *area;* dans la 3e *area* on se contenta de quelques déplacements et cachettes comme pour Calocerus et Parthenius qu'on logea dans un misérale cubicule. — [3] Baluze, *Miscellanea*, in-fol., Luccæ, t. I, p. 33 ; *Acta sanct.*, aug. t. III, p. 167. — [4] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 108-112. Eusèbe serait une victime du pape Libère qui, à peine de retour à Rome en 358, aurait été mis en prison et y serait mort après sept mois de captivité. Par compensation on lui aurait accordé les honneurs de la sépulture dans la crypte papale. Or, on se demande si, au cours du conflit aigu entre Libère et l'antipape Félix, la crypte papale était au pouvoir de Libère. S'il en disposait, il est peu vraisemblable qu'il y ait fait enterrer un des plus redoutables parmi ses adversaires. Divers documents nous apprennent qu'aussitôt après le retour triomphal du pape Libère dans Rome, le 2 août, les basiliques situées à l'intérieur et en dehors de la ville furent remises en son pouvoir. Les cimetières étant attachés à des *titres* ont dû suivre le sort des églises. En ce qui concerne le cas particulier du cimetière de Calliste, une inscription trouvée dans ce cimetière ne laisse aucun doute, on y lit : (*Euplia*) DEPOSITA IN PACE SVB LIBERIO EPISCOPO.

Un fragment d'épitaphe trouvé dans la crypte parait devoir être attribué à l'évêque Numidianus mentionné par Sixte III [1]; ce fragment fait partie d'une plaque de *loculus* (fig. 1946). Rien ne prouve qu'il provienne d'une tombe de la crypte, car les évêques mentionnés dans le catalogue de Sixte III n'y ont pas tous été inhumés. Aussi l'évêque Optat, également inscrit sur ce catalogue aurait été enterré dans la 3me *area*, dans la crypte de Saint-Eusèbe. Nous traiterons donc plus loin, et sans les rattacher arbitrairement à la crypte papale, des six évêques ajoutés à la liste en question.

La crypte papale offre enfin une fosse très profonde ayant pu contenir plusieurs corps superposés. Cette fosse est creusée sous la niche de gauche, voisine du passage conduisant à la crypte voisine de Sainte-Cécile. Serait-ce le lieu dans lequel auraient reposé les quatre-vingts martyrs que mentionne l'*Itinéraire de Salzbourg : LXXX martyres ibi requiescunt deorsum*, et que les anciens martyrologes placent *ad S. Cæciliam?*

2° *La crypte de Sainte-Cécile* [2]. — Plusieurs fois déjà nous avons eu l'occasion de transcrire les noms



1946. — Épitaphe de Numidianus.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. III, 6.

de saint Sixte et sainte Cécile associés par l'antiquité chrétienne, comme leurs deux sépultures sont contiguës et, pour ainsi dire, mitoyennes. En se reportant à la représentation que nous avons donnée de la crypte papale, on verra à l'extrémité gauche de la paroi du fond un étroit passage percé diagonalement, revêtu dans la suite de plaques de marbres et, à la voûte, d'une mosaïque d'émail. Ce passage débouche dans un cubicule à peu près carré — environ six mètres de chaque côté — et abondamment éclairé. A la sortie de cette chambre on s'engage dans un corridor d'une largeur inusitée, soutenu de grands arcs de maçonnerie et formant une sorte de crypte-portique. Ces larges proportions ne sont pas celles de l'excavation primitive. Ce cubicule ne fut au début qu'une étroite chambrette de la crypte papale, capable de recevoir un sarcophage dans une niche dont la voûte se voit encore. On ne voit pas trace de sépulture *a mensa*, mais seulement de *loculi* taillés dans les parois, ou d'arcs creusés sous le pavement [3]. Les Actes de sainte Cécile, quelque valeur qu'on leur attribue ou même aucune, se trouvent d'accord dans leurs traits généraux avec la topographie des lieux que nous décrivons; les topographes du moyen âge nous représentent la tombe de la sainte comme voisine de celle de saint Sixte, et ces indications peuvent être considérées à tout le moins comme des attestations utiles dont la preuve se tire de la concordance de ces récits avec la tradition des temps où ils ont été rédigés. Cette tradition reste elle-même sujette à vérification, mais encore une fois nous n'avons à enregistrer ici que les faits archéologiques. Or ceux-ci sont clairs. Dans la crypte en question les traces d'un culte liturgique sont formelles, ces traces sont groupées sur un seul point, dans un angle, entre le débouché du passage de communication avec la crypte papale et l'emplacement du sarcophage primitif. Là, fut exécutée une décoration en mosaïque dont il subsiste un vestige dans quelques cubes de couleur bleue [4], mais à laquelle on substitua plus tard une décoration à fresques parvenue jusqu'à nous dans un état suffisant de conservation. Cette décoration se compose de trois figures : sainte Cécile, le Christ et un personnage qualifié S. Urbanus [5]. La place d'honneur est faite à sainte Cécile et à ses pieds se lisent plusieurs graffites.

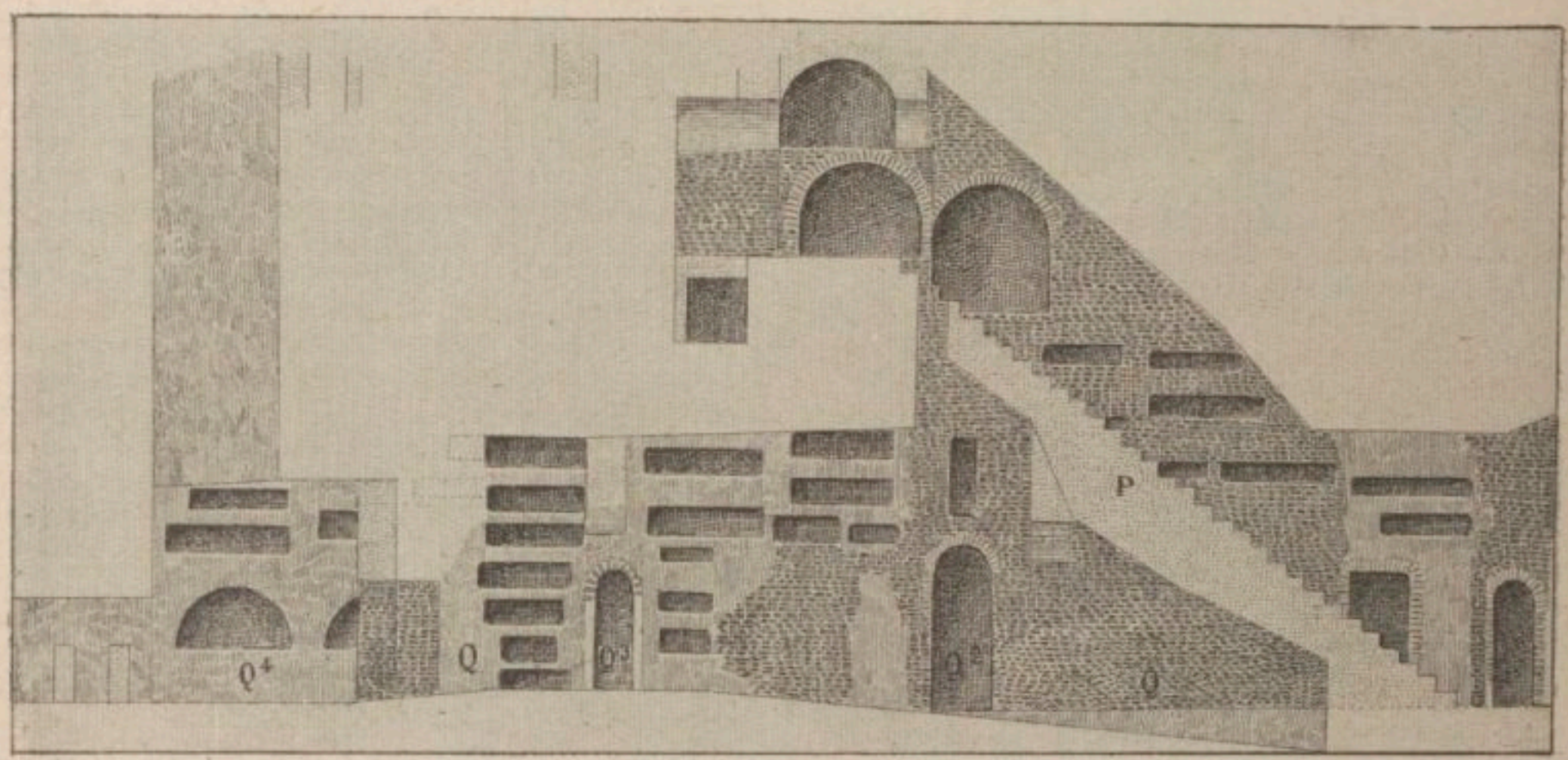
Quand la crypte de sainte Cécile fut retrouvée elle était obstruée complètement et remplie jusqu'au sommet de débris précipités par le lucernaire. Une fois le déblaiement opéré, on put constater que tous les *loculi* des parois avaient été violés, et, fait singulier, on ne rencontra pas un seul vestige des épitaphes qui avaient clos ces *loculi*, pas le moindre débris non plus d'une inscription damasienne qu'on pouvait s'attendre à rencontrer en ce lieu. Les débris jetés par le lucernaire provenaient d'inscriptions d'autres cryptes [6].

Nous aurons bientôt l'occasion de revenir sur les circonstances archéologiques de la sépulture, de l'invention et du transfert des restes de sainte Cécile. Voir ce mot.

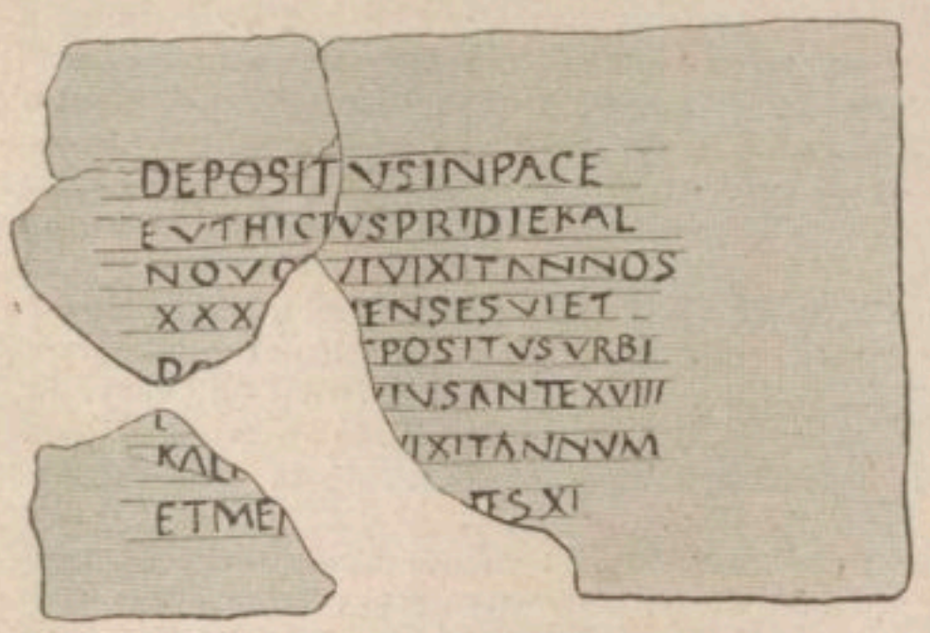
3° *La crypte sous l'escalier.* — En suivant le corridor *B e 6* du plan général on aboutit dans la crypte *B e 7* qui eut primitivement son entrée dans l'ambulacre aujourd'hui occupé par l'escalier *B e 2* et sa porte en face d'une deuxième crypte. Un lucernaire pris dans l'ambulacre éclairait les deux cubicules [7] désignés par Q [1] et Q [2] sur le plan des *areæ* du cimetière de Calliste. Au IVe siècle de vastes travaux furent exécutés sur ce point afin de ménager une entrée directe et monumentale à la crypte des papes; un large escalier P fut construit débouchant à peu de distance de ce point et passant par dessus l'ancien ambulacre Q dont le lucernaire se trouve obstrué, cependant on ménagea une ouverture rectangulaire en faisant usage de dalles perforées en guise de cancels pour certaines marches de l'escalier [8]. Un lucernaire placé dans le cubicule Q [1] suppléait au manque de lumière; ce cubicule paraît avoir dû être très fréquenté si on juge par le nombre de graffites qui s'y lisent [9]. La crypte mesure 3m35 en largeur sur 4m50 en longueur. Les remaniements qu'elle a eu à subir au IVe siècle l'ont complètement transformée [10]. Seule la paroi du fond

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. III, n. 6, p. 107. — [2] En tout ce qui concerne la famille des *Cæcilii* et les membres chrétiens de cette famille nous renvoyons à la notice du *Dictionn.*, t. I, col. 2866-2871. Nous n'entrerons pas ici dans la transcription et la discussion des témoignages épigraphiques favorables à l'opinion soutenue par De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 116-118; 137-147, toujours préoccupé de placer le nom des *Cæcilii* et la sainte illustre de cette race au seuil de la catacombe de Calliste. — [3] Marangoni, *Chronol. summor. pontif.*, Appendix, § XXXII, p. 167, 168, dit avoir vu dans cette crypte, en 1736, deux sarcophages adossés aux parois; ce ne peuvent être les sarcophages primitifs. — [4] Ils sont indiqués dans De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. VI. — [5] Nous reviendrons sur cette fresque en étudiant l'archéologie de Sainte-Cécile (voir ce mot); nous étudierons aussi séparément la fresque des saints *Policamus, Sebastianus, Curinus*. — [6] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 115, fait justement observer que lors de leur visite dans cette crypte, en 1736, Boldetti et Marangoni y remarquèrent deux sarcophages qui n'ont pas été retrouvés, on en peut conclure que la crypte avait été visitée et exploitée entre 1736 et son obstruction finale. Non loin de l'entrée du côté du crypto-portique on a retrouvé la moitié d'une épitaphe datée de l'année 378 dont l'autre moitié avait été apportée dans les magasins du musée du Vatican par les *fossores*, vers 1835. — [7] Le second cubicule ne recevait le jour que par une imposte au-dessus de la porte. Voir un autre exemple, *Roma sotterr.*, t. I, pl. XV. — [8] Cette ingénieuse disposition a été reprise lors des travaux de réfection du XIXe siècle, et cependant au dire de De Rossi, *poca pero è l'aria che penetra per quei fori, niuna la luce*. Pour y suppléer, on a démoli la voûte de Q [1], on a renforcé les parois par des murs solides et on a ouvert un large lucernaire qui introduit une vive lumière dans ce cubicule. — [9] De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, Rome, 1867, t. II, pl. XXXI, n. 1, 2, 8. — [10] *Ibid.*, t. II pl. IX, n. 1.

couverte de stuc blanc de bonne qualité a été respectée[1]. Cette paroi est creusée de quatre *loculi;* d'autres *loculi* se voient dans le mur de droite, tandis que dans le mur de gauche on voit trois ouvertures carrées pouvant à la rigueur être considérés comme des *loculi*. Le mur d'étai élevé à droite avait caché complètement les *loculi* qui ne sont redevenus visibles que par la ruine de ce mur. Le *loculus* le plus près du sol était creusé en guise de niche avec une *mensa* de marbre. Ce cubicule contenait quatre consoles de marbre sans aucune décoration; simples plaques engagées dans l'arc de maçonnerie du fond et posées également à 2m50 de hauteur du sol. Ces consoles ont dû évidemment soutenir les extrémités d'un *ciborium* que, pour ne pas encombrer l'espace déjà très étroit, on avait ainsi posé en supprimant les colonnettes qui d'ordinaire supportent ces sortes d'édicules. Très probablement des lampes devaient être attachées à ces consoles, peut-être aussi des courtines, du moins pendant qu'on célébrait le sacrifice; il n'en subsiste aucune trace, pas plus que de l'autel. Dans l'arcade du fond on remarquera à droite une tombe posée sur le sol dont l'inscription posée horizontalement laisse lire : *Depositus in pace Euthicius pridie Kal. Nov. qui vixit annos* XXX, *menses* VI *et dies... Depositus Urbic(ius)... vius ante* XVIII *kal I... vixit annum et menses... dies* XI (fig. 1948). Cette inscription paraît appartenir au IVe siècle, elle ne peut être antérieure, comme la position de la tombe l'indique, aux travaux de soutènement de la crypte qu'il faut donc attribuer au pape Damase. Sous la tombe d'Euticius on a trouvé dans le sol un sarcophage.



1947. — Coupe de l'ambulacre Q après la construction de l'escalier du pape Damase.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. LI-LII, fig. 4*a*.



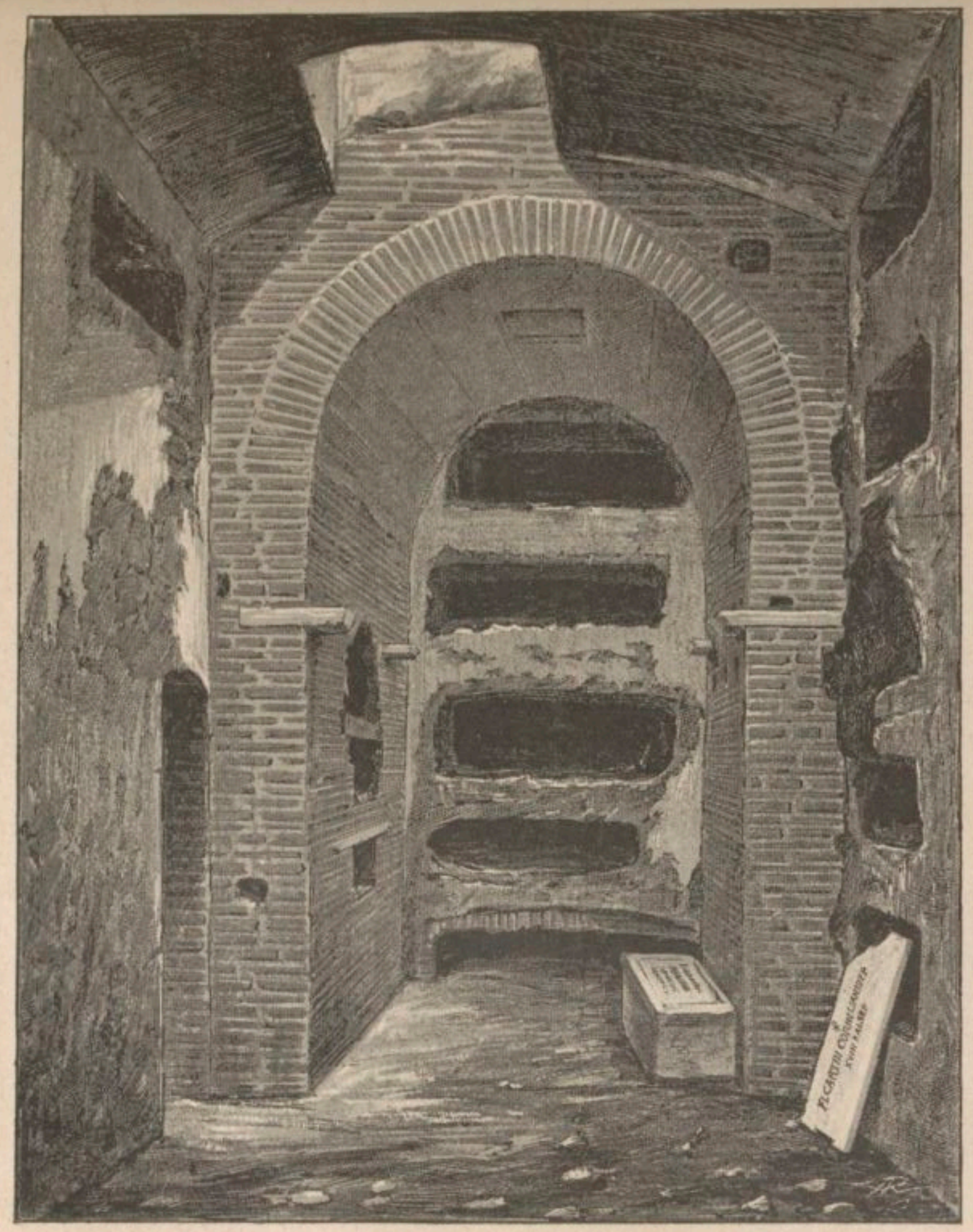
1948. — Épitaphe d'Euticius.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XXXV, n. 8.

Le cubicule Q[2] se trouvant dans l'axe de Q[1], on pouvait de cette deuxième chambre assister au sacrifice eucharistique célébré dans la première. Le revêtement en stuc blanc de la deuxième chambre est d'une qualité moins fine que dans la première. Les *loculi* y sont de dimensions énormes; à fleur de terre ce sont des niches cintrées. Il a fallu au IVe siècle établir ici aussi des murs d'étai. Abstraction faite de ces renforts malencontreux mais indispensables, on voit que Q[1] et Q[2] appartiennent au même système architectonique que la crypte papale et la crypte de sainte Cécile (fig. 1949-1950).

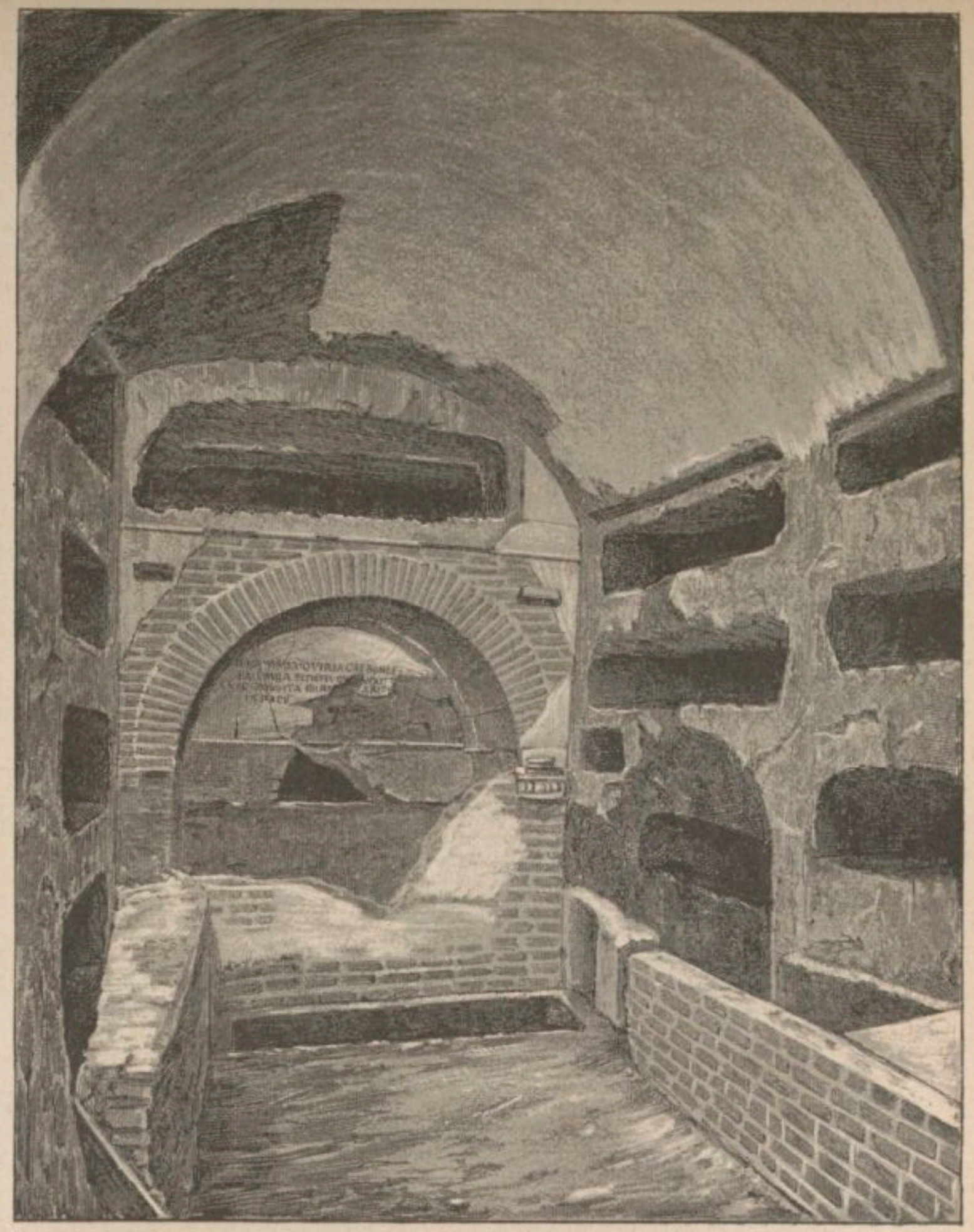
Sur les parois de la porte primitive se voient encore des traces de graffites, l'un d'eux est presque une inscription. Ces graffites sont en grec et leur paléographie invite à ne pas faire dater la crypte Q[1] après le milieu du IIIe siècle. En effet, les graffites, quelques-uns d'entre eux du moins, ont été tracés sur l'enduit encore humide. Une comparaison attentive de la qualité de celui-ci avec celui des matériaux employés pour la construction de l'escalier au IVe siècle, n'autorise pas à supposer que ces graffites soient contemporains des travaux de réfection exécutés par le pape Damase. Voir GRAFFITES. L'époque assignée par les graffites se trouve être également celle à laquelle nous reportent les inscriptions des *loculi* et les sarcophages auxquels nous ne nous attarderons pas afin de ne pas empiéter sur des études ultérieures. Il n'est guère possible à l'heure actuelle de déterminer quels corps saints ont reçu la sépulture dans la crypte *Q*[1 2].

L'entrée de la chambre Q[2], qui fait face à la précédente, est moins complètement obstruée que celle-ci par l'escalier damasien, une moitié seulement a été sacrifiée, mais peu importait que l'accès fût plus ou moins incommode puisque les pèlerins ne s'y dirigeaient pas. Ce cubicule, bien qu'il ne mérite pas à proprement parler le titre de « crypte historique », peut être néan-

[1] La qualité de ce stuc est d'ailleurs déjà très inférieure à celle des débris rencontrés dans la crypte papale. — [2] Cf. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 171-180.



1949. — Vue du cubicule Q¹.



1950. — Vue du cubicule Q².

D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. IX, n. 1 et 2.

moins l'objet d'une dénomination précise. Sa superficie est peu étendue, 2m68 sur 3m00 de largeur. Les parois latérales sont percées de *loculi* de dimensions médiocres et du type ordinaire. La paroi du fond a été creusée d'un grand *arcosolium*, jadis richement décoré d'un revêtement complet de marbre et de colonnettes portées sur des consoles. Quelques vestiges en subsistent sur la muraille, des fragments ont été ramassés et ont permis cette sommaire description. On remarquera la position d'une colonnette et sa base qui est restée fixée au mur.

Le cubicule Q^2 eut, lui aussi, lors des travaux de Damase, besoin de murs d'étai. La paroi de la porte d'entrée fut consolidée par un mur en tuf et en briques, la paroi du fond fut recouverte d'un mur de tuf et de chaux, et cette chaux a même pris l'empreinte du sarcophage placé sous la lunette de l'*arcosolium* [1], heureusement l'épitaphe est demeurée à terre, brisée en sept morceaux, sur laquelle on lit : *Dasummia Quiriacæ bone femin(æ) palumba sene fel quæ vixit (annos) LXVI depossita IIII Kal. Martias in pace* [2], ce qui doit être lu évidemment : *Dasummia Quiriace bona femina palumba sine felle*, etc. Le personnage lui-même est inconnu, mais nous avons parlé déjà des *Dasumii* chrétiens [3].

4° *La crypte du pape Miltiade.* — Dans la 2e *area* nous avons signalé, de chaque côté d'un lucernaire pris sur la voie *a*, deux cubicules très spacieux, se faisant face et marqués sur le plan a^2 a^3 [4]. Les vastes dimensions de ces chambres et le lucernaire qui les éclaire datent de la première excavation de l'hypogée. Les parois de la chambre principale a^3 avaient été recouvertes de larges plaques de marbre dont les empreintes et quelques fragments sont encore visibles; la chambre a^2 n'avait qu'un revêtement en stuc avec de simples bandes coloriées. Les voûtes ont conservé une partie de leur décoration à fresque. Nous avons relevé une particularité de a^3, la présence d'une banquette de marbre autour de la salle. De grands *arcosolia* ont été creusés dans les parois latérales, tandis que la paroi du fond était disposée en une vaste niche assez profonde pour loger le plus grand sarcophage qui ait été introduit dans les catacombes et un des plus grands parmi ceux qui ont été travaillés à Rome à l'époque chrétienne. Il n'en reste que le couvercle qui offre l'aspect d'un toit avec des masques pour antefixes et, aux deux extrémités, des acrotères sur lesquels est sculpté le symbole du Bon-Pasteur. La date à laquelle cette énorme pièce a été sculptée est postérieure à celle de l'excavation du cubicule. Son introduction dans les souterrains a dû offrir de grandes difficultés à surmonter et des travaux qui ne s'accordent guère avec le trouble d'une persécution ouverte. J.-B. De Rossi ne voit guère de choix qu'entre deux papes, Zéphyrin ou Miltiade, et le choix du second s'impose, ne fût-ce qu'au point de vue de la date du monument, ce qui est décisif. Cependant le topographe d'Einsiedeln fixe la tombe de Miltiade parmi le groupe inhumé dans la crypte papale *ad S. Xystum* et le pape Damase y fait une allusion formelle dans son poème : *Hic congesta*. On peut donc supposer qu'à l'époque de la paix, lorsqu'on abandonna les salles souterraines de réunion pour les églises et les basiliques, les restes du pape Miltiade auront été transférés dans cette crypte dont la niche du fond, où se trouva l'autel, aura été agrandie afin de recevoir le sarcophage. Il faut ajouter toutefois que ce n'est pas là une certitude, mais une grande probabilité.

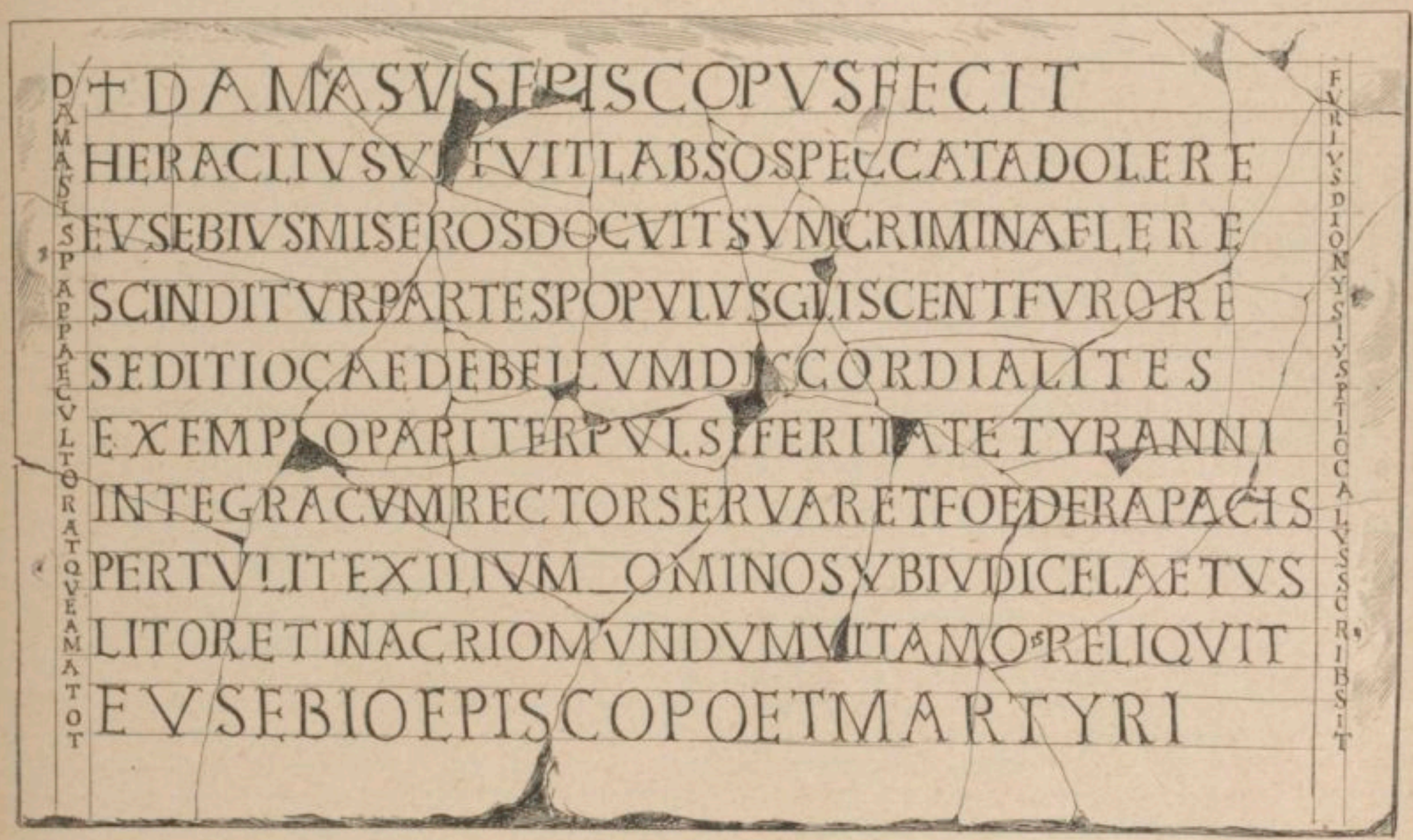
La crypte a^6, la dernière accessible aux pèlerins dans la région où nous nous trouvons, ne peut, jusqu'à ce jour, recevoir une désignation historique [5]. En poussant devant soi, on s'engage dans des corridors étroits, embrouillés et n'offrant aucune trace de cubicules. Il faut donc revenir dans une autre direction, vers la crypte papale *ad S. Xystum* et nous diriger à l'ouest où l'escalier situé en C e^2 nous conduit à la crypte du pape Eusèbe.

5° *La crypte du pape Eusèbe.* — En analysant les formules employées par les anciens topographes pour désigner les sépultures papales, nous avons observé que l'indication *in crypta* désignait une inhumation plus ou moins distante de la crypte papale *ad S. Xystum* : l'auteur de l'*Itinéraire de Salzbourg* s'est exprimé ainsi, ce qui nous vaut un précieux renseignement : *Eusebius papa et martyr longe in antro requiescit; Cornelius papa et martyr longe in antro altero requiescit.* Une fois repérés les deux points de la crypte de saint Sixte et du tombeau de saint Corneille, on découvrit sur un point intermédiaire, en 1852, un fragment d'une grande inscription dont les caractères imitaient, quoique un peu maladroitement, le type damasien. Sur ce fragment on lut les amorces de cinq lignes : EVS..., SCINDITVR..., SEDITIO C..., EXEMP..., INTEG... (fig. 1951). M. De Rossi eut à peine ce fragment entre les mains qu'il fut frappé d'un souvenir; il se rappela un poème du pape Damase commençant par ces mots : *Eusebius miseros docuit sua crimina flere*, et conservé par les anthologies épigraphiques. « Qu'on imagine, a-t-il écrit quinze années plus tard, l'enthousiasme qui s'empara de moi à cette découverte. » Si Baronius n'avait vu dans cet Eusèbe qu'un prêtre romain, Tillemont et dom Coustant mieux inspirés l'avaient identifié avec le prédécesseur de Miltiade. Les catalogues philocaliens et les manuscrits du martyrologe hiéronymien témoignent que le pape Eusèbe fut inhumé le 26 du mois de septembre dans le cimetière de Calliste; mais ce ne fut qu'en 1856 qu'on put s'attaquer aux travaux qui devaient amener la découverte de sa crypte.

Bosio avait visité jadis le cubicule encore accessible mais déjà encombré de débris parmi lesquels le *carmen* du pape Damase était mêlé, il ne s'attarda pas à un triage et passa outre. L'idée d'ailleurs ne serait pas venue de chercher une sépulture papale dans un ambulacre aussi étroit. Quant à la crypte, ses parois n'offraient pas les *loculi* qu'on est habitué à rencontrer, mais des murs bien construits. Nous avons dit en décrivant la 3e *area* que l'escalier qui y amenait les pèlerins aboutissait à une sorte de carrefour pour trois ambulacres, mais au IVe siècle, quand le culte de saint Eusèbe alla croissant, on prit des dispositions pour que les visiteurs n'eussent pas à hésiter et se dirigeassent vers la crypte de Saint-Eusèbe et les cubicules contigus. L'ambulacre qui y conduisait avait été laissé seul accessible et fortifié de murs de chaque côté, bien qu'on ait eu soin d'ouvrir des meurtrières, au moyen desquelles on pouvait jeter un regard sur les *loculi* et les *arcosolia* ainsi murés; par ces ouvertures les explorateurs trouvèrent dans la suite le moyen de violer les tombes. La crypte d'Eusèbe o^{10} fait face à une autre crypte très grande et irrégulière o^{11}; un lucernaire perce la voûte du corridor et éclaire leurs deux entrées. Dès qu'on eut commencé le déblaiement, on releva en grand nombre les fragments de l'inscription damasienne qui se reconstituait pièce à pièce et donnait même le nom de l'auteur, du graveur et du destinataire. Au revers de cette inscription du IVe siècle se voyaient les grands et beaux caractères épigraphiques d'une inscription de l'époque impériale [6].

[1] C'était un sarcophage à strigilles; il a dû être enlevé en 1717 par les ouvriers de Boldetti. — [2] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. XXXVII, n. 19. — [3] *Dictionn.*, t. I, col. 2874. — [4] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. XXIII, XXVI. On trouvera ces deux cubicules représentés dans le *Dictionn.*, t. II, fig. 1250 et 1934. — [5] C'est là qu'un pèlerin a tracé son adieu à Sophronia. — [6] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. IV, a donné les deux faces du marbre épistographe. Pour le commentaire, *ibid.*, p. 195-210.

La crypte du pape Eusèbe[1] mesure 4m18 en longueur sur 2m96 en largeur. Sa décoration était très riche et d'un ensemble harmonieux, les fresques, la mosaïque, le marbre y avaient contribué. Vers le VIIIe siècle aura dû avoir lieu l'enlèvement du corps, mais on ignore dans quelles circonstances. Depuis lors les explorateurs s'en sont donné à l'aise et ont dépouillé cette crypte avec acharnement. A peine est-il demeuré quelques vestiges de marbre africain, en guise de plinthe et des empreintes permettant de reconstituer l'ensemble avec une quasi-certitude. Il suffit de se reporter à la figure 938 pour se faire une idée exacte de la disposition de la crypte avec les grands *arcosolia* entaillés dans les parois latérales et l'*arcosolium* double de la paroi du fond. On y voit également la place occupée par l'inscription damasienne. Au-dessus de l'*arcosolium* principal la paroi se terminait par une sorte de grande lunette dans laquelle était représenté le Bon-Pasteur; ce sujet a été éventré pour la construction d'un *loculus*. La lunette et la voûte des *arcosolia* de la crypte étaient revêtues de mosaïques coloriées dont il ne subsiste que très peu de cubes; mais l'empreinte est demeurée et permet de distinguer encore l'ornementation de l'arc de l'*arcosolium* du fond, c'était un grand canthare ansé avec des oiseaux de chaque côté. Dans l'arc et la lunette de l'*arcosolium* de la paroi de droite, on avait dû figurer des amours, peut-être les génies des saisons. La lunette de l'*arcosolium* du fond et toutes les parties de l'*arcosolium* de gauche ne laissent rien distinguer.



1951. — Inscription damasienne du pape Eusèbe. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. IV, n. 2.

En face de la crypte d'Eusèbe s'ouvre un cubicule irrégulier mesurant 5m50 en longueur sur 3m58 en largeur. Les parois n'ont pas reçu un revêtement de marbre, ce qui a permis aux pèlerins d'inscrire les acclamations dont ils sont coutumiers, sur plusieurs points de cette crypte. Ces proscinèmes se rapprochent assez de ceux qui ont été lus auprès de la crypte de Saint-Sixte, avec toutefois certains détails qui seront relevés en leur lieu et qui montrent la postériorité de ceux de la crypte d'Eusèbe. Voir GRAFFITES. Dans le cubicule *a*[11] des *loculi* ont été creusés et un seul *arcosolium* orné de mosaïques, dans la partie centrale de la paroi de gauche. Le sol de cette crypte comme celui de la précédente était composé de dalles servant à former les sépultures creusées par-dessous. Une de ces dalles portant une épitaphe grecque était encore en place. Dans l'angle à droite de la paroi du fond avait été ouvert un petit passage, très étroit, postérieur aux *loculi*. L'enduit qui recouvre les parois de ce passage est de la plus mauvaise qualité, de couleur sombre et bien différent de celui de la crypte voisine. Ce couloir conduit à une chambre qui paraît avoir été creusée sans tenir compte du plan primitif des excavations *o*[9]. Cette chambre fut décorée avec des marbres et des mosaïques dont il reste à peine la trace; elle ne paraît avoir aucun caractère historique.

6° *La crypte des martyrs Parthenius et Calocerus.* — L'auteur du *Liber de locis sanctis martyrum* donne le renseignement qui suit : *ibi (in ecclesia S. Xysti) et S. Eusebius et S. Calocerus et S. Parthenius per se singuli jacent*. Ces trois personnages reposaient dans trois sépultures distinctes de la même crypte ou bien en trois ou deux cubicules contigus. Mais de quel Eusèbe s'agit-il? L'importance de la crypte du pape de ce nom et la mention de l'*Itinéraire de Salzbourg* sont de bonnes raisons de supposer qu'il s'agit de la crypte du pape Eusèbe et que la sépulture des martyrs Parthenius et Calocerus, quoi qu'en ait pu dire Guill. de Malmesbury, était située dans une chambre voisine mais séparée de celle d'Eusèbe.

En sortant de celle-ci on tourne à gauche et on rencontre à quelques pas une chambre sur la paroi de la porte d'entrée de laquelle on lit un graffite rudement tracé disant : *tertio idus Fefrua Parteni martiri Caloceri martiri*. Le doute n'est plus possible en présence d'un témoignage de cette valeur. Le cubicule est peu soigné, sans *arcosolium* et lors du déblaiement il était dans un état de dégradation inexprimable, en

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. VIII; nous avons donné une vue de cette crypte dans *Dictionn.*, t. I, fig. 938.

sorte qu'il fallut, pour ainsi dire, le reconstruire. A l'origine, ses dimensions étaient de 4 mètres en longueur et 2m95 en largeur; mais la construction de pilastres destinés à renforcer la porte avait réduit le cubicule dans sa longueur à 2m50 à gauche et 2m28 à droite. On n'a pas trouvé une seule trace de l'inscription des martyrs. Le cubicule qui fait face à celui-ci est un peu plus grand, il mesure 3 mètres de large sur 4m23 de long o14; il est pourvu d'un lucernaire et revêtu d'un enduit blanc; la partie du fond présente un *arcosolium*, mais ce cubicule n'offre ni graffite, ni attestation quelconque qui permette d'en faire une crypte historique.

La date du 11 février lue sur le graffite de l'entrée de la crypte de Parthenius et Calocerus se rapporte à une translation qui aura dû avoir lieu en 304, au moment de la confiscation des cimetières. On sait qu'à Rome le fisc s'empara des cimetières et que la préfecture urbaine les prit en consigne, mais on ignore à quel moment de l'année cette mesure fut exécutée, car l'édit de Dioclétien ne s'accomplit pas partout en même temps; à Rome surtout la multiplicité et l'importance des *loci ecclesiastici* exigea de longs délais, en sorte que l'indication de l'année 304 ajoutée par le férial philocalien à la mention de la fête solennelle des saints Parthenius, Calocerus et Basilla, s'applique bien à l'époque où la mesure de confiscation fut appliquée aux cimetières. Mais on ne pouvait tenter partout, comme dans la 1re *area*, l'ensablement des cryptes; pour certains corps saints on recourut à un autre moyen de salut, on les transféra en des lieux plus sûrs. L'aspect de la crypte dans laquelle furent transférés Parthenius et Calocerus confirme la vraisemblance d'une translation précipitée dans un local creusé à la hâte et dépourvu d'ornementations. Quant à la crypte d'où furent apportés les corps, nous discuterons ailleurs son emplacement. Voir PARTHENIUS.

V. TRAVAUX D'ÉPOQUES POSTÉRIEURES. — Dès que la paix rendue à l'Église eut permis aux fidèles de reprendre place dans la société, un mouvement se manisfesta en faveur des inhumations dans les cimetières à ciel ouvert et les catacombes, sans être oubliées ni délaissées, servirent de moins en moins aux inhumations, sauf un retour de vogue sous le pontificat de Damase, retour qui dura peu de temps.

Nous étudierons plus tard le rôle de Damase (voir ce mot) et ce qu'il a fait dans les catacombes [1]; ici nous indiquons en quelques lignes seulement son œuvre dans le cimetière de Calliste. Parmi tant de ruines accumulées par la dernière persécution de Dioclétien, celles des cimetières souterrains n'appelèrent pas tout d'abord la sollicitude de l'Église romaine. Cependant les pèlerins se montrèrent avides de parcourir les galeries et les chambres illustrées par la présence des corps saints; on entreprit donc quelques travaux destinés à faciliter la circulation. Sous le pontificat de Damase ces travaux prirent soudain une extension considérable. L'escalier conduisant dans l'ambulacre A était réparé sans doute, mais restait incommode; le pape fit construire celui qui, jusqu'à nos jours, conduit dans la crypte des papes et dans celle de sainte Cécile (P). C'était, en comparaison du boyau qu'il remplaçait, un escalier presque monumental. Pour l'établir on dut se résoudre à des constructions en briques qui aveuglèrent quelques cubicules, en rapetissèrent d'autres. A cette période appartiennent le cubicule P1, le vestibule M avec son lucernaire et le corridor R conduisant au cubicule Q1 dont l'entrée venait d'être murée par suite des travaux récents.

Après Damase, un de ses successeurs, Sixte III, ordonna un travail important ainsi mentionné par le *Liber pontificalis : Hic fecit platoniam in cœmeterio Callisti via Appia ubi nomina episcoporum et martyrum scripsit commemorans* [2]. Cette décoration de la crypte papale n'aura peut-être pas respecté grand chose de la décoration antérieure, néanmoins c'est la seule dont nous puissions nous faire encore aujourd'hui une certaine idée et, à ce titre, l'œuvre de Sixte III présente le plus grand intéret. Si on se reporte à la figure 1937, on verra un essai de restauration de crypte pour la décoration de laquelle le pape avait eu surtout recours au marbre, *platonia*.

Comme dans la crypte d'Eusèbe, c'est la décoration des parois qui en faisait le principal ornement. Les marbres blancs veinés et jaunes, le porphyre et la serpentine s'unissaient dans un dessin difficile à retrouver sur les intervalles séparant les tombes et sur toutes les parties des murs qui n'étaient pas recouvertes de monuments écrits. En effet, il y avait, nous l'avons vu, outre les épitaphes servant de fermeture aux *loculi*, trois inscriptions d'allure plus solennelle. Les deux poèmes de Damase superposés l'un à l'autre et tapissant le fond de la crypte, en face, au-dessus de la porte principale se voyait le Catalogue épigraphique du pape Sixte III; deux colonnes achevaient l'ornementation de cette partie de la chambre, où se voyait une petite niche destinée à recevoir le vase des huiles réservées aux pèlerins.

Au milieu de ce cadre s'élevait l'autel, dont la position, on se le rappelle, est indiquée par un gradin de marbre foré de quatre mortaises. Cet autel était près de l'angle du fond, supporté par quatre pilastres et orné probablement, sur les quatre faces, de *clatri* ou réseaux de marbre. Derrière lui était placé, selon toute apparence, la chaire attribuée à saint Sixte. Une enceinte spéciale devait entourer l'autel et la chaire; on croit en avoir retrouvé les fragments. Le marbre, répandu à profusion, était encore la matière des deux parties dont elle se composait; d'un côté s'élevait une grille à hauteur d'appui, percée à jour; de l'autre, une cloison de la même dimension, mais pleine et sculptée, à compartiments embellis par des rosaces. Dans des édifices de ce genre, on appuyait parfois sur ces grilles des candélabres ou *pharocanthara*. Enfin, deux colonnes en spirales, couronnées de chapiteaux supportant eux-mêmes des architraves, complétaient la décoration. Elles formaient avec les parois du fond de la salle une sorte de baldaquin, auquel étaient suspendus des festons, des voiles et des lampes, et constituaient le *ciborium*. Telle fut à peu près la crypte pontificale jusqu'aux dévastations des Barbares.

Alors commencent les violations répétées suivies de restaurations incomplètes. Rome prise plusieurs fois, par Alaric, par Geiserich, par Totila, occupée militairement par des protecteurs, souvent plus redoutables que les Barbares, les Byzantins, fut pillée, saccagée et les cimetières souterrains ne purent être protégés. Les richesses furent enlevées, ce qu'on ne put emporter fut rageusement détruit, pulvérisé. Cependant Symmaque, Vigile, Jean III donnèrent tous leurs soins à l'œuvre de la réfection des sanctuaires violés après chaque désastre. Vigile, en particulier, rétablit dans plusieurs cimetières les poèmes damasiens. Nous en avons un remarquable exemple dans l'inscription du pape Eusèbe dont la maladresse technique semble contredire la prétention calligraphique. Non seulement l'écriture, mais l'orthographe offre des négligences insolites sur les ouvrages de Furius Dionysus Philocalus. Or la pierre retrouvée est simplement une imitation — qu'on a pu depuis confronter avec l'original — et surtout un témoignage des restaurations exécutées par ordre des papes après un passage de Barbares.

Mais ces restaurations, continuées pendant le VIIe siècle, ne suffisaient plus. Au VIIIe siècle, les Lom-

[1] Cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 24. — [2] Nous avons parlé déjà de l'inscription.

bards furent plus terribles encore pour les cimetières que n'avaient été les Goths. L'année 755 et le nom d'Astolphe marquent dans leur histoire une date sinistre. Il fallut prendre un grand parti, innover, et, malgré les traditions, se résoudre à exhumer les corps saints pour les transporter dans les basiliques à l'intérieur de Rome, afin de les y mettre à l'abri. Paul Ier, Hadrien Ier s'y employèrent et, plus qu'eux, Pascal Ier. Nous avons vu, au début de cette dissertation, dans quel oubli profond tomba dès lors le site du cimetière de Calliste.

VI. Le cimetière a ciel ouvert. — Quoique nous ayons renvoyé au mot Cella l'étude des deux oratoires dits de Saint-Sixte-et-Sainte-Cécile et de Sainte-Sotère, nous ne pouvons omettre de parler, en terminant cette dissertation, du cimetière à ciel ouvert établi sur la surface du sol qui renfermait les *areæ* souterraines et leurs excavations. Sur tout le terrain qui avoisine les deux oratoires on voit qu'il a été procédé à une distribution du sol suivant un plan d'ensemble; on a obtenu de la sorte des cases ou caveaux séparés par de petites murettes et distribués par rangées régulières, sans négliger les dispositions indispensables pour l'écoulement des eaux, que des conduites faites avec de belles tuiles romaines emportent dans les lieux voulus. Sous le pavement des deux oratoires on n'a rencontré aucune trace de sépulture. Par contre ce n'est pas seulement quelques tombes qui sont groupées auprès des deux oratoires, on a pu constater qu'elles s'étendent assez loin et composent un véritable cimetière. Ainsi qu'on devait s'y attendre, les tombes ont été violées et partiellement démolies à mesure que la culture de la vigne a envahi le terrain, mais il subsiste beaucoup de maçonnerie et un grand nombre de caveaux contiennent des débris d'épitaphes. On peut toutefois distinguer toutes les tombes du cimetière en deux groupes: celles qui sont endossées aux petits oratoires, véritables sépultures *ad sanctos*, pour lesquelles l'unique préoccupation étant d'approcher le plus près possible des édicules liturgiques, toute pensée d'orientation a été négligée; c'est le cas, par exemple, pour l'oratoire de Sainte-Sotère dont les parois latérales sont dans la direction de l'est à l'ouest et où les tombes ont dû renoncer au bénéfice du contact des oratoires; celles-ci ont alors adopté une direction générale d'orientation conforme à une ligne partant à main gauche de Sainte-Sotère et se dirigeant un peu en avant de l'oratoire de Saint-Sixte-et-Sainte-Cécile, ligne qui tend plus ou moins directement de l'ouest à l'est. Pour le second groupe de tombes cette orientation est constante.

Les limites de l'*area* à ciel ouvert sont assez étendues, toutefois elles ne peuvent être tracées avec une absolue certitude. Les chrétiens, dans leurs cimetières à ciel ouvert, ne s'astreignaient pas toujours à déposer les corps entre les murailles d'un caveau, ils se contentaient souvent d'une simple fosse creusée dans la terre, c'est d'ailleurs ce qu'ils faisaient également dans les ambulacres des catacombes que, pour une raison ou pour une autre, on avait remplis de terre meuble à une certaine hauteur. On conçoit facilement d'après cela que sur un sol remué tant de fois depuis des siècles, il soit impossible de tracer des limites précises à l'*area* du cimetière de Calliste à ciel ouvert. Toutefois, on peut tenter d'arriver à un résultat pour la limite sud. Comme les voûtes des galeries souterraines se sont rompues et écroulées sur plusieurs points, elles ont laissé voir le fond des caveaux construits à ciel ouvert et cela dans des régions diverses et séparées les uns des autres par d'assez grandes distances. C'est une preuve irrécusable que le système de caveaux fut étendu à l'*area* tout entière sous laquelle s'étend non seulement le cimetière de Calliste proprement dit, mais la crypte de Lucine, celle de Sainte-Sotère, l'arénaire d'Hippolyte.

Sur le plan général du cimetière de Calliste on voit un mur qui, après avoir suivi la direction de l'ambulacre B de la 1re *area*, pénètre sur la 4e *area* du cimetière de Sotère suivant une ligne oblique qui va de l'est à l'ouest. La direction ordinaire et normale des tombes, dans cette partie du cimetière est parallèle à la direction de cette ligne. Or, ce mur est limitrophe du champ funéraire. Il est construit en blocs de tuf cimentés, sa largeur est considérable puisqu'elle mesure 1m64. Les caveaux destinés à la sépulture ne sont construits que d'un seul côté de ce mur et, ainsi qu'on doit s'y attendre, du côté qui regarde les deux petits oratoires et l'intérieur de l'*area*. Du côté opposé, nulle trace de ces caveaux. Nous avons donc ici le mur d'enceinte du côté sud du cimetière de Calliste. On aura remarqué la coïncidence exacte de ce mur avec la limite de l'*area* souterraine de ce qui fut la partie primitive du cimetière de Calliste. Cette limite a été franchie sous terre, nous avons dit comment, au ras du sol, elle a été respectée.

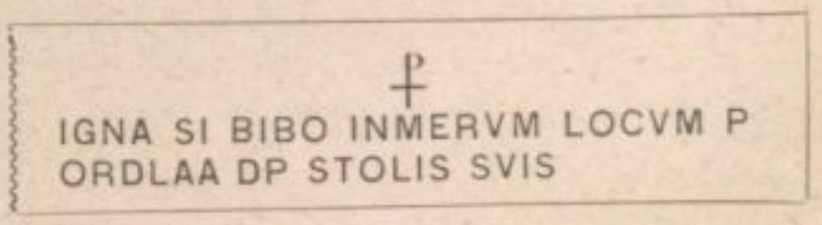
Il serait prématuré d'en conclure que le cimetière souterrain et le cimetière à ciel ouvert sont contemporains. L'épigraphie peut seule mettre sur la voie d'une solution. La maçonnerie des caveaux est un mélange de tuf et de briques liés avec beaucoup de chaux, avec une prédominance pour le tuf. Ces petits murs ont généralemant l'aspect des ouvrages du IVe ou du Ve siècle. Les estampilles notées sur diverses briques provenant des officines romaines nous reportent aux premiers siècles de l'empire, jamais au IVe siècle et plus tard. Il est vrai que cette recherche ne porte pas sur un nombre considérable de briques. L'intérieur des caveaux était souvent revêtu de plaques de marbres dont il subsiste quelques rares vestiges. Un de ces caveaux avait reçu une décoration composée de belles plaques de granit blanc et noir, mais le cas le plus ordinaire était de laisser les murs tels quels et de n'employer le marbre que pour le fond du caveau et pour la couverture; le couvercle de la tombe inférieure servant de plaque de fond à la tombe supérieure. Parfois aussi le couvercle se composait d'un massif de quelques centimètres sur lequel on plaçait des briques et du marbre, parfois de tuiles.

Une seule inscription a été retrouvée entière à sa place, sur un des caveaux du cimetière à ciel ouvert; on y lisait:

DONATVS QVI
BIXI ANNOS XLIIII RE
CESSI DIE VII K DEC

Les lettres sont grandes, la pierre même mesure 1m90 de longueur sur 0m35 de hauteur. Cette hauteur est adaptée à un *loculus* souterrain, non à la fermeture d'une tombe à ciel ouvert. Et, en fait, cette pierre ne fermait pas une sépulture; mêlée à d'autres pierres elle ne servait pas de fond à une tombe, mais reposait sur le sol, ce qui ne permet pas de croire que l'épitaphe de Donatus a été utilisée pour former une des divisions horizontales d'un caveau. Provenant d'un *loculus* elle a dû servir simplement de plancher à une tombe posée sur le sol.

Dans le fond d'un caveau contigu à la tombe que nous venons de décrire, sur le tuf vierge, se trouvait fixée une plaque de 0m32 de hauteur et coupée sur une partie de sa longueur; mais elle avait dû être employée avant cette coupure malencontreuse à servir de fond à un caveau qui mesure 1m88 de long sur 0m77 de large.



(*...et Ben*)*igna si bibo* (= se vivis) *inmerum* (= emerunt) *locum p*(*retio?*).

H. Leclercq.

CALOMNIES. Voir ACCUSATIONS CONTRE LES CHRÉTIENS, t. I, col. 265-307.

CALOS. Cette devise se lit sur un cristal de roche de l'ancien Cabinet d'Edm. Le Blant [1].

Cette épithète se lisait sur un grand nombre de vases peints et s'adressait aux hommes aussi bien qu'aux femmes. On la rencontre encore aujourd'hui sur des gemmes [2] et dans les scholies d'Aristote [3]. Il s'en faut qu'un sens risqué s'attachât toujours à ce compliment; on l'employait parfois dans le meilleur sens. Dans une idylle de Théocrite, une mère, parlant à son enfant, lui dit de son père: Καλὸς ἀπφύς [4]. Nous ne connaissons pas de monuments dont l'origine chrétienne soit assurée et qui portent ce mot. Il se pourrait que, parmi les fidèles, plusieurs aient éprouvé de la répugnance à l'égard de cette épithète que Clément d'Alexandrie signalait comme ayant eu sur le doigt de la statue du Jupiter d'Olympie où Phidias l'avait gravée une signification deux fois répréhensible [5], puisqu'il y mentionnait le nom de son *puer delicatus* Pantarcès : ΠΑΝΤΑΡΚΗΣ ΚΑΛΟΣ [6].

1952. — Cristal de roche. D'après les *Mémoires de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XXXVI, 1re part., 1896.

H. LECLERCQ.

CALOYERS probablement dérivé de κάλος γῆρας ou κάλος γέρων, qui signifie ancien ou vieillard, est le nom donné en général aux moines grecs. Cf. Hélyot, *Hist. complète des ordres monastiques*, éd. 1839, Guingamp, t. I, p. 129, *Caloyers ou moines grecs*. Voir les mots MOINES GRECS, MONT-ATHOS, MONT-SINAÏ.

CALVAIRE (LE MONT-). « On met une tête de mort au bas des crucifix, parce que, d'après Tertullien, le calvaire est le lieu du *cal*, du chef; le premier homme y est enterré, la tradition nous en a conservé la mémoire, et c'est sur ce même lieu qu'a été arboré l'étendard de la croix. Saint Épiphane, plus tard, ajoute que le sang et l'eau qui coulèrent après le coup de lance commencèrent par laver et purifier le corps du premier homme déposé en cet endroit [7]. » Ces explications, on en conviendra sans peine, sont du genre de celles qui n'expliquent rien, aussi la même question est-elle reprise peu après et aboutit au résultat suivant : « Pendant les six premiers siècles on voit, au pied de la croix, l'agneau immolé [8]; il est placé sur un tertre, le Calvaire, et c'est du Calvaire que jaillissent les quatre fleuves destinés à féconder le monde; ils seront remplacés plus tard par les quatre évangélistes. Aux XIe et XIIIe siècles, on voit, au pied de la Croix, un petit personnage, Adam, sortant de terre pour recueillir les premières grâces de la Rédemption. On rencontre aussi la tête de mort et les ossements. Faut-il les considérer comme le symbole de la victoire que Jésus-Christ a remportée sur la mort, ou bien devons-nous y voir les restes d'Adam ? La plupart des Pères disent que c'est sur le Calvaire qu'ils ont été déposés et que c'est pour cela même qu'on a donné ce nom à cette colline. Saint Jérôme, saint Épiphane, Origène, saint Athanase, saint Ambroise, saint Augustin, saint Jean Chrysostome, saint Basile, sont unanimes sur ce point. »

Tout ceci ne s'écarte pas du genre vague qui a fait le fond de l'archéologie en France pendant trop longtemps. Les grands noms des Pères de l'Église qui font si belle figure, à condition de n'être pas cités dans leur texte, prouvent beaucoup moins que l'on pourrait s'y attendre.

Voici les propres paroles de saint Jérôme : *In hac urbe, imo in hoc tunc loco et habitasse dicitur, et mortuus esse Adam. Unde et locus in quo crucifixus est Dominus noster Calvaria appellatur, scilicet quod ibi sit antiqui hominis calvaria recondita* [9]. Ainsi, pour saint Jérôme, Calvaire viendrait de *calvaria*, tête, et non de cadavre, suivant qu'on le lui faisait dire. Mais saint Jérôme est revenu sur cette explication et il en donne une nouvelle : *Audivi quemdam exposuisse Calvariæ locum, in quo sepultus est Adam, et ideo sic appellatum esse, quia ibi antiqui hominis sit conditum caput et hoc esse, quod Apostolus dicat : « Surge qui dormis et exsurge a mortuis et illuminabit te Christus. » Favorabilis interpretatio et mulcens aurem populi, nec tamen vera. Extra urbem enim et foras portam loca sunt in quibus truncantur capita damnatorum et Calvariæ, id est decollatorum, sumpsere nomen. Propterea autem, ibi crucifixus est Dominus, ubi prius erat area damnatorum, ibi erigerentur vexilla martyrii* [10]. M. de Mély [11] qui a, le premier, donné à ce texte sa valeur, fait observer que cette explication est plus historiquement critique que la précédente bien qu'on puisse lui objecter que le nom à donner au Calvaire eût été celui de « lieu des têtes » plutôt que, celui de « lieu des décapités ». Toutefois l'une et l'autre étymologie pèche par la base puisqu'on ne voyait là ni crânes ni cadavres et les symbolistes à qui cette explication elle-même vient à manquer ne pourront pas s'en dédommager par le texte premier cité de saint Jérôme qui se montre à nous le combattant lui-même.

Si nous remontons plus avant nous trouvons le nom grec du Calvaire tel que le donne saint Matthieu et nous allons voir qu'il en est l'exacte traduction. Saint Matthieu l'appelle τὸ κρανίον, le crâne. Or l'araméen *Gulgolla*, l'hébreu *Gulgolet* ont exactement le même sens que κρανίον, et en même temps ont le sens de « sommet et citadelle », c'est le grec καρήνον, tête, cime, citadelle. Il y a donc, conclut très justement M. de Mély, un jeu de mots très ancien, bien antérieur au christianisme, qui s'est borné à transformer en légende symbolique le nom même de la montagne et à adopter comme représentation du Calvaire, le crâne qui est un véritable idéogramme, désignant, sans aucune interprétation, le lieu même qu'il est chargé de nous rappeler.

H. LECLERCQ.

CAMBRAI (MANUSCRITS LITURGIQUES DE LA BIBLIOTHÈQUE DE) [12].

27 (30). « Collectes et antiphones pour tout le cours de l'année CVII » (XIIe s.) *olim* cathédrale, ancien *283*.

Fol. 2-7. Calendrier, en couleurs, à l'usage de Cambrai; paraît antérieur à la canonisation de saint Bernard (1174). On y a ajouté saint François.

Fol. 8-9. Tableaux de comput, cours de la lune.

Fol. 10. *Incipiunt capitula sive collecte totius anni.*

28 (31). Psautier, suivi des cantiques de la Bible et d'un certain nombre d'antiennes (début du XIIIe s.), *olim* cathédrale. En tête calendrier à l'usage de Cambrai, avec quelques notices nécrologiques.

[1] E. Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées inédites ou peu connues*, in-4°, Paris, 1896, p. 51, n. 137, 138. — [2] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 7311; *Bull. dell' Istit. arch.*, 1866, p. 216. — [3] Aristote, *Vespæ*, v, 98. — [4] *Idyll.*, XV, vs. 14. — [5] Clément d'Alexandrie, *Cohortatio ad Gentes*, *P. G.*, t. VIII, col. 148. — [6] Arnobe, *Adversus gentes*, l. VI, c. XIII, *P. L.*, t. V, col. 1192. — [7] P. de Cagny, *Usage de placer une tête de mort au bas du crucifix*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1858, t. II, p. 125-127. — [8] Crosnier, *Monographie de la croix*, dans le *Bulletin de la Société nivernaise des lettres, sciences et arts*, 1862, IIe série, t. II, p. 17, 126. — [9] S. Jérôme, *Epist.*, XLVI, *Paulæ et Eustochii ad Marcellam*, 3, *P. L.*, t. XXII, col. 484. — [10] S. Jérôme, *Comment. in S. Matthæum*, l. IV, c. XXVII, *P. L.*, t. XXVI, col. 209. — [11] F. de Mély, *La couronne d'épines sur la tête du Christ en croix et la tête de mort du Calvaire*, dans le *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1906, p. 217-221. — [12] *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques*, t. XVII.

43 (45). Collectes pour tout le cours de l'année (XIIe s.) *olim* cathédrale.

Fol. 1-7. Calendrier; au 21 février : *Dedicatio ecclesie Sancti Vedasti;* au 25 juin : *Translatio sancti Remacli, et sanctorum Eligii et Vindiciani episcoporum;* au 18 novembre : *Elevatio corporis sancti Gaugerici.* — Antérieur à la canonisation de saint Thomas Becket. Le ms. renferme une partie de la messe.

54 (55). Psautier (XIe s.) *olim* cathédrale.

Fol. 1-6. Calendrier à l'usage du diocèse de Cambrai, avec nombreuses indications nécrologiques.

Fol. 7. Vers sur les dix plaies d'Égypte (*Prima plaga Egipti limphas in sanguine vertit*), puis « *Termini Pasche.* »

Fol. 8. « *Orationes ad crucem adorandam.* »

Fol. 13. « *Potio contra petram probatissima.* »

Fol. 13 vo. « *Origo prophetiae David regis psalmorum numero CL; lege in pace feliciter. — David, filius Jesse, cum esset in regno suo...* »

Fol. 15 vo. « *In Christi nomine. Incipit liber psalmorum de translacione LXXa interpretum, emendatus a sancto Hieronimo in novo. — Item in nomine Domini nostri Jesu Christi incipit liber psalmorum numero CL. Item psalmus David. De Joseph dicit qui corpus Christi sepelivit. Psalmus hic ad Christi personam pertinet, ipse enim est perfectus qui nunquam abiit in consilio impiorum.* »

Tout ce titre est en capitales, régulières et rustiques.

Fol. 16. B, lettre initiale ornée. Ce psautier gallican s'arrête au ps. CXVIII, 56. Il était déjà incomplet au XIVe siècle, date de la note suivante : *Orationes quedam et psalterium usque ad psalmum CXXXI, CXXXVII, XIV.*

Le nom de l'empereur Henri II a été ajouté au calendrier, mais ce prince ne fut canonisé qu'en 1152.

60 (61) Graduel et prosier avec notes. CXLII p., XIIe s. (*olim* cathédrale). Titre du XIVe siècle. Pour toute l'année. Noté en neumes. Propre des saints (fol. 63 vo); l'office de saint Vast très développé.

Fol. 101. Litanies.

Fol. 105 vo. Antiennes diverses.

Fol. 107 vo. *Kyrie eleison.*

Fol. 118. Séquences.

61 (62). Graduel avec proses, XIIe s. (*olim* Cathédrale).

75 (76). Graduel noté en neumes, XIe s. (paraît avoir été écrit à Saint-Vast d'Arras).

78 (79). Proses, antiennes, répons et plusieurs autres pièces notées, XIIe s. (*olim* cathédrale). C'est un antiphonaire à l'usage de Cambrai, noté en neumes.

90 (91). Bréviaire (à l'usage de Cambrai ?) XIIe s.

98 (99). Leçons du bréviaire pour une église du nord de la France, autre que Cambrai, milieu du XIIe s. (*olim* cathédrale).

160 (156). Mélanges de liturgie par l'abbé Mutte (XVIIIe s.) se rapporte au diocèse de Cambrai.

162-163 (158). Sacramentaire (en deux volumes) IXe s. (*olim* cathédrale), les premiers feuillets sont en onciales d'or. Parfois la première ligne des paragraphes est transcrite en lettre d'or. Cf. A. Durieux, *Les miniatures des manuscrits de la bibliothèque de Cambrai* (1861) texte et pl. I. — Le tome II renferme la deuxième partie du sacramentaire. Les bénédictions commencent après l'*Ordo ad dedicandam ecclesiam* (fol. 60), le fol. 127 est en partie plus récent; de même, fol. 128-131. Les trois derniers feuillets, écrits au IXe siècle, mais ajoutés au manuscrit primitif, renferment les bénédictions des vêtements des religieux, des palmes et des fleurs; la dernière page est effacée.

164 (159). Sacramentaire, IXe s. (*olim* cathédrale).

Fol. 2-35. Recueil de bénédictions, de préfaces, de formules de l'ordination. Cette première partie est d'une autre main que le corps du volume.

Fol. 35 vo. *In nomine Domini hic sacramentorum de circulo anni exposito, a sancto Gregorio papa Romano editum, ex authentico libro bibliothecæ cubiculi scriptum, qualiter missa Romana cælebratur...*

Au fol. 204 reprend la première main.

Fol. 206-221. Bénédictions et offices épiscopaux divers.

Fol. 222. *Ordo ad visitandum et ungendum infirmum.* Fragment d'un *ordo* du IXe s. avec litanies à l'usage de Cambrai; ce dernier fragment, dont la fin manque, paraît dater du milieu du IXe siècle.

Fol. 203. *Hildoardus presul anno XXII sui onus episcopatum hunc libellum sacramentorum fieri promulgavit.* En onciales. Cette note s'applique au sacramentaire proprement dit (f. 34-203); Hildoard était évêque de Cambrai en 816.

172 (167) *Varia.* XIIe s. (*olim* cathédrale, ancien 59).

Fol. 1-7. Calendrier à l'usage de Cambrai, datant d'environ 1160, avec beaucoup de notes nécrologiques ajoutées d'une seule main à la fin du XIIIe ou au début du XIVe s.

Fol. 7 vo. Comput abrégé. *Sciendum est quod annus solaris...* En partie à longues lignes, en partie à 2 colonnes, XIIe s.

Fol. 11. Traité de musique anonyme. *De modis. Igitur cum in superioribus non eadem via phylosophorum...*

Fol. 16 vo. Autre traité ou autre partie du précédent : *Tonus igitur est casus vocis* eumeles, *id est aptus melo in unam intensionem.*

Fol. 17 vo. Petit traité analogue, en vers. Fragment du *Micrologus* de Gui d'Arezzo.

Fol. 20-24. Antiennes notées.

186 (181). Missel (partie d'hiver, XIIe s. (*olim* cathédrale, ancien 292), ms. écrit en Angleterre.

193 (188). Martyrologe et recueil liturgique, XIIe s. (*olim* cathédrale).

Fol. 1-7. Calendrier antérieur à la canonisation de S. Thomas Becket (1173), dont le nom a été ajouté, ainsi que les fêtes de saint Pierre martyr, l'*elevatio sancte Elisabeth* et l'*elevatio S. Gaugerici.*

Fol. 7-8. Table des Pâques et règles pour les calculer.

Fol. 8 vo. Prières à réciter avant les psaumes, note sur la manière de les chanter; psautier avec notation, cantiques de la Bible et litanies à l'usage de Cambrai.

Fol. 80. Fragment d'antiphonaire.

Fol. 109. Prières diverses dont beaucoup à la Vierge.

Fol. 123 vo. *Ordo super electos ad catecuminum faciendum.*

Fol. 129. *Ordo ad visitandum infirmum,* et office des morts.

Fol. 144. *Ordo ad benedicendum peregrinos.*

Fol. 145 vo. *Reconciliatio violate ecclesie...*

Fol. 147 vo. Commun de la messe et prières diverses; à la suite, formule d'excommunication.

Fol. 159. Martyrologe d'Adon, avec additions.

Fol. 208. Vers égyptiaques : *Jani prima dies.., decemque december.*

Fol. 209. Prières diverses.

Fol. 211-212. Hymnes pour les fêtes de la Madeleine, de saint Géry, de sainte Élisabeth, des Onze mille vierges.

229 (219). *Martyrologe d'Usuard,* XIIe s. (*olim* cathédrale, ancien 18).

Fol. 2-3. Proclamation contre les persécuteurs de l'église de Cambrai.

Fol. 4. Martyrologe d'Adon, avec notes nécrologiques ajoutées.

Fol. 56. Vers égyptiaques.

Fol. 56-57. Litanies à l'usage de Cambrai.

Fol. 59. *Kalendarium totius anni marty[ro]logium hic incipit.*

230 (220). Épîtres et évangiles pour tout le cours de l'année, XIIe s. (*olim* cathédrale).

Fol. 3-5. *Imprecationes contra persecutores ecclesiæ.*

234 (224). Missel. Recueil de messes, XIIe s. (*olim* cathédrale).

246 (236). XIIe s. (*olim* Saint-Sépulcre).

Fol. 82 vo. Rubriques d'évangiles, d'antiennes et de *tractus*.

249 (239). *Varia*, XIIe s. (*olim* Saint-Sépulcre).

Fol. 1 vo. Hymnes notées en neumes.

Fol. 9. Fragments de liturgie, proses notées.

307 (289). Recueil d'homélies sur les évangiles des dimanches, IXe s. (*olim* cathédrale). Commence à Pâques.

365 (346). Lectionnaire (homilétique) pour les mois de novembre et de décembre et pour une partie d'août et de septembre, IXe s. (*olim* cathédrale).

528 (487). Homiliaire d'été, du Vendredi saint à l'Avent, vers 1170 (*olim* Saint-Sépulcre).

530 (489. Homiliaire des Pères, partie d'été, de Pâques à l'Avent; à la suite, propre des saints d'été et commun des saints, XIe s. (*olim* Saint-Sépulcre).

532 (491). Homiliaire d'été du vendredi d'après la Pentecôte jusqu'à l'Avent, XIIe s. (*olim* cathédrale) ancien 6.

533 (492). Homiliaire d'hiver, de l'Avent à la veille de Pâques, XIIe s. (*olim* cathédrale) ancien 9.

544 (502). Homélies des Pères pour tous les jours depuis *in capite jejunii* jusqu'à *in sabbato*, XIe s. (*olim* cathédrale) ancien 5.

546 (504). Homélies sur les évangiles de l'année, Xe s.

600-601 (558-559). Denis le Petit. Collection de canons et de décrétales : 600 fol. 1-17. Courte explication de l'office divin : *Primum in ordine misse ad introitum canitur...* Fin : *Quam in his etiam verbis ultimam commendavit Apostolus.*

H. Leclercq.

CAMBRIDGE (MANUSCRITS LITURGIQUES DU CORPUS CHRISTI COLLEGE).

No **422**. — *The red Book of Derby*. — Ce missel manuscrit tire son nom du colophon inscrit sur la dernière page, qui est ainsi conçu : *The rede boke of darbye in the peake of darbyshire. This booke was sumtime had in such reverence in darbieshire, that it was comonlie beleved that whosoever should sweare untruelie upon this booke should run madd.*

Une autre inscription de la main de l'archevêque Parker dit : *This booke was given by Richard Hendesley, esquier, to M. Cant.*

Ce manuscrit fait maintenant partie de la collection Parker à la Bibliothèque du *Corpus Christi College*, Cambridge, sous la cote *422, olim S. 16*. Il se compose de 293 feuillets de vélin foncé, de 0m19 × 0m12 en bon état de conservation, quoique un certain nombre de titres et presque toutes les rubriques en langage vulgaire soient devenus illisibles par suite de la décomposition et de la décoloration de l'encre rouge dont on s'est servi pour les écrire. Il mérite à peine le nom de missel, car le *Proprium de tempore* et le *Proprium de sanctis* font défaut, et le calendrier ainsi que le canon de la messe (sans rubriques) sont suivis d'un volumineux *Commune sanctorum*, de *Missæ votivæ*, diverses pièces liturgiques et d'un court *Commune sanctorum* des offices du bréviaire.

Date et lieu d'origine. — Ce manuscrit dut être écrit en 1061 ou peu après, car c'est à cette date que commence la table de comput pascal.

De la prépondérance dans le calendrier et en d'autres endroits de saints se rattachant au sud de l'Angleterre et spécialement au diocèse de Winchester, nous pouvons conclure qu'il fut composé dans un monastère de ce diocèse. Le nom de saint Grimbald, abbé de New-Minster, est inscrit en capitales, page 378; il est aussi commémoré dans le calendrier à la date du 8 juillet, en capitales également.

Ornementation. — La queue du *P* initial du *Per omnia sæcula*, p. 51, s'étend sur toute la longueur de la page, avec deux figures d'animaux à l'extrémité supérieure de la haste et une seule tête de bête à la fin de la panse. Page 52, deux anges, tenant des baguettes, supportent une *vesica piscis* dans laquelle se trouve une représentation de Notre-Seigneur, un livre dans le main gauche, la main droite élevée dans le geste de la bénédiction, et entouré de ces mots : *Vere dignum et iustum est*. Ce dessin représente probablement l'Ascension, comme c'est le cas pour une composition similaire qui se trouve dans un psautier anglo-saxon de la Bibl. de l'Université de Cambridge (*F. f. i. 23*, f. 332 a). Page 53 on voit une représentation du Crucifiement; les pieds du Seigneur ont été effacés par les baisers.

Une femme en pleurs, Marie, se tient du côté gauche, montrant la croix, au-dessus de la croix, à droite, la main du Père apparaît au milieu des nuages; à gauche une colombe, représentant la troisième Personne de la Trinité, descend en volant et tient dans son bec un disque. Les deux dessins sont entièrement exécutés à l'encre verte, avec contours à l'encre rouge. Les plissements et les ondulations des draperies, les pieds et les mains terminés en pointe, sont caractéristiques de l'art anglo-saxon du Xe-XIe siècle.

Pour plus de détails, voir *The Leofric Missal*, édition Warren, Oxford, 1883, Appendix, p. 271-5.

No **270**. — Cet antique et magnifique missel manuscrit anglais, dont la date peut être assignée à la fin du XIe siècle ou au commencement du XIIe siècle se compose de 197 feuillets de vélin blanc et fin, de 0m265 × 0m165. Il ne contient pas de calendrier. Saint Elphege, archevêque de Cantorbéry, †1012, est le dernier saint auquel une messe soit consacrée; par contre, on y trouve une messe pour la translation de nombreux archevêques de Cantorbéry, translation qui eut lieu en 1091. Dans son état actuel, ce manuscrit commence par plusieurs *Apologiæ sacerdotis*, le *Gloria in excelsis* et le Symbole de Nicée. Puis viennent le *Proprium de tempore*, qui s'ouvre avec les messes du mercredi et du jeudi après le troisième dimanche de l'Avent; le canon, intercalé entre les offices du samedi-saint et du dimanche de Pâques (fol. 42*a*); le *Proprium sanctorum* qui commence à la fête de saint Silvestre (fol. 71 *b*) et se termine à celle de saint Thomas (fol. 137 *b*); une *Dedicatio Ecclesiæ* (fol. 138 *a*); le *Commune sanctorum* (fol. 138*b*); de nombreuses messes votives dont la première est une messe de la Sainte-Trinité (fol. 143 *b*).

Les nombreuses préfaces propres que le missel contenait primitivement, ont été, pour la plupart, grattées, et une main postérieure leur a généralement substitué les introït, graduels, épitres, évangiles, offertoires, communions ou leurs réclames. On ne voit pas de miniatures; le premier feuillet du canon a été déchiré et a disparu. Les lettres initiales, dans tout le cours du manuscrit, sont très délicatement exécutées et fort belles. De deux en deux elles sont dessinées en rouge, tandis que les lettres intermédiaires sont bleues, vertes ou pourpres. Des initiales très ornées et plus développées signalent les principales fêtes. Pour les fêtes de première classe, on a employé trois couleurs ou même davantage, de délicats motifs d'ornementation, à l'encre verte, rouge et pourpre remplissent l'intérieur des lettres que suivent une, deux ou trois lignes de texte en onciales pourpres, bleues, vertes ou rouges. Cf. *The Leofric Missal*, édition Warren, Oxford, 1883, Appendix, p. 294-302.

H. Leclercq.

CAMBRIDGE (MANUSCRITS LITURGIQUES DU FITZWILLIAM MUSEUM) [1].

7. *Evangelia*, XIIe siècle (*olim*, abb. de Cambron).

[1] *A descriptive Catalogue of the manuscripts in the Fitzwilliam Museum, With introduction and indices by Montague Rhodes James*, Cambridge, 1895.

8. *Evangeliarium*, XVe siècle.

Fol. 259. *Iste Liber Evangelior[um] est s[an]cte Marie careuallis de Mediola[n]o, q[uem] si quis furatus fuerit u[e]l malitiose retinuerit a Christō i[n] p[er], petuum anathe[m]a sit.*

27. *Benedictional*, IXe-Xe siècle.

Fol. 1a. *Blanc.*

Fol. 1b. IN NO — *mine* DNI *in.* — *cipivnt Bene- — dictiones — episcopal[es].*

Fol. 2a. *Benedictio. In vigil[ia] ‖ nativitatis Dñi.*

Fol. 2b. *In vigilia Dñi in nocte.*

Fol. 3a. *In (p)rimo mane.*

Fol. 3b. *Bened in nocte natal[is] Dñi.*

Fol. 4a. *Bened in natale Dñi. Primo mane.*

Fol. 4b. *Bened in natale Dñi.*

Fol. 5a. *Item alius versus. — Alia.*

Fol. 5b. *In N(at.) sēi Stephani.*

Fol. 6a. *Alia eodem die.*

Fol. 6b. *In N(at). sēi Johannis.*

Fol. 7a. *Alia.*

Fol. 7b. *In N(at.) Innocentium.*

Fol. 7b. *Alia.*

Fol. 8a. *In octava Dñi.*

Fol. 8b. *Alia.*

Fol. 9a. *In Theophania.*

Fol. 10a. *Alia. — Item Alia.*

Fol. 10b. *In octava Theophaniæ.*

Fol. 11a. *In nat. S. Hilarii epi.*

Fol. 11b. *In cathedræ S. Petri.*

Fol. 12a. *In N(at.) sēi uincentii.*

Fol. 12b. *In purificatione sēæ Mariæ.*

Fol. 13a. *Alia.*

Fol. 13b. *Bened. in cotidianis diebus. — Alia.*

Fol. 14a. *Item alia. — Item alia.*

Fol. 14b. *Alia. — Alia.*

Fol. 15a. *Alia. — Alia.*

Fol. 15b. *Alia. — Alia.*

Fol. 16a. *Alia. — Alia.*

Fol. 16b. *Alia. — Benedic. in Septuagesima.*

Fol. 17a. *In sexagesima.*

Fol. 17a. *Benedict. in quinquagesima.*

Fol. 18a. *Initio Quadragesime.*

Fol. 18b. *Alia.*

Fol. 19a. *Dom. II. in* XLma.

Fol. 19b. *Alia. — Dom. III. in quadragesima.*

Fol. 20b. *Dom. III. in* XLma.

Fol. 21a. *Alia.*

Fol. 21b. *In aurium apertione.*

Fol. 22a. *Dom.* V. *in quadrag.*

Fol. 22b. *Alia. — In die Palmarum.*

Fol. 23a. *Alia.*

Fol. 23b. *Item alia.*

Fol. 24a. *In cena Dñi. — Alia Benedict. in cena Dñi.*

Fol. 24b. *In vigiliis Paschæ.*

Fol. 25a. *Alia.*

Fol. 25b. *Benedict. In die sēo Paschæ.*

Fol. 26b. *Alia.*

Fol. 27a. *Secunda Feria. — Feria tertia.*

Fol. 27b. *Feria quarta.*

Fol. 28a. *Feria quinta.*

Fol. 28b. *Feria sexta.*

Fol. 29a. *In sabbato.*

Fol. 29b. *Benedict. In oct. Pasche.*

Fol. 30a. *Alia.*

Fol. 30b. *Doñ. I. P[ost] Oct. Paschæ. — B. In Letania maioræ.*

Fol. 31a. *Dom.* II. *p[ost] Oct. Paschæ.*

Fol. 31b. *Alia. B(en.) De Resurrectione Dñi. — Doñ. III. P[ost] Oct. Pasche.*

Fol. 32a. *Alia.*

Fol. 32b. *Doñ.* III. *P[ost] Octa. Paschæ.*

Fol. 33a. *B(en). De ieiuniorū diebus. — In ascensu Dñi.*

Fol. 33b. *Alia.*

Fol. 34a. *In inventione S. crucis.*

Fol. 34b. *Dom. Post ascensam Dñi. — In uig[ilia] Pentecostes.*

Fol. 35a. *Alia.*

Fol. 35b. *B(en). In Pentecoste.*

Fol. 36a. *Alia.*

Fol. 36b. *In octaua Pentecost.*

Fol. 37a. *Doñ. II. p(ost) pentecoste. — Alia.*

Fol. 37b. *Doñ. II[I] P(ost) Pente.*

Fol. 38a. *Alia. — Doñ. IIII. P(ost) Pente.*

Fol. 38b. *Alia.*

Fol. 39a. *Benedici. In vigl. sēi. Johannis B.*

Fol. 39b. *In nativitate S. Johannis. — Alia.*

Fol. 40a. *Dom. V, p(ost) Pent.*

Fol. 40b. *Alia. — In nat. ap(osto)lorum Petri Et Pauli.*

Fol. 41a. *Alia.*

Fol. 41b. *Doñ. VI. P(ost) Pente.*

Fol. 42a. [une addition d'une ligne et demie d'une main du Xe ou XIe siècle.] *Alia. — Doñ. VII. P(ost) Oct.*

Fol. 42b. *Alia.*

Fol. 43a. *Dom. VIII. P. Pentecost. — Alia.*

Fol. 43b. *Doñ. VIII. — Alia.*

Fol. 44a. *Doñ. X. — Alia.*

Fol. 44b. *In n. Sēo(rum) Machabeor(um). — B(en.) In n. sēe Afre.*

Fol. 45a. *Alia. — In n. s. Laurentii.*

Fol. 45b. *Alia.*

Fol. 46a. *Dom. XI. — Alia.*

Fol. 46b. *In assumptione sēæ Mariæ.*

Fol. 47a. *Alia.*

Fol. 47b. *Dom. XII. — Alia.*

Fol. 48a. *Doñ. XIII.*

Fol. 48b. *Alia. — In passione sci Johannis.*

Fol. 49a. *Alia.*

Fol. 49b. *Doñ. XIIII.*

Fol. 50a. *Alia. — In nativitate sēæ Mariæ.*

Fol. 50b. *Doñ. XV.*

Fol. 51a. *Alia. — B. De cruce Dñi.*

Fol. 51b. *Doñ. XVI.*

Fol. 52a. *Alia. — Doñ. XVII.*

Fol. 52b. *Alia. — Bened sabbato* XII *Lect. B.*

Fol. 53a. *In Festiuit. S. Michahelis.*

Fol. 53b. *Alia.*

Fol. 54a. *Doñ XVIII. — Alia.*

Fol. 54b. *Doñ. XVIIII. — Alia.*

Fol. 55a. *Dom. XX.*

Fol. 55b. *Alia. — In N. S. Galli.*

Fol. 56a. *Doñ. XXI.*

Fol. 56b. *Alia. — Doñ. XXII.*

Fol. 57a. *Alia. — In uigilia omniv[m] scorum.*

Fol. 57b. *In festiuitate omniv Sēorum. — Alia.*

Fol. 58a. *Doñ. XXIII.*

Fol. 58b. *Alia. — In natale sēi martini.*

Fol. 59a. *Alia.*

Fol. 59b. *Doñ. XXIII.*

Fol. 60a. *Doñ. XXV. — Itē Benedictiones Dominicales.*

Fol. 60b. *Item alia Dominica. — Item alia.*

Fol. 61a. *Alia. — Item alia.*

Fol. 61b. *Item alia.*

Fol. 62a. *Alia. — Item alia.*

Fol. 62b. *B(en.) de sca. Trinit. — Alia.*

Fol. 63a. *Item alia.*

Fol. 63b. *Doñ. I. De adventu Dñi. — In n. sēi. Andreæ.*

Fol. 64a. *Doñ. II. De aduentv.*

Fol. 64b. *Doñ. III. — Doñ. IIII.*

Fol. 65a. *Doñ. V.*

Fol. 65b. *Item B(en.) De adventu Dñi.*

Fol. 66. *Alia. — Itē alia.*

Fol. 66b. *Bened. In n. unius ap'li.*
Fol. 67a. *Benedict. In nat. apostolor(um).*
Fol. 67b. *In n. Vnius martiris.*
Fol. 68a. *Alia. — In natale Plvrimor. Mart.*
Fol. 68b. *Alia.*
Fol. 69a. *In n. vnivs confess°ris. — Alia.* B̄. VNIVS C̄F (le titre seul).
Fol. 69b. *In n. plur.* C̄F.
Fol. 70a. *Alia. — In natale uirginvm.*
Fol. 70b. *Alia.*
Fol. 71a. *Bened. In n. plurimarv virginv.*
Fol. 71b. *Ite. In. ñ. vnivs Virginis. — In nat. Plurimerv uirgiñ.*
Fol. 72a. *Itē. In. n.* VNIVS *mart. — In n. Plurimorv mart.*
Fol. 73a. *Itē. In N.* PLVRIMOR. C̄FESSOR̄.
Fol. 73b. B̄. *In dedicatione* (sic) *ecclesie. — Alia.*
Fol. 74a. *Alia. — Item alia.*
Fol. 74b. *Alia.*
Fol. 75a. *Bened In. n. episcopi. — Alia.*
Fol. 75b. *Bened. in ordinatione epi.*
Fol. 76a. *Bened. In conventu episc(opi).*
Fol. 76b. *In synodo. — Alia.*
Fol. 77a. *B(en.) Regalis.*
Fol. 77b. *B(en.) super Regem.*
Fol. 78a. *B(en.) super Regem dicenda tempore synodi.*
Fol. 78b. *B(en.) Quando agit* TRIDUARIUM *jeiun(ium). — Alia.*
Fol. 79a. *B(en). Quanda in. tribulatione. missa celebrat(ur).*
Fol. 79b. B̄ *Q(uod) absit mortalitas. —* B̄ *sup(er) unu(m) hominem.*
Fol. 80a. *Bened in te(m)pore belli.*
Fol. 80b. *Bened. sup(er) populu(m). — B(en). su(per) ancillas d(e)i.*
Fol. 81a. *Bened. cum egredit(ur) in itinere.*
Fol. 81b. *B. cum in navigiu(m) ascendit.*
Fol. 82a. *Benedict su(per)* NEOφτος.
Fol. 82b. *blanc.*

CAMBRIDGE (JESUS COLLEGE) [1].

21. *Q. B. 4. Psalterium,* XIIIe siècle.

22. *Q. B. 5. Graduale Ecclesiae Dunelmensis cum notis,* XIVe-XVe siècle.

23. *Q. B. 6. Psalterium,* XIIe et XVe siècle.

Fol. 1. *Ieronimus de camera Christi. — Fundamentum ipsius camere est fides. Origenes. — Psalterium est ita quasi magna domus.*
Fol. 1b. Table des jours, des mois, des saisons, etc.
Fol. 2. *Kalendarium.*
Fol. 8. Tables, Cycle pascal, Cycle lunaire.
Fol. 10. *Libellus B. Martini episcopi de quattuor virtutibus.*
Fol. 12b. *Sermo iste docet quales boni vel quales mali sint xpistiani. Oportet fratres karissimi ut tota mentis intentione.*
Fol. 14. *Quot sunt virtutes psalmorum sanctus Augustinus dicit. — Canticum psalmorum animas decorat.*
Fol. 14b. *Orationes ante psalterium.*
Fol. 15. *Psalterium.*
Fol. 84b. *Orationes post psalterium. — Cantica et Quicumque vult.*
Fol. 90. *Litaniae.*
Fol. 91. *Domine miserere nostri* (Is., XXXIII, 2-17). — *Miserere domine plebi tue.*
Fol. 91b. *Cantica in adventu domini. — Ecce dominus in fortitudine* ‖ *Cantate domino.* ‖ *Hec dicit dominus.*
Fol. 92. *In natalis domini. — Populus qui ambulebat.* ‖ *Letare ierusalem* ‖ *Urbs fortitudinis.*
Fol. 92b. *Cantica in quadragesima — Deducant oculi mei.* ‖ *Recordare domine.* ‖ *Tollam quippe vos.*
Fol. 93b. *Cantica in resurrectione domini. — Quis est iste.* ‖ *Venite et revertamur.* ‖ *Expecta me.*
Fol. 94. *Cantica de apostolis sive de martyribus. — Vos sancti domini.* ‖ *Fulgebunt justi.* ‖ *Reddet deus mercedem.*
Fol. 94. *Cant. de uno martyre sive confessore. — Beatus vir qui in sapientia.* ‖ *Benedictus vir qui confidit.* ‖ *Beatur vir qui inventus.*
Fol. 94b. *Cant. de Virginibus. — Audite me divini.* ‖ *Gaudens gaudebo.* ‖ *Non vocaberis ultra.*
Fol. 95. *In dedicatione ecclesie cantica. — Letare ierusalem.* ‖ *Urbs fortitudinis.* ‖ *Non vocaberis.*
Fol. 95. *Hymni Ad vesperas. — O lux beata trinitas, etc.* — Après l'hymne de la Purification.
Fol. 103. *De S. Cuthberto ymnus — Magnus miles mirabilis. Ad nocturnam : Anglorum populi plaudite cuncti. — Ad laudes : Adeste nobis inclite.* — Après *S. Pierre ad vincula.*
Fol. 105. *In natali S. Oswaldi Regis et Martyris ymnus. Regalis ostro sanguinis; Divisio : Christi fidelis armiger.*
Fol. 110. *Officium defunctorum.* XVe siècle.
Fol. 122. *Collectae et Antiphonae.* XVe siècle, autre main.
Fol. 126. Fin d'un diurnal, XIIe siècle, contenant : Antiennes, Collectes, hymnes pour l'Assomption, la Pentecôte, la Saint-Michel, Saint-André, Saint-Oswald, Saint-Laurent, et l'*Ymnus ad omnes horas de S. Maria : Lux que luces in tenebris* ‖ *Prefulgens sol iusticie* ‖ *O Christi proles virginis* ‖ *Quem credimus ex virgine* ‖ *Nate summe* ‖ *Fili marie* ‖ *O virgo beatissima.*
Fol. 126b. *Sermo. Beati. Augustini. ypponiensis. Episcopi. de. dedicatione. ecclesie : — Quotienscunque.*
Fol. 127b. *Sermo de dedicatione sine titulo : Recte festa ecclesie colunt.*
Fol. 128. *De corpore vel sanguine domini vel quid significet quod hostia in tribus partibus dividitur vel quid significent tres staciones que fiunt ante altare. Si contigerit pannum aliquem altaris.*
Fol. 129. *Isydorus de homine erumpnas presentis seculi deflente, In subsequenti hoc libro qui nuncupatur sinonima.*
Fol. 140b. De XVe signis.
Fol. 141. Table paschale, XVe siècle (1383-1443).

H. LECLERCQ

CAMBRIDGE (KINGS COLLEGE) [2].

30. *Breviarium ad usum Sarum,* XIVe-XVe siècle.

31. *Missale Eboracense (York),* XVe siècle.

38. *Psalterium ad usum Sarum,* XVe siècle.

H. LECLERCQ.

CAMBRIDGE (PARKER) [3].

XLIV. *Pontificale Anglicanum.* — Manuscrit carré, sur parchemin, in-folio, écrit antérieurement à la conquête normande (1069).

1. *Prefatio Saxonica,* en grande partie incomplète.

2. *Ordo vel examinatio in ordinatione episcopi; — Promittit episcopus ordinandus se plebem ei commissam ex sacris scripturis docturum* (sic), *officium episcopale fideliter obsecuturum, ecclesiae Dorobernensi se fore subjectum et obedientem : et articulis*

[1] *A descriptive Catalogue of the Manuscripts in the library of Jesus College, Cambridge,* by Montague Rhodes James, Litt. D., Cambridge, 1895. — [2] *A descriptive Catalogue of the Manuscripts other than oriental in the library of King's College, Cambridge,* by Montague Rhodes James, Cambridge, 1895. — [3] *Catalogus librorum manuscriptorum quos Collegio Corporis Christi et B. Mariæ Virginis in Academia Cantabrigiensi legavit reverendissimus in Christo pater Matthaeus Parker, Archiepiscopus Cantuariensis. Edidit Jacobus Nasmith A. M. S. A. S. Cantabrigiæ. Typis academicis excudebat J. Archdeacon,* MDCCLXXVII, petit in-4°, 430 p., préf. et ind. n. pag.

fidei assensum præbet. Nihil vero hic invenies de subjectione a sede Romana ab electis postea exacta nec de transubstantiatione.

3. *Ordo qualiter domus Dei est consecranda. — Prolixa est haec consecrationis forma, complectens non solum ritus in ecclesiæ conservatione observandos, sed etiam formam consecrandi altaris cimiterii, baptisterii, omniumque vestimentorum et librorum, quibus uti solebant majores nostri in sacris celebrandis.*

Patena benedicitur « ad conficiendum in ea corpus Domini », et oratur « ut quicunque ex hac patena ore panem sacratum perceperint, Christum vivum et verum panem corde concupiscant et capiant » : in calicis vero benedictione oratur « ut quicunque misticam sanguinis Christi memoriam prægustaverint, etc., vasculum eucharistiæ vocatur « hoc misterii corporis Christi gerulum » et « Corporis Christi novum sepulchrum » et « ad mistici corporis ejus custodiam » consecratur.

Crux, postquam consecrata est, adoratur.

Imagines quæ consecrantur sunt sanctæ crucis, virginis Mariæ gestantis Christum et sancti Joannis Evangelistæ.

4. *Ordo novem ecclesiasticorum graduum, quorum primus est ostiarius, secundus psalmista, tertius lector, quartus exorcista, quintus accolitus, sextus subdiaconus, septimus diaconus, octavus presbyter, nonus episcopus.*

5. *Ordo qualiter in Romana ecclesia presbyteri diaconi subdiaconi vel ceteri gradus clericorum a Domino pontifice apostolicae sedis benedicendi et ordinandi sunt. — In ordinatione diaconi episcopus ait « accipe istud volumen evangelii, lege et intellige et tu aliis trade, et tu opere adimple per Christum. » In presbiteri ordinatione nulla mentio celibatus, nulla traditio calicis et patenæ, sed consecratur « ad oblationes faciendas pro vivis et mortuis, et ut in salutem sui et totius plebis suæ, corpus et sanguinem filii Dei immaculata benedictione transformet. »*

6. *Ordinatio episcopi et archiepiscopi. — In archiepiscopi ordinatione nulla professio subjectionis ecclesiæ Romanæ, pallium vero dicitur ei esse traditum a summo pontifice.*

7. *Consecratio regis. — Finito Te Deum « rex erigatur de sola et ab episcopis et a plebe electus, hæc tria se servaturum jura promittat, et clara voce coram Deo omnique populo dicat hoc modo, » hæc tria populo christiano et mihi subdito in Christi promitto nomine : imprimis ut ecclesia Dei et omnis populus christianus veram pacem nostro arbitrio in omni tempore servet; aliud ut rapacitates et omnes iniquitates omnibus gradibus interdicam; tertium ut in omnibus judiciis acquitatem el misericordiam præcipiam, ut mihi et vobis indulgeat suam misericordiam clemens et misericors Deus, qui vivit et regnat. » Vocatur « rex Anglorum vel Saxonum, » et hinc contendit Cl. Stanleius codicem ante heptarchiæ dissolutionem fuisse exaratum; sed hoc prohibet Ælphegi, qui initio seculi XI floruit, in litania invocatio; regnum præterea vocatur regnum Anglo-Saxonicum.*

8. *Consecratio reginæ.*

9. *Ordinatio monachi.*

10. *Consecratio abbatis.*

11. *Benedictio virginis.*

12. *Benedictio ferri ab episcopo danda in judiciis.*

13. *Exorcismus aquæ ad judicium Dei demonstrandum.*

14. *Exorcismus panis ordeaci et casei.*

Plusieurs pièces qui manquaient à la fin de ce manuscrit ont été ajoutées par une main plus récente, Dans ce manuscrit, les mots polysyllabiques sont accentués.

LXV. *Homiliæ in evangelia pro diebus festis.* XIIe siècle. *Pascha ad ultimam dominicam post Pentecosten.*

CXLVI. *Pontificale.* — Écrit à des époques différentes. La partie la plus ancienne paraît contemporaine de Sampson de Wigorn (vers 1100).

CLXIII. *Pontificale vetus.* — Il contient un *ordo lectionum librorum catholicorum per annum.*

CCLXV. *Varia.* — XIe siècle. Au début on lit la formule du vœu de chasteté.

Ego frater N... promitto Deo omnibusque sanctis ejus castitatem corporis mei secundum decreta et secundum ordinem mihi imponendum servare, Domino præsule Wlstano presente.

D'une main plus récente :

LIBER PENITENTIALIS EGBERTI. QVI ERAT EPISCOPVS EBOR. SEPTIMUS A PAVLINO. QVI POST EVM PRIMVS PALLIVM ACCEPIT AB APOSTOLICA SEDE. ANNO SEPTIMO REGIS CEOLWLPHI A. D. 730.

CCLXX. *Missale antiquum*, incomplet au commencement et à la fin, XIIe siècle.

CCLXXII. *Psalterium latinum*, IXe siècle. En marge, glose perpétuelle avec citations des Septante, de Théodotion, Aquila, Symmaque; chaque verset est appliqué à la personne ou à l'histoire du Christ ou à l'Église, Après chaque psaume on trouve une collecte inspirée des mêmes pensées que le psaume. — Manquent les psaumes I, LI, CI et CIX et des fragments des psaumes II, XXV, XXVI, XXXVIII, L, LXXIX, LXXX, CII et CX. — A la fin du psautier, on lit en lettres d'or : ACHADEUS MISERICORDIA DEI COMES HVNC PSALTERIVM SCRIBERE IVSSIT.

Vient ensuite une litanie parmi laquelle prennent place en lettres majuscules dorées S. Remigius, S. Columbanus et S. Abundus.

Dans cette litanie on prie : *ut Marinum apostolicum in sancta religione conservare digneris; — ut Karlomannum regem perpetua prosperitate conservare digneris; — ut Fulconem episcopum in tuo apto servitio conservare digneris,* d'où il résulte que le manuscrit a été écrit avant 884, date de la mort de Carloman.

Ensuite viennent des hymnes et des prières, ms. in-8° écrit vers 1064.

CCCXCI. *Portiforivm Oswaldi.*

Liber sanctæ Mariæ Wigorniensis ecclesiæ per sanctum Oswaldum, quelques mots grattés à la place desquels Johannes Jocelinus a écrit : *Est ementita inscriptio, nam post Oswaldi mortem librum fuisse scriptum hinc patet, quod in eo sunt preces dicendæ in festo translationis Oswaldi.*

1° *Kalendarium.*

2° *Psalterium cum hymnis et orationibus tam latinis quam saxonicis.*

3° *Prognostica quaedam saxonica.*

CCCCXI. *Psalterium latinum (olim Sancti Thomæ Becket)*, IXe siècle.

CCCCLXXIII. *Hymni[sive ut sæpius in hoc codice nominantur Tropi] diebus dominici et festis inter sacra. Celebranda recitandi œum notis musicis.* Écriture antérieure à la conquête normande.]

H. LECLERCQ.

CAMBRIDGE (PETERHOUSE) [1].

130. *Homiliarium* [2]. XIIe s. IN NOMINE DOMINI ‖ INCIPIVNT ‖ OMELIE SIUE ‖ TRACTATVS BEATORVM ‖ AMBROSII

[1] *A descriptive Catalogue of the Manuscripts in the library of Peterhouse* by Montague Rhodes James, in-8°, Cambridge, 1899. — [2] Exceptionnellement, nous donnons le détail de cet important manuscrit.

|| AVGVSTINI || HIERONIMI || LEONIS || MAXIMI || GREGORII || ET ALIORVM || CATHOLICORVM || PATRVM || LEGENDE.

Col. 2. *Summo apici rerum regi dominoque potenti*
Dat famulus supplex uerba legenda suus.
Ampla mihi uestro est humili deuotio serui
Preceptis parere tuis celeberrime regum.
Quem dedit omnicreans rector miseratus ab alto
Cristicolum populis defensoremque patremque
Sit licet effectus modicis pro uiribus impar
Iugens ardenti tamen est sub corde voluntas.
En uirtus patris Benedicti mira patranti
Auxilio meritisque piis uestrique fidelis
Abbatis dominique mei etsi iussa nequiui
Explere ut dignum est : tamen o pietatis amator
Excipe gratanter decus e(t) mirabile mundi.
Qualemcumque tui famuli rex magne laborem
Quodque sacro nuper mandasti famine condi,
Hoc opus acceptans rutilo comitare fauore.
In quo si quid erit labis uiciique nocentis
Illud uestra saxax (sagax) nimium sapientia purget.
Utque legi per sacra queat domicilia Christi
Nullius titubante fide si sensibus altis
Enixe ut cupio uestris utcunque placebit
Firmum oro capiat uestra [san]c[t]ione uigorem.
Carolus dei fretus auxilio
Rex francorum et longobardorum
ac patricius romanorum.
religiosis lectoribus
nostre ditioni subiectis

Fol. XI^b. *CVM DIVINA SEMPER domi forisque clementia || — tradimus ad legendum.*

Fol. XII, I. 1. *Lectio S. Ev. sec. Math. In illo temp. Cum appropinquarent. Omelia b. Joh. Ep. de eadem lect. Puto res ipsa exigit.*

Fol. XV. 2. *Ante Nat. Dom. sec Luc. Erunt signa. Omelia b. Greg. pp. (viiij in marg.) Dominus ac redemptor.*

Fol. XVII. 3. *Sermo b. Maximi Ep. de aduentu domini. Igitur quomodo tempus.*

Fol. XVIII^b. 4. *Lect. S. Ev. sec. Mat. Cum audiret. Om. b. Greg. pape d. Querendum nobis.*

Fol. XIX^b. 5. *Sermo b. Maximi Ep. Superiore dominica.*

Fol. XX. 6. *Aug. de aduentu. Qui sunt in illa nocte.*

Fol. XX^b. 7. *Lectio. Miserunt iudei. Greg. Ex huius nobis lectionis uerbis.*

Fol. XXII^b. 8. *Aug. de unitate Trin. et incarn. D. Legimus santum moysen.*

Fol. XXIIII. 9. *Aug. de incarn. Uos inquam convenio* (avec l'acrostiche sibyllin).

Fol. XXVI, 10. *Lect. Missus est angelus.*

Bedæ Exordium vostre.

Fol. XXIX, 11. *Fer. VI. ante Nat. Dom. Exurgens Maria.*

Bedæ Lectio S. Evang. quam audiuimus.

Fol. XXXIII, 12. *Sabbato, Anno quintodecimo.*

Greg. Redemptoris nostri precursor.

Fol. XXXVII, 13. *Maximi Ep. Leticia quanta est.*

Fol. XXXVIII, 14. *In vig. Nat. Dom. Cum esset desponsata.*

Orienis (sic) *Cum esset desponsata.*

Fol. XL^b. 15. *In s. Nocte. Primo tempore alleuiata* (Is. IX). — *Consolamini; — Super mortem; — Consurge consurge. —*

(*Leonis*) *Salvator noster dilectissime; — Virgo regia; — Mentio virginee. —*

(*Ysidori*) *Natalis domini.*

Fol. XLII^b, 16. *Initium S. Ev. sec. Mat. Liber generationis.*

Bedæ, Mattheus suscepisse.

Fol. XLIII, 17. *Luc. Exiit edictum.*

Greg. Quia largiente domino.

Fol. XLIII^b, 18. *Luc. Pastores loquebantur.*

Bedæ. Nato in betlehem.

Fol. XLV^b, 19. *Ini. S. Ev. sec. Joh. In principio.*

Bedæ, Quia temporalem.

Fol. XLIX, 20. *Leonis. Exultemus in domino.*

Fol. L, 21. *Aug. D. N. J. C. fratres karissimi qui in eternum.*

Fol. LII, 22. *Fulgentii. Cupientes aliquid.*

Fol. LIII^b, 23. *Item de Nat. Dom. Maximi. Justissime, f. k., solutus.*

Fol. LIV^b, 24. *Idem. Hodie, fr. kar., Christus natus est.*

Fol. LV, 25. *Maximi. In aduentu dominico fratres.*

Fol. LVI, 26. « *Hodierni misterii.*

Fol. LVI^b, 27. « *Inuestigabiles humanis.*

Fol. LVII, 28. *Maximi In aduentu dominico f. k., cui honorem.*

Fol. LVII^b, 29. *In Nat. S. Stephani Protom. Fulgentii. Heri celebravimus.*

Fol. LIX, 30. *Item in Nat. L. Steph. Maximi. Lectio actuum.*

Fol. LX^b, 31. » » *Aug. Ad aquas tibilitanas.*

Fol. LXI^b, 32. *Matt. Dicebat Ihs turbis.*

Ex comm. Ieronimi. Hoc quod autem dixeram.

Fol. LXII^b, 33. *Ex hystoria Ecclesiastica de b. Iohanne Ap. Audi fabulam.*

Fol. LXIII^b, 34. *Ysidori. Iohannes apostolus.*

Fol. LXIV, 35. *Joh. Sequere me.*

Bedæ. Lect. S. ꝛu. que nobis lecta est f. mei.

Fol. LXVII, 36. *In Nat. Innocentum. Seuerini* (grattage : *fulgencii scriptum*) *Zelus quo.*

Fol. LXVIII. 37. *Iohannis. Ep. de Innoc. Dedicatur nouus.*

Fol. LXIX, 38. *Matt. Angelus domini apparuit.*

Bede, De morte preciosa.

Fol. LXXI, 39. *Luc. Erat ioseph. Origenis. Congregemus in unum.*

Fol. LXXIV^b, 40. *Maximi. Quamquam non dubitem.*

Fol. LXXV^b, 41. *Orig. de circumcisione domini. Quod mortuus est.*

Fol. LXXV^b, 42. *Ambrosii. Circumciditur itaque puer.*

Fol. LXXVI, 43. *Luc. Postquam consummati.*

Bene (sic) *Sanctam venerandamque.*

Fol. LXXIX^b, 44. *In Epiphania* (Leçons) *Omnes sitientes; — Querite Dominum; — Surge illuminare; — Gaudens gaudebo.*

(*Leonis*) *Celebratio prime.*

Fol. LXXX^b, 45. *Item sermo de Epiph. Gaudete in Domino dilectissimi.*

Fol. LXXXII, 46. *Cuius supra*(*Leonis*) *Quamuis sciam dilectissimi.*

Fol. LXXXIII^b, 47. » » *In hac, dilectiss., celebritate.*

Fol. LXXXIV^b, 48. » » *Auditis, fr., lectionem.*

Fol. LXXXV^b, 49. *Fulgentii. Nostis, k. f., quia dies iste.*

Fol. LXXXVIII, 50. *Matt. Cum natus esset.*

Greg. Sicut ex lect. evang.

Fol. XC^b, 51. *Joh Vidit iohannes.*

Bede. Joh. baptista et precursor.

Fol. XCIII, 52. *Maximi* | *Quamuis, dilectiss. fr. Christus salutis.*

Fol. XCIV, 53. » | *Ait prophetarum precipuus.*

Fol. XCV, 54. » | *Salutare nobis est.*

Fol. XCVI, 55. » | *Complura nobis fr. atque diversa.*

Fol. XCVII, 56. » | *Licet fr. dil. de solemnitate.*

Fol. XCVIII, 57. » | *Redemptionis nostre auctor.*

Fol. XCVIIIb, 58. *Leonis. Iustum et rationabile.*
Fol. C, 59. » *Hodiernam festiuitatem dilect. apparitio.*
Fol. Cib, 60. *In Oct. Teophanie Matt. Venit Ihs a galilee.*
Bedæ Lect. S. Eu. quam modo fr. audiuimus magnum.
Fol. CIVb, 61. *Luc. Cum esset Ihs annorum.*
Bedæ Aperta est nobis, f. k.
Fol. CVII, 62. *Ioh. Nuptie facte sunt.*
Bedæ Quod dom. noster ac saluator.
Fol. CXI, 63. *Matt. Cum autem descendisset.*
Origenis Docente in monte domino.
Fol. CXVb, 64. *Matt. Ascendente Ihu.*
Origenis Ingrediente dom. in nauiculam.
Fol. CXVIIb, 65. *Matt. Respondens Ihs dixit Confiteor.*
Aug. Sanctum eu. cum legeretur.
Fol. CXX, 66. *In Nat. S. Agnetis V. Maximi Cum in toto mundo.*
Fol. CXXIb, 67. *Ambrosii. Immaculatus dominus.*
Fol. CXXIIb, 68. *In purif. S. Mariæ V.*
Aug. Hodierna dies f. k. magnum nobis contulit gaudium.
Fol. CXXIIIb, 69. » *Et ecce homo erat.*
Fol. CXXIV, 70. *Luc Postquam impleti.*
Aug. Sollempnitatem nobis hodierne.
Fol. CXXVIb, 71. *In Septuagesima, Johannis Ep. Dignitas humane originis.*
Fol. CXXVIII, 72. *Matt. (xx) parabolam hanc. Simile est regnum.*
Greg. In explanatione sua.
Fol. CXXXb, 73. *In lxma.*
Iohannis Ep. Nemo qui nesciat a principio.
Fol. CXXXII, 74. *Luc. Exiit quidam seminator.*
Greg. Lect. S. Eu q. modo f. k. auditis expositione non indiget.
Fol. CXXXIIIb, 75. *Ioh. Ep. de fide Abraham. Fides est religionis.*
Fol. CXXXV, 76. *Luc. Assumpsit Ihs.*
Creg. Redemptor noster providens.
Fol. CXXXVII, 77. *In xlma.*
Leonis. Licet nobis, dilect. appropinquante.
Fol. CXXXVIII, 78. *Maximi Ante dies devotionem.*
Fol. CXXXIX, 79. *Matt. Ductus est Ihs.*
Greg. Dubitari a quibusdam solet.
Fol. CXLI, 80. *De xlma.*
Leonis. Semper quidem nobis.
Fol. CXLII, 81. *Le xlma Predicaturus nobis.*
Fol. CXLIII, 82. *Unde supra. Apostolica dilect. doctrina.*
Fol. CXLIVb, 83. *Maximi. Audietis kar. sicut euang. lectio.*
Fol. CXLVI, 84. » *Conflictus iste mirabilis.*
Fol. CXLVIIb, 85. » *Audietis f. k. quanta nobis specialis.*
Fol. CXLVIII, 86. » *Quia nonnullorum est consuetudo.*
Fol. CL. 87. *Matt. Egressus Ihs secessit.*
Bedæ. In lect. S. Eu. que modo nobis.
Fol. CLIIb, 88. *Johannis Ep. Mittitur a Jacob.*
Fol. CLIV, 89. *De confessione peccati Joh. Ep. Confitemini domino quoniam bonus est.*
Fol. CLV, 90. *Luc. Erat Ihs eiciens.*
Ex comm. Bedæ. Demoniacus iste apud matheum.
Fol. CLVII, 91. *Luc. Extollens vocem.*
Ex comm. Bedæ. Magne devotionis et fidei.
Fol. CLVIIb, 92. *Ioh. Ep. Stabat Moyses in monte.*
Fol. CLVIIIb, 93. *Luc. Abiit Ihs trans mare.*
Bedæ Qui signa et miracula.
Fol. CLXI, 94. *Dom. in passione. Joh. Ep. Magnum hieremie.*
Fol. CLXIIb, 95. *Luc (Joh.) Quis ex vobis arguet me.*
Greg. Pensate, f. k. mansuetudinem.

Fol. CLXIV, 96. *In traditione symboli Maximi. Cum aput patres nostros.*
Fol. CLXVb, 97. *Maximi. Psalmi vicesimi primi.*
Fol. CLXVII, 98. *Dom. in palmis. Mat. Cum appropinquasset.*
Bedæ. Mediator dei et hominum.
Fol. CLXIX, 99. *Fer. II. Leonis. Desiderata nobis dilect.*
Fol. CLXXb, 100. *Joh. Proximum erat Pascha.*
Bedæ, Moris esse prudentium solet.
Fol. CLXXIII, 101. *Fer. IIII. Leonis. Gloria dilect. dominice passionis.*
Fol. CLXXIVb, 102. « « *Sermonem dilect. de gloriosa.*
Fol. CLXXV, 103. *Fer. III. Leonis. Sacramentum dilect. domin. passionis.*
Fol. CLXXVII, 104. « « *Cum multis modis.*
Fol. CLXXVIII, 105. *In cena domini* (avec notes). — *Quomodo sedet — Vie Syon. — Et recordata. Exaudi deus* (à partir d'ici les notes manquent). — *Qui putaverunt. — Hoc erat in psalmo. — Convenientibus vobis* (I Cor). — *Itaque quicunque.*
Fol. CLXXIX, 106. *Joh. Ante diem festum.*
Bedæ Scripturus evangelista.
Fol. CLXXXI, 107. *Leonis. Scio quidem dilect. paschale.*
Fol. CLXXXIII, 108. *In parasceve* (lectt. 1a, 2a, 3a avec notes). — *De excelso misit. — Expandit syon. — Uide domine. — Protexisti me. — Parum ergo erat. — His omnibus curationibus. — Festinemus ingredi* (Heb.) — *Annis pontifex. — Et quidem cum esset.*
Fol. CLXXXIV, 109. *In paraceve. Decursis delect. sermone proximo.*
Fol. CLXXXVI, 110. *Sermo de cruce et latrone ad collationem legendus. Hodie incipiamus k.*
Fol. CLXXXVII, 111. *In sabbato sancto* (Lect. 1a, 2a et 3a avec notes). — *Dissipavit dominus. — Defixe sunt. — Patribus suis. — Sagitte infantium. — Posuerunt custodes. — Quid est quod dixisti. — Christus assistens* (Heb). — *Vbi testamentum. — Necesse est ergo.* — [Autre main].
Fol. CXC, II. 112. *In Nat. App. Philippi et Jacobi : Joh. Non turbetur cor.*
Aug. Erigenda est nobis, f.
Fol. CXCIIb, 113. *In trans. S. Benedicti Abb. Festiva beatissimi* BENEDICTI.
Fol. CXCVII, 114. *Inc. prol. de S. Maria Magdalena. Liquet plerisque relationis...*
Fol. CXCVIII. *Incepit. De Transitu S. Marie Magdalene.*
Post dominice igitur resurrectionis gloriam... ... corporis reportat beneficia. Cui omnis honor et gl. cum P. et Sp. S. per immortalia secula. Amen.
Fol. CCI, 115. *Item aliter.*
Illud sane credimus memorie commendandum ... ibidem servatur honorifice recondita. Regnante D. N. J. C...
Fol. CCIb, 116. *Luc. Rogabat quidam phariseus.*
Greg. Cogitanti michi de Marie.
Fol. CCIV, 117. *In Nat. S. Marie semper virginis. Math. Liber generationis. Rabani. Ep. In huius S. Eu. exordio b. Matheus.*
Fol. CCIX, 118. *In exalt. S. Crucis. Tempore illo postquam Constantino augusto properanti.*
Fol. CCXb, 119. *Eodem die passio S. Cypriani Cartaginensis Ep. et M. Valeriano tercio et galieno secundo... maximus proconsus (!) decessit.*
Fol. CCXII, 120. *In Nat. S. Cypr. Ep. M. Aug. Sancta sollempnitas beatissimi.*
Fol. CCXXIIIb, 121. *Item unde supra de versa psalmi. Psalmum cantavimus. Benedictus dominus.*
Fol. CCXVb, 122. *Maximi de eodem fest. S. Cypriani festiuitatem.*

Fol. CCXVI, 123. *Maximi de eodem fest. In martyrio beatissimi Cypriani.*

Fol. CCXVII, 124. *Ambrosii. De virginibus. Cum in toto mundo virgineus flos* (divisé en trois leçons).

... tropheum crucis Christi arripuit.

Fol. CCXVII[b], 125. *Passio SS. martyrum Saturi Saturnini fratrum. Revocati. Et felicitatis sororis ejus et Perpetue.*

Fol. CCXX, III, 126. *Luc. Fuit in diebus Herodis* (*Nat. S. Joh. Bapt.?*)

Bede, Venturus in carne dominus.

Fol. CCXXIV[b], 127. *In Nat. S. Joh. Maximi. Sollemnitates nobis diversorum martyrum.*

Fol. CCXXVI, 128. (*In iiii Nocturno*) *Maximi. Cunctorum quidem prophetarum.*

Fol. CCXXVI[b], 129. (*In v Noct.*) *Maximi Festivitatem presentis diei.*

Fol. CCXXVII, 130. *Hodie S. Johannis natalem.*

Fol. CCXXVIII[b], 131. *Luc. Elizabeth impletum est.*

Bede, Precursoris domini nativitas.

Fol. CCXXXI[b], 132. *In vig. App. Petri et Pauli. Joh. Dixit Ihs petro.*

Bede, Virtutem nobis perfecte dilectionis.

Fol. CCXXXV, 133. *In Nat. App. Petri et Pauli.*

Leonis. Omnium quidem sanctarum.

Fol. CCXXXVI[b], 134. *Maximi Gloriosissimos Christiane fidei principes.*

Fol. CCXXXVIII, 135. *Infra oct. hic. legatur ad matutin.*

Hic est petrus cui Christus.

Fol. CCXXXIX, 136. *Math. Uenit Ihs in partes.*

Bede, Lectio ...audistis tante intentius.

Fol. CCXLII, 137. *Maximi Apostolici natalis gaudio.*

Fol. CCXLIII, 138. *Maximi Beatissimorum app. Petri et Pauli inseparabilem.*

Fol. CCXLIII[b], 139. *Maximi Beatissimorum app. passio fr.*

Fol. CCXLIV, 140. *Maximi Cum omnes beati apostoli parem gratiam.*

Fol. CCXLV, 141. *De S. Paulo Ap. Joh. Ep. B. Paulus qui tantam vim.*

Fol. CCXLVIII, 142. *In conuersione S. Pauli Ap.*

Aug. Hodie lectio de actibus.

Fol. CCXLIX[b], 143. *Math. Dixit Symon Petrus.*

Iheronimi. Grandis fiducia Petrus.

Fol. CCL, 144. *Iheronimi. Amen dico vobis quod nos qui secuti estis.*

Fol. CCL[b], 145. *Math. Iussit Ihs discipulos.*

Aug. Evangelium quod recentissime.

Fol. CCLIII, 146. *Math.*

Aug. Cum S. Evang. legeretur audivimus.

Fol. CCLIV[b], 147. *De S. Maria Magd. Narrat Josephus quod Maria Magdalena post ascensionem domini...*

Fol. CCLVI, 148. *In Nat. S. Jacobi Ap. Math. Accessit ad Ihm.*

Bede, Dominus conditor et redemptor.

Fol. CCLIX[b], 149. *In Nat. S. Laurentii M. Maximi. Sanctum est, fr., et deo placitum.*

Fol. CCLXI[b], 150. *Beatissimi Laurentii, fr. k. annua.*

Fol. CCLXII[b], 151. *Joh. Dixit Ihs disc. suis. Amen... uobis, nisi granum* (*Maximi*) *Salvator noster dilect. discipulorum.*

Fol. CCLXIII, 152. *Ambrosii. De Assumpt. S. Marie V. Celebritas hodierni diei.*

Fol. CCLV[b], 153. *Luc Intravit. Ihs.*

Aug. Verba d. n. J. C. que modo... nos sequamur ut pascamur.

Fol. CCLXVII[b], 154. *Item unde supra.*

Hic theotokos sacre versatur sermo MARIE
Ieronimus prudens quam condidit ille sacerdos,
Qualiter hec claros assumpta petiuit olympos.
Post Christum regem residens regina polorum.
Ex cuius merito mundus uirtutibus omnis.
Et superi gaudent mirandum iure ministri,
Optatam pariter per quam meruere salutem
Vt uerum pateat nullus preciosior exsiat.

Fol. CCLXVII, 155. *Sermo b. Iheronimi presb. de Assumpt. S. Marie V.*

Cogitis me, o Paula.

Fol. CCLXXXIII[b], 156. *Luc. Intravit Ihs.*

Aug. S. Eu. cum legeretur audiuimus a femina.

Fol. CCLXXXV[b], 157. *Adest nobis dilect. fr. dies valde venerabilis.*

Fol. CCXC, 158. (*In Oct. Assumpt. b. M.*). *Inter precipuas sanctorum festivitates.*

Fol. CCXCIII, 159. *Luc. Intravit Ihs.*

Anshelmi Cantuariensis Ep. In scriptura sacra res una.

Fol. CCXCV[b], 160. *De epistola. Cum autem lectio de laude sapientie.*

Fol. CCXCVI[b], 161. *In festo S. Bartholomei Luc. Facta est contentio.*

Bede, Sicut bonis esse moris.

Fol. CCXXCIII, 162. *In de Bapt. coll. S. Joh. Ep. Joh. Hodie nobis Iohannis uirtus.*

Fol. CCC, 163. *Ioh. Ep. Heu me quid agam.*

Fol. CCC[b], 164. *Math. Audivit herodes,*

Bedere. Natalem, f. k. b. Johannis.

Fol. CCCV, 165. *In Nativ. S. Marie V. Euang. Liber generationis J. C.* (Ajouté : *ante exalt. S. Crucis*).

Fol. CCCV, 166. *De S. Cypriano M. Maximi. S. Cypriani festiuitatem.*

Fol. CCCV[b], 167. *In* (*exalta*)*tione S. Crucis.*

Joh. Dixit d. Ihs. turbis iudeorum. Ego si exaltus fuero.

Bede, Que omnia nobis pandit.

Fol. CCCVI[b], 168. *De S. Matheo. Math. Vidit Ihs hominem.*

Bede. Legimus apostolo dicente.

Incomplet folio CCCVI[b], 168. *Pietatis gratiam provocat na*[*m...*

H. LECLERCQ.

CAMBRIDGE (UNIVERSITY) [1].

48-50. *Dd. II, 16, 17, 18.* Trois volumes, petit folio, sur papier; de 230 pages chacun. Miscellanées, Rhymes, formules cabalistiques, etc., en anglais, latin, grec et hébreu. *The entire is a mass of nonsense, and the author can scarcely have been of sane mind.*

200. *Dd. IV, 25. Psalterium cum Canticis,* XIIIe s. on y a ajouté cinq feuillets, XIVe s., contenant une *Litanie* en latin et différentes invocations de saints suivant les jours de la semaine.

Début : *Ne reminiscaris, Domine...*

Fin *Omnes sancti orate pro nobis.*

214. *Dd. IV, 39.* Ψαλμοὶ καὶ ὕμνοι, XIe s., fol. 228-230 postérieurs.

Fol. 1, début : Ἄπαν τὸ σπέρμα Ἰακὼβ... (Ps. XXI, 24). Ps. XVII, 48, à XXI, 3, se trouvent aux fol. 221-226. A la fin de plusieurs psaumes viennent des hymnes, prières, etc., portant ordinairement la rubrique : τροπάριον ἢ σχόλιον, et pour plusieurs des derniers psaumes, ὕμνοι τριαδικοί.

Une page perdue après les fol. 48, 77, 100, 103, 104, 115, 146, 151, 166, 173, 253 et 261.

Le Psautier finit fol. 280; viennent ensuite les Cantiques ordinaires.

[1] *A Catalogue of the Manuscripts preserved in the library of the University of Cambridge. Edited for the Syndics of the University Press,* t. I, M.DCCC.LVI, in-8°, XIV-552 p.; t. II, M.DCCC.LVII, in-8°, 548 p.; t. III, M.DCCC.LVIII, in-8°, 739 p.; t. IV, M.DCCC. LXI, in-8°, 557 p.; t. V, M.DCCC.LXVII, in-8°, 607 p.; Index by Henry Richards Luard, M. Q. M.DCCC.LXVII, in-8°, XII-168 p.; *A Catalogue of Adversaria and printed Books containing Ms. notes, preserved in the library of the University of Cambridge. Edited for the Syndics of the University Press,* Cambridge : At the University Press, M.DCCC.LXIV, in-8°, VIII-100 p.

Fol. 300, le ms. finit au ℣. 14 du *Benedicite*.

440. *Dd. VIII, 6, Breviarium Hieronimi in Psalmos*, fin XIIe s. (*olim* S. Alban's), à la fin de la Préface : *Hic est liber sci Albani, quem qui ei abstulerit aut titulum deleverit vel mutaverit anathema sit. Amen.*

457. *Dd. VIII, 23*, ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΑΡΙΟΝ, XIe-XIIe s.

Fol. 1a 172a. *Synaxarium.*

Fol. 173a-210a. *Menologium.*

Fol. 210b-212b. Leçons pour des circonstances spéciales. Les indications liturgiques et les *chief stops* sont notés, l'accent et la ponctuation sont marqués. Le texte semble n'être pas différent de celui du ms. de Constantinople. Ce manuscrit est le no [146] de Scholz, que le juge écrit : *in usum Ecclesiae Constantinopolitanae.*

483. *Dd. VIII, 49*, ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΑΡΙΟΝ, XIe s.

Fol. 1a-141a. *Synaxarium.*

Fol. 141a-197a. *Menologium.*

Fol. 197a-198b. Leçons pour des circonstances spéciales, guerre, maladies, etc.

Fol. 199 contient Matth., XXVII, 48-54, Joa., XIX, 31-37, Matth., XXVII, 55-61. Sans aucune indication du changement d'évangile.

921. *Ee. II, 3. Pontificale secundum usum ecclesiae Winton*, XIIe s. (*olim* Winchester cathedral).

Commencement : Ds qui per crucem passionis sue mundum voluit redimere...

Fin : hanc famulam tuam quam a seculo conversam in numero sanctorum tuorum accessire dignatus es : quesumus ut... (incomplet).

Fol. 1. *Benedictione episcoporum.*

Fol. 11. *Ordo ad dandam penitentiam in capite jejunii.*

Fol. 17. *Ordo in die palmarum.*

Fol. 20. *Ordo eorum que agenda sunt feria quinta in cena dni.*

Fol. 22. *Reconciliacio penitentium.*

Fol. 41. *Ordo ad faciendum catechumenum.*

Fol. 45. *Benedictio fontis.*

Fol. 47b. *Ritus Baptizandi.*

Fol. 49b. *Ordo ad Synodum.*

Fol. 53. *Ordo ad clericum faciendum.*

Fol. 70b. *Decretum quod clerus et populus firmare debet de electo episcopo.*

Fol. 71b *Examinatio ordinandi Episcopi.*

Fol. 81b *Consecratio regis.*

Fol. 90. *Consecratio regine.*

Fol. 91. *Ordo in abbatis ordinatione.*

Fol. 93b. *Benedictio monachorum.*

Fol. 96. *Benedictio super abbatissam.*

Fol. 97b. *Consecratio Virginis.*

Maskell a collationné ce texte avec celui du Pontifical de Salisbury publié dans ses *Monumenta ritualia Ecclesiae Anglicanae*, t. I et III, dernier fol. XIVe s.

1156. *Ff. I, 23. Psalterium Hieronymi cum translatione anglo saxonica*, XIe s. (*olim* « ad ecclesiam Christi Salvatoris Cantuariae » ita Wanley, *Lib. vet. Septentrion. catalogus*, p. 152.

Orationes et preces ante Psalterium.

Eadig wer se ne gewat in gepeahte arleasra and on
Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum et in

wege synfulra na stod and on prym-setle cwyldes
via peccatorum non stetit et in cathedra pestilentie

na sæt.
non sedit.

Hergea hine on cimbalam wynsumngusse aelc
Laudate eum in cymbalis iubilationis omnis

gast herige drihten.
spiritus laudet Dominum.

Cette version est substantiellement la même que celle du Psautier de Lindisfarne (imprimé par *the Surtees Society*, 1843). Les variantes de dialecte indiquent ici une origine saxonne méridionale.

Cantiques et prières en latin avec version anglo-saxonne interlinéaire. Cantique d'Isaïe (XII). Prière d'Ézéchias (Is. XXXVIII, 10 sq.) Cantique d'Anne (I Reg., II, 1 sq.) Cantique de Moïse (Exod., XV). Cantique d'Abbacuc (III). Cantique de Moïse ad filiis Israhel (Deut. XXXII). Le *Benedicite*. Le *Magnificat*. Le *Benedictus*. *Hymnum Optimum* (c'est le *Te Deum*). *Hymnum Simeonis* (*Nunc dimittis*). *Ymnum Angelorum* (*Gloria in excelsis*). *Oratio Dominica*. *Symbolum Apostolorum*. *Quicumque* (sans titre).

P. 537. Une litanie latine (circa 900), éditée dans le *Journal of Philology*. — Cambridge. June 1854, p. 266 sq.

P. 541-552. Prières latines.

1347. *Ff. VI, 9. Pontificale secundum usum ecclesiae Sarum*, XIIIe s.

Fol. 1. *Ordo in dedicationibus ecclesiarum.*

Fol. 20b. *Ordo ad clericum faciendum.*

Fol. 31. *Benedictio signi, sive tintinnabuli, sive campane.*

Fol. 34. *Ordo confirmationis episcopi.*

Fol. 35b. *Ad confirmandum parvulos sive adultos baptizatos.*

Fol. 36b. *Benedictio ad vestimenta sacerdotalia, ad ornamenta et lintheamina altari sive ecclesie.*

Fol. 42. *Ordo in cena domini* [*ad reconciliandum penitentes*].

Fol. 46. *Ordo ad consecrandum oleum.*

Fol. 52. *In benedictione cimiterii.*

Fol. 55b. *Ad reconciliandam ecclesiam violatam.*

Fol. 58b. *Ad benedicendum abbatam* (*sic*).

Fol. 60b. *Ad benedicendam abbatissam.*

Fol. 62b. *Ad faciendam* (*sic*) *monachum.*

Fol. 63. *Ad virginem benedicendam vel viduam qui castitatem fuerit professa.*

Fol. 68. *Ad benedicendum libros.*

Ad benedicendum altare immobile sive portabile.

Fol. 75. *Ordo Romanus qualiter agatur conveniente universo cetu episcopum, abbatum, presbyterorum*, etc.

Fol. 79. *Benedictio candelarum in purificatione beate Dei Genitricis Marie.*

Fol. 80. *Ordo ad dandam penitentiam.*

Fol. 81. *Benedictio cinerum.*

Fol. 82b. *Exorcismus florum et frondium dominica in palmis.*

Fol. 84. *Benedictio thuribuli.*

Fol. 84b. *Ad benedicendum ampullas.*

Fol. 85. *Ad benedicendum peregrinos.*

Fol. 86. *Ad benedicendum carnes, ova, butirum lac et mel, et omnia pulmita in die pasch.*

Main plus récente : Fol. 88. *Ad reconciliandum penitentes* (le même qu'au fol. 42).

Fol. 93b. *Benedictiones episcoporum*. — Finit par la *benedictio Sponsi et Sponsae.*

Les antiennes sont neumées :

1493. *Gg. III. 28*. — Œuvres d'Ælfric, principalement Homélies, en anglo-saxon, XIe siècle (donné à la cathédrale d'Exeter par l'évêque Léofric sous le titre de *Ful Spel-boc wintres and Sumeres*, Wansley's *Catalogus*, p. 80). L'auteur se présente lui-même comme *Ælfric munuc and maesse-preost*, et dit avoir traduit du latin d'après Augustin d'Hippone, saint Jérôme, Beda, saint Grégoire le Grand, Smaragd et Haimo, pour l'avantage de ses compatriotes illettrés. Ses deux préfaces, une en latin, l'autre en anglo-saxon, sont imprimées par Wanley (p. 153, 154), and Thorpe's *Homilies of Ælfric*, t. I, p. 1 sq. La plus ancienne préface est dédiée à l'archevêque Sigeric ou Siricius, primat d'Angleterre

989-993). Les Homélies sont divisées en deux livres; le premier commence (p. 5) avec ce titre :

I. *Liber Catholicorum Sermonum Anglicae in Æcclesia per annum recitandi :*

P. 5 : *Sermo de initio creature ad populum quando volueris.*
P. 13 : *Sermo de Natale Domini.*
P. 19 : *Passio B. Stephani Protomart.*
P. 25 : *Assumptio S. Johannnis Apostoli.*
P. 34 : *Natale Innocentium Infantium.*
P. 39 : *Octabas et Circumcisio Domini nostri.*
P. 44 : *Epiphania Domini.*
P. 52 : *Dominica III. post Epiphan. Domini.*
P. 58 : *In Purificatione Sancte Marie.*
P. 65 : *Dominica in Quinquagesima.*
P. 71 : *Dominica prima in Quadragesima.*
P. 77 : *Dominica in media Quadragesima.*
P. 81 : *Annuntiatio S. Mariae,*
P. 88 : *In Dominica Palmarum.*
P. 94 : *Dominica Sancte Pasce.*
P. 99 : *Dominica prima post Pasca.*
P. 103 : *Dominica II. post Pasca.*
P. 186 : *In Letania Maiore.*
P. 112 : *De Dominica Oratione.*
P. 119 : *De Fide Catholica.*
P. 127 : *Sermo in Ascensione Domini.*
P. 134 : *In die sancto Pentecosten.*
P. 141 : *Dominica secunda post Pentecosten.*
P. 146 : *Dominica IV. post Pentecosten.*
P. 152 : *Nativ. S. Johan. Baptist.*
P. 159 : *Passio Apostolorum Petri et Pauli.*
P. 161 : *De Passione Apostolorum* (continuation du précédent).
P. 167 : *Natale Sancti Pauli Apostoli.*
P. 174 : *Dominica XI. post Pentecosten.*
P. 180 : *Passio beati Laurentii Martyris.*
De Assumptione B. Marie.
P. 192 : *Passio Sancti Bartholomei Apostoli.*
P. 202 : *Decollatio Sancti Johannis Baptistae.*
P. 208 : *Dominica XVII. post Pentecosten.*
P. 212 : *Dedicatio aecclesie Sancti Michahelis archangeli.*
P. 220 : *Dominica XXI. post Pentecosten.*
P. 225 : *Natali Omnium Sanctorum.*
P. 228 : *Evvangelium* (continuation du précédent).
P. 232 : *Natale Sancti Clementis Martyris.*
P. 240 : *Natale Sancti Andreae Apostoli.*
P. 244 : *Passio ejusdem* (continuation du précédent);
P. 249 : *Dominica prima in Adventum Domiui.*
P. 251 : *Dominica II. in Adventum Domini.*

Le deuxième livre a aussi deux préfaces (en latin et anglo-saxon). Elles sont imprimées ainsi qu'une *Ammonitio* latine sur la tempérance dans Wanley, p. 156, 157, et dans Thorpe, *op. cit.*, t. II, 1 sq. Le titre du livre est (p. 257).

II. *Liber Sermonum Catholicorum Anglice in anno secundo.*

P. 257 : *Sermo de Natale Domini ad populum.*
P. 264 : *Natale Sancti Stephani protomartyris.*
P. 269 : *Sermo in Æpiphania Domini.*
P. 276 : *Dominica II. post Æpiphania Domini.*
P. 284 : *Dominica Septuagesima.*
P. 291 : *Dominica in Sexagesima.*
P. 293b : *Dominica I. in Quadragesima.*
P. 298 : *Dominica secunda in Quadragesima.*
P. 300b : *Sancti Gregorii pape. urbis Romane inclitus.*
P. 307 : *Depositio Sancti Cuthberti episcopi.*
P. 314 : *Sancti Benedicti abbatis.*
P. 325 : *Dominica in media Quadragesime.*
P. 334 : *Secunda Sententia de hoc ipso.*
P. 339 : *Dominica V. Quadragesime.*
P. 346 : *Dominica Palmarum, de Passione Domini.*
P. 354 : *Sermo de Sacrificio in Die Pascae.*
P. 362 : *Alius Sermo de Die Paschae.*
P. 365 : *Sermon* le mercredi de la semaine de Pâques.
P. 368 : *Apostolorum Philippi et Jacobi.*
P. 369 : *De sancto Jacobo apostolo* (continuation du précédent).
P. 371 : *Inventio Sanctae Crucis.*
P. 372 : *Sanctorum Alexandri, Eventii et Theodoli.*
P. 375 : *Feria secunda. Letania Maiore.*
P. 382 : *In Letania Maiore. Feria Tertia.*
P. 388 : *Alia Visio.*
P. 390 : *Hortatorias Sermo de efficacia Sanctae Missae.*
P. 391 : *In Letania Maiore. Feria IIII.*
P. 396 : *Dominica III. post Pentecosten.*
P. 399 : *Alia Narratio de Evangelii textu.*
P. 401 : *In Festivitate Sancti Petri Apostoli.*
P. 402 : *Item de Sancto Petro.*
P. 407 : *Dominica V. post Pentecosten.*
P. 410 : *Dominica nona post Pentecosten.*
P. 414 : *Natale Sancti Jacobi Apostoli.*
P. 419 : *Sanctorum Septem Dormientium.*
P. 420 : *Dominica XII. post Pentecosten.*
P. 424 : *Assumptio Sancte Marie virginis.*
P. 427 : *Dominica I. in mense Septembri, quando legitur Job.*
P. 434 : *Dominica sexta decima post Pentecosten.*
De sancta Maria.
P. 437 : *Natale Sancti Mathei apostoli et Evangelistae.*
P. 439 : *Passio eiusdem.*
P. 443 : *Passio sanctorum Apostolorum Simonis et Jude.*
P. 450 : *Depositio Sancti Martini Episcopi.*
P. 457 : *De ejus obitu.*
P. 459 : *In Natale unius Apostoli.*
P. 462 : *In Natale plurimorum Apostolorum.*
P. 466 : *In Natale sanctorum Martirum.*
P. 471 : *In Natale unius confessoris.*
P. 478 : *In Natale sanctorum Virginum.*
P. 484 : *In dedicatione ecclesiae.*
P. 492 : *Explicit Liber secundus Çatholicorum Sermonum.*
Anglice. Deo Gratias. Amen.

1803. *Ii. IV. 6.* Collection d'Homélies en anglo-saxon, XIe siècle.

P. 2 : *Dominica tertia post Theophaniam.*
P. 20 : *De Evangelii textu.*
P. 27 : *Dominica in Septuagesima.*
P. 43 : *De Alleluia.*
P. 47 : *Dominica in Sexagessima.*
P. 61 : *Dominica in Quinquagessima.*
P. 77 : *In Capite Jejunii.*
P. 94 : *Dominica I. in Quadragessima.*
P. 113 : *Alia Parabola in eadem die.*
P. 125 : *Dominica II. in Quadragessima.*
P. 134 : *Dominica III. in Quadragessima.*
P. 150 : *Domina IV. in Quadragessima.*
P. 161 : *Sermo de Lege Dei in media Quadragesimae.*
P. 187 : *Secundus Sermo. De Josue et Pugnis ejus.*
P. 201 : *De Oratione Moysi.*
P. 218 : *Dominica Quinta* (en carême).
P. 238 : *Dominica de Passione Domini.*
P. 264 : *Evangelium in die Ramis Palmarum.*
P. 279 : *Die Dominica Paschae.*
P. 296 : *Sermo de sacrificio in die Paschae.*
P. 325 : *Alius sermo die Pasce* (titre plus récent).
P. 333 : *Feria 4a in hebdomada Pasce.*
P. 344 : *Dominica 1a post Pasca* (titre moderne).
P. 357 : *Dominica II. post Octab. Paschae.*
P. 387 : *Dominica III. post Octab. Paschæ.*

P. 398 : *Dominica V. post Octab. Paschae.*
P. 414 : *Sermo in Letania Maiore. Fer. II.*
P. 439 : *Fer. III. In Letania Maiore.*
P. 459 : *Feria Quarta* [*i. e. in Letania Majore*].
P. 477 : *In Ascensione Domini.*
P. 500 : *Dominica post Ascensione Domini.*
P. 514 : *In die sancto Pentecosten.*
P. 537 : *Dominica Pentecosten.*
P. 550 : *Dominica I post Pentecosten.*
P. 565 : *Dis godspell. gebyrod on paere Gangu-wucan.* Feria II et III de la semaine des rogations.
P. 583 : *De Dominica oratione.*

1911. *Ii. VI. 32.* Recueil.

1°) Les quatre évangiles et le symbole des Apôtres, VIIe-IXe siècle.

Fol. 85a. *Symbolum.*

2°) Fin d'une messe d'après l'ancien rite écossais, écriture irlandaise, XIe siècle.

Fol. 29. *Item oratio ante dominicam orationem Creator naturarum...;*

« *Post dominicam orationem : Libera nós Domine a malo Amen christe ihesu custodi nos...;*

« *Communio : Corpus cum sangune Domini nostri ihesu christi sanitas sit tibi in vitam perpetuam et salutem.*

Précédé par une rubrique en gaélique, antienne : *Reflecti christi...* et *Consummatio Missae, Deus tibi gratias... Finit.*

Cf. *Missae dominicales* dans le *Missale Gothicum* de Tommasi (*Codices Sacramentorum*, Romae, 1680, in-4°).

Missa de infirmis dans le *Book of Dimma* (Betham's *Ir. Ant. Researches*, Dublin, 1826-1827, in-8°) et Dr *Todd's paper on the Earl of Ashburnham's Sacramentary*, dans *R. I. A. Transactions*, t. XXIII.

2139. *LI. I. 10. The Book of Cerne.*

Ce manuscrit a été édité par D. Kuypers, *The Book of Cerne*, in-4°, Cambridge, 1902 [1] (*olim Cerne in Dorsetshire*, VIIIe-IXe siècle, grattages et corrections du XIIe et notes marginales du XIVe.

I *Liber Ethelwaldi Episcopi.*

1°) Fol. 1-41, sign. *a-e. Passio* (*et Resurrectio*) *Domini*, d'après les quatre évangiles, suivies d'une longue prière intitulée : *Alma Oratio.*

Fol. 21a. Contient un acrostiche latin donnant ces mots : AEDELVALD EPISCOPVS.

2°) Fol. 42-51, sign. *f.* Quatorze hymnes et prières matinales, la 4e est intitulée : *Hanc luricam loding cantavit ter in omni die*, il s'agit de la *lorica* de Ladken ou Lathacan Scot, qui a tant intrigué Mone et Daniel.

3°) Fol. 52-83, sign. *g-k.* Cinquante-cinq prières, quelques-unes rythmées, le n° 17 est le *Sancte Sator Suffragator;* les nos 1 à 5 sont de « Alchfrith the anchorite ».

4°) Fol. 84-99, sign. *l-m.* Les nos 1 à 5 sont des hymnes inédites, sauf la 1re intitulée : *Ymnum dicat turba fratrum*, dans l'*Antiphonaire de Benchor* et ici *Ymnum super evang. xpi et oratio sci hieronimi et paulini.* — Le n° 6 est un *Versicularius* ou *Versorius* intitulé : *Hoc argumentum forsorii oedelwald episcopus decerpsit.* — Le n° 7 peut être un fragment du *Descensus ad inferos*, mais on ne l'a pas encore rencontré dans les éditions de l'*Évangile de Nicodème.* C'est une *Oratio innumerabilis sĉorum populi in inferno*, avec un dialogue entre le Christ, Adam et Ève.

2158. *LI. II. 10. Pontificale secundum usum cujusdam ecclesiae in provincia Cantuariensi*, XIIe siècle, incomplet du début et de la fin.

Commencement : Fol. 1. ...[*tu fortitudinem mi*]*nistrares. Effusa namque in omnes gentes...*

Fin : Fol. 92. ...*intra sanctos et electos suos eum in parte dextera* [*collocandum resuscitari faciat*].

Fol. 1. *Consecratio Virginis.*

Fol. 2. *Benedictio abbatissae.*

Fol. 3b. *Benedictio generalis ad cultum ecclesie.*

Fol. 4-13. Treize préfaces notées. — XIVe siècle. — Un feuillet perdu entre 5 et 6.

Fol. 14. *Benedictio ferri judicalis.*

Fol. 14b. *Ordo qualiter domus domini consecranda est.*

Fol. 34. *In consecratione cimiterii.*

Fol. 36. *In reconciliatione altaris vel sacri loci seu cimiterii.*

Fol. 39b. *In consecratione baptisterii.*

Fol. 40. *Prefatio cyborii id est umbraculi altaris,*

Fol. 41. *Benedictio ad vestimenta sacerdotalia.*

Fol. 42. *Ad consecrandum offertorium, linteamen. patenam, calicem, eucharistiales vaseli*, etc.

Fol. 45. *In consecracione sanctae crucis.*

Fol. 47b. *Ad signum ecclesie benedicendum.*

Fol. 50. *Ad scrinium vel arcam vel capsam benedicendum.*

Fol. 51b. *Benedictio candelarum in purificacione Sancte Marie.*

Fol. 52b. *Ordo ad dandam penitentiam.*

Fol. 59. *Benedictio olei infirmorum.*

Fol. 66b. *Benedictio ignis de silice excussi.*

Ordo in die Sabbati.

Fol. 68b. *Ordo baptizandi.*

Au fol. 73 se trouve la curieuse rubrique mentionnée par Maskell, *Monumenta ritualia Ang.*, t. III, p. 375.

Fol. 74. *Benedictio super eos qui peregre proficiscuntur.*

Fol. 78. *Benedictio generalis ad cultum ecclesie.* Cf. p. 3b.

Fol. 78b. *Benedictio aquae ferventis* (pour le jugement) et *Quomodo inventum sit.*

Fol. 81. *Benedictio anuli sponsi et sponse.*

Fol. 84b. *Ad visitandum infirmum* (commence par une litanie, à noter) : S. Atheldrytha, Ste Adrythate, Ste Sexburga, Ste Eormenhilda, Ste Wihtburga.

Fol. 89. *Commendacio anime.*

Ce manuscrit coïncide jusque dans les plus petits détails avec un Pontifical de même époque (mais complet) de la bibliothèque de Trinity College, *B. XI. 10*, sauf que ce dernier contient la *Consecratio regis*, omise par le *LI, II, 10.*

Le nom de sainte Atheldrytha est en grosses lettres et on peut induire que le livre servait à l'église d'Ely, dédiée à sainte Atheldrytha (ou Etheldreda) et à saint Pierre. On trouve cette sainte en compagnie de Sexburga, Withburga et Eormenhilda dans les sculptures de l'église d'Ely.

2603. *Nn. II. 41. Codex Bezae, seu Novum Testamentum Graecum cum Versione latina ante hieronymiana.*

Cet important manuscrit relève plus encore des études bibliques que des études liturgiques, nous ne nous y attarderons pas ici.

3163. *Oo. VI. Collectanea Graeca.*

N° 18 (cinquante pages). *De Abbreviaturis Graecis et Marmoribus, MSS, et Nummis erutis.* Liste très incomplète.

H. LECLERCQ.

CAMBRIDGE (TRINITY COLLEGE) [2].

28. *B. I. 30.* Fragment liturgique du IXe siècle le ms. et des XIIIe et XIIe siècles.

Recto

▒]*pro* presenti egroto tuo illo· qui
▒]quartano laborat· ut ab eo

[1] Cf. D. Cabrol, *Les origines liturgiques*, in-8°, Paris, 1907, p. 27 sq. — [2] *The Western Manuscripts in the library of Trinity College, Cambridge. A descriptive catalogue* by Montague Rhodes James, Cambridge, 1900, in-8°, XXIV-550 pages.

]u ardore repelli iubeas. Et
sem]*per* inomnib*us* muniat*ur* auxi
5 *lio D*]i, per dñm. PFAT.
]hunc famulum tuu*m*. ideo corpo
rali]*ter* verberas ut m*ente* pr*o*ficiat
cleme]nt*er* ostendis· q*uo*d sit pietatis tue
]ra salutatio· du*m* p*r*eces operet*ur*
10]no*bis* (?)· etia*m* ipsa infirmitas· me
]iã: tu ergo d*omi*ne d*eus* n*oste*r qui elec
ti tui] Sigismundi regis triumphum mar
tyrii] contulisti· secutus· gratiæ· con
secu]tus misericordiam; tua eni*m* do
15 *na st*]om*nipotens* pater· ut p*er* co*m*munione*m*
cor]poris et sanguinis tui; In hoñr

Verso

geli atq*ue* archangeli· per
(rouge) D*omi*ne s*ancte* pat*er* omn*ipotens* æt*er*ne d*eus*.
lit*er* dep*r*ecamur· ut accipien[*tem* t[*e humi*
hunc famulu*m* tuu*m*· illu*m*· sacro s[*anctum cor*
5 pus et sanguine*m* ihũ xpī dñ[*i nostri*
ta*m* corporis qua*m* anime sit·...
(noir) Succure *quesumus* d*omi*ne famuli tui·
ill. Et op*em* tua*m* tribue benign[*us*
infirmis· ut sincera m*ente*· e[*presen*
10 tis uite remediis gaudeat et·...
ORAT*io* AD CAPILLATVRA [*us super*
Omn*ipotens* s*em*pit*er*ne d*eus* respice p*r*opiti
hunc famulu*m* tuu*m*· illu*m*· que*m* ad n.... (?)
tondendi gratiæ uocare dign[*atus*
15 es· tribuens ei remissione*m* om[*nium*
peccator*um* at*que* celestiu*m* donor[*um*

105. *B. 3. 26 vacat. Homiliæ super Evangelia.* XIIe siècle. Ces homélies, sauf de très rares exceptions, ne sont pas assignées à leur jour, mais seulement à un texte évangélique ou apostolique.

249. *B. 11. 10. 276. Pontificale.* XIIe siècle.

Fol. 1, I (XIIIe siècle) 1. *Summe sacerdos.*

Fol. 2 (3)^b, 2. *D. J. C. mane cum surrexero.*

Fol. 3 (4)^b, 3. *Tu D. J. C. qui sic pro nobis flexus es.*

Fol. 4 (5)^b, 4. *Mense primi quarti septimi et decimi sabbato inclinata iam die in ecclesia ubi tunc Episcopus missam celebrat.* (XIIIe siècle.)

Fol. 5 (6)^b, 5. *Qualiter synodus agatur provincialis* (XIIIe siècle).

Litaniæ cum notis : Albanus (martyr); *S. Maria Magd., S. Aetheldreda. S. Withburga, S. Sexburga, S. Ermenilda.*

Fol. 7 (8) II (XIIe siècle). *Incipiunt Benedictiones episcopales per anni circulum.*

Fol. 20 (21). *Inc. Bened. in festivitatibus sanctorum dicende ab episcopo.*

Fol. 27 (28). *Qualiter concilium agatur prouinciale, prima secunda et tercia die.*

Fol. 29 (30)^b. *Prefacio ad clericum faciendum.*

Fol. 30 (31)^b. *Qualiter ordinandi sunt psalmiste hostarii lectores,* etc., etc.

Fol. 36 (37). (*Ordinatio episcopi*).

Fol. 38^b. (*Piissimo domino nostro N. anglorum rege consentiente*).

Fol. 42 (43)^b. *Benedictio monachorum.*

Fol. 45 (46)^b. *Consecratio virginis.*

Fol. 47^b. *Benedictio Abbatisse.*

Fol. 49. *Bened. generalis ad cultum ecclesie.*

Fol. 49. *Bened. ferri iudicialis.*

Fol. 49. *Bened. ferri fermentis.*

Fol. 50. *Ordo qualiter domus domini consecrando est.* A noter dans les litanies (martyrs) : *S. Dionysius, S. Mauricius, S. Lucianus, S. Eustacius.* — (confesseurs) : *S. Justus, S. Theodorus, S. Dunstanus, S. Romanus.* vierges, *S. Raddegundis, S. Batildis.* — (dans une litanie très courte parmi les confesseurs on ne trouve que :

Fol. 53. *S. Benedictus, S. Augustinus. Alphabetum græce* (fol. 53^b), on y lit : *simma, cofo, chi, chile.*)

Fol. 66. *Consecratio cimiterii.*

Fol. 67^b. *Reconciliatio altaris, etc.*

Fol. 69^b. *Missa in reconcil. ecclesie.*

Fol. 70^b. *Consecr. baptisterii.*

Fol. 71. *Consecr. cyborii, id est umbraculi altaris.*

Fol. 72. *Bened. ad vestimenta.* Suivent les benedictions *pro vasis, crucibus, campanis, thecis, candelis.*

Fol. 82. *Ordo ad dandam penitentiam.*

Fol. 83. *Bened. cinerum.*

Fol. 84. *Bened. florum et frondium.*

Fol. 85. *Reconcil. penitentium.*

Fol. 89. *Bened. olei infirmorum.*

Fol. 93^b. *Bened. ignis de sicile excussi.*

Fol. 94. *Ordo in die sabbati* (Exultet) *et officium baptismi.*

Fol. 100. *Bened. super eos qui peregre proficiscuntur.*

Fol. 101-102. *Bened. vini novi, panis, salis, aque.*

Fol. 103. *Bened. crucis.*

Fol. 103^b. *Bened. ampulle vel candelabri, vel thuribuli* (addition).

III. (Main plus récente.)

Fol. 104. *Incipit consecratio regis,* à noter dans la litanie *Regi anglorum adeo coronato pax et victoria pro rege : S. Clemens, S. Syxtus, S. Petrus, S. Edmundus, S. Ermenigeldus; — pro regina : S. Maria, S. Felicitas, S. Perpetua; — pro archiepiscopo : S. Augustinus, S. Dunstances, S. Elphegus; — pro episcopis et abbatibus : S. Benedictus; — (pro principibus et exercitu) : S. Mauricius, S. Sebastianus, S. Georgius.*

Fol. 109. *Consecratio reginæ.* Suit la bénédiction de la couronne et des ornements.

Fol. 110. *De indicio aque ferventis quomodo inventum sit Romani propter thesaurum s. petri.*

Fol. 112^b. *Bened. anuli sponsi et sponse.*

Fol. 115^b. *Ad visitandum infirmum.* A noter dans la litanie (*inter martyres*) : *S. Albanus; — (confessores) : S. Benedictus, S. Martinus, S. Athelpoldus; — (virgines) : S.* ADELDRYDA, *S. Sexburga, S. Eormenhilda, S. Wihtburga.*

Fol. 116^b. *Ad unguendum infirmum :* à noter dans la litanie : (*inter martyres*) : *S. Albanus; — (confessores : S. Benedictus, S. Birinus, S. Spihun, S. Apeluuold; — (virgines) S. Marie Magd., S. Fides, S. Aebeldryda, S. Sexburga, S. Eormenhilda : absolutio animæ.*

369. *B. 15. 34. 163. Saxon homilies.* XIe siècle.

Fol. 1, 1. *Die Dominica* PASCAI OFT· GEGEHER don.

Fol. 18, 2. *Item alius sermo de die Pasche.*

Fol. 19. On lit en marge (XIe siècle) : *Omnia vincit amor et nos cedamus amori.*

Fol. 26, 3. *Fer. IIII.*

Fol. 35, 4. *Dom. I. post paschae; — Cum esset sero.*

Fol. 51, 5. *Dom. II, post pascha; — Dixit Ihesus... Ego sum pastor bonus.*

Fol. 79, 6. *Dom. III. post pasca.*

Fol. 90, 7. *Dom. III. post pasca; — Uado ad eum qui me misit.*

Fol. 103, 8. *Dom. V. post pasca.*

Fol. 118, 8. *In letania maioræ.*

Fol. 135, 9. *Fer. III. de dominica oratione.*

Fol. 157, 10. *Fer. IV. de fide catholica.*

Fol. 179, 11. *In ascensione domini; — Primum quidem sermonem.*

Fol. 199, 12. *Dom. post ascens. domini; — Cum autem venerit paraclitus.*

Fol. 211, 13. *In die sancto pentecosten.*

Fol. 232, 14. *Dom. pentecosten; — Si quis diligit me.*

Fol. 249, 15. *Sermo ad populum in octavis pentecosten dicendus.*

Fol. 281, 16. *Dom. I. post pentecosten.*

Fol. 295, 17. *Dom. II. post pent.; — Homo quidam erat dives.*

Fol. 310, 18. *Dom. III. post pent.; Homo quidam fecit cenam.*

Fol. 319, 19. *Dom. IIII. post pent.; — Erant adpropinquantes ad ihesum.*

Fol. 337, 20. *Dom. V. post pent.; — Estote ergo misericordes.*

Fol. 351, 21. *Dom. VI. post pent.; — Cum turbe irruerunt.*

Fol. 363, 22. *Dom. VII. post pent.; — Amen dico uobis nisi abundauerit.*

Fol. 376, 23 *Dom. VII. post pent.; — Cum multa turba esset.*

Fol. 387, 24. *Dom. VIII* (9) *post pent.; — Adtendite a falsis prophetis.*

Fol. 415, 25. *Dom. X. post pent.; — Homo quidam erat dives qui.*

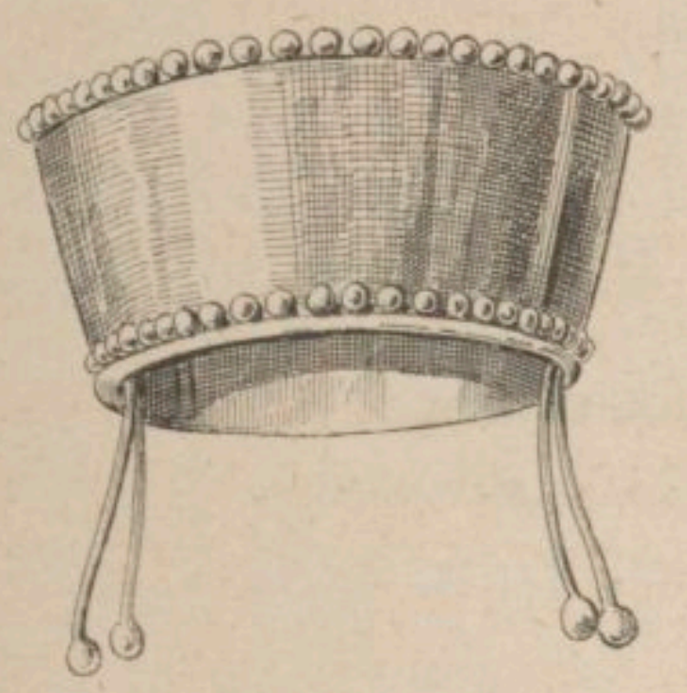
26. *Dom. XI. post pent.; — Cum adpropin quaret Ihesus.*

H. Leclercq.

CAMBUCA ou **CAMBUTTA.** Le mot est employé dans certains inventaires du moyen âge pour désigner un bâton ou la crosse d'un bâton, par exemple dans le texte suivant : *Baculus Ricardi episcopi tertius, cujus Cambuca de argento deaurato,* etc... *Baculus ejusdem, cum cambuca cornea, continens interius vineam circumplectentem leonem de cupro deaurata.* (*Visitatio thesaurariæ ædis s. Pauli Londin., Monast. anglic.,* t. III, p. 314.) Voir Baton, t. II, col. 621; Crosse.

CAMÉE. Voir Gemme.

CAMELAUCUM (s'écrit aussi *camelaucus, camelaucium, calamaucus, calamaucum,* en grec καμελαύκιον ou καμηλαύκιον), sorte de coiffure, originairement en poil de chameau, comme l'indique l'étymologie (fig. 1953). Le *Liber pontificalis* sous la notice du pape Constantin s'exprime ainsi : *Apostolicus Pontifex cum camelauco, ut solitus est Roma procedere, a palatio egressus,* etc.[1]. La même coiffure est attribuée à Totila par Théophane et par le *Liber pontificalis*[2].



1953. — *Camelaucum.* D'après Smith, *Dictionary of christian antiquities,* t. I, p. 262.

A ce sujet Mgr Duchesne fait remarquer, à la suite du P. H. Colombier, que l'équipage du pape dans cette entrée solennelle, est semblable à celui que décrit ou suppose la fausse donation de Constantin, composée à Rome vers l'an 774[3]. Quant à la coiffure du pape le καμηλαύκιον actuel du clergé grec et le prototype de la tiare du moyen âge, elle est indiquée tout aussi clairement. Constantin a offert au pape une couronne impériale, en or, ornée de pierres précieuses, mais sur son refus, il lui met de ses mains sur la tête *frigium candido nitore,* et ordonne que lui et tous ses successeurs

1954. — Le pape recevant le *Camelaucum.*
Fresque de la cappella di S. Silvestri.
D'après Venturi, *Storia dell' arte italiana,* t. II, p. 373, fig. 266.

la porteront dans les processions comme un insigne tout à fait spécial[4]. Les mosaïques et les peintures anciennes, quand il s'y trouve des papes, les représentent toujours avec le costume qu'ils avaient à l'autel. Le *camelaucum* ne peut donc y figurer. Pour trouver une représentation d'une procession pontificale il faut descendre jusqu'aux peintures de saint Clément (XIIe siècle) où l'on voit les papes Boniface Ier et Nicolas Ier coiffés

1955. — Le pape coiffé du *camelaucum.*
D'après Venturi, *Storia dell' arte italiana,* t. II, p. 375, fig. 367

d'un grand bonnet blanc à peu près conique, entouré au bas d'une couronne gemmée. Cette couronne a dû être ajoutée entre le VIIIe et le XIIe siècle. Pour le VIIIe elle est certainement exclue par la donation de Constantin, car ce document suppose que saint Sylvestre l'avait refusée.

Aux fresques de saint Clément citées par Mgr Du-

[1] *Liber pontificalis,* éd. Duchesne, t. I, p. 390. — [2] Ducange, *Gloss. inf. latin.,* 1884, t. II, p. 44. — [3] *Etudes religieuses,* Ve série, t. XI, p. 825 sq. — [4] *Statuentes eodem frigio omnes ejus successores singulariter uti in processionibus ad imitationem imperii nostri.* Hinschius, *Decretales pseudo-Isidorianæ,* p. 253.

chesne et que l'on trouvera dans Venturi[1], il faut ajouter les fresques de l'église de Saint-Sylvestre près de l'église des Quatre-Saints-Couronnés à Rome, où se trouve reproduite, comme l'a très bien vu Venturi, l'histoire apocryphe des actes de saint Sylvestre, et où le pape se retrouve dans le même équipage (fig. 1954). Encore que ces fresques soient d'une époque postérieure et d'un art byzantin très fruste, il nous a paru bon pourtant de les citer[2].

Le *camelaucum* est décrit ainsi par les glossaires du moyen âge : *Pilleum, Calamaucum ex bysso rotundum, quasi spara, caput tegens sacerdotale, in occipitio vitta constrictum. Hoc græci et nostri Tyaram vocant.* Ou encore : *A caleo, hic calamacus, id est quoddam genus mitræ strictæ, et dicitur calamacus, quasi calorem machinans, eo quod stricta sit, et capiti impressa*[3]. Leo Allatius le décrit avec plus de précision encore : *caput operiunt* (scil. *orientales monachi*) *camelaucio, quod capitis tegmen est ex lana nigricante, ut natura illam dedit, textum, rotundum, altitudine semipalmare, in formam conchæ finiens, qua caput ingreditur, non undequaque rotundatur, sed ubi aures sunt, plagulæ unguntur, quibus aurium incommodis medentur. Nomen habent, ut ipse existimo, quidquid alii dicant, quod ex pilis camelorum ut plurimum texatur*[4]. Quelques-uns pensent que notre mot *camail* vient de là, et Littré est de cet avis, mais Du Cange fait observer justement que cette étymologie n'est guère vraisemblable.

Constantin Porphyrogénète désigne sous le même nom les bonnets conservés sur le grand autel de Sainte-Sophie, que l'on croyait envoyés à Constantin le Grand par la main d'un ange et qui servaient à la cérémonie du couronnement des empereurs d'Orient. *De adm. imp.*, c. XIII.

BIBLIOGRAPHIE. — Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, au mot *Camelaucum*; *Glossarium mediæ et inf. græcitatis*, au mot Καμελαύκιον, col. 560, qui donne les définitions d'Hesychius, de Suidas et des glossaires byzantins.

Leo Allatius, *De utriusque Ecclesiæ consensione*, l. III, c. VIII, n. 12. — Goar, *Euchologion*, Paris, 1647, p. 156. — Theophile Raynaud, *Tractatus de pilo cæterisque capitis teguminibus tam sacris quam profanis*, dans Graevius, *Thesaurus antiq. romanar.*, in-fol., 1694, t. VI, vol. VIII, part. I, pl. 30. — Oct. Ferrari, *De re vestiaria libri septem, adjectis iconibus quibus res tota oculis subjicitur*, in-4°, Patavii, 1654. — E. A. Sophoclès, *Greek Lexicon of the roman and byzantine periods*, New-York, 1900, p. 624, v. Καμελαύκιον. — J. Braun, *Die liturgische Gewandung*, 1907, Freib.-i.-Br., 1907, p. 496-497. — E. Wuenscher Becchi, *Ursprung der päpstl. Tiara, u. der bischofl. Mitra*, dans *Rom. Quartal.*, 1898, t. XIII, p. 103. Voir les mots COURONNE, MITRE, TIARE.

F. CABROL.

CAMERA. Voir SACRISTIE.

CAMISATI. Voir DEPUTATI.

CAMISIA. Voir AUBE.

CAMPAGI ou **COMPAGI.** — I. Dans la Rome païenne. II. Dans la liturgie.

I. DANS LA ROME PAÏENNE. — On a dit un mot de cette chaussure, en traitant des caliges (col. 1653) : cette expression se rencontre en effet à côté de ces autres, *caligæ* et *calcei*, dans l'édit de Dioclétien et il est assez difficile de démêler les nuances qui séparent l'une de l'autre ces chaussures, si tant est qu'elles diffèrent entre elles. Dans la première moitié du IIIe siècle, le *campagus* était une chaussure impériale : c'était la *caliga* du premier Maximin[5]. Plus tard, *campagus* ou *compagus* désigna un soulier qui faisait partie du costume patricien chez les Romains et les Grecs du Bas Empire. Jean le Lydien, auteur du VIe siècle, le décrit de la façon suivante : une chaussure noire du genre des sandales, entièrement découverte, ayant seulement une pièce courte relevée au talon et tenant les doigts enfermés à son extrémité avec des courroies attachées de chaque côté[6].

II. DANS LA LITURGIE. — Les *compagi*, dit Mgr Duchesne, étaient déjà au VIe siècle, la chaussure de cérémonie du haut clergé de Rome et de Ravenne. Pour la porter, il fallait une permission du pape[7]. Zaccaria[8] semble confondre *compagi* avec *sandalia, pedules* quand il dit : *Insignia et vestes episcoporum apud nos sunt : Caligæ, sandalia* quæ et COMPAGI et *pedules dicuntur*. Les différents *Ordines* mentionnés par D. Martène présentent les *campagi* comme insignes de l'évêque, mais sous une forme plus ou moins défigurée : ainsi l'*ordo* que Mabillon a inscrit dans son *Musæum italicum*[9] dit : *Induit eum* (*electum Episcopum*) *dalmatica, planeta et campobus* (*lege campagis*) *et introducit eum*; les mêmes expressions se trouvent dans l'*ordo romanus VIII*[10]. L'*ordo* du pontifical de Salisbury dit à propos de la consécration de l'évêque : *Induit ipsum electum* CAMBAGOS, *sandalia, dalmaticam*, etc., un autre *ordo* tiré d'un pontifical d'Apamée en Syrie dit : *Ipsum electum indutum tunica, dalmatica, planeta, cambagis et sandaliis... Conducunt usque prope altare.* — Un pontifical de l'église de Mayence s'exprime ainsi : *Ad armarium deducunt dalmatica subtili, sandaliis,* CAMBAGIS, *et desuper pluviali indutum*[11]. — Mais ces expressions plus ou moins barbares ont depuis longtemps disparu, comme aussi les variétés de chaussures que l'Église assignait aux divers ministres dans les fonctions liturgiques, il ne reste aujourd'hui que les caliges et sandales réservées aux évêques et prélats inférieurs pour la messe pontificale[12].

J. BAUDOT.

CAMPANARIUS. Voir CLOCHES.

CAMPANILE. Voir CLOCHER.

CAMPO SANTO (MUSÉE DU). Le *Campo santo dei Tedeschi* est une antique institution de charité fondée à Rome au moyen âge et destinée aux nationaux de la patrie allemande. Une création nouvelle s'y est greffée quand, en 1878, le recteur du *Collegium des deutschen Campo santo*, Ant. de Waal, commença une collection d'antiquités chrétiennes. En 1887, le groupe d'archéologues, d'historiens et d'érudits réuni autour de lui commença la publication d'un recueil consacré à l'archéologie et à l'histoire. Nous allons étudier ici le musée, et le recueil dans son rapport avec le musée.

I. LE MUSÉE. — Les deux principales richesses du Musée sont les bas-reliefs et les dalles épigraphiques. Les bas-reliefs ont fait l'objet d'une description très complète de M. J. Wittig. Nous suivrons dans le pré-

[1] Venturi, *Storia dell' arte cristiana*, t. III, p. 865, fig. 779. — [2] Venturi, *loc. cit.*, t. II, p. 373-375, fig. 266-269. — [3] Cf. Ducange, *Gloss. inf. lat.*, *loc. cit.* — [4] *De utriusque Ecclesiæ consensione*, l. III, c. VIII, n. 12. — [5] Capitolin : *Maximi duo*, cité par Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. II, p. 862. — [6] Daremberg et Saglio, *loc. cit.* — [7] Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 167, 177. Voir au mot *caliges* le passage d'une lettre de saint Grégoire le Grand à Jean de Syracuse (col. 1653). — [8] Zaccaria, *Onomasticon*, p. 90, 214. — [9] *Musæum italicum*, t. II. — [10] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1004. — [11] Pour ces diverses citations, voir D. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. II, p. 31, 53, 72, 81. — [12] Bona, *Rerum liturgicarum*, l. I, c. XXIV, t. II, p. 242; Smith, *Dictionary of christian Antiquities*, 2 in-4°, London, 1875, t. I, p. 262.

sent classement l'ordre même qu'il a adopté pour son catalogue [1].

1. Sarcophage; marbre grec; longueur 1m93; fin du IVe siècle (fig. 1956). — Toute la partie antérieure est conservée en ce qui concerne l'essentiel, car les brisures ont respecté les groupes du centre et des angles. Sur un fond de strigiles trois retraits sont ménagés qui donnent place à deux figures du Bon Pasteur flanquant les extrémités de la cuve, tandis qu'au centre un groupe de trois personnages offre un sujet rarement représenté dans l'art chrétien primitif : une scène de mariage et les époux se donnant la main : *dextrarum junctio*. Nous donnons ici l'ensemble du sarcophage, nous donnerons le groupe central en plus grandes dimensions et nous le comparerons à des sujets d'inspiration analogue lorsque nous étudierons les monuments relatifs au mariage. Voir ce mot.

A. de Waal, *Die Juno Pronuba auf einem christlichen Sarkophag im Museum des Campo santo,* dans *Römische Quartalschrift,* 1899, t. XIII, p. 25 sq., pl. III; O. Pelka, *Altchristliche Ehedenkmäler. Zur Kuntsgeschichte des Auslands,* in-8°, Strassburg, 1901, part. IV, p. 93; J. Wittig, *Die altchr. Skulpt.,* p. 27-29, n. 1, pl. I, n. 1-2. Cf. O. Marucchi, *La scultura nuziale cristiana di Villa Albani,* dans *Nuovo bull. di arch. crist.,* 1903, p. 183; V. Schultze, *Archäologische Studien über altchristliche Monumente,* in-8°, Wien, 1880, p. 99.

2. Sarcophage; marbre grec; longueur 1m38, largeur 1m10; III-IVe siècle (fig. 1957). — Ce sarcophage de petites dimensions a dû contenir les restes d'un enfant; il nous est parvenu en deux fragments. Sa décoration est très soignée et très complète pour toute la partie ornementale, oves, feuillures, perles, même les strigiles sont disposées avec goût et leur rencontre donne naissance à cette sorte de petit médaillon en amande appelé *mandorla.* Ainsi que nous l'avons rencontré déjà, la *mandorla* contient une figure du Bon Pasteur qui offre cette particularité d'être non au repos, mais en marche et la tête tournée en arrière [2]. Cette figure avait reçu une décoration polychrome dont il reste quelques traces.

R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana,* in-fol., Prato, 1879, t. V, p. 8, pl. CCXCVIII, n. 2; A. de Waal, *Katalog,* dans *Röm. Quartalschrift,* 1892, p. 17, n. 14; J. Wittig, *Die altchr. Skulpt.,* p. 32-33, pl. II, n. 6, fig. 1.

3. Sarcophage (fragment); 0m10 × 0m11; marbre grec; fin du IIIe siècle. — Le Bon Pasteur portant la brebis sur les épaules; à côté, un arbre.

A. de Waal, *Katalog,* p. 19, n. 23; Wittig, *Die altchr. Skulpt.,* p. 35, pl. II, n. 3.

4. Sarcophage (fragment); marbre grec; 0m13 × 0m058; IIe-IIIe siècle. — Bon Pasteur, vêtu de l'exomide.

A. de Waal, *Katalog,* p. 19, n. 26; J. Wittig, *op. cit.,* p. 35, pl. II, n. 2.

5. Sarcophage (fragment); marbre grec; 0m645 × 0m094; 1re moitié du IIIe siècle. — Pasteur vêtu de l'exomide, vu complètement de profil, marchant le bâton à la main, deux brebis à ses pieds.

J. Wittig, *op. cit.,* p. 36, fig. 2.

6. Sarcophage d'enfant (fragment); marbre grec; haut. 0m25; IVe-Ve siècle. — Bon Pasteur vêtu de la tunique, portant la brebis sur les épaules; le fond du sarcophage était couvert de strigiles.

1956. — Mariage chrétien. Sarcophage du IVe siècle.
D'après J. Wittig, *Die altchristlichen Skulpturen im Museum des Campo Santo,* pl. I, n. 2.

A. de Waal, *Katalog,* p. 21, n. 36; J. Wittig, *op. cit.,* p. 36-37, fig. 3.

7. Sarcophage (fragment); marbre grec; long. 0m29; IIIe siècle. — Bon Pasteur portant la brebis sur les épaules; à côté un enfant à chevelure bouclée.

J. Wittig, *op. cit.,* p. 37-38, fig. 4.

8. Sarcophage (fragment); marbre grec; 0m40 × 0m12; 1re moitié du IVe siècle. — Bon Pasteur.

J. Wittig, *op. cit.,* p. 38, fig. 5.

9. Bas-relief; marbre grec; largeur 0m21; 1re moitié du IIIe siècle (fig. 1958). — Pasteur vu depuis la taille jusqu'aux pieds; travail soigné; type à rapprocher de la fresque publiée par Wilpert, *Pitture delle catacombe,* pl. LXVI, n. 2.

J. Wittig, *op. cit.,* p. 38-39, fig. 6.

10. Sarcophage (fragment); marbre de Carrare; 0m40 × 0m09; 2e moitié du IIIe siècle. — Pasteur vêtu de la tunique et tenant en main le sceau de lait.

J. Wittig, *op. cit.,* p. 39-40, fig. 7.

11. Sarcophage (fragment); marbre de Carrare; 0m24 × 0m052; Ve siècle. — Pasteur vêtu de l'exomide, accoudé debout à l'ombre de deux oliviers.

[1] A. de Waal, *Katalog der Sammlung altchristlicher Skulpturen und Inschriften im deutschen National-Hospiz vom Campo Santo. Archaeologische Ehrengabe der Römischen Quartalschrift zu de Rossi's LXX Geburtstage,* in-8°, Rom., 1892; c'est, avec un titre de circonstance, le t. VI du recueil *Römische Quartalschrift;* le tirage est fait sur papier différent, à filets. J. Wittig, *Die altchristlichen Skulpturen im Museum der deutschen Nationalstiftung am Campo Santo in Rom untersucht und veröffentlicht. Festschrift zur Silberhochzeit des deutschen Kaiserpaares herausgegeben vom Priesterkollegium am Campo Santo, Supplement der Römischen Quartalschrift,* in-fol., Rom., 1906. Cf. A. de Waal, *Das elfhundert jährige Jubilaeum der Gründung unserer Nationalstiftung von Campo Santo,* dans *Röm. Quart.,* 1897, t. XI, p. 213; A. de Waal, *Der Campo santo der Deutschen zu Rom,* in-8°, Freiburg, 1897; Steph. Ehses, *Festschrift zum elfhundertjährigen Jubilaeum des Deutschen Campo santo in Rom.,* in-8°, Freiburg, 1897; Στρωματίον ἀρχαιολόγικον *Mittheilung dem zweiten internationalen Congress für christliche Archäologie zu Rom gewidmet im Collegium des deutschen Campo santo,* in-8°, Rom., 1900. — [2] La figure du Bon Pasteur mesure 0m38 en hauteur.

A. de Waal, *Katalog*, p. 19, n. 27; J. Wittig, *op. cit.*, p. 40-41, fig. 8.

12. Sarcophage (fragment); marbre grec; 0m20; comm. du IIIe siècle. — Personnage vêtu du *pallium* et, à sa gauche, deux brebis.

J. Wittig, *op. cit.*, p. 41, fig. 9.

13. Sarcophage (fragment de couvercle), marbre, 0m246; IIIe siècle. — Jeune berger vêtu de la tunique marchant avec précipitation à la suite de son troupeau, la brebis sur les épaules, paysages d'arbres; combinaison de la statue et de la scène du Bon Pasteur.

J. Wittig, *op. cit.*, p. 41, pl. II, n. 4.

14. Sarcophage (fragment); marbre grec; larg. 0m37; fin du IIIe siècle (fig. 1959). — Partie centrale d'un sarcophage avec l'*imago clipeata* contenant un buste d'homme vêtu du *pallium* et, au-dessous, un berger assis à l'ombre d'un olivier et deux brebis.

A. de Waal, *Katalog*, p. 19, n. 24; J. Wittig, *op. cit.*, p. 42, fig. 10.

15. Sarcophage (fragment); marbre grec; larg. 0m32 (fig. 1960). — Excellent morceau représentant le Bon Pasteur dans des attitudes diverses; debout accoudé sur son bâton; couché parmi ses brebis couchées, la figure couchée est d'une élégance qui rappelle l'époque classique et que ne démentirait pas un travail très soigné.

J. Wittig, *op. cit.*, p. 43, pl. II, n. 1.

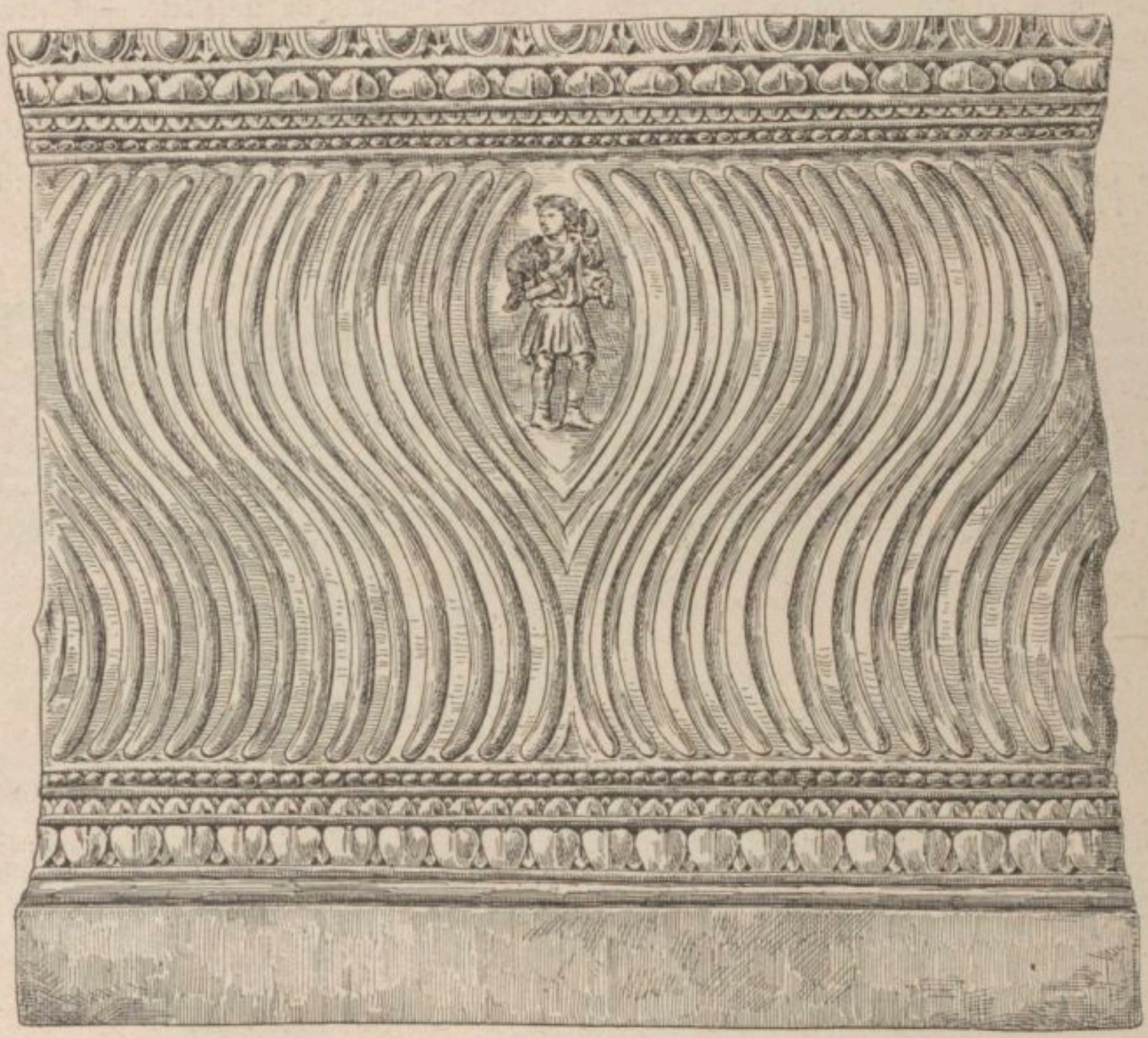
16. 17. 18. Fragments de sarcophages.

J. Wittig, *op. cit.*, p. 44-45, fig. 11, 12; pl. II, n. 5.

19. Sarcophage (fragment de couvercle); marbre blanc italien; 1m475 × 0m30 (fig. 1961). — Ce couvercle est divisé en deux registres, à droite Jonas jeté à la mer, à gauche trois portraits groupés vus en buste et se détachant sur une tenture tenue par deux Amours. Il devait exister primitivement une autre scène de l'histoire de Jonas; on aperçoit encore les flots de la mer et la queue du monstre, en sorte que les portraits se trouvaient au centre du bas-relief.

Les trois personnages représentés sont un homme barbu, mais d'une barbe courte, une femme très jeune dont les cheveux sont relevés et forment une sorte de chignon, entre eux deux un tout jeune enfant tenant une colombe entre ses mains.

C'est un ouvrage de tendance naturaliste et d'un travail soigné, plein de mouvement et d'originalité, malgré sa date tardive (IVe-Ve siècle). La pupille des yeux est creusée, on a abusé de l'emploi du trépan.



1957. — Sarcophage. D'après J. Wittig, *op. cit.*, pl. II, fig. 6.

A. de Waal, *Drei altchristliche Sarkophagdeckel*, dans *Römische Quartalschrift* 1890, t. IV, p. 63 sq., pl. III, n. 3; O. Pelka, *Altchristliche Ehedenkmäler*, p. 154; J. Wittig, *op. cit.*, p. 49, fig. 13, pl. III.

20. Sarcophage (fragment de couvercle); marbre grec; haut. 0m268, long. 0m30 vers 350. — Cartouche avec quelques lettres, partie du groupe de Jonas, sous le cucurbite.

A. de Waal, *Katalog*, p. 18, n. 18; J. Wittig, *op. cit.*, p. 52-53, fig. 13.

21-25. Sarcophages (fragments), marbre de Carrare et marbre grec; dimensions exiguës. — Scènes diverses de l'épisode de Jonas.

A. de Waal, *Katalog*, n. 20, 21; A. de Waal, *Vier Bruchstücke von Sarkophagen*, dans *Röm. Quart.*, 1903, t. XVII, p. 237 (le n° 24, c'est le seul morceau complet); J. Wittig, *op. cit.*, p. 53-58, fig. 14-18.

26. Sarcophage (fragment de couvercle); marbre grec; 0m65×0m21. — Les trois hébreux; Jonas jeté à la mer.

A. de Waal, *Drei altchristliche Sarkophagdeckel*,

dans *Röm. Quart.*, 1890, t. IV, p. 64; A. de Waal, *Katalog*, n. 30; J. Wittig, *op. cit.*, p. 58-59, fig. 19.

27. Sarcophage (couvercle); marbre de Carrare; 1m35×0m22. — Adoration des mages, Noé dans l'arche, Jonas couché, Jonas jeté au monstre.

J. Wittig, *op. cit.*, p. 59-61, fig. 20.

28. Sarcophage (fragment); marbre veiné de Carrare; larg. 0m39; fin du IIIe siècle. — Orante dans l'arche de Noé; repas eucharistique.

A. de Waal, *Vier Bruchstücke von Sarkophagen*, dans *Röm. Quart.*, 1903, t. XVII, p. 256; A. de Waal, *Katalog*, n. 27; J. Wittig, p. 61, fig. 21.

29. Sarcophage (fragment); marbre grec; long. 0m71. — Six cavaliers représentant l'armée de Pharaon lancée à la poursuite des Hébreux fugitifs.

A. de Waal, *Katalog*, n. 16; J. Wittig, *op. cit.*, p. 62-64, fig. 22.

30. Sarcophage (fragment de couvercle); marbre grec;

1958. — Le Bon Pasteur. Bas-relief du IIIe siècle.
D'après Wittig, *op. cit.*, pl. 39, fig. 6.

long. 0m51, larg. 0m29; fin IVe siècle. — Pharaon submergé dans la mer Rouge.

A. de Waal, *Katalog*, n. 7; J. Wittig, *op. cit.*, p. 64-65, fig. 23.

31. Sarcophage (fragment de couvercle); marbre grec; larg. 0m227; IVe siècle (fig. 1962). — Suzanne debout entre deux arbres derrière lesquels se cachent les vieillards.

A. de Waal, *Katalog*, n. 9; J. Wittig, *op. cit.*, p. 65, fig. 24.

32. Sarcophage (fragment de couvercle); marbre de Carrare — Daniel entre les lions.

A. de Waal, dans *Röm. Quartals.*, 1903, t. XVII, p. 256; J. Wittig, *op. cit.*, p. 67, fig. 25.

33. Sarcophage (fragment de couvercle); marbre grec; long. 0m885, larg. 0m25; fin du IVe siècle. — Les mages guidés par l'étoile arrivent devant l'étable où le bœuf et l'âne sont devant l'enfant; Marie assise, Joseph debout. Un amour portant un cartouche.

A. de Waal, *Die apokryphen Evangelien in der altchristlichen Kunst*, dans *Röm. Quart.*, 1887, t. I, p. 173-196, pl. VI, n. 1; Garrucci, *Storia dell' arte crist.*, t. V, pl. CCCLXXX, n. 4; M. Schmidt, *Die Darstellung der Geburt Christi in der bildenden Kunst. Entwicklungs christliche Studie*, in-8°, Stuttgart, 1890, p. 9; A. de Waal, *Katalog*, n. 13; *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. II, au mot *Bœuf*, fig. 1566.

34. Sarcophage (fragment); 0m134; marbre de Carrare; fin du IVe siècle. — Marie tenant dans ses bras et élevant l'enfant emmaillotté.

A. de Waal, *Vier Bruchstücke*, dans *Röm. Quart.*, 1903, t. XVII, p, 256; J. Wittig, *op. cit.*, p. 73, pl. IV, n. 2.

1959. — Berger assis.
D'après J. Wittig, *op. cit.*, p. 42, fig. 10.

35. Sarcophage (fragment de couvercle); marbre grec; larg. 0m285; IIIe siècle. — Sujet inexpliqué et fragment d'inscription.

A. de Waal, *Katalog*, n. 8; J. Wittig, *op. cit.*, p. 75, fig. 26.

36. Bas-relief; marbre grec, milieu du IVe siècle (fig. 1963). — La Samaritaine au puits de Jacob.

A. de Waal, *Katalog*, n. 40; J. Wittig, *op. cit.*, p. 76-77, fig. 27.

37. Sarcophage (fragment); marbre de Carrare;

1960. — Le Bon Pasteur.
D'après J. Wittig, *op. cit.*, pl. 2, n. 1.

long. 0m29, haut. 0m30. — Guérison d'aveugle? — Saint Pierre entendant le chant du coq.

A. de Waal, *Katalog*, n. 37; J. Wittig, *op. cit.*, p. 77-78, fig. 28.

38. Sarcophage (deux fragments); marbre grec. — Sujets séparés par des colonnes; chaque arcade renferme trois personnages : Résurrection de Lazare; guérison d'aveugle.

J. Wittig, *op. cit.*, p. 78-79, fig. 29.

39. Sarcophage (fragment); 0m35×0m285; marbre grec; fin du IVe siècle. — Guérison d'aveugle.

J. Wittig, *op. cit.*, p. 80, fig. 30.

40. Sarcophage (fragment); marbre grec; 0m60×0m14. — Miracle du Christ; deux apôtres.

J. Wittig, *op. cit.*, p. 80-82, fig. 31.

41. Sarcophage (fragment); marbre grec; 0m365. — Personnage vêtu du *pallium;* sous une arcade.

J. Wittig, *op. cit.*, p. 82, fig. 32.

42. Sarcophage (fragment); marbre grec; long. 0m18. — Buste (du Christ?).

J. Wittig, *op. cit.*, p. 83, fig. 33.

43. Sarcophage; marbre de Carrare; long. 2m08. haut. 0m545. — Le Christ entre Adam et Ève. Les miracles de la multiplication des pains et du changement de l'eau en vin. Le chant du coq. Guérison du paralytique. Sacrifice d'Abraham. Personnage portant le *pallium*.

Garrucci, *Storia*, t. v, p. 21, pl. CCCX, n. 1; A. de Waal, *Katalog*, n. 34. J. Wittig, *op. cit.*, p. 83-85, pl. IV, n. 5.

44. Sarcophage d'enfant (fragment); marbre grec, IVe siècle (fig. 1964). — Guérison du paralytique; miracle des pains. Ce fragment est un excellent spécimen de la sculpture chrétienne au IVe siècle.

A. de Waal, *Katalog*, n. 38; J. Wittig, *op. cit.*, pl. IV, n. 3.

45. Sarcophage (fragment de couvercle); marbre de Carrare; long. 0m24; IVe siècle. — Orante entre deux apôtres. Miracle des pains et des poussins.

A. de Waal, *Katalog*, n. 29; J. Wittig, *op. cit.*, p. 86-87, fig. 34.

46. Sarcophage d'enfant (fragment); marbre de Carrare; long. 0m32. — Caïn et Abel devant Dieu auquel ils apportent les dons de leurs sacrifices.

J. Wittig, *op. cit.*, p. 87, fig. 35.

47. Fragment; marbre grec; long. 0m265, haut, 0m175 (fig. 1965). — Un poisson nageant; on ne voit que la partie antérieure du corps de l'animal; les flots sont figurés dans le sens perpendiculaire et non horizontal.

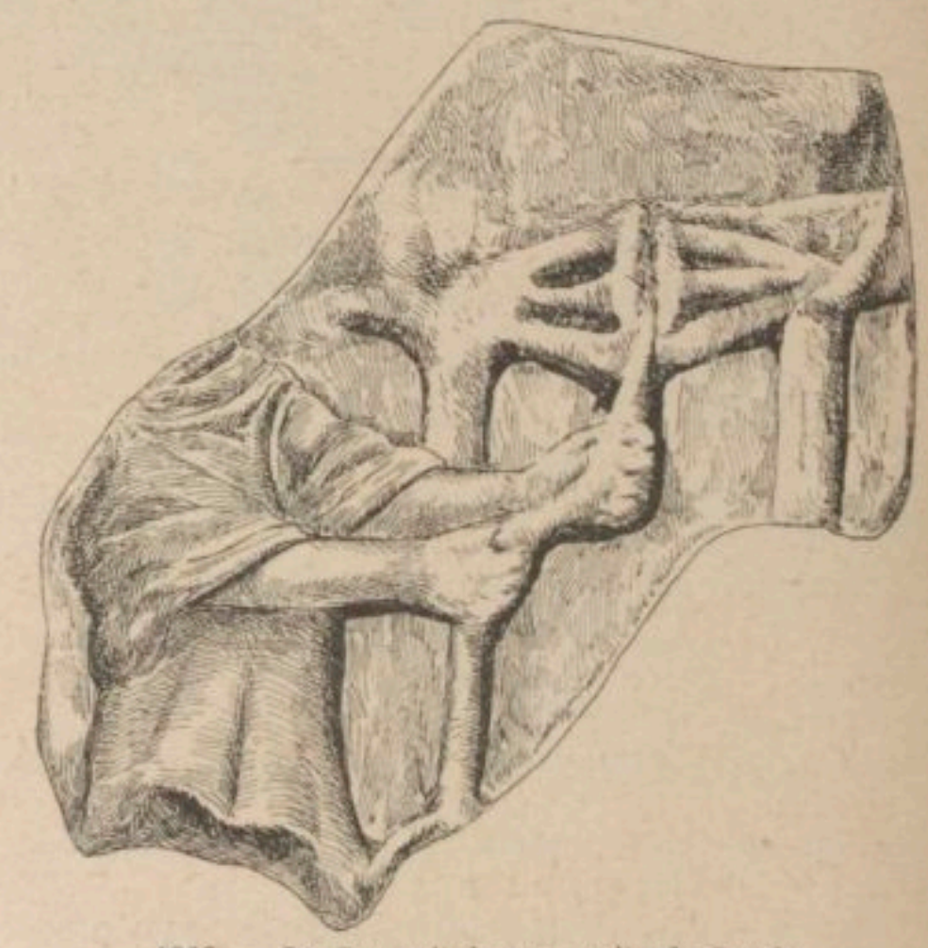
J. Wittig, *op. cit.*, p. 89, fig. 36.

48. Sarcophage (fragment de couvercle), marbre de Carrare, larg. 0m27 (fig. 1966). — Repas. Un homme assis à l'ombre d'un arbre auquel un premier serviteur présente un pain marqué d'une croix; entre les jambes de ce serviteur on voit un autre pain semblable. Un deuxième serviteur dont on ne voit que le bras porte une amphore sur l'épaule. Il est clair par ce rapprochement qu'on a voulu figurer les éléments du repas eucharistique.

J. Wittig, *op. cit.*, p. 89, fig. 37.

1961. — Ménage chrétien. D'après Wittig, *op. cit.*, pl. 3.

1962. — Suzanne et les deux vieillards.
D'après J. Wittig, *op. cit.*, p. 65, fig. 24.



1963. — La Samaritaine au puits de Jacob.
D'après J. Wittig, *op. cit.*, p. 77, fig. 27.

49. Sarcophage d'enfant (couvercle); marbre grec; long. 1m29, haut. 0m28; fin IIIe-IVe siècle. — Amours divisés en deux groupes par le cartouche central portant l'inscription; à gauche la vendange, à droite, la moisson.

A. de Waal, *Drei altchristliche Sarkophagdeckel,*

1964. — Guérison du paralytique et miracle des pains.
D'après J. Wittig, *op. cit.*, pl. IV, n. 3.

dans *Röm. Quartals.*, 1890, t. IV, p. 61-63, pl. III, n. 1; A. de Waal, *Katalog.*, n. 6; J. Wittig, *op. cit.*, p. 91-93, fig. 38.

50. Sarcophage d'enfant (partie antérieure); marbre grec; long. 0m96, larg. 0m662; IVe siècle. — Le Christ entre deux apôtres multipliant les pains; orante; entrée de Jésus, monté sur l'ânesse, dans Jérusalem; l'ânesse est, suivant le texte biblique, escortée de son ânon,

1965. — Poisson nageant.
D'après J. Wittig, *op. cit.*, p. 89, fig. 36.

comme nous l'avons déjà vu, cf. *Dictionn.*, t. I, fig. 604.

Garrucci, *Storia*, t. V, p. 152, pl. CCCCII, n. 1; A. de Waal, *Katalog.* n. 3; J. Wittig, *op. cit.*, p. 93, pl. IV, n. 4.

51. Sarcophage (fragment); marbre grec; 0m24 × 0m068. — Un jeune homme et un vieillard.

J. Wittig, *op. cit.*, p. 95, fig. 39.

52. Sarcophage (fragment); marbre grec, haut. 0m39 (fig. 1967). — Arrestation du Christ par deux soldats. Le Christ imberbe, jeune, la chevelure abondante et bouclée, vêtu de la tunique et du pallium. Les soldats portent la tunique courte et la chlamyde; l'un d'eux saisit Jésus pas le bras, La scène est encadrée par une colonne en spirale surmontée d'un chapiteau corinthien. Ce bas-relief présente une ressemblance frappante avec les petits sujets traités dans les cadres de la partie

1966. — Repas funéraire.
D'après J. Wittig, *op. cit.*, p. 90, fig. 37.

antérieure du sarcophage de Junius Bassus. Excellent travail.

A. de Waal, *Der Sarkophag des Junius Bassus in den Grotten von St Peter. Eine archäologische Studie*, in-4°, Rome, 1900, p. 46-53; J. Wittig, *op. cit.*, p. 96-98, fig. 40.

53. Sarcophage (fragment); marbre grec; haut. 0m61

1967. — Arrestation du Christ.
D'après J. Wittig, *op. cit.*, p. 97, fig. 40.

— Saint Pierre, debout, barbu, levant la main droite, tenant un rouleau dans la main gauche. Fond drapé.

J. Wittig, *op. cit.*, p. 104, fig. 41.

54. Fragment; marbre grec; haut. 0m24. — Pierre, barbu, vu en buste jusqu'à mi-corps, vêtu de la tunique et du pallium; tenant une clef.

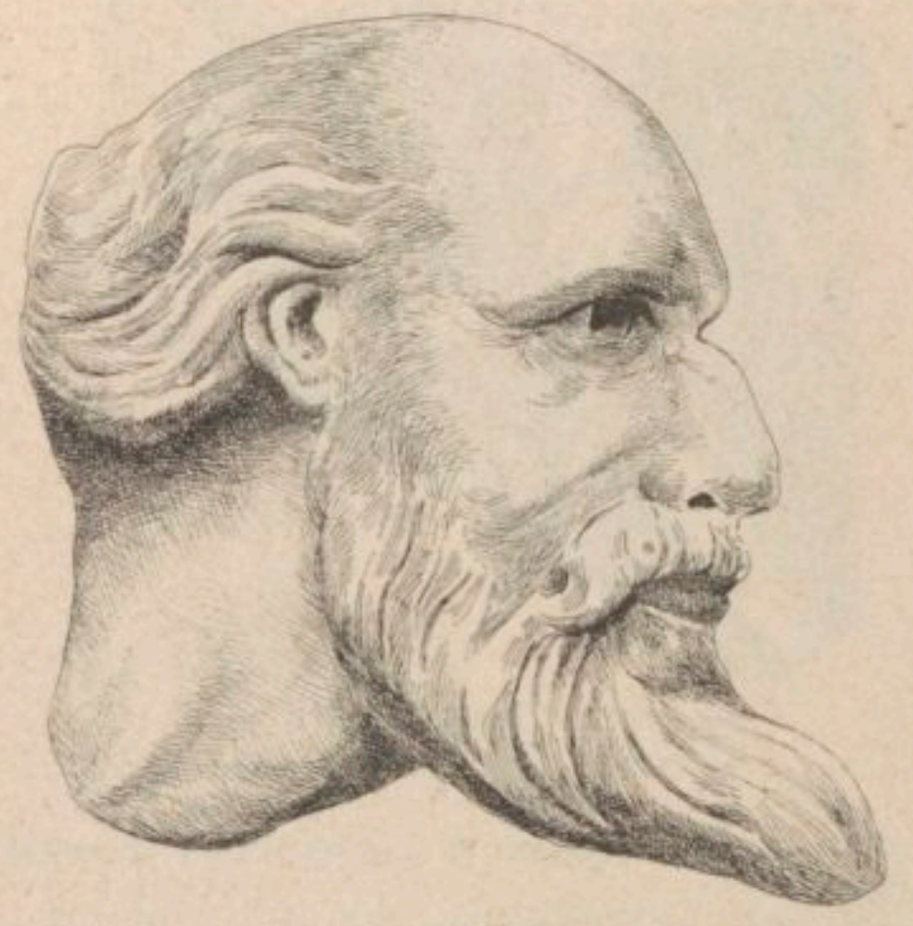
J. Wittig, *op. cit.*, p. 105-107, fig. 42.

55. 56. Sarcophages (fragments) et fragment de couvercle; marbre grec; 1° 0m35; 2° 0m255. — Scènes relatives à saint Pierre.

A. de Waal, *Katalog*, n. 31, 28; J. Wittig, *op. cit.*, p. 118-119, fig; 46 *a*, 46 *b*.

57. Sarcophage (fragment); marbre grec; haut. 0m625; fin du IVe siècle. — Deux personnages dont l'un était barbu (peut-être saint Pierre):

A. de Waal, *Katalog*, n. 15; J. Wittig, *op. cit.*, p. 120, fig. 47.



1968. — Tête de saint Paul.
D'après J. Wittig, *op. cit.*, pl. v, fig. 1.

58. Relief (fragment); marbre grec; sommet du front à la pointe de la barbe 0m095; pointe de la barbe à la gorge, 0m095; IIIe siècle (fig. 1968). — Admirable tête dont le type bien marqué est celui de saint Paul. Les yeux cernés, le nez aquilin aux narines dilatées, le galbe du menton très marqué et projetant en avant la barbe. Le front dénudé par la calvitie et de fortes mèches de cheveux rejetées derrière la tête.

J. Wittig, *op. cit.*, p. 121, pl. v, n. 1.

et Domnina, sous des arcades, de chaque côté de l'épitaphe de Castula, J. Wilpert, *Altchristliche Grabplatte aus der Basilika des heil. Valentin in Terni*, dans *Römische Quartalschrift*, 1893, t. VII, p. 287-290, pl. XIX; De Rossi, *Due vergine martiri storiche effigiate in forma di oranti in un epitafo di Terni*, dans même revue, 1894, t. VIII, p. 131-134; *Bull. di arch. crist.*, 1894; J. Wittig, *op. cit.*, p. 124-126, pl. v, n. 2.

Voir au mot TERNI.

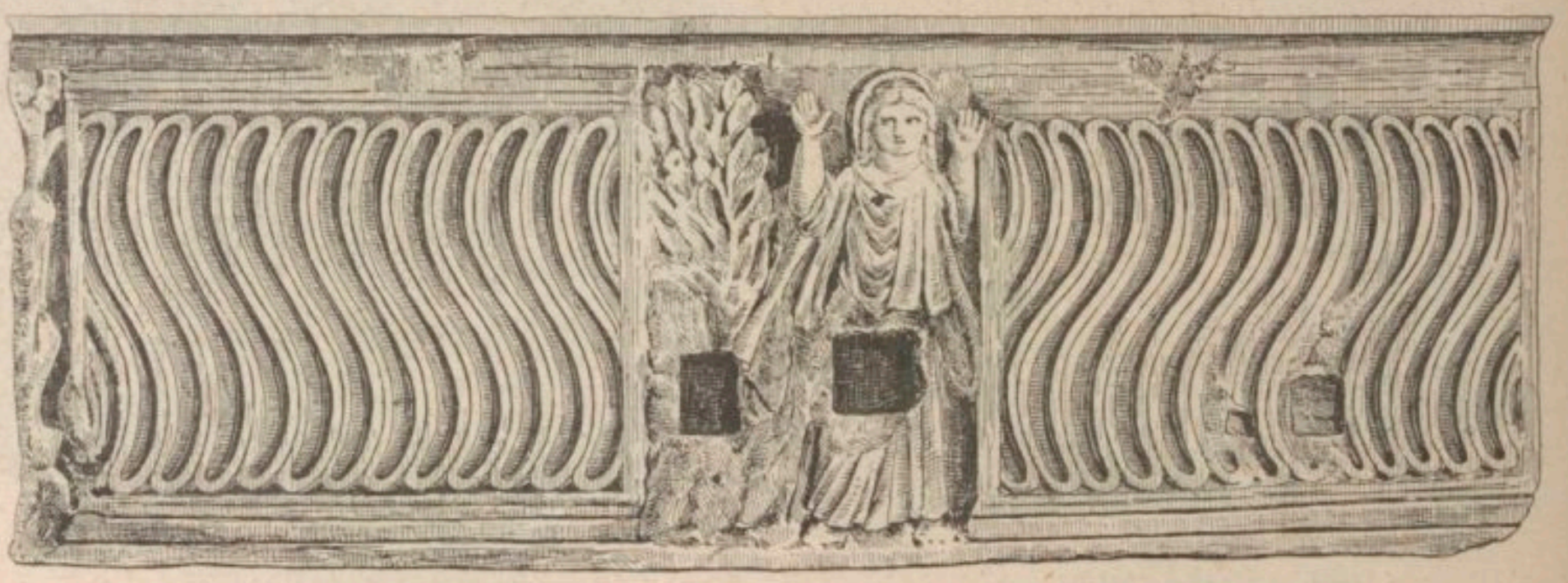
62. Sarcophage (fragment de couvercle), marbre de Carrare; long. 0m462 × 0m010 (fig. 1969). — Orante,

1969. — Orante. D'après J. Wittig, *op. cit.*, p. 127, fig. 51.

vêtue de la tunique et de la dalmatique, colliers de perles au cou et dans la chevelure.

J. Wittig, *op. cit.*, p. 127, fig. 51.

63. Sarcophage (face antérieure de la cuve); long. 1m76, haut. 0m56; marbre de Carrare (fig. 1970). — Sarcophage dont les angles étaient ornés par des arbres, type décoratif assez rare pour cet emploi particulier, celui de l'angle gauche est encore visible. Deux larges compartiments entourant le sujet central étaient couverts de strigiles. Le compartiment central offrait deux orantes dont l'une est bien conservée, tandis qu'il ne subsiste que le bas de la tunique et les pieds de l'autre



1970. — Sarcophage. D'après J. Wittig, *op. cit.*, pl. v, fig. 3.

59. Sarcophage (fragment); marbre grec; haut. 0m622; IVe-Ve siècle. — Deux personnages debout sous des arcades. Peut-être des apôtres.

A. de Waal, *Katalog*, n. 5; J. Wittig, *op. cit.*, p. 122-123, fig. 48.

60. Sarcophage (fragment); marbre grec. — Apôtre sous un arbre.

J. Wittig, *op. cit.*, p. 123-124, fig. 50.

61. Dalle de marbre de Carrare, long. 1m192, larg. 0m34; 1er moitié du IVe siècle. — Deux orantes : Agape dont on a martelé la partie supérieure pour sculpter à la place un olivier.

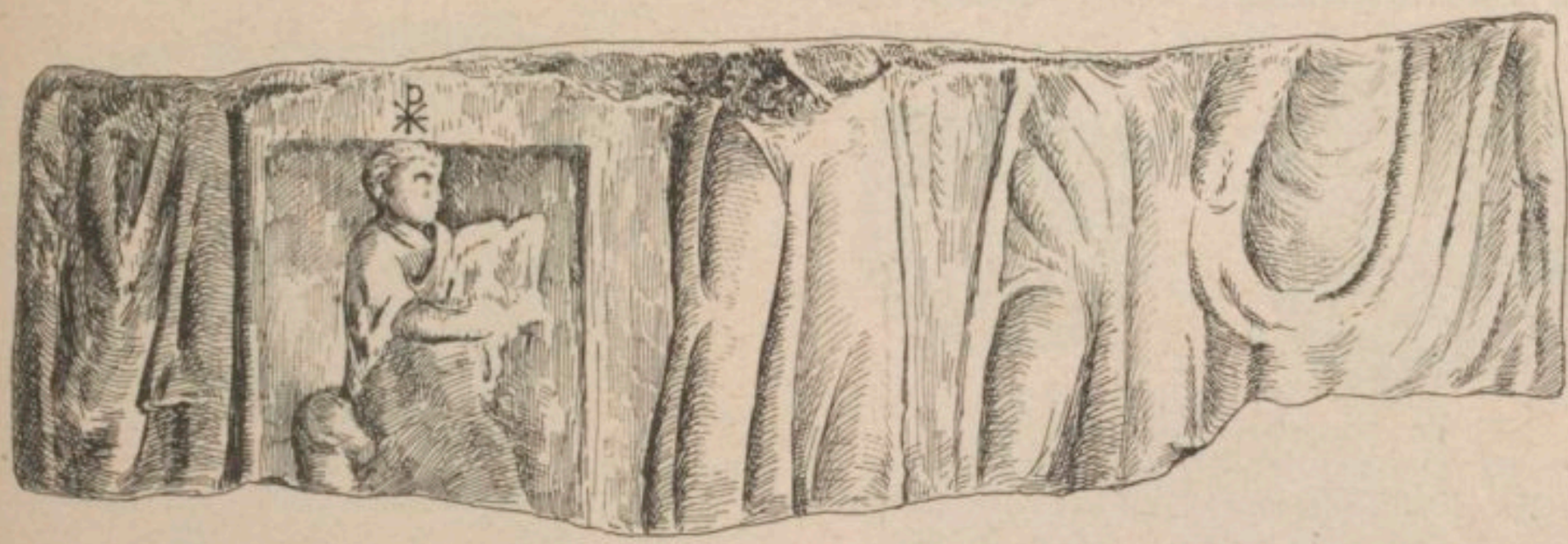
J. Wittig, *op. cit.*, p. 127-128, pl. v, n. 3.

64. Sarcophage (fragment de couvercle); marbre de Carrare, haut. 0m225. — Orante.

A. de Waal, *Katalog*, n. 11; J. Wittig, *op. cit.*, p. 128, fig. 52.

65. Bas-relief (fragment); marbre grec; long. 0m746, milieu du IVe siècle (fig. 1971). — A gauche, un homme debout, vêtu de la tunique, tenant en main un rouleau

sur lequel on voit un homme assis tenant lui aussi un rouleau; au-dessus le *chrismon*. — A droite, trois femmes, deux portant la tunique, la troisième portant la tunique et la *palla* qu'elle retient d'une main, tandis que de l'autre elle porte, elle aussi, un rouleau. Ouvrage



1971. — Sujet inconnu. D'après J. Wittig, *op. cit.*, p. 129, fig. 53.

sans analogue dans les monuments chrétiens actuellement connus.

A. de Waal, *Katalog*, n. 17; J. Wittig, *op. cit.*, p. 129-130, fig. 53.

66. Sarcophage (fragment), marbre grec; haut. 0m72. — Génie de saison, représentant l'hiver.

A. de Waal, *Katalog*. n. 36; J. Wittig, *op. cit.*, p. 133, fig. 54.

67. Sarcophage (fragment); marbre grec. — Chasseur.

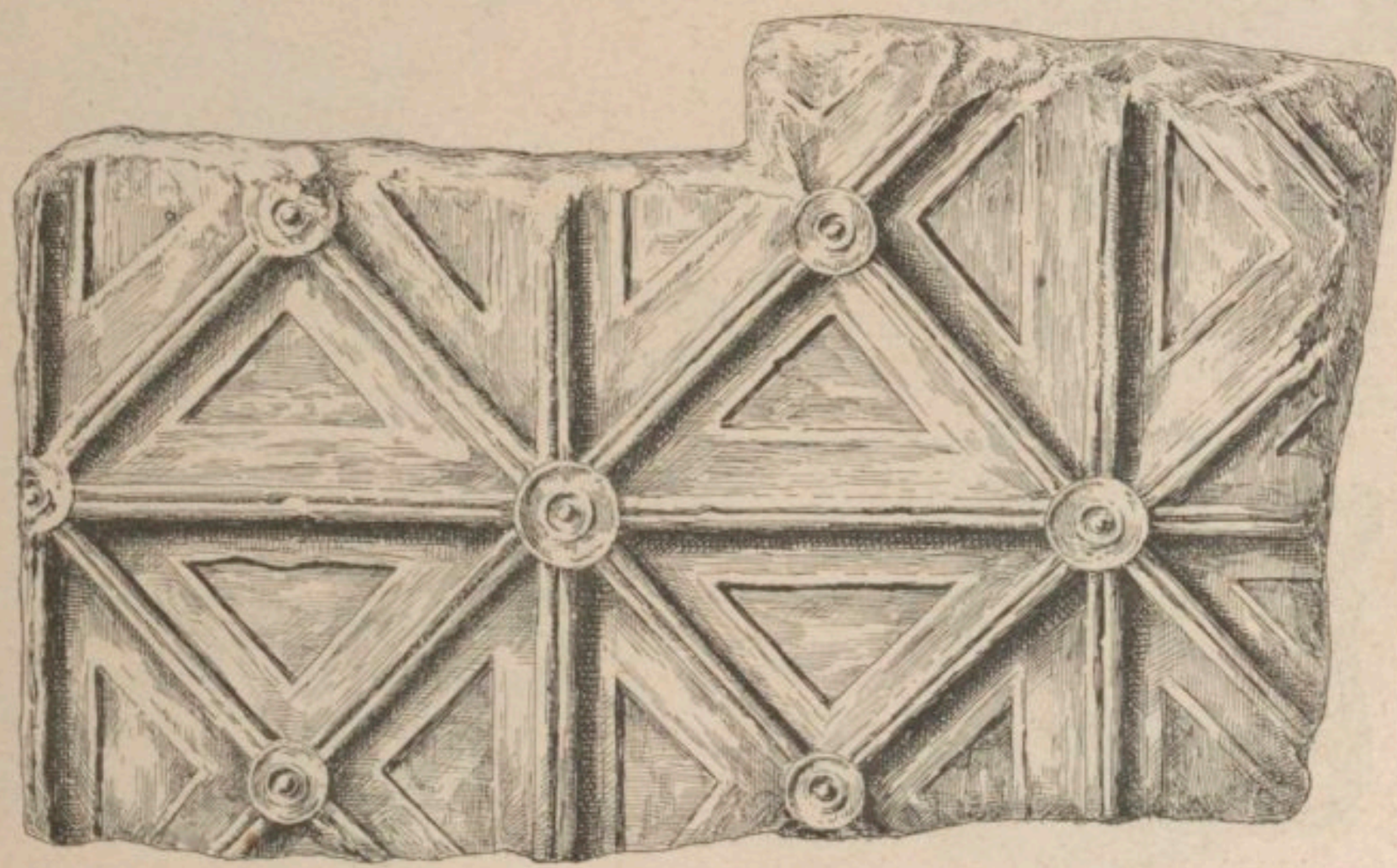
J. Wittig, *op cit.*, p. 133, fig. 55.

71. Fragment de marbre grec; 0m98 × 0m87; IVe siècle (fig. 1972). — Carrés recoupés par des diagonales, les points de section sont marqués par des clous. De Rossi estime que ce fragment trouvé dans l'église Saint-Pierre, devant la *confessio*, provient de la construction élevée par Constantin. A. De Waal croit que c'était une des barrières appelées *Pectoralia*.

A. de Waal, *Katalog*, p. 22, n. 1; J. Wittig, *op. cit.*, p. 136, pl. VI, n. 3.

72. Stèle de marbre avec monogramme; marbre de Carrare; 0m39 × 0m30; IVe siècle. — Deux registres superposés; en bas, imitation de *transenna*; en haut, *chrismon*.

A de Waal, *Katalog*, p. 23, n. 2; J. Wittig, *op. cit.*, p. 136, pl. VI, n. 2.



1972. — Fragment de marbre grec. D'après J. Wittig, *op. cit.*, pl. VI, n. 3.

68. Sarcophage (fragment); marbre grec. — Génie funèbre éteignant son flambeau.

A. de Waal, *Katalog*, n. 4: J. Wittig, *op. cit.*, p. 134, fig. 56.

69. Sarcophage (fragment de couvercle); marbre grec; long. 0m50. — Amour soutenant un cartouche.

J. Wittig, *op. cit.*, p. 135, fig. 57.

70. Sarcophage (fragment) marbre de Carrare; 0m14 × 0m52. — Génie funèbre.

J. Wittig, *op. cit.*, p. 136, fig. 58.

73. Sarcophage; marbre grec; 221 × 0m58; V-VIe siècle. — Imitation de *transenna*, monogramme dans une couronne.

A. de Waal, *Katalog*, n, 2; J. Wittig, *op. cit.*, p. 137, pl. VI, n, 1.

74. Sarcophage; marbre grec; 1m05 × 0m505; V-VIe siècle. — Strigiles. Croix.

O. Marucchi, *La cripta sepolcrale di S. Valentino sulla via Flaminia*, Roma, 1878, p. 67; J. Wittig, *op. cit.*, p. 138, pl. VI, n. 4.

II. Le recueil. — Le recueil créé par le *Collegium des deutschen Campo Santo* a été inauguré en 1887 sous le titre : *Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte.* Il paraît chaque année un volume consacré à l'archéologie et à l'histoire, accompagné de reproductions. Le mérite du recueil est trop connu pour que nous ayons à faire autre chose qu'à le constater. Le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* a eu maintes fois l'occasion d'en mettre à profit les dissertations et les reproductions. Parmi les monuments reproduits et interprétés par le *Römische Quartalschrift,* un certain nombre appartiennent au musée du Campo santo. Outre les sculptures que nous avons rencontrées dans le catalogue analysé plus haut, nous pouvons mentionner les objets suivants que nous classons ici suivant l'ordre chronologique de la publication du périodique qui les a publiés.

1973
Moïse frappant le rocher.

1974
Sacrifice d'Abraham.

D'après *Römische Quartalschrift,* 1892, pl. II, fig. 5, 6.

1. Bulle en plomb, représentant le baptême du Christ. — *Röm. Quart.,* 1887, t. I, p. 113-115, pl. IV, n. 4; *Dictionn.,* t. II, col. 379, fig. 1313.

2. Amulette en terre cuite rougeâtre portant une formule d'exorcisme. — *Röm. Quart.,* 1887, t. I, p. 208-211, pl. IV, n. 3; *Dictionn.,* t. I, col. 1799-1801, fig. 479.

3. Inscription de Calocerus, de Thessalonique. — *Röm. Quart.,* 1891, t. V, p. 1-9; *Dictionn.,* t. I, col. 339, fig. 65.

4. Trois inscriptions. — *Röm. Quart.,* 1891, t. V, p. 348-551, pl. XII, n. 1, 2, 3; *Dictionn.,* t. I, col. 1489, fig. 344 (= pl. XII, n. 1).

1975. — Coupe en verre.

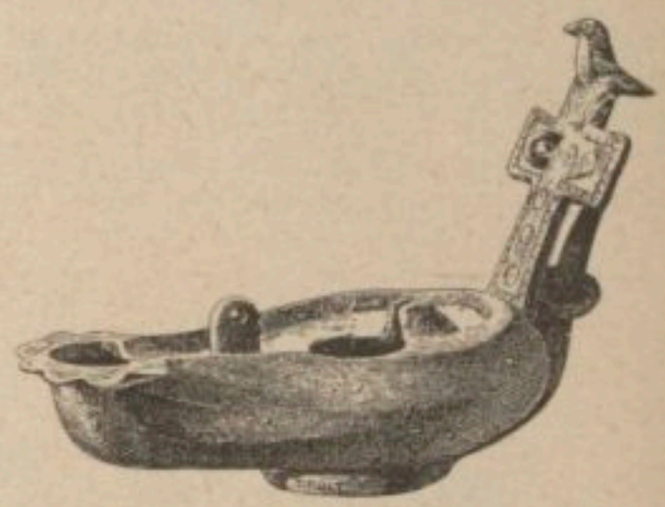
D'après *Römische Quartalschrift,* 1892, pl. II, fig. 7.

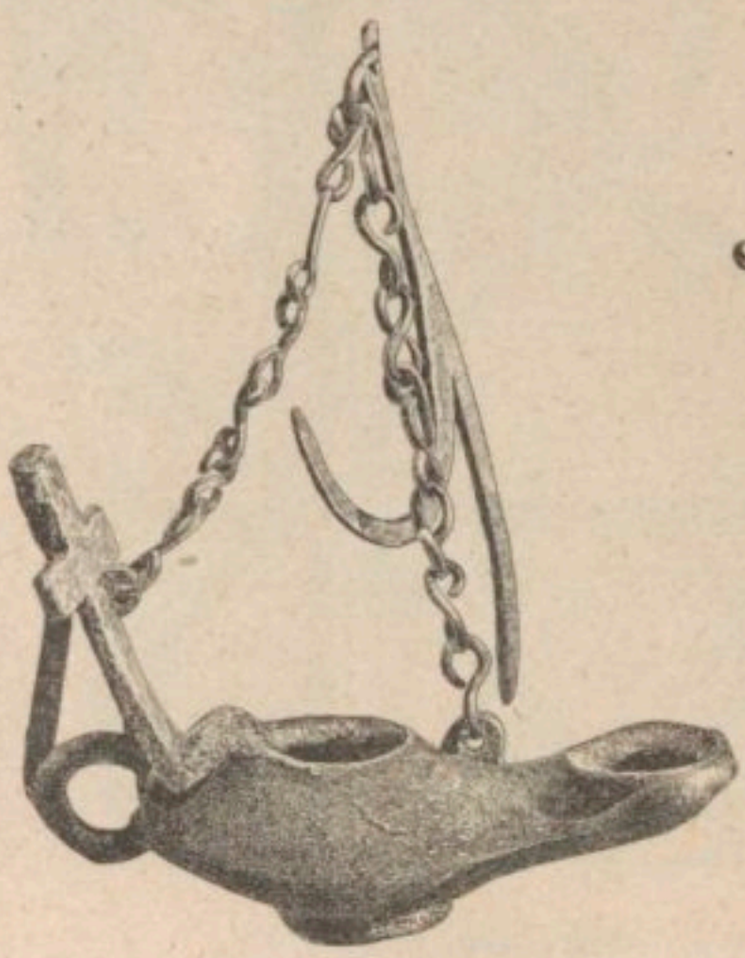
5. Inscriptions datées et non datées. Catalogue comprenant 46 numéros. — *Röm. Quart.,* 1892, t. VI, p. 25-34, pl. II[a].

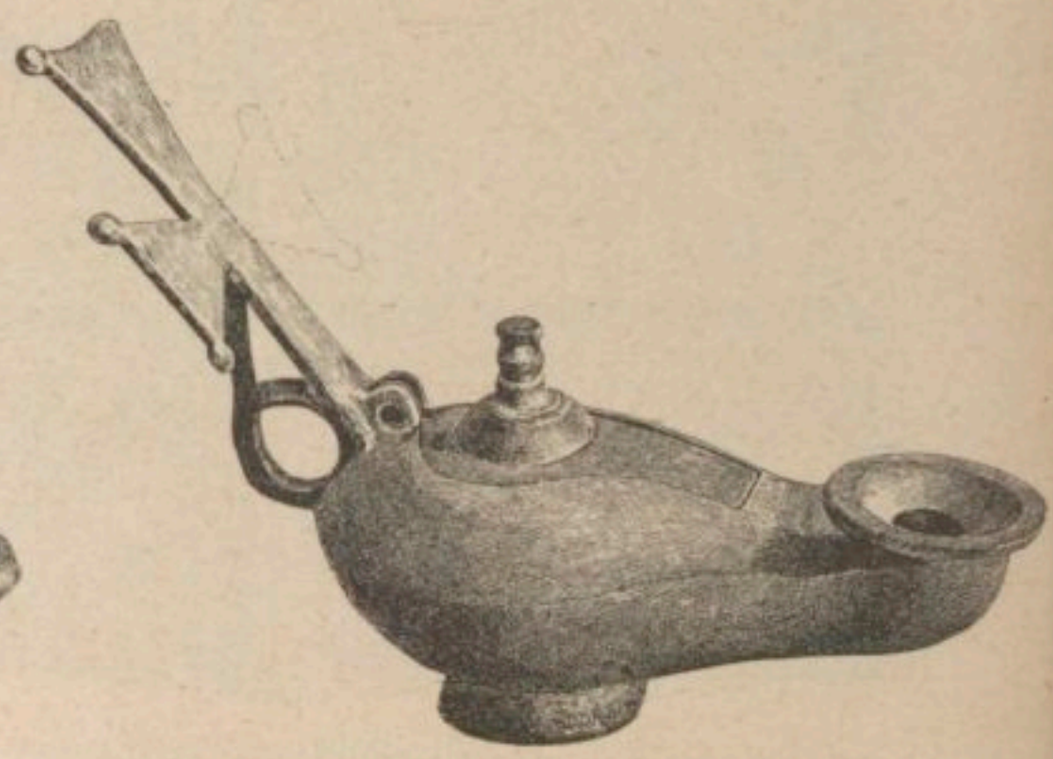
6. Verres chrétiens :... *sono non pochi frammenti di tazze piatti e medaglioni vitrei.* — *Röm. Quart.,* 1892, t. VI, p. 52-57, pl. II-III; M. Armellini, *I vetri cristiani della collezione di Campo santo.*

Trois seulement des monuments décrits sont entiers, ce sont les seuls que nous donnons ici, presque tous les autres seront publiés dans la suite des dissertations du *Dictionnaire.*

Deux médaillons en verre sombre doublés d'une feuille d'or représentent l'un Moïse frappant le rocher de sa baguette, l'autre le sacrifice d'Abraham (fig. 1973, 1974).







1976-1979. — Lampes en bronze. D'après *Römische Quartalschrift,* 1895, pl. V, VI.

Une grande coupe en verre dont les figures sont taillées à la roue et en creux. C'est à deux reprises la même scène : un homme brandissant un bâton se dirigeant vers un arbre ; nous ne voyons aucune raison de supposer qu'on ait voulu ici représenter Moïse frappant le rocher (fig. 1975).

7. Lampes en bronze (quatre) (fig. 1976-1979). — *Röm. Quart.*, 1895, t, IX, p. 309-311, pl. V-VI.

8. Deux inscriptions. — *Röm. Quart.*, 1895, t. IX, p. 312-313.

9. Plaque de plomb portant le Chrisme flanqué des lettres B · A · — *Röm. Quart.*, 1895, t. IX, p. 507; *Dictionn.*, t. II, col. 963, fig. 1561.

10. Lampe en terre (fig. 1980). — *Röm. Quart.*, 1896, t. X, p. 389 et fig., p. 390; cf. *Dictionn.*, t. I, col. 44, fig. 17; A. de Waal, *Darstellung eines Märtyrers auf einer altchristliche Lampe*, dans *Röm. Quart.*, 1897, t. XI, p. 228-229.

1980. — Lampe en terre.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1896, t. X, p. 390.

11. Groupe de treize inscriptions provenant du cimetière de Saint-Hippolyte. — *Röm. Quart.*, 1897, t. XI, p, 224-228.

12. Groupe de huit inscriptions provenant de la Via Salaria. — *Röm. Quart.*, 1897, t. XI, p. 555-557.

13. Trois lampes en terre représentant un cheval et son cavalier, un cheval au galop, un autre au trot. — *Röm. Quart.*, 1898, t. XII, p. 399-400, pl. VIII.

13. Encolpium; première moitié du IVe siècle; portrait en relief fixé en médaillon sur un chrisme. — *Röm. Quart.*, 1899, t. XIII, p. 141-142, pl. X, n. 1.

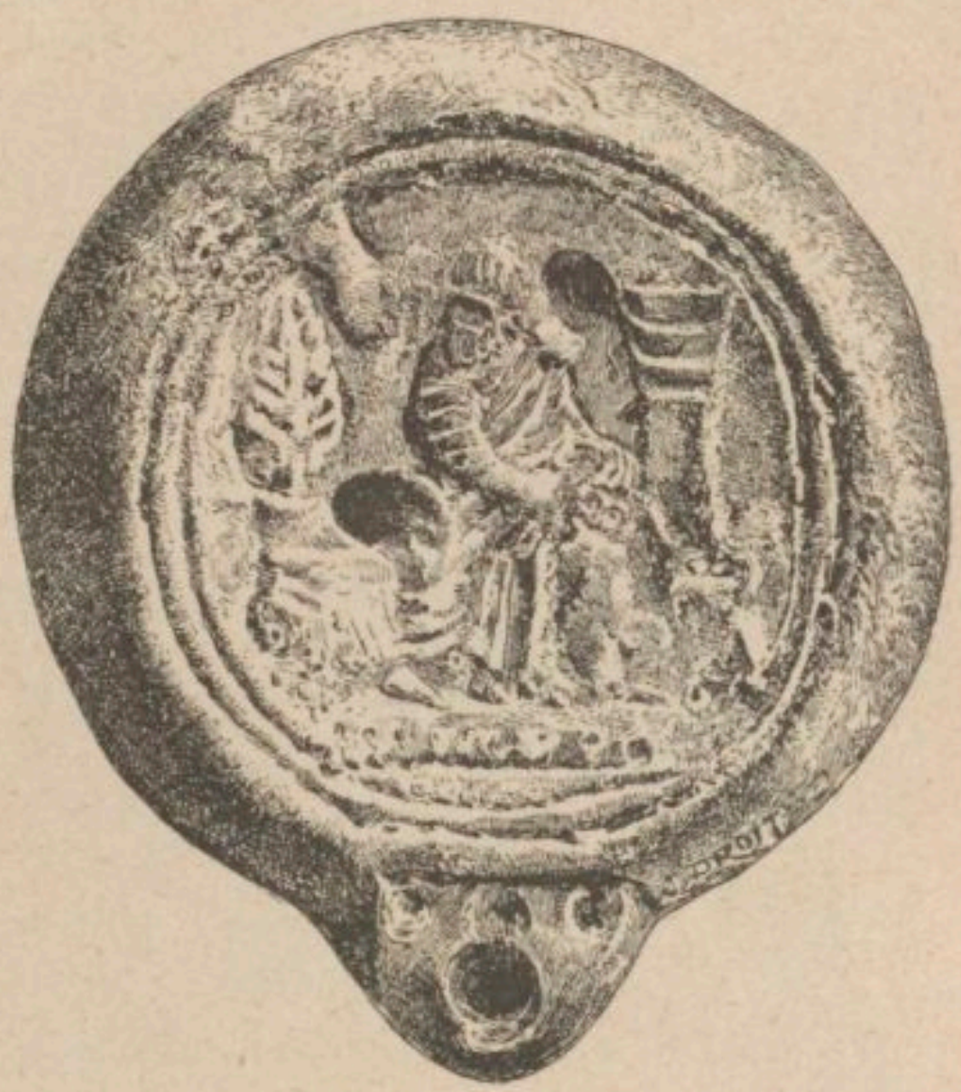
14. Lampe africaine en terre cuite; les Hébreux portant la grappe de raisin. — *Röm. Quart.*, 1899, t. XIII, p. 142. fig.

15. Trois fragments d'inscriptions. — *Röm. Quart.*, 1900, t. XIV, p. 69-70.

16. Lampe en terre. Quatre ouvertures circulaires disposées de façon à former une croix, dans les intervalles des bras deux poissons et deux colombes. Dans la partie allongée de la lampe, un instrument de musique (harpe). — *Röm. Quart.*, 1902, t. XVI, p. 350-352, fig.

17. Lampe en terre. Abraham vêtu de la tunique et du *pallium*, barbu et coiffé d'une sorte de mitre assyrienne. Il se détourne à l'instant où il levait le couteau sur Isaac nu et agenouillé devant un autel à deux cornes, sur lequel brûle le feu. A gauche du patriarche, le bélier et derrière l'animal un cyprès. La main divine paraît dans le ciel. La principale originalité de cette représentation est la présence d'une colonne sous la lampe, deux croix concentriques avec l'estampille TIMO; IV-Ve siècle (fig. 1981). — *Röm. Quart.*, 1904, t. XVIII, p. 21-34.

18. Deux lampes en terre. Une colombe dans un vase; un paon buvant dans un calice. — *Röm. Quart.*, 1904, t. XVIII, p. 261, fig. Cf. *Dictionn.*, t. II, col. 1611, fig. 1882.



1981. — Sacrifice d'Abraham. Lampe en terre.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1904, t. XVIII, p. 21.

H. LECLERCQ.

CANA (MIRACLE DE). Les circonstances historiques du miracle de Cana sont trop célèbres pour qu'il soit nécessaire de les rapporter ici. Aussi haut qu'on puisse remonter dans le commentaire méthodique des Livres saints on voit les Pères de l'Église interpréter le miracle du changement de l'eau en vin comme un symbole de la transsubstantiation eucharistique[1]. Dès le IIIe siècle, cet épisode commence à faire partie du cycle décoratif adopté par les fidèles et son interprétation paraît dès lors ne laisser place à aucune hésitation. Il est possible qu'une raison d'équilibre ait amené l'adoption de cette représentation. Dès le IIIe siècle, on s'était habitué à simplifier les types et c'est ainsi qu'on tendait à abandonner le poisson, ἰχθύς, pour représenter simplement les pains figurant l'élément solide de l'eucharistie. On put se trouver ainsi amené à chercher un symbole qui ferait équilibre ou balance à celui-ci, et figurerait l'élément liquide du même sacrement, auquel cas le miracle de Cana s'imposait en quelque sorte et, en fait, il fut choisi. Soit à raison de son introduction, déjà tardive, dans le cycle de la

[1] Avant la période des Commentaires méthodiques, ou en même temps qu'elle, puisque l'œuvre de saint Hippolyte de Porto semble sortir peu à peu de l'inconnu, nous rencontrons saint Cyprien, *Epist.*, I, XIII, *P. L.*, t. IV, col. 383; édit. Hartel, Vindobonæ, p. 710. Cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse*, XXII *Mystagogique*, IV, 12, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1098.

fresque chrétienne, soit pour toute autre raison, la scène de Cana ne connut jamais la popularité dont avait joui et dont jouissait encore la scène de la multiplication des pains. Par contre, les urnes prirent leur revanche des cistes dans l'art des bas-reliefs tel que nous pouvons en juger par un grand nombre de sarcophages.

Adopté à une époque où l'imagination des artistes chrétiens commençait à devenir moins fertile, le miracle de Cana n'inspira pas une conception artistique originale. On en peut juger par les deux fresques que nous donnons ici. Toutes deux viennent du cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin, mais la première date de la première moitié du IIIe siècle, la deuxième d'un siècle plus tard.

La fresque la plus ancienne orne la lunette d'un *arcosolium*[1], et nous voyons ici à quel point est déjà épuisée la fertilité d'invention des artistes du Ier et du IIe siècle (fig. 1982). C'est tout simplement un banquet du type le plus courant, tel que nous l'avons montré à plusieurs exemplaires à propos de l'agape[2], que nous retrouvons presque sans changements. Devant une table en forme de *sigma* ou de demi-lune, sont installés sept convives, quatre hommes et trois femmes. En avant du *sigma* se trouve une petite table posée sur trois pieds. Le sol a été parsemé de feuilles ou de branchages, sans doute pour entretenir la fraicheur. A gauche s'avance un esclave portant un plat des deux mains, ce plat est recouvert d'une sorte de serviette et présenté à celui des convives qui est couché à l'extrémité du *sigma*. En face de ce serviteur, le Christ debout, la baguette du magicien[3] entre les mains, touche successivement les six urnes posées à terre devant lui. Nous avons ici tout simplement la juxtaposition de deux scènes, celle du banquet et celle de la multiplication des pains, remplacés par des urnes. On remarquera la correction de dessin du Christ. Nous sommes évidemment devant cette fresque aux débuts, peut-être au coup d'essai de la scène de Cana[4].

La seconde fresque se trouve sur la voûte d'un *arcosolium*[5] (fig. 1983). Ici, les types sont simplifiés, réduits à deux répliques d'un parallélisme frappant. Le Christ touche les cistes de l'extrémité de sa baguette dans la même attitude et du même geste dont il touche les urnes[6]. Cette voûte encadre une lunette dans laquelle est représenté un banquet. Il ne paraît guère douteux qu'on ait prétendu rapprocher ici le banquet eucharistique de ses deux symboles.

Dans cette voie de la simplification nous trouvons une fresque du *Cœmeterium majus* qui mérite d'être rappelée. Bosio a publié, d'après une copie très inexacte de Avanzini, la fresque de l'*arcosolium* de la paroi du fond du cubicule I[7]. La voûte semble représenter un banquet de sept convives dont certains tiennent le poisson dans la main, tandis que d'autres portent une coupe à leurs lèvres; il semble que parmi les convives se trouvent deux femmes qui occuperaient la deuxième et la sixième place en comptant à partir de l'extrémité droite de la table. Le personnage assis au centre a la tête entourée d'un nimbe vert; deux amours se présentent à l'entrée de la salle et apportent des fleurs. La lunette de l'*arcosolium* nous fait voir sept cistes et deux amphores à anse, allusion évidente à la multiplication des pains et au changement de l'eau en vin (fig. 1984). Cette fresque date de la première moitié du IVe siècle.

1982. — Le miracle de Cana. Fresque du cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin.
D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 57.

[1] Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. LVII, p. 278. — [2] *Dictionn.*, t. I, fig. 188-190. — [3] Voir *Accusations contre les chrétiens*, t. I, col. 269. — [4] La voûte de cet *arcosolium* représente une orante dans le médaillon central et de chaque côté le miracle du rocher frappé par Moïse et le baptême. — [5] Wilpert, *op. cit.*, pl. CLXXXVI, n. 1, p. 278. — [6] Le peintre a eu un scrupule tandis qu'il était à l'œuvre. Il avait déjà peint six urnes, distrait, il en peignit une septième, mais il la commença seulement; dès qu'il s'aperçut de sa distraction, il s'interrompit. Il est possible que nous ayons une troisième représentation du miracle de Cana dans le cubicule 33 du même cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin, cf. Wilpert, *op. cit.*, pl. CV, n. 2, p. 279. — [7] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 447; Aringhi, *Roma subterranea*, t. II, p. 185; Bottari, *Sculture e pitture*, t. III, pl. CXLI; Garrucci, *Storia dell arte cristiana*, t. II, pl. LX, n. 2; Wilpert, *op. cit.*, p. 280.

Une fresque ornant un *loculus* pris dans la paroi du grand escalier de Domitille, nous montre une orante non voilée dont il ne subsiste malheureusement que la partie supérieure et la partie inférieure du corps, parce que le reste était peint sur l'enduit servant à recouvrir la dalle du *loculus* [1]. A gauche de l'orante se voient sept corbeilles de pain, à droite la couleur est tellement évanouie qu'on ne peut rien distinguer, mais il est fort probable qu'on voyait de ce côté sept amphores. Cette fresque, ainsi que celle dont nous allons parler sont de la première moitié du IVe siècle. Cette dernière fresque nous ramène au cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin [2]. Le dessinateur de Bosio en avait fait la représentation du sacrifice d'Abraham; l'original est tout différent, il n'y est question ni d'Abraham, ni d'Isaac, ni d'autel, ni de bélier, mais nous y voyons le Sauveur assis, faisant avec la main droite le geste de la parole et tenant un rouleau dans la main gauche [3], à ses pieds se voient trois amphores à large panse, à gauche un coffre de forme carrée, rempli de pains. Le rapprochement de ces deux symboles est si clair qu'il ne réclame aucun commentaire; on pourrait voir donc dans cette fresque le Christ représenté comme Docteur de l'eucharistie. Un simple détail montre bien qu'il s'agit ici non d'eulogies, mais de pains eucharistiques, c'est la forme du récipient employé, en effet, au lieu d'un ciste qui servait ordinairement à contenir les pains de bénédiction, nous voyons l'*arcula*, sorte de coffret dans lequel les fidèles conservaient le corps du Christ [4].

Un monument connu depuis peu d'années seulement appelle un rapprochement avec celui que nous venons de décrire, c'est la cassette d'argent trouvée à Milan (Saint-Nazaire, en 1894). Ce précieux monument d'orfèvrerie du IVe siècle est encore tout inspiré des traditions classiques et n'en a ainsi que plus de valeur pour l'histoire de l'art et du symbolisme chrétien [5]. Le couvercle nous montre le Christ assis, siégeant parmi ses apôtres. Son geste est celui du Docteur, il tient le livre des évangiles sous ses pieds. La matière de l'enseignement qu'il donne apparaît clairement dans les six corbeilles pleines de pain et les six urnes qui sont déposées à ses pieds (fig. 1985). On peut se perdre en conjectures pour expliquer le nombre de onze au lieu de douze apôtres qui entourent Jésus; ce qui est plus vraisemblable, à nos yeux, c'est que Judas a été supprimé [6]. L'importance évidemment plus grande accordée au sujet figuré sur le couvercle du coffret et la forme même de ce coffret semblent autoriser à y voir une *arca* eucharistique du IVe siècle devenue hors d'usage ou détournée de cet usage pour une destination moins noble et moins en rapport avec son principal symbole; elle aura été transformée en reliquaire et déposée dans le sarcophage où on l'a découverte et replacée depuis.

1983. — Fresque du cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin. D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 186, n. 1.

1984. — Vases de Cana.
D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, p. 281.

Les deux monuments [7] dont nous venons de parler vont

[1] Wilpert, *op. cit.*, pl. XCII, n. 1, p. 281. — [2] Bosio, *op. cit.*, p. 395; Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 123; Bottari, *op. cit.*, t. II, pl. CXXIX; Garrucci, *op. cit.*, t. II, pl. LVII, 2; Wilpert, *op. cit.*, p. 281. — [3] *Ibid.*, pl. CLXVI, n. 1. — [4] S. Cyprien, *De lapsis*, c. XXVI, édit. Hartel, p. 256 : *Et cum quædam arcam suam in qua Domini sanctum fuit manibus inmundis temptasset aperire, inde igne surgente deterrita est ne auderet adtingere.* — [5] H. Græven, *Ein altchristlicher Silberkasten*, dans *Zeitschrift für christliche Kunst*, 1899, fasc. 1; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, p. 513, fig. 446; F. de Mély, *Le coffret de Saint-Nazaire de Milan*, dans *Monuments et Mémoires, Fondation Piot*, 1900, t. VII, pl. VII. — [6] On sait d'ailleurs que le texte du récit de la Cène ne résout pas la question de savoir si Judas fit ou non la communion sacrilège. Le ciseleur du coffret tenait pour une opinion et il le montre. — [7] Faillon, *Monuments de l'église de Sainte-Marthe*, Tarascon, 1835, p. 30; *Monuments inédits de l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence*, in-8°, Paris, 1859, t. I, p. 574-576; Garrucci, *Storia dell arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, t. V, p. 57; E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, pl. IX, n. 3, p. 30-31, marbre mutilé connu sous le nom de « Tombeau de Sainte-Marthe ».

nous permettre de rétablir le sens d'un symbole employé sur la face principale de la cuve d'un sarcophage de Tarascon. E. Le Blant, distrait, a commis à ce propos une légère erreur. Voici comment il énumère, de

1985. — Le miracle de Cana. Cassette d'argent de Milan. D'après une photographie.

gauche à droite, les sujets qui y figurent : Moïse tenant le *volumen* et faisant jaillir la source, à laquelle se désaltèrent deux juifs non coiffés du bonnet caractéristique; un troisième saisit le patriarche; — Le Seigneur multipliant les pains et les poissons; — Une orante debout entre deux bienheureux; — La renon-

1986. — Le miracle de Cana et plusieurs scènes bibliques. Sarcophage de Tarascon.
D'après Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, pl. IX, fig. 3.

ciation annoncée à saint Pierre, qui lève le bras pour protester; aux pieds de l'apôtre est le coq; — La résurrection de Lazare. E. Le Blant a omis, on le voit, de mentionner le Christ changeant l'eau en vin et ayant à ses pieds les cinq urnes faisant pendant aux quatre cistes (fig. 1986).

Nous retrouvons à Arles le même sujet, bien qu'on paraisse avoir préféré la scène de la multiplication des pains, qui est plusieurs fois représentée sans sa réplique[1]. Parfois, les deux miracles de la multiplication et de la transsubstantiation ne sont pas opposés, pour ainsi dire, l'un à l'autre, mais représentés à un rang quelconque sur les frises de la cuve du sarcophage[2]; parfois aussi le miracle de Cana est seul représenté[3]. Sur un seul sarcophage les deux scènes sont traitées en manière de réplique[4]. Nous avons déjà représenté et étudié ce monument[5] dont l'intérêt est d'autant plus grand que, comme sur le sarcophage de Tarascon, nous y pourrions voir l'influence des monuments romains mentionnés et décrits précédemment, si plusieurs œuvres ne nous invitaient à chercher dans une autre direction l'inspiration de ce rapprochemen

[1] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, pl. I, III, X, XXII. — [2] *Ibid.*, pl. VI, p. 10-11; pl. XXV, p. 41. — [3] *Ibid.*, pl. VII, p. 13. — [4] *Ibid.*, pl. V, p 9. — [5] *Dictionn.*, t. I, col. 1129, fig. 280.

établi entre les deux miracles formant en quelque sorte le symbolisme complémentaire de l'eucharistie. L'art admirable du coffret de Milan, étudié par de subtils rapprochements avec des monuments grecs d'origine, ne nous laisse guère d'hésitation sur son origine orientale; toutefois ce coffret ne peut remonter plus haut que la deuxième moitié du IVe siècle. Or, nous avons une fresque exceptionnellement précieuse, découverte dans une petite catacombe d'Alexandrie, fresque remontant au IIIe siècle, peut-être plus tôt, car il est possible d'y voir un ouvrage des dernières années du IIe siècle, et cette fresque nous offre, traité en réplique, le miracle de la multiplication des pains avec six cistes de chaque côté du Sauveur (fig. 1987)[1]. Le Christ, auquel on présente les éléments, est malheureusement un repeint maladroit d'époque byzantine, mais il ne paraît pas trop audacieux de supposer que l'original pouvait offrir une pose peu différente de celle que nous admirons sur le coffret. Nulle part[2] nous ne retrouvons ainsi le Christ entre deux groupes de corbeilles; à l'un des groupes on substitue les urnes de Cana. Mais la fresque d'Alexandrie est surtout intéressante en ce qu'elle nous offre une représentation originale et unique en son genre des noces de Cana. Trois inscriptions, en couleur noire, ne permettent aucune hésitation sur l'interprétation de la scène. Un personnage debout, le Christ, est désigné par le sigle IC, malheureusement cette figure a beaucoup souffert, mais on peut supposer, d'après l'attitude générale, que Jésus faisait le geste de la bénédiction. Auprès du Christ on peut noter les traces à peine distinctes de deux figures dont l'une est ainsi désignée : Η ΑΓΙΑ ‖ ΜΑΡΙΑ[3], tandis qu'à l'extrémité opposée de la scène on lit au-dessus d'une figure virile ΠΑΙΔΙΑ, « les serviteurs ».

1987. — Le miracle de Cana. Fresque d'une catacombe d'Alexandrie. D'après *Bullet. di archeologia cristiana*, 1865.

1988. — Le miracle de Cana. Mosaïque de Saint-Apollinaire-Neuf. D'après *Rassegna d'arte*, 1901, t. I, p. 19.

[1] *Dictionn.*, t. I, col. 1129, fig. 279. — [2] Nulle part est peut-être trop dire; à Arles, nous trouvons Jésus avec trois cistes de chaque côté, cf. E. Le Blant, *op. cit.*, pl. III. — [3] C. Wescher et T. Néroutzos donnent la transcription MAPIA; C. Bayet donne MAPA et cette lecture paraît moins autorisée que la première, si on s'en rapporte à la planche trop réduite, du *Bull. di arch. crist.*, 1865.

Les figures les mieux conservées sont celles des convives couchés évidemment autour d'un *sigma*. Deux femmes étendent la main vers un plat; elles portent un vêtement blanc légèrement indiqué. Un seul visage subsiste assez bien conservé pour montrer des traits réguliers et un ovale agréable. Une femme vue de dos, bien modelée, paraît nue jusqu'à la ceinture, ce qui est évidemment une erreur. Les autres convives sont trop indistincts pour être comptés.

En regard des noces de Cana et formant réplique, un groupe de fidèles « mangeant les eulogies du Christ, » c'est-à-dire la multiplication des pains.

D'un style bien différent est la peinture de l'église souterraine de Deir Abou Hennys, à Antinoë, nous l'avons reproduite et décrite déjà, nous n'y reviendrons donc pas, t. I, fig. 792. Seulement, nous devons faire remarquer combien ce sujet des noces de Cana, introduit tardivement dans l'art chrétien, s'y est généralement mal acclimaté, au point de pouvoir s'y renouveler plusieurs fois. En effet, le repas représenté sur la fresque d'Alexandrie est absolument indépendant de toutes les représentations postérieures. Les représentations exécutées dans les catacombes romaines procèdent non de ce délicat morceau de l'art alexandrin, mais d'un grossier et sommaire démarquage des scènes de banquets, lesquelles ne sont elles-mêmes que des adaptations d'un art tout occidental. La simplification progressive du sujet au personnage essentiel, le Christ, puis aux éléments du miracle, s'explique non seulement par la tendance à réduire de plus en plus les scènes à de simples symboles jusqu'alors considérés comme accessoires, mais par la maladresse et l'ignorance grandissantes. Cependant, le sujet des noces de Cana semble avoir été toujours un peu indécis; son adaptation aux scènes de banquet montre qu'il n'éveillait pas l'idée d'une composition bien individuelle. C'est ainsi qu'on s'explique l'apparition de scènes absolument nouvelles et indépendantes de l'interprétation donnée au IIIe siècle.

Nous en avons un exemple brillant dans le cycle décoratif en mosaïque de *Sant' Apollinare Nuovo* à Ravenne (fig. 1988). Ciampini a été le premier à signaler le dommage subi par la partie de ces mosaïques représentant les noces de Cana. Toutefois l'érudit italien a eu, lui aussi, ses distractions; il dessine des urnes et parle de cistes : *Ostendatur ejusdem miraculi complementum, sive potius miraculum miraculo additum, cum ex fragmentis multiplicati panis, septem sportæ impletæ fuerint* [1]. Garrucci en a conclu aisément que Ciampini avait sous les yeux en écrivant un dessin différent de celui dont il parlait [2], et il a même supposé que la scène pourrait bien représenter non les noces de Cana, mais l'entrée de Jésus à Jérusalem, hypothèse admissible si on tient compte de la partie perdue de la mosaïque et de l'analogie d'attitude entre le serviteur et celle de certains juifs étendant leurs habits sous les pas de Jésus dans des monuments de cette époque. Il n'y a pas lieu de s'attarder à d'autres descriptions et interprétations [3] depuis l'étude concise et sérieuse [4] qui montre que l'idée de l'entrée à Jérusalem est, tout d'abord, insoutenable, par l'attitude de Jésus qui est représenté debout et non sur une ânesse, ensuite par l'étude du fond de la mosaïque qui, examiné cube à cube, témoigne qu'il n'y a jamais eu d'ânesse.

Dans la restauration moderne on a figuré des paniers devant Jésus qui étend sur eux les mains. Si on se reporte au dessin bien mauvais de Ciampini, lequel a eu sur nous l'avantage de voir la mosaïque, sinon en son entier, du moins en meilleur état, on voit qu'aucun doute n'est possible sur les récipients déposés aux pieds du Sauveur. Ce sont bien des urnes et on peut les comparer à celles qui se voient sur plusieurs autres représentations du miracle, par exemple sur le sarcophage de Santa-Engracia à Saragosse, sur la porte Sainte-Sabine à Rome et sur un diptyque de la cathédrale de Palerme. A côté de Jésus un apôtre, ou bien l'ordonnateur du repas lève la main en signe d'étonnement à la vue du miracle. La mosaïque moderne a, par conséquent, mal interprété et c'est à l'aide du dessin informe

1989. — Le miracle de Cana. Mosaïque de la voûte du baptistère de Sotère, à Naples.
D'après Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, t. I, p. 48, fig. 8.

[1] J. Ciampini, *Vetera monumenta*, in-fol., Romæ, 1699, t. II, p. 98. Ce serait donc le complément du miracle de la transfiguration des pains et l'emplissage des corbeilles avec les morceaux non mangés. — [2] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, t. IV, pl. CCI. — [3] Notamment Barbier de Montault, *Les mosaïques des églises de Ravenne*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1897. — [4] Corrado Ricci, *Le nozze di Cana. Musaico del sec. VI*, dans *Rassegna d'arte*, Milano, 1901, p. 19-20.

de Ciampini qu'il faut reconstituer en idée la mosaïque de Saint-Vital.

Une mosaïque de la voûte du baptistère de Sotère, à Naples, date du Ve siècle. Dans un même panneau nous voyons Jésus et la Samaritaine puisant l'eau du puits et ensuite deux serviteurs de Cana, vêtus de la tunique courte, portant sur l'épaule des amphores qu'ils inclinent pour en verser le contenu dans six urnes [1] (fig. 1989).

Les *hydriæ* sont représentées, tantôt d'une façon, tantôt d'une autre. Le coffret de Milan figure le type classique de l'amphore dont l'extrémité inférieure effilée est posée sur un pied ou fichée dans le sable (voir AMPHORES); les sarcophages se contentent généralement de représenter des récipients à fond plat, posés simplement sur le sol. Une série de verres dorés, publiée par Garrucci, nous montre le Christ entouré d'urnes; mais une double particularité remarquable, c'est que

1990. — Le miracle de Cana.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, 1864, pl. VII, n. 1.

toutes ces urnes sont munies de couvercles et, sur les cinq verres publiés, ces urnes sont invariablement au nombre de sept [2]. Les deux verres les plus remarquables sont les deux plus grands. Le Christ y est vêtu de la tunique et du pallium; dans l'un des deux (fig. 1990) il a les cheveux tombant sur les épaules, dans l'autre (fig. 1991) les cheveux coupés court et ici, faute de place on a supprimé la baguette magique entre ses mains. Au lieu de se passer dans l'intérieur d'une maison, la scène se passe dans un jardin, ainsi qu'on peut s'en assurer par le semis de verdure qui occupe le champ entre les urnes; et, dans le premier verre, ce semis est remplacé par une seule fleur largement ouverte. On lit la devise bien connue : DIGNITAS AMICORVM VIVAS IN PACE DEI ZESES.

Un autre verre réunit en deux registres superposés le premier miracle et le dernier de la vie publique du Christ, la transsubstantiation à Cana et la résurrection de Lazare. Dans les deux cas, la scène se passe parmi les arbres (fig. 1992).

Le type et le nombre des urnes a donc varié aussi souvent qu'il a plu aux artistes de suivre leur fantaisie [3]. Deux ivoires parmi bien d'autres monuments ont droit à une mention spéciale. Mamachi, Bottari, Gori, Bandini et Martigny [4] ont publié une tablette d'ivoire fort

1991. — Le miracle de Cana.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, 1864, pl. VII, n. 2

délicatement travaillé et qui faisait partie du siège des exarques de Ravenne (fig. 1993). Bandini [5] a consacré un opuscule à la description de ce morceau qui est assurément un des plus intéressants de la série des représentations que nous venons d'étudier. L'influence byzantine y est manifeste. Le Christ jeune et imberbe, par une curieuse réminiscence des meilleurs temps de

1992. — Le miracle de Cana.
D'après Garrucci, *op. cit.*, pl. VIII, n. 1.

l'art chrétien, a les cheveux coupés court en forme de couronne, la tête nimbée. Il est revêtu du *pallium* par-dessus la tunique, porte, dans la main gauche, une croix grecque hastée et étend la main vers les urnes pour les bénir. Ces urnes sont du type le plus élégant. A côté de Jésus deux personnages barbus, l'un tenant

[1] E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, t. I. *De la fin de l'empire romain à la conquête de Charles d'Anjou*, in-4°, Paris, 1904, p. 48, fig. 8. — [2] Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, 2e édit., in-4°, Roma, 1864. La composition des planches dans cette 2e édition diffère un peu de ce qu'elle était dans la 1e édition; pl. VII, n. 1-5, p. 64-65. — [3] Sur les verres dorés c'est sept urnes, mais le plus souvent c'est six, cinq, trois, deux et même une seule. Tout cela n'a d'ailleurs qu'une médiocre importance, cf. Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, pl. XIX, XXXII, LI, LXXXV, LXXXVIII. — [4] Martigny, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1877, 2e édit., p. 112. — [5] A. M. Bandini, *In antiquam tabulam eburneam sacra quædam D. N. J. C. mysteria anaglypho opere exhibentem*, in-8°, Florentiæ, 1746.

une coupe à la main, l'autre un livre, serviteurs ou intendants. Ouvrage du VIIe siècle.

L'autre ivoire dont nous voulons parler a été publié par Bugati, d'après l'original conservé à Milan (fig. 1994)[1].

1993. — Le miracle de Cana.
D'après A. Bandini, *In antiquam tabulam eburneam*, 1746.

C'est une scène pleine d'animation et qui compte jusqu'à onze personnages, tous masculins. Jésus touche l'une des trois urnes au moment où un serviteur la remplit avec son amphore. Nous avons déjà fait allusion au diptyque d'ivoire conservé dans la cathédrale de Palerme[2] qui représente six miracles du Sauveur.

Nous citerons un dernier monument qui se rattache d'ailleurs par son origine aux monuments romains, un des panneaux de la porte de l'église Sainte-Sabine à Rome. Nous y voyons trois miracles et, encore une fois, le rapprochement intentionnel de la multiplication

1995. — Le miracle de Cana. Panneau de Sainte-Sabine, Rome.
D'après une photographie.

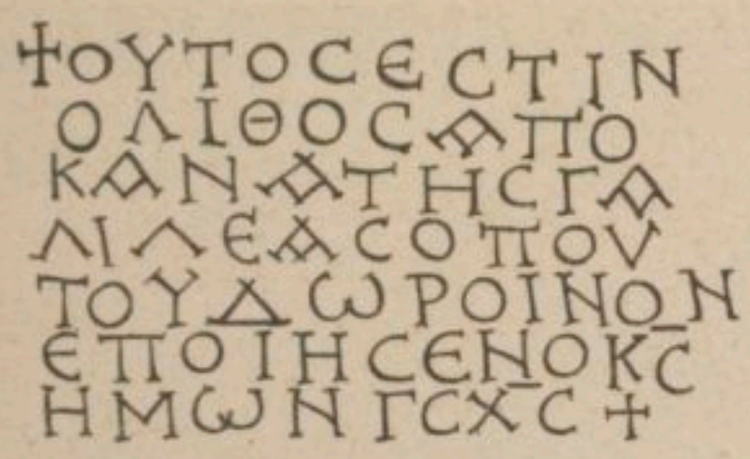
des pains et du changement de l'eau en vin (fig. 1995)[3]. Dans les deux cas on a poussé la similitude jusqu'à introduire sept urnes pour sept cistes. Ce panneau ne présente d'ailleurs aucune particularité; la forme des urnes est celle que nous avons vue sur plusieurs monuments romains.

En 1884, lors des fouilles faites à Élatée, on décou-

1994. — Le miracle de Cana. D'après Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, p. 425.

[1] Bugati, *Memorie storico-critiche intorno le reliquie ed il culto di S. Celso martire*, in-8°, Milano, 1782, p. 243 : *Appendice nella quale si spiega un antico dittico d'avorio della chiesa metropolitana di Milano*; Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, p. 425, fig. 389. Ouvrage du Ve siècle. — [2] Venturi, *op. cit.*, t. I, p. 417, fig. 382. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 335, fig. 309.

vrit l'emplacement de l'église de la *Panaghia*, église principale de cette cité grecque et qui fut reconstruite pour la dernière fois au XIIIe siècle. M. Ch. Diehl retrouva, encastré dans le mur à l'endroit le plus honoré de la petite église, entre les deux arcades du *Bema* une épaisse dalle de marbre avec cette inscription du VIIe siècle (fig. 1996).

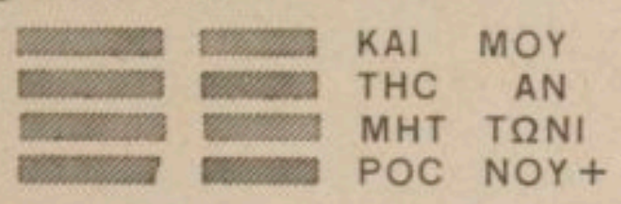


1996. — La pierre de Cana.
D'après le *Bulletin de correspondance hellénique*, 1885, t. IX, p. 33.

† Οὗτός ἐστιν
ὁ λίθος ἀπὸ
Κανᾶ τῆς Γα-
λιλέας ὅπου
τὸ ὕδωρ οἶνον
ἐποίησεν ὁ Κ(ύριο)ς
ἡμῶν (Ἰησοῦ)ς Χ(ριστό)ς †

Hic est lapis (qui venit) e Cana Galileae ubi D. N. Jesus Christus mutavit aquam in vinum.

L'Itinéraire d'Antonin de Plaisance (*vulgo* Antonin le Martyr), au VIe siècle, relatait en ces termes un voyage à Cana : *Deinde venimus miliario 3 in Canan, ubi Dominus fuit ad nuptias, et accubuimus in ipso accubitu, ubi ego indignus parentum meorum nomina scripsi* [1]. Incité par cette phrase, M. Ch. Diehl revint à la pierre et vit des caractères tracés à la pointe qu'il crut pouvoir lire.



(† Μνήσθητι Κύριε τοῦ πατρὸς) καὶ τῆς μητρός μου Ἀντωνίνου †.

« [Souvenez-vous, Seigneur, du père] et de la mère de moi, Antonin [2]. » De Rossi signala l'importance de cette découverte [3], d'autres tirèrent des conséquences et des identifications hasardées [4]. Dans la 2e édition des fouilles d'Élatée, M. Ch. Diehl disait : « Je demande qu'on tienne pour non avenu ce que j'ai dit du graffito d'Antonin. J'aime mieux jusque plus ample informé, admettre que j'ai mal vu [5]. » En fait, il y a lieu de tenir le document pour suspect [6]; et son authenticité fût-elle démontrée, n'entraînerait pas du tout la conséquence que le marbre d'Élatée répondit au signalement donné de la pierre de Cana par l'auteur de l'*Itinerarium* [7]. Mais privée de son « authentique », que vaut maintenant l'inscription qui donne la pierre comme apportée de Cana? Il est difficile de le dire.

De même que nous avons pu indiquer l'existence des cabas des apôtres (voir col. 1533), de même nous rencontrons en divers lieux les urnes de Cana. « Dans tous les pays, écrivait M. de Vogüé, les vases, ou fragments de vases, que la tradition désigne comme ayant servi aux noces de Cana, sont l'objet d'une vénération bien légitime, et toujours respectable, quoique déplacée quelquefois, car il est probable qu'en réunissant tous les monuments de ce genre déposés dans les églises de l'Europe, on arriverait à dépasser le nombre six indiqué par l'Évangile [8]. » A Angers, un vase de porphyre rouge (hauteur 0m47, diamètre intérieur 0m40), conservé au musée de la ville après diverses pérégrinations depuis sa sortie de la cathédrale où il était avant la Révolution, conservé dans une niche avec cette inscription : HYDRYA DE CANA GALILEAE. C'est un vase antique dont on est hors d'état de justifier l'attribution [9].

A Saint-Florent, près de Saumur, un vase de Cana donné par Charlemagne [10].

A l'abbaye de Saint-Denis. On lit dans l'inventaire du trésor dressé au mois de juillet 1634 : « Un morceau d'une cruche d'une espèce de marbre ou d'albâtre ayant servi aux noces de Cana, où Notre-Seigneur changea l'eau en vin. » Mentionné par Félibien, dans son *Hist. de l'abb. de Saint-Denys*, 1706, p. 536, sous la lettre R et pl. I [11].

A l'abbaye de Port-Royal. Dulaure écrivait en 1787 dans son *Histoire des environs de Paris*, la « cruche de Saint-Denis, n'est pas la seule cruche qui existe dans les monastères. Les religieuses de Port-Royal en conservent une tout entière qui a servi également aux noces de Cana. » Suivant la remarque de Petit de Julleville, en 1787, Port-Royal des Champs avait disparu depuis longtemps, c'est donc de Port-Royal de Paris qu'il s'agit ici (aujourd'hui rue de Port-Royal, n. 3). Dans le *Musée des Monuments français* par A. Lenoir, 1810, p. XXV, n. 123, on lit ceci : « Un vase d'albâtre oriental, de deux pieds de haut sur vingt pouces de diamètre. Vers le milieu de sa panse, dont la forme est aplatie, il est garni de deux anses prises dans le même bloc, au bas desquelles se trouvent des caractères orientaux. Ce vase, d'une forme lourde, est cependant intéressant pour les artistes; il peut leur donner une idée du peu d'avancement des arts dans quelques contrées voisines de l'Europe. Si l'on veut en croire la tradition qui s'était conservée dans l'abbaye de Port-Royal des Champs, ce vaisseau a servi aux noces de Cana. Il est vrai que, dans tous les temps, il a fallu un miracle pour s'en servir, car il pèse au moins cinq cents livres. Voy. la gravure n. XXXIV. » Cette dernière remarque a disparu du catalogue, édition de 1815 [12].

A Venise, renseignement donné sans autre explication par le comte de Vogüé [13].

A Magdebourg, les chroniques locales en signalent une autre [urne], conservée dans la cathédrale, et on y montre encore aujourd'hui (1853), sous ce nom, un fragment de colonne antique provenant de l'ancienne décoration du chœur [14].

[1] *Itineraria Terræ Sanctæ*, édit. Tobler, t. I, p. 93. — [2] Diehl, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, 1885, t. IX, p. 28 sq.; p. 303 donne un fac-simile de l'inscription principale. — [3] *Conferenza di archeol. crist.*, 8 marzo 1885; *Journal de Rome*, 14 mars 1885. — [4] C. Tononi, dans *Indicatore ecclesiastico*, 1891, p. XXXVII; Piacenza, dans *Ephemerides liturgicæ*, 1903, p. 338 sq. — [5] *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, G. Paris, *Élatée, la ville, le temple d'Athena Cranaia*, 1892, p. 312. — [6] H. Grisar, *La pietra di Cana e l'Itinerario del Cosidetto Antonino di Piacenza*, dans *Civiltà cattolica*, 1903, série XVIII, t. XI, p. 600-609. — [7] H. Grisar, *Zur Palästinareise des sog. Antoninus Martyr um 580*, dans *Zeitschrit für katholische Theologie*, 1902, t. XXVI, p. 760-770; *Nochmals das Palästinaitinerar des Anonymus von Piacenza*, dans la même revue, 1903, t. XXVII, p. 776-780. — [8] De Vogüé, *Les urnes de Cana*, dans les *Annales archéologiques*, 1853, t. XIII, p. 91 et pl. — [9] V. Godard-Faultrier, *Vase de Cana au musée des antiquités de la ville d'Angers*, dans les *Annales archéol.*, 1852, t. XII, p. 253 sq. — [10] *Ibid.*, p. 256. — [11] Petit de Julleville, *Une urne de Cana*, dans les *Annales archéol.*, 1852, t. XII, p. 397; Gilbert, dans même recueil, t. XIII, p. 95. — [12] De Guilhermy, *Une urne de Cana*, dans les *Annales archéol.*, 1853, t. XIII, p. 44. — [13] De Vogüé, *Les urnes de Cana*, dans les *Annales archéol.*, 1853, t. XIII, p. 91. — [14] *Ibid.*, p. 91.

A Quedlimburg, vase « en travertin blanc jaunâtre, veiné de noir, en partie translucide, de forme antique allongée, haut de seize pouces et demi sur douze de diamètre,... rapporté d'Orient par l'impératrice Théophanie, femme de l'empereur Othon II [1]. »

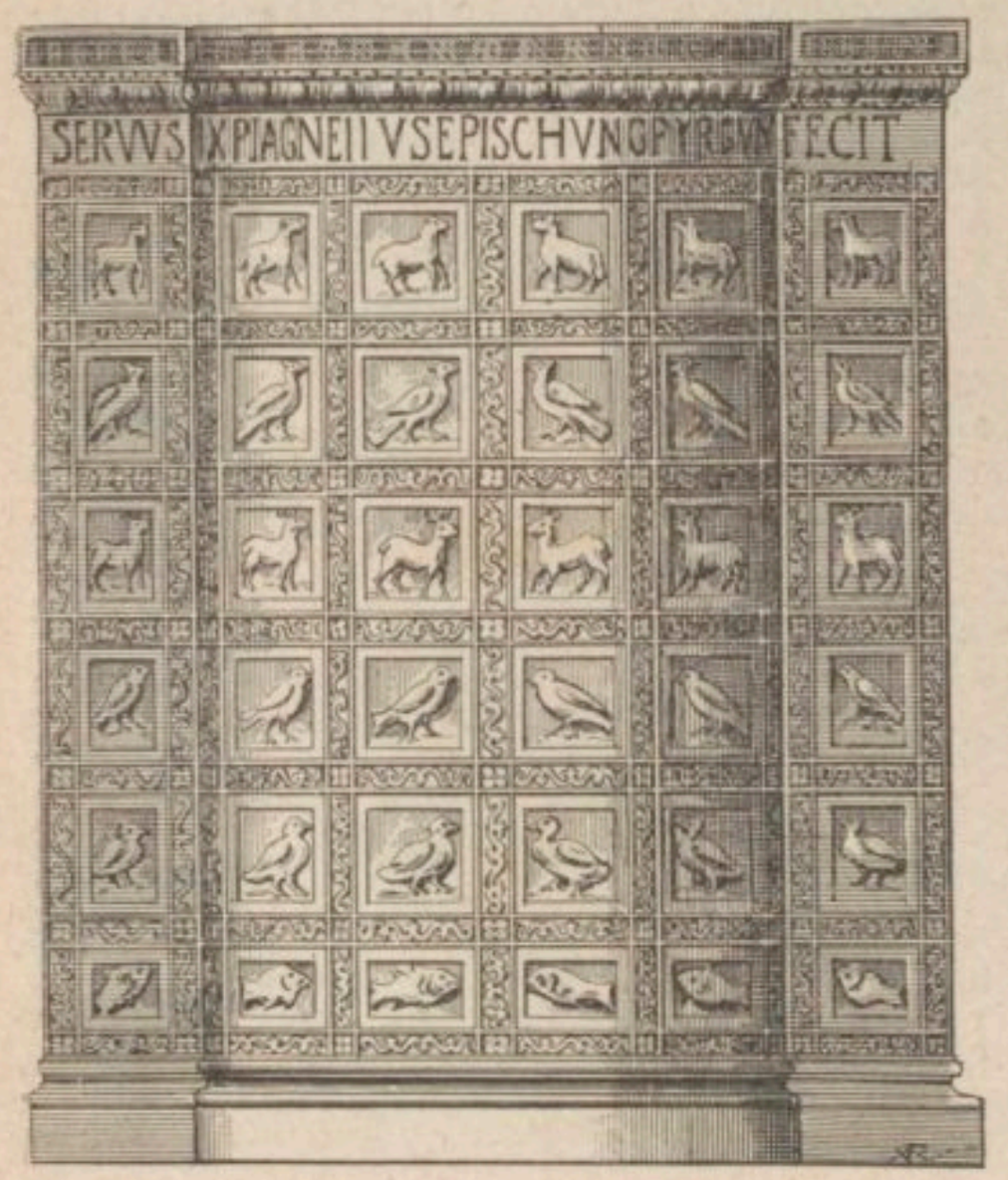
A Hildesheim, fragment, « en porphyre rouge tacheté de noir et de blanc, enchâssé dans une monture d'argent de l'année 1662 [2]. »

H. Leclercq.

CANARDS. Une crypte du cimetière de Pierre-et-Marcellin, décorée pendant la seconde moitié du IIIe siècle, nous montre des canards barbotant dans une mare où poussent les plantes aquatiques. Chez les fidèles, le canard ne paraît avoir eu aucune signification symbolique; il n'a donc ici qu'une valeur simplement décorative, mais il faut remarquer le talent d'observation du peintre (fig. 1997) [3].

1997. — Fresque du cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin. D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 36, n. 3.

Une inscription romaine [4] (voir fig. 1570) nous a fait voir un canard sur le corps duquel on lit : ANATEC homophone de *anates* (des canards) et qui veut dire ici : ἀνάθες, *cesse*. On remarquera que l'original porte ANATRE qui est un acheminement vers la forme italienne : *anitre*.



1998. — Chaire d'Agnellus à Ravenne.
D'après une photographie.

A Ravenne, sculpteurs et mosaïstes ont fréquemment représenté des canards, sur les grands piliers de l'extrémité orientale de Saint-Vitale et dans l'église San-Giovanni. Sans doute, on est bien loin des charmantes scènes aquatiques du mausolée de Sainte-Constance, à Rome (voir t. I, fig. 235), néanmoins l'exécution n'est pas absolument méprisable. On peut en dire de même de l'ambon d'Agnellus conservé à la cathédrale de Ravenne. C'est un ouvrage de la seconde moitié du VIe siècle. Voir t. I, fig. 313. Nous en donnons ici la partie encore existante. On y voit des canards (fig. 1998) et ces volatiles se retrouvent sur l'ambon de l'église Saints-Jean-et-Paul.

1999. — Mosaïque de Naples.
D'après E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, t. I, p. 41, fig. 4.

L'évangéliaire syriaque de Rabboula nous montre à deux reprises des canards sur une archivolte [5]. Enfin ce motif reparaît à Vérone sur des bas-reliefs d'origine lombarde.

Les mosaïques du baptistère de l'évêque Soter à

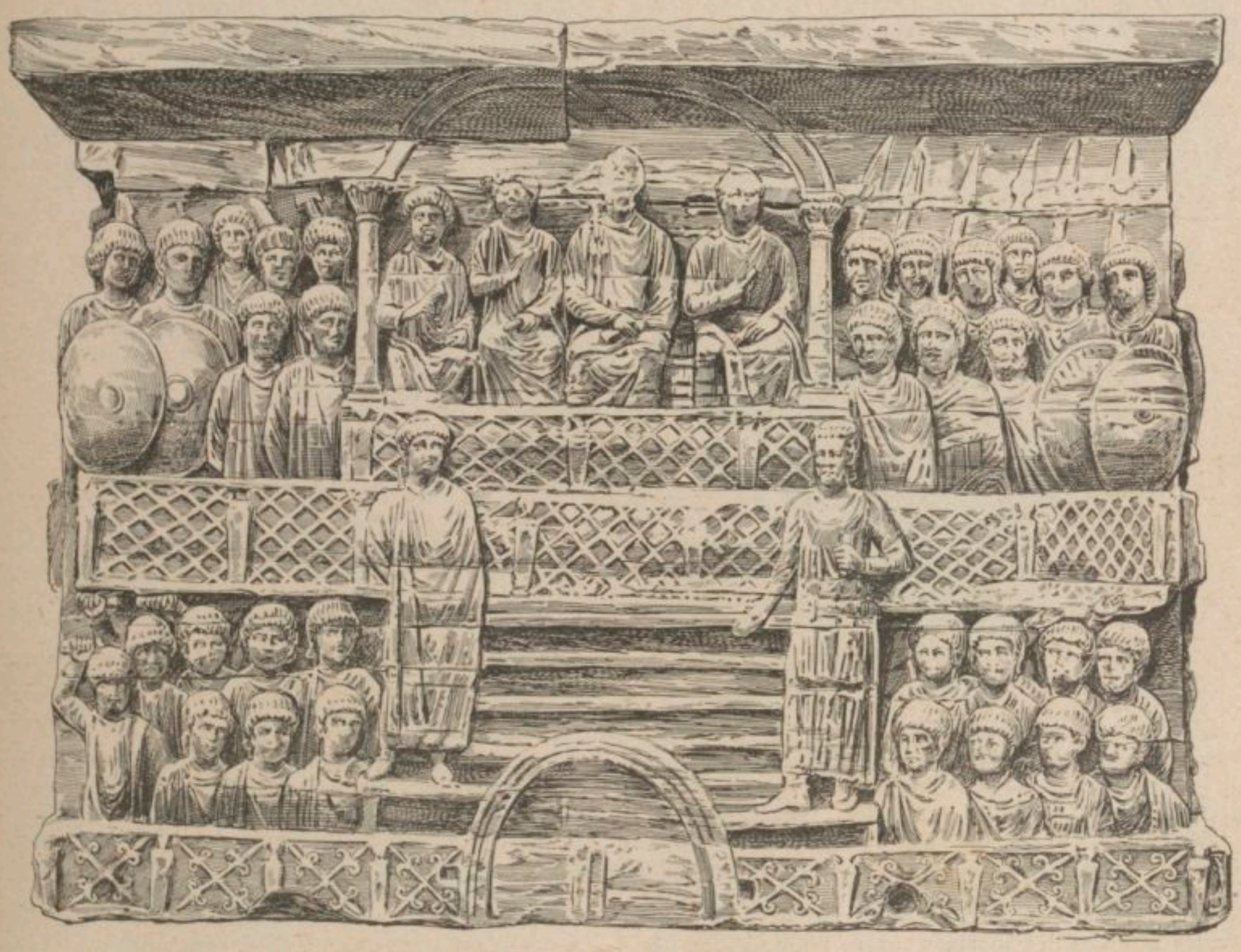
[1] De Vogüé, *Les urnes de Cana*, dans les *Annales archéol.*, 1852, t. XII, p. 92. — [2] *Ibid.*, p. 92-93. — [3] Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. XXXVI, n. 3. — [4] Perret, *Les catacombes de Rome*, t. V, pl. LXIII, n. 33. — [5] Assemani, *Bibliothecæ medicae Laurentianae et Palatinae cod. mss. orientalum catalogus*, in-fol., Florentiae, 1742, pl. XVIII, XIX.

Naples, remontant au ve siècle, couvrent les parois et la coupole. La zone qui entoure le cercle central est couverte de fleurs et de fruits et d'oiseaux de tout plumage, perdrix, canards, geais et piverts. Nous retrouvons les canards sur les mosaïques de l'atrium de saint Paulin, à Nole (fig. 1999).

H. LECLERCQ.

CANCEL. Ce nom, aujourd'hui inusité, est la traduction littérale du latin *cancelli* qui a remplacé *cancri*, ainsi que nous l'apprend Festus : *Cancri dicebantur ab antiquis, qui nunc per diminutionem cancelli.* Le cancre ou cancel était une clôture à claire-voie, ainsi que le dit très bien Cassiodore : *Lucidas fores, claustra patentia, fenestratas januas*[1]. Ces barrières pouvaient être de bois, de marbre ou de métal, tantôt c'était un treillis de fer ou de bronze, tantôt des tuiles superposées. On obtenait ainsi une grille, une balustrade fixe ou mobile, mais plus généralement fixe, permettant de tracer une enceinte autour d'un terrain d'étendue variable. Monuments païens et monuments chrétiens sont également pourvus de *cancelli*. Les bas-reliefs de remploi qui décorent l'arc de triomphe de Constantin sont détachés d'un arc élevé sous Trajan. Nous y voyons l'empereur haranguant à l'entrée des *cancelli* qui s'étendaient devant les rostres, dans le forum[2] (fig. 2000). On retrouve des *cancelli* servant de garde-fous au-dessus du *podium* et des murs *baltei*, des précinctions du théâtre et du cirque[3]. Parmi les monuments de l'époque où le christianisme était la religion officielle de l'empire, nous nous bornerons à un seul exemple. Dans les bas-reliefs qui ornent le piédestal de la colonne de Théodose à Constantinople, les quatre faces nous offrent la représentation de cancels d'aspect varié, soutenus par des montants verticaux en forme d'hermès (*hermuli*). Sur l'un de ces bas-reliefs, l'empereur Théodose le Grand est assis sur le trône, ayant à ses côtés sa femme et ses deux fils Honorius et Arcadius[4] : il paraît rendre un jugement : autour de lui sa suite et des soldats, des clients, des avoués défendant leurs causes dans des poses oratoires.

L'archéologie chrétienne nous a conservé plusieurs cancels. L'étroite ressemblance qui existe sur tant de points entre les basiliques chrétiennes explique comment nous retrouvons dans ces dernières les cancels à la même place que dans les premières. A Athènes aussi bien qu'à Rome, l'endroit où se tenaient les orateurs, les magistrats, les juges, était défendu contre l'envahissement du public par une barrière dont nous retrouvons le nom et le souvenir dans le *cancel* des basiliques chrétiennes et dans la *barre* de nos tribunaux. Dans la maison des Flaviens, au Palatin, nous voyons dans une salle à droite de l'*aula regia* l'ancien tribunal de l'empereur Domitien. Elle a conservé la forme d'une basilique. Le mur du fond s'arrondit en abside pour abriter le *podium*, séparé du reste de la nef par une balustrade de marbre dont un fragment est resté en place. Les côtés de la salle étaient flanqués de colonnes dont on voit encore les restes[5]. Cette dis-



2000. — Cancelli, figurés sur le bas-relief de l'arc de triomphe de Constantin. D'après une photographie.

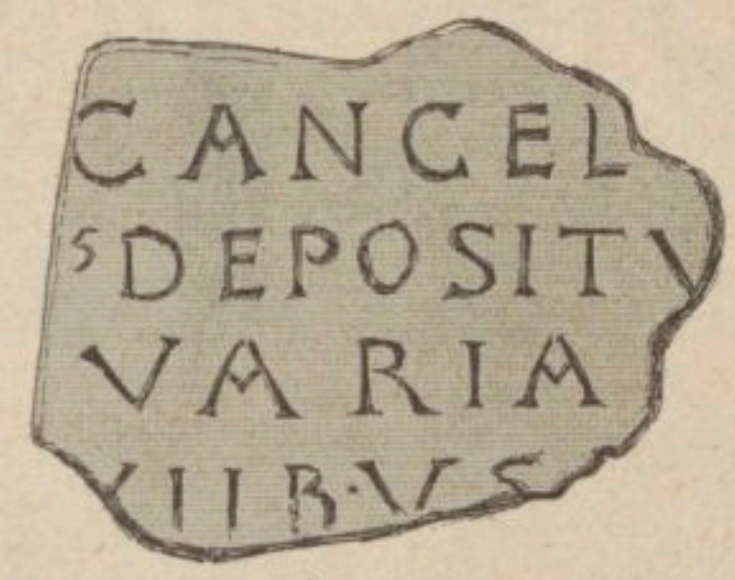
[1] Cassiodore, *Variarum*, l. XI, c. VI, *P. L.*, t. LXIX, col. 832. Chez les Grecs on disait : κιγκλίδες, nous trouvons ce terme chez Théodoret, chez Synésius, etc. — [2] Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 35, fig. 29. — [3] Varron, *De re rust.*, l. III, c. V, 4 ; Ovide, *Amor.*, III, II, vs. 64. — [4] H. Barth, *Constantinople*, in-8°, Paris, 1906, p. 97. — [5] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 372, fig. 112.

position est exactement celle des basiliques chrétiennes du IVe siècle.

Nous trouvons mentionné fréquemment le *cancel* dans les textes ecclésiastiques [1]. Un des textes les plus curieux est une inscription d'Afrique déposée au musée du Louvre. Ce cartouche se trouvait encastré dans une plaque de plus grande dimension servant de balustrade à l'espace réservé dans une église aux vierges chrétiennes, on y lisait : VIRGINVM CANC(*ellus*) B(*onis*) B(*ene*) [2]. Saint Ambroise nous a laissé un précieux commentaire dans son traité intitulé : *De lapsu virginis consecratae. Nonne vel illum locum tabulis separatum, in quo in ecclesia stabas, recordari debuisti, ad quem religiosae matrinae et nobiles certatim currebant, tua oscula petentes, quae sanctiores et digniores te erant* [3]. Ce texte épigraphique est loin d'être le seul que nous possédions relativement aux cancels. A Carthage, à peu de distance de la basilique Damous-el-Karita, on a trouvé ce fragment de marbre [4] :

MARTIALIS
CI CANCELLOS A

Ce fragment peut remonter au IIIe ou au IVe siècle. Le cancel, par l'effet de sa proximité du sanctuaire,

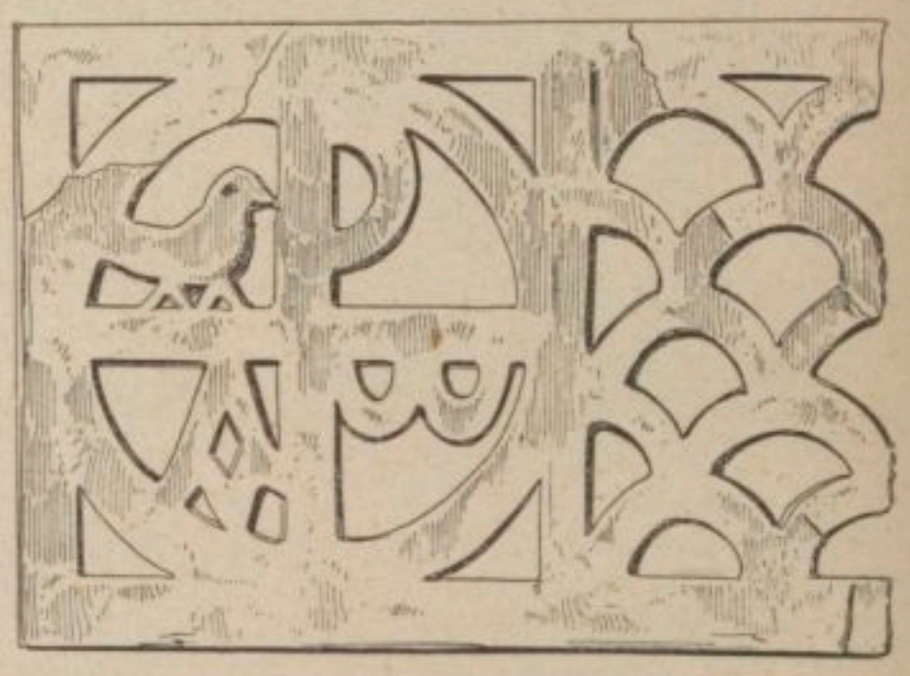


2001. — Épitaphe romaine.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1892, p. 32, n. 35.

possédait une dignité particulière aux yeux des chrétiens qui recherchaient la faveur de l'inhumation à proximité de cette partie de la basilique, nous lisons sur une pierre [5] : [*Ante*] *cancellos depositus*... (fig. 2001).

Les *cancelli*, qui portaient aussi le nom de *transennæ*, étaient le plus ordinairement à l'époque chrétienne des grillages en marbre découpés à jour. Dès l'époque des catacombes, les fidèles en firent usage pour protéger les reliques des martyrs contre l'indiscrétion des dévôts qui, dans leur avidité à posséder les restes des saints, ne craignaient pas d'en troubler le repos par des attouchements, des vols même. Au cimetière de Prétextat, dans la partie appelée *spelunca magna*, nous voyons une niche revêtue de marbre, fermée par une *transenna* de marbre découpée à jour [6]. Boldetti avait rencontré des *transennæ* analogues, dont une presque intacte, et il nous en a laissé un dessin [7]. La *transenna* différait du cancel en ce qu'elle était plutôt un grillage appliqué sur une baie, dans l'ouverture d'une niche, d'une fenêtre, tandis que le cancel se rapproche plus de la balustrade proprement dite. Voir TRANSENNA.

Beaucoup de cancels primitifs ont dû disparaître sans retour, si, comme ceux de la basilique de Tyr construite au lendemain de la paix de l'Église, ils étaient en bois. Ces cancels, nous dit Eusèbe, entouraient l'autel placé au centre du sanctuaire afin d'empêcher la foule d'en approcher de trop près; c'était un ouvrage très délicat, véritable chef-d'œuvre en son genre et digne d'admiration . "Αγιον θυσιαστήριον ἐν μέσῳ θεὶς κὖθις καὶ τάδε ὡς ἂν εἴη τοῖς πολλοῖς ἄβατα, τοῖς ἀπὸ ξύλου περιέφραττε δικτύοις, εἰς ἄκρον ἐντέχνου λειτουργίας ἐξησκημένοις, ὡς θαυμάσιον τοῖς ὁρῶσι παρέχειν τὴν θέαν [8]. Cet usage des cancels en bois n'était pas simplement une question d'économie; dans les pays très chauds, en Orient, on pouvait trouver des bois fort coûteux et



2002. — Cancel dans l'église de Sainte-Salsa, à Tipasa.
D'après Gsell, *Recherches en Algérie*, pl. VII, n. 11.

d'une solidité presque égale à celle de la pierre. En Afrique, les clôtures intérieures des basiliques étaient tantôt des grilles en bois, tantôt en métal [9], ou de simples murettes assez basses [10] (fig. 2002). Mais d'ordinaire, elles étaient constituées par des dalles, ajourées [11] ou pleines, dressées de champ : pour maintenir ces pierres, on les emboîtait soit dans des encastrements ménagés le long des supports qui séparaient la nef des bas-côtés, soit dans de petits piliers à feuillures [12], surmontés d'amortissements en forme de pommes de pin [13]. A Morsott, il y avait des cancels ajourés en plâtre [14].

En Égypte, le sol desséché et sablonneux, éminemment propre à la conservation, a rendu de nos jours des cancels en bois du plus grand intérêt. Comme sur les

[1] Les barrières, enclos, balustrades ont reçu bien d'autres noms. On rencontre la plupart d'entre eux dans les textes païens, par exemple, *caulæ, menia*, περίβολοι, κάνδρα, etc. On trouve particulièrement *caulæ* pour signifier les grilles qui défendaient l'entrée d'un tribunal, l'accès d'un autel, d'une chapelle. Quant aux *clathri, clatri* (ou κανόνες), ce sont les barreaux formant la clôture d'un espace réservé, tombeau, autel, le grillage d'une porte, d'une fenêtre, d'une cage d'animaux, une barrière quelconque. *Clathri* a été de bonne heure employé à côté de *cancri* et *cancelli* et paraît avoir été appliqué, comme ce dernier mot, à toute espèce de grille ou de barrière, indépendamment de la matière dont elle était faite et de la manière dont les barres étaient assemblées. — [2] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2, fig. 1159. — [3] S. Ambroise, *De lapsu virginis consecratæ*, c. VI, n. 24, *P. L.*, t. XVI, col. 374. — [4] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1884-1885, p. 48; Delattre, dans les *Missions catholiques*, 1886, p. 153; *Rec. de la Soc. archéol. de la prov. de Constantine*, t. XXIV, p. 41, n. 2; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 13393; P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, t. II, p. 124. — [5] *Römische Quartalschrift*, 1892, p. 32, n. 35. — [6] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1872, p. 74, pl. IV. — [7] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 35. — [8] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. IV, *P. G.*, t. XX, col. 869. — [9] A Announa, S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 168; à Bénian, *ibid.*, p. 177; à Perigotville, *ibid.*, p. 248; Timgad, *ibid.*, p. 309, dans plusieurs cas, on a relevé les mortaises dans lesquelles venaient s'encastrer les grilles ou cancels. — [10] A Djemila, à Kherbet-Guidra, à Henchir-Seffan, à Sériana. — [11] A Sériana, à Tipasa dans l'église de Sainte-Salsa, S. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, in-8°, Paris, 1893, pl. VII, n. 11, p. 15-16, 26, deuxième moitié du Ve siècle, *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 4321 : à Fesdis, près de Batna; *Revue africaine*, 1875, t. XIX, p. 425, n. 27, pl. II, fig. 12, à Lamiggiga, S. Gsell, dans les *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 516, fig. — [12] Ain-Zirara, Henchir Aourir, Henchir el Atech, etc., etc., cf. S. Gsell, *op. cit.* t. II, p. 147, note 5. — [13] C'étaient les *hermulæ* et ils en conservaient le nom malgré la présence d'une *pinea*, cf. Holtzinger, *Kunsthistorische-Studien*, p. 44. — [14] S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 235

panneaux (voir BAOUIT) la décoration est presque toujours purement ornementale, exceptionnellement on a introduit des animaux ou des oiseaux dans les rinceaux.

Le premier cancel que nous allons décrire est en bois, de teinte claire, noirci dans les fouillures (fig. 2003). *Hermulæ*, épaisseur 0m063, largeur 0m10, à gauche 0m52, à droite (au point où le pied semble scié) 0m50. — Traverse supérieure 1m41, traverse inférieure 1m43 avec les mortaises : l'une et l'autre traverse est épaisse de 0m032. Largeur totale 1m60 (sans le pied dont la pointe avance de 0m05). Hauteur de la traverse supérieure au-dessus du sol 0m393, largeur de la traverse supérieure 0m065 de la traverse inférieure 0m085. Les vingt-quatre lattes mesurent environ 0m28 de long sur 0m042 de large et l'épaisseur varie entre 0m010 et 0m030; il en est de même pour les planchettes horizontales. D'après A. Gayet ce cancel viendrait d'Akhmin, ce qui n'est pas impossible, parce que la pièce semble avoir été achetée à Louqsor.

Deux petits pilastres sculptés tiennent ici la place des *Hermulæ* tels que nous les rencontrons sur le piédestal de la colonne de Théodose et dans la crypte des papes. Une rosace et des rinceaux ornés de feuillages et de fruits décorent ces petites bornes dans le goût un peu monotone de l'art copte. Les deux traverses sont sculptées de façons diverses. Entre ces traverses des lattes verticales servent de supports à une ornementation un peu lourde d'aspect et insuffisamment ajourée. C'est un ajustage de planchettes formant des croix placées les unes à la suite des autres et posées à plat sur les lattes, à la partie laissée vide en haut et en bas de petits carrés sont tracés avec les mêmes planchettes qui servent à faire les croix. Les planchettes sont moulurées.

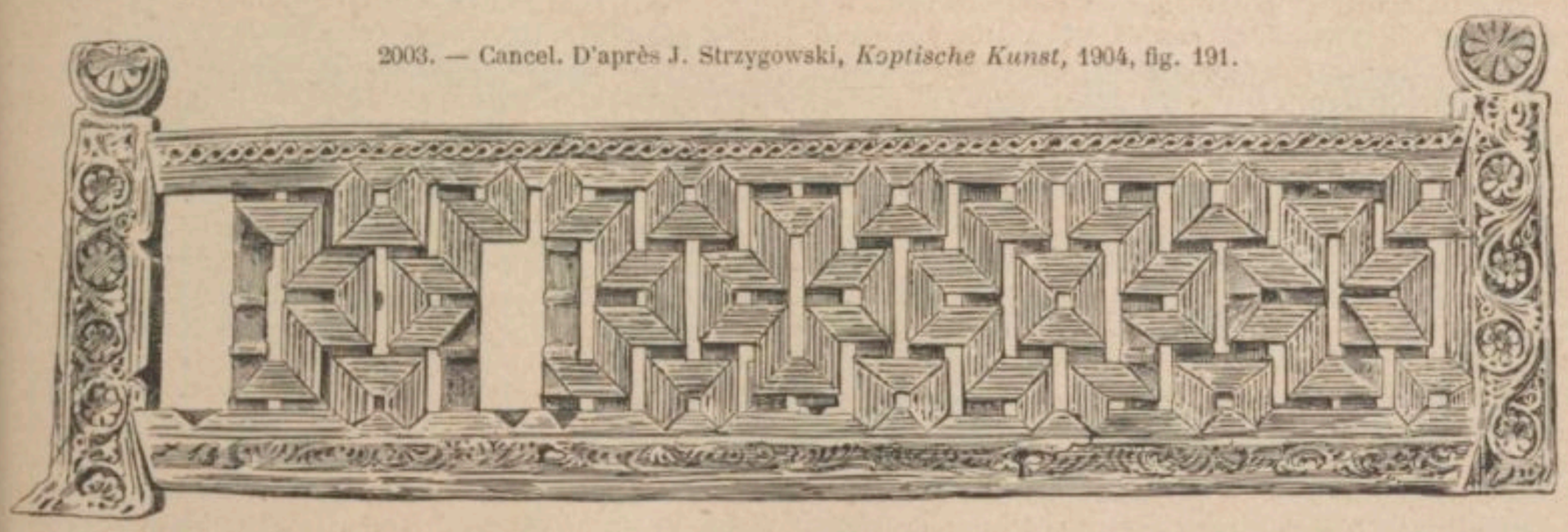
Le cancel que nous venons de décrire remonte au VIe siècle environ, peut-être est-il un peu moins ancien.

Un autre cancel en bois nous offre un type très différent et plus léger. Le bois est de couleur claire, à fibres délicates, un peu noirci cependant. *Hermulæ* à gauche 0m51 de haut, 0m095 de large; à droite, 0m517 de haut, 0m105 de large 0m065 d'épaisseur. — Traverse supérieure 1m415 de long, 0m065 de large 0m033 d'épaisseur, traverse inférieure 1m42 de long, 0m088 de large; 0m03 d'épaisseur. Longueur totale 1m59 (avec le pied 1m63) Hauteur de l'appui au-dessus du sol 0m245; hauteur de chaque balustre 0m892.

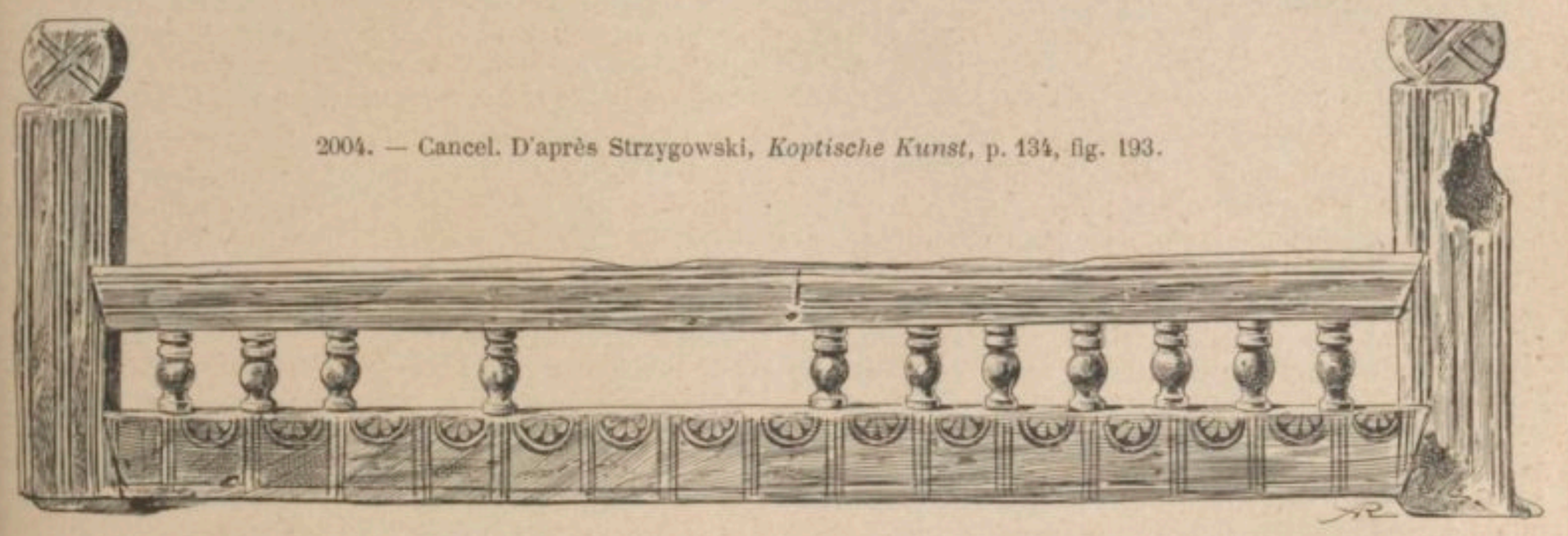
Dans ce deuxième cancel les *Hermulæ* sont de simples poteaux ornés de trois filets triples, au sommet une sorte de boule aplatie sur laquelle ont été tracées des diagonales. Cette décoration très sommaire reparaît sur la traverse inférieure, cependant on a ici ajouté une série de quatorze demi-rosaces; la traverse supérieure offre simplement deux doubles filets. Les balustres sont arrondies et d'un type assez svelte. La date de ce cancel peut être le VIe ou VIIe siècle (fig. 2004).

Dans la Syrie centrale où la pénurie absolue de bois donna naissance à un art original dans lequel la pierre joue un rôle non seulement prépondérant mais exclusif, il va de soi que les cancels étaient en pierre. Une découpure plus ou moins capricieuse, mais avec une préférence marquée pour l'ornement géométrique, donnait à ces plaques dressées de champ quelque apparence de légèreté. Les églises d'Asie-Mineure sont à peine entrées depuis quelques années parmi les acquisitions de l'archéologie chrétienne. L'insuffisance des explorations, l'encombrement des ruines ont simplement permis jusqu'à ce jour de relever les plans par terre des édifices dans leurs lignes principales; cependant dans quelques églises nous constatons la présence d'un sanctuaire carré enclos de tous côtés : à Derbé [1], à Hiéropolis [2], à Éphèse [3].

La petite église byzantine d'Olympie, remontant au



2003. — Cancel. D'après J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, 1904, fig. 191.



2004. — Cancel. D'après Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 134, fig. 193.

[1] J. Strzygowski, *Klein Asien*, in-8°, Leipzig, p. 108, fig. 76. — [2] *Ibid.*, p. 93, fig. 67. — [3] *Ibid.*, p. 142, fig. 110.

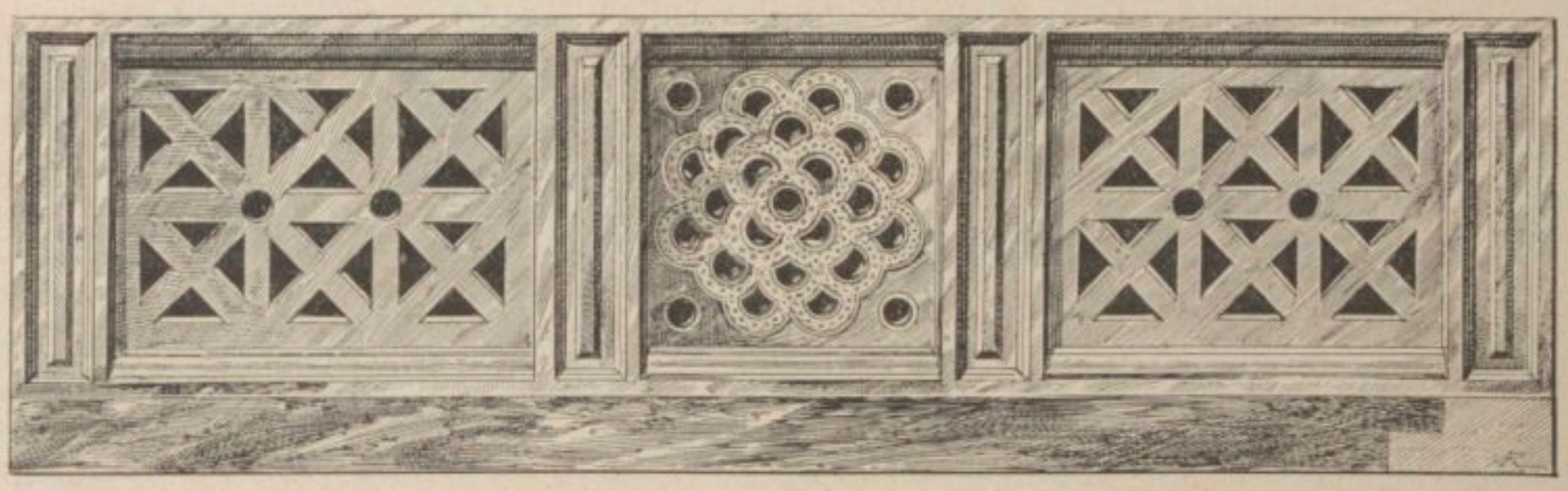
ve siècle, nous offre de nombreux spécimens de cancels[1]. Les balustrades qui séparent la nef du sanctuaire étaient restées intactes jusqu'à ces dernières années; un tremblement de terre les a brisées et en grande partie détruites. D'après la restauration d'Holtzinger, ces balustrades sont les seules en Europe du type primitif, qui soient complètes et à leur place. Elles se rattachent au style romain et n'ont rien de commun avec les formes en relief adoptées par l'art byzantin depuis le VIIe siècle. La hauteur de ces balustrades était de 1m05; elles étaient insérées entre les colonnes, les piliers et le mur. La plaque entre les colonnes et les piliers présente une croix qui traverse une couronne laquelle est elle-même entourée de cercles ou de carrés. Ces plaques sont surmontées par une petite corniche, sur l'une des faces de laquelle est gravée une croix, ce qui prouverait déjà que nous avons affaire à une simple balustrade et non à une iconostase, car dans ce dernier cas d'autres plaques seraient nécessaires pour couvrir la croix. Entre les colonnes et le mur, la balustrade présente la forme des *transennæ* romaines, avec ses arcs alternés et ajourés, placés les uns par-dessus les autres.

Les cancels n'avaient pas seulement pour destination d'empêcher la foule de venir jusqu'à frôler l'autel, ils devaient en tenir à l'écart tous ceux, sans exception, qui n'appartenant pas au clergé n'avaient pas qualité pour pénétrer dans l'enceinte réservée du sanctuaire. Peut-être faut-il expliquer par cette interdiction la fureur avec laquelle on voit les Ariens briser les cancels d'une église. Le concile de Laodicée, dans son canon 44e, défend particulièrement aux femmes l'accès de l'autel : ὅτι οὐ δεῖ γυναῖκας ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ εἰσέρχεσθαι, et le canon 19, plus rigoureux encore, interdit cet accès à tous autres qu'aux prêtres, ἱερατικοὶ. Il est vrai que des érudits ont prétendu que le sens de ce mot s'appliquait à tous les membres du clergé, par conséquent aux clercs inférieurs comme aux membres supérieurs de la hiérarchie, mais Habert pense que l'exclusion ne vise que les sous-diacres, lecteurs, etc., tandis que les prêtres et les diacres étaient admis à l'intérieur du cancel[2]. Un fait bien remarquable, c'est qu'à cette époque saint Ambroise s'oppose à ce que l'empereur Théodose prenne place à l'intérieur du cancel et l'oblige à s'en retirer aussitôt qu'il a fait son oblation à l'autel[3]. Cet usage a continué. Dans les actes du concile d'Éphèse, Théodose le jeune dit de lui-même qu'il se rendit seul à l'autel pour présenter son oblation; cela fait, il se retira dans la partie extérieure, ou *atrium*, avec le peuple. Le canon 69e du concile *in Trullo* porte le règlement suivant : « Aucun laïque ne doit entrer dans l'enceinte de l'autel, sauf le seul empereur lorsqu'il présente son oblation, et cela conformément à une très ancienne coutume. » Μὴ ἐξέστω τινὶ τῶν ἁπάντων ἐν λαϊκοῖς τελοῦντι ἔνδον ἱεροῦ εἰσιέναι θυσιαστηρίου· μηδαμῶς ἐπὶ τούτῳ τῆς βασιλικῆς εἰργομένης ἐξουσίας καὶ αὐθεντίας, ἡνίκα ἂν βουληθείη προσάξαι δῶρα τῷ Πλάσαντι, κατά τινα ἀρχαιοτάτην παράδοσιν. C'est pour cette raison que cette partie de l'église était appelée ἄβατα, et ἄδυτα par Théodoret et les autres écrivains grecs, *adyta* par les latins, c'est-à-dire *inaccessible* puisque le peuple fidèle n'y pouvait pénétrer en aucune manière. Nous voyons par la *Vita Euthymii* de Cyrille de Scythopolis, écrivain du second quart du VIIe siècle, que parfois le cancel pouvait enclore le *bema* ou sanctuaire tout entier. Par contre dans la *Vita Cæsarii Arelatensis*, on nous apprend que le saint n'hésitait pas, lorsqu'il s'agissait de la rédemption des captifs, de sacrifier calices, encensoirs et les ornements en argent des cancels; ce qui peut faire croire que les cancels étaient proches de l'autel.

Il est utile toutefois de remarquer quelques usages différents selon les temps et les pays. Suivant la pratique la plus ancienne, hommes et femmes s'approchaient de l'autel pour faire la communion. C'est du moins ce que nous pouvons conclure d'un texte de Clément d'Alexandrie qui parle des hommes et des femmes debout à la Table sainte, les mains ouvertes pour y recevoir l'eucharistie. Nous savons que cette pratique était encore en vigueur en France au VIe siècle, puisque le deuxième concile de Tours, tenu en 567, prescrit dans son canon 4e : *ut laici secus altare, quo sancta mysteria celebrantur, inter clericos tam ad vigilias quam ad missas, stare penitus non præsumant.. Ad orandum vero et communicandum laicis et feminis, sicut mos est, pateant sancta sanctorum.*

On voit par là que la discipline était moins rigoureuse en Occident qu'en Orient. Ce n'est pas qu'il fût sans exemple que les laïques s'introduisissent à l'intérieur des cancels, des empereurs, des magistrats, puis de simples fidèles peu à peu y prirent place, mais de temps à autre une voix s'élevait pour dénoncer cette tolérance comme un abus criant. Grégoire de Nazianze, à qui d'ailleurs les invectives poétiques étaient familières, dénonçait et déplorait cette infraction à l'antique discipline et rappelait aux évêques leur devoir strict sur ce point.

Nous avons dans l'église Saint-Clément à Rome un exemple de cancel formant l'enceinte de l'espace rigoureusement réservé au clergé. Voir CLÉMENT (*Saint*). Il est



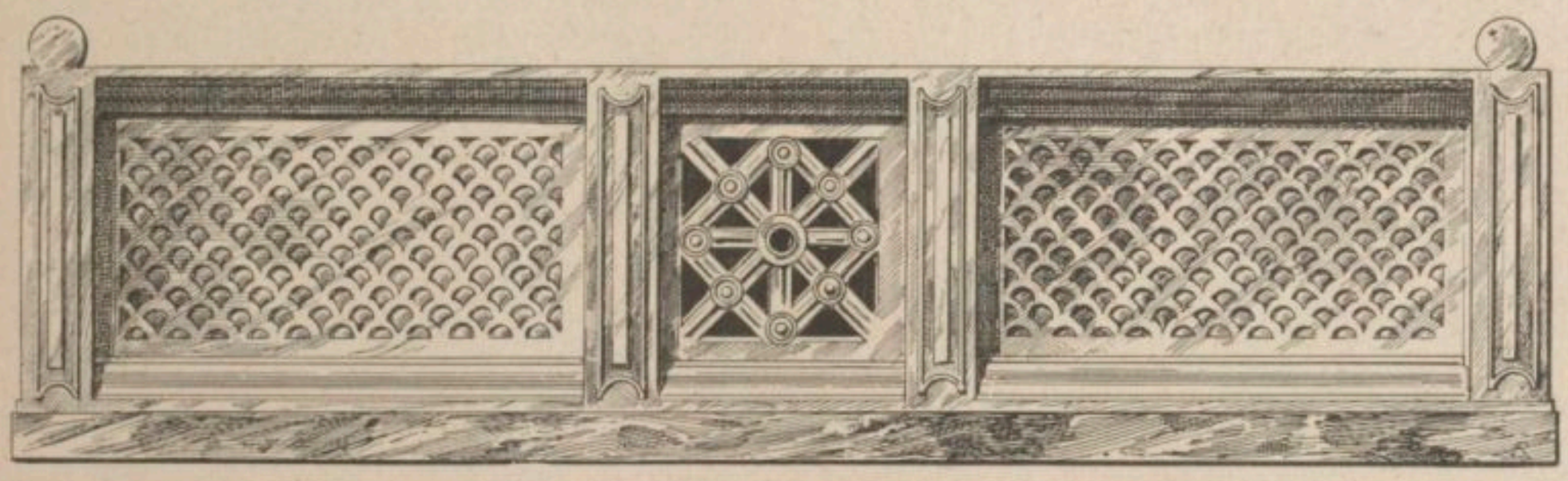
2005. — Cancel de marbre du *Titubus Æquitii*.
D'après Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, t. I, 2e part., p. 45, fig. 145.

[1] Adler et Holtzinger, *Kunsthistor. Studien*, Tübingen, 1886, p. 72; *Ausgrabungen von Olympia*, t. II, p. 18; t. III, pl. XXXVI; J. Strzygowski, dans *Römische Quartalschrift*, 1889, t. III. — [2] Habert, *Archieraticon*, part. X, observ. IX, p. 268. — [3] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1193. Cf. Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. XVIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1237.

même possible et tout à fait probable que les plaques de marbre ajourées ont été transportées de la basilique inférieure dans la basilique actuelle, ce qui leur donnerait une assez belle antiquité [1].

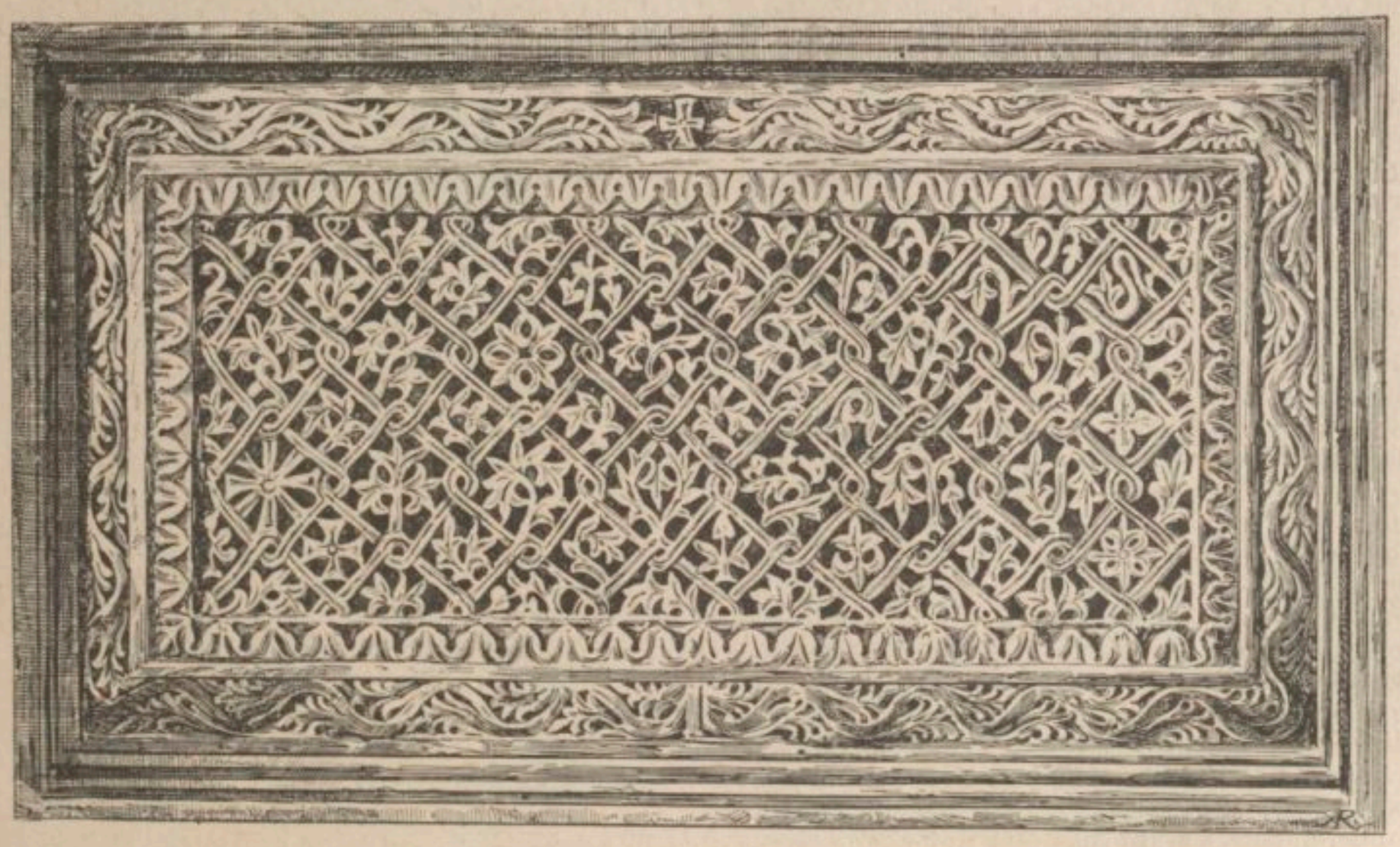
Une grande recherche d'originalité se manifesta de bonne heure dans la décoration des cancels sur lesquels leur place dans l'église attirait l'attention. Nous avons déjà parlé du cancel de Sainte-Agnès, sur la voie Nomentane [2], mais on peut considérer la présence de personnages sur des panneaux de cancels comme tout à fait exceptionnelle. Au contraire, les méandres du style ornemental s'y développent avec d'infinis caprices et parfois au lieu d'ajourer une plaque de marbre on se contente d'évider légèrement l'espace compris entre les enroulements, les écailles, les rinceaux de manière à donner un semblant d'illusion de la décoration favorite des cancels. Un sarcophage conservé à Rome, au musée du Latran [3], offre cette décoration et nous ne serions pas éloigné d'y voir une sorte de trompe-l'œil destiné à faire croire que le défunt avait été, comme dans l'inscription citée plus haut, *ante* ou *juxta cancellos depositus*.

Un des motifs préférés au Ve et au VIe siècle, à Rome, est d'un aspect pesant mais non disgracieux. A l'aide de lignes géométriques on combine une croix et une étoile ou des rosaces, des écailles. Les figures que nous donnons ici remplaceront avantageusement une description. Un parapet de marbre du *titulus Æquitii*, restitué d'après les fragments subsistants, nous reporte au IVe siècle (fig. 2005). Dans l'église Saint-Clément, dont nous venons de parler, un cancel de marbre est sculpté au monogramme du pape Jean II (533-535) [4]. Dans la basilique Saint-Laurent nous voyons un beau cancel de marbre du Ve siècle, dont la partie centrale forme une sorte de croix étoilée (fig. 2006).



2006. — Cancel de marbre de la basilique Saint-Laurent à Rome. D'après Grisar, *op. cit.*, t. I, 1re part., p. 359, fig. 93.

Mais c'est à Saint-Vital de Ravenne qu'il faut aller chercher les specimens les plus artistiques des cancels à l'époque byzantine. La sculpture semblait avoir été longtemps un des arts les plus négligés par le christianisme qui se tenait pour satisfait de grossiers sarcophages dans lesquels étaient entaillées des figures presque toujours dépourvues d'élégance et de naturel. A l'époque où la décoration byzantine va recouvrir les églises, l'art sculptural est presque exclusivement orne-



2007. — Plaque de cancel, de Saint-Vital de Ravenne. D'après une photographie.

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 137. — [2] *Dictionn.*, t. I, col. 946, fig. 233. Cf. M. Armellini, *Die neutendeckte Frontseite des ursprünglichen Altars in der Basilica von S. Agnese an der via Nomentana*, dans *Römische Quartalschrift*, t. III, p. 59-65, pl. I; Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, 1901, t. I, p. 448, fig. 407. — [3] *Id.*, t. I, p. 457, fig. 414. — [4] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1501, fig.; Mazzanti, *La scultura ornam. romana nei bassi tempi*, dans *Archivio storico dell'arte*, 1896, p. 42.

mental et végétal. Les figures géométriques sont employées avec discrétion, quant à la figure humaine elle est exceptionnelle. Il ne faudrait pas en induire que le rôle un peu humilié réservé à la sculpture par le christianisme lui ait interdit tout essor. Un art nouveau se montre dans les églises où le sculpteur cisèle les dentelles de pierre qui, de leur fin réseau, couvrent le cube massif des chapiteaux, à lui encore de découper et d'ajourer les plaques de marbre où, parmi l'enroulement des arabesques, se joue tout un peuple d'animaux et d'oiseaux. Dans la plupart de ces ouvrages, dont l'art luxueux et chargé atteste l'action des influences orientales, apparaît une rare virtuosité à fouiller le marbre ou la pierre, à les plier aux motifs de la décoration la plus variée. Un cancel de Saint-Vital nous montre sur un treillis de marbre toute une efflorescence de feuilles lancéolées, entremêlées de croisillons (fig. 2007).

Moins luxueux et moins bien conservés sont les fragments provenant des catacombes. Dans la crypte des papes, découverte en 1854, au cimetière de Callixte, parmi tant de débris gisant sur le sol, M. De Rossi fut assez heureux pour retrouver des fragments qui lui permirent de reconstituer le cancel et l'*Hermula*. Voir au mot CALLIXTE (*Catacombe de*), t. II, col. 1721, fig. 1937.

Cancelli a été également employé pour désigner la balustrade servant de clôture à un tombeau. On trouve ce sens chez divers écrivains ecclésiastiques, notamment chez Grégoire de Tours qui parle du *cancellum qui supra tumulum cujusdam defuncti erat*[1].

H. LECLERCQ.

1. CANCELLARIUS. Ce nom de *cancellarius* était donné aux huissiers chargés de veiller à la police des environs de la salle d'audience, afin que le désordre et le bruit du dehors ne vinssent pas troubler les délibérations. A l'entrée du conseil des princes ostrogoths nous voyons la présence de *cancellarii*, c'est-à-dire ceux qui veillaient autour des cancels ou clôtures formant l'enceinte d'un tribunal et en général d'un local réservé[2]. Les *cancellarii* eurent longtemps un rang tout à fait secondaire et ne s'élevèrent pas au-dessus des officiers subalternes; néanmoins leur charge les mettait à même de connaître des secrets très graves, proposés et discutés dans les délibérations à huis clos et, ainsi, il fallut compter avec eux et leur accorder l'importance qu'on ne peut refuser aux serviteurs de confiance[3]. Introducteurs obligés et souvent conseillers de ceux qui venaient solliciter les juges, les gouverneurs des provinces, l'empereur lui-même, ils étaient mis au courant des suppliques et des réponses; souvent, on les voit faire office de greffiers et de secrétaires, rédigeant les dépêches et expédiant les jugements. Ils acquirent ainsi un pouvoir dont il fut nécessaire de réprimer les abus. Les *cancellarii*, dont la fonction correspondrait à celle des huissiers de nos jours, se confondirent avec le temps avec les *notarii*, secrétaires. Les *cancellarii* absorbèrent les *notarii* et leur situation alla toujours grandissant, en sorte qu'à l'époque du Bas-Empire, le titre de *cancellarii* était porté par deux hauts fonctionnaires ayant sous leur autorité le secrétariat de l'administration de la justice. Celui qui avait la direction de tous les *cancellarii* portait le titre de *Quæstor Sacri Palatii* et dans le personnel de la cour byzantine le titre de grand logothète : ὁ μέγας λογοθέτης. C'était là une des nombreuses appellations qui rendent si embrouillée l'histoire de la charge de chancelier. Au temps de Dioclétien, le directeur des bureaux de l'administration impériale avait porté le titre de *magister officiorum* ou prévôt du palais. Chez les Barbares le titre varia beaucoup; chez les rois mérovingiens le fonctionnaire chargé du gouvernement des services, dont l'ensemble constituait la chancellerie, porta le nom de *summus referendarius*. Ses fonctions étaient assez étendues. Il préparait la rédaction des édits et des diplômes qu'il présentait à la signature royale et contre-signait ensuite et scellait du sceau royal. La signature de certains actes, tels que *placita* (jugements de la cour du roi) et *tractoriæ* (franchises de péage), lui était réservée[4]. Sous les rois fainéants, les maires du palais eurent leur propre chancelier; mais à l'avénement de la dynastie carolingienne, la chancellerie royale absorba cette chancellerie particulière. Une phase nouvelle s'ouvre alors. De laïque qu'il était sous les Mérovingiens, le chancelier sera désormais toujours un clerc et fréquemment le chapelain du palais. Au IXe siècle, il prend le titre de *summus cancellarius*, devient le premier officier du palais et réunit le plus souvent dans sa personne les privilèges de la chancellerie et de la chapelle royale. Il est devenu alors le principal personnage de l'État. C'est lui qui adresse aux fonctionnaires, aux évêques, aux comtes, aux *missi*, les ordres et les capitulaires; il a désormais la garde des archives royales et sa signature se fait de plus en plus rare, il se fait remplacer par des notaires et le personnel subalterne qu'il dirige de haut.

H. LECLERCQ.

2. CANCELLARIUS. Nous donnons sous ce titre spécial une épitaphe chrétienne du IVe siècle à cause de la difficulté de déterminer exactement le sens de la fonction; faut-il traduire par appariteur, huissier, greffier, nous n'avons aucune donnée positive qui favorise un sens plus que l'autre. L'épitaphe a été publiée par Montfaucon qui la fait provenir, dans ses notes, d'un lieu, dans son *diarium*, d'un autre lieu : *in sepulcro Helenæ sive Torre Pignattara* et *in cœmeterio SS. Petri et Marcellini*[5].

PIISS BNIA
TERENTIA FECIT
MARITO SVO N
ONIO MANRY
5 LIO QVI VIX · A
NN LXXIII FECIT
CVM CONIVGEM
SVAM ANN · XL
III QVI FVIT
10 *c*ANCELLA
RVS PRIMI *l*OCIC
AMPI BOARI A
NN XXVI IN P

H. LECLERCQ.

CANCELLIERI. — I. Sa vie. II. Ses ouvrages.

I. SA VIE. — Cancellieri, François-Jérôme, né à Rome le 10 octobre 1751, eut pour protecteur et pour guide dans ses premières études le P. Cordara qui, charmé de ses talents précoces, le prit pour secrétaire, mit à sa disposition ses livres et ses manuscrits. Cancellieri embrassa l'état ecclésiastique, devint membre de l'Académie arcadienne et s'y fit remarquer par la publication d'un fragment de Tite Live. Le cardinal Antonelli

[1] *De miraculis S. Juliani*, l. II, c. XX, XLVI, XLVII, *P. L.*, t. LXXI, col. 813, 826; *Hist. Francor.*, l. VI, c. X, *P. L.*, t. LXXI, col. 382. — [2] Jadis, les appartements des empereurs et des grands magistrats n'étaient pas seulement défendus par un rideau, *velum*, mais par une barrière, *cancellus*, ce que Cassiodore appelle : *fenestratæ januæ*, d'où vinrent les noms de *velarii* et de *cancellarii*, qui ne différaient guère pour la fonction des *ostarii*, sinon que ce dernier titre tendit peu à peu à se spécialiser pour la porte extérieure de l'habitation. — [3] Leur rang fut de bonne heure au-dessus de celui des *scribæ*, bien qu'il ne soit pas sans exemple de les voir cumuler les deux charges. — [4] Cette signature était suivie d'un paraphe compliqué et souvent accompagné de notes tironiennes. — [5] Montfaucon, Bibl. nat., fonds français *1293*, f. 115; *Diarium italicum*, in-8°, Parisiis, 1702, p. 114; Muratori, *Thesaur. veter. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. DCCXLVIII, n. 8; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, part. 2, n. 9226.

lui confia le soin de sa riche bibliothèque, et c'est alors qu'il se consacra à l'étude de l'histoire et de l'archéologie : il suivit le cardinal dans son exil, au conclave tenu à Venise, puis en France quand le pape Pie VII vint sacrer Napoléon. Il profita de son séjour à Paris pour se mettre en rapport avec les savants et les littérateurs et se concilia leur estime ; en 1802 il avait été nommé directeur de l'imprimerie de la Propagande. Rentré à Rome, il reprit ses travaux et ses publications, et, en dépit des infirmités, les continua jusqu'à sa mort qui arriva le 29 décembre 1826 [1].

II. Ses ouvrages. — Cancellieri a laissé un grand nombre d'écrits qui ont trait à la poésie, à l'histoire romaine, à la liturgie pontificale, à l'histoire des édifices sacrés et du collège de la Propagande, à l'hagiographie, à la biographie des hommes illustres, etc. Impossible de donner ici la liste de tous ses travaux dont un certain nombre est d'ailleurs demeuré inédit [2]. Ceux qui ont été publiés dénotent chez l'auteur des connaissances très variées, mais cette immense érudition est quelque peu indigeste, l'objet principal d'un traité se trouve souvent étouffé sous un amas de détails accessoires. Par exemple « au sujet du baptême de deux cloches, après avoir décrit et commenté les cérémonies usitées en pareil cas, Cancellieri, prenant prétexte que les cloches servent à sonner les heures, traite fort longuement des horloges et donne la description des plus anciennes et des plus compliquées [3]. » Ce défaut rend l'œuvre assez difficile à analyser.

Au point de vue liturgique, D. Guéranger signale Cancellieri comme l'écrivain le plus important sur cette matière qui ait paru à la fin du XVIIIe siècle [4]. On peut également faire remarquer les mérites de Cancellieri comme archéologue et historien : sous ce rapport il contribua avec quelques autres à empêcher la tradition archéologique des âges précédents de se perdre complètement [5]. En raison du défaut déjà signalé, il est difficile de démêler dans les œuvres de Cancellieri ce qui appartient proprement à l'archéologie et ce qui est du ressort de la liturgie. Ses œuvres principales sont :

1° *De secretariis veteris ac novæ basilicæ vaticanæ*, 4 vol. in-4°, Romæ, 1786. Ouvrage de très grand mérite et dont on parlera avec détail lorsqu'on étudiera dans ce *Dictionnaire* les antiquités du Vatican [6].

2° *Descrizione delle funzioni della settimana santa, nella capella pontificia;* in-12, Romæ, 1789, réimprimé en 1801, 1802, 1818. A titre de curiosité on y trouve la liste des prédicateurs du jeudi-saint depuis 1386.

3° *Descrizione de' tre pontificali che si celebrano per le feste di Natale, di Pasqua, di Santo Pietro*, in-12, Romæ, 1788. Cet opuscule a été traduit en français par l'auteur en 1818; il contient non seulement le détail des cérémonies, mais aussi des anecdotes intéressantes sur les vases et ustensiles du trésor de cette chapelle, sur les artistes auxquels sont dus ces chefs-d'œuvre d'orfèvrerie.

4° *Le due nove campani di campidoglio, benedette dalla S. di N. S. Pio VII*, in-4°, Romæ, 1806.

5° *Memorie di santo Medico martire e cittadino di ni Otricoli, con la Notizia de' medici e delle medichesse illustri per santità*, in-8°, Romæ, 1812. Il paraît que le directeur général de la librairie fit attendre plus d'un an l'autorisation d'imprimer cet opuscule, et ne l'accorda que sur les instances de Millin.

6° *Dissertazione epistolare sopra due iscrizioni delle martiri Simplicia, madre di Orsa*, in-12, Romæ, 1819. Deux inscriptions trouvées dans le cimetière de sainte Cyriaque et de sainte Agnès; l'auteur trouve moyen de parler dans cet opuscule du traité de la *République* de Cicéron que le cardinal Mai venait de découvrir dans les manuscrits palimpsestes du Vatican.

7° *Notizia sopra l'origine e l'uso dell' anello pescatorio*, in-8°, Romæ, 1823.

J. Baudot.

CANDÉLABRE. Chandelier, candélabre, flambeau et d'autres expressions synonymes désignent des ustensiles de formes très variées servant de support à une lumière, qu'il s'agisse de torches, flambeaux, cierges, chandelles, etc. ; d'où les noms de *candelabrum, ceriolare, sebariarium, funale*, qui n'indiquent pas une différence dans la forme du support, mais dans celle du luminaire qui lui est destiné. L'appareil destiné à recevoir l'instrument d'éclairage consistait tantôt en une pointe, tantôt en un tube creux dans lequel on fichait le cierge ou la chandelle ou la torche résineuse. Parfois les candélabres et chandeliers supportaient des pots à feu ou des lampions dans lesquels brûlait une mèche imprégnée de résine ou de graisse; d'autres se terminaient à leur sommet par des plateaux sur lesquels on posait des lampes, ou bien se divisaient en branches auxquelles ces lampes étaient suspendues.

L'iconographie chrétienne nous montre fréquemment des candélabres portant un cierge allumé disposés de chaque côté d'un martyr, d'un saint, d'un défunt. Nous pouvons voir dans ce symbole un véritable usage liturgique, et, en effet, nous trouvons dans plusieurs textes anciens la mention de candélabres. On peut induire leur emploi d'après le canon célèbre du concile d'Elvire, vers l'an 300 [7]. Ce canon défend d'allumer pendant le jour des cierges dans les cimetières, de peur de troubler les esprits des saints. Il est vraisemblable que ces cierges n'étaient pas tenus en main pendant tout le temps qu'ils mettaient à se consumer. Les détails qui nous ont été conservés sur les réunions nocturnes des fidèles contiennent une précieuse mention. Dans le dialogue d'Octavius, nous entendons le païen Cécilius s'exprimer ainsi : « Ne savons-nous pas ce qui se passe dans leurs festins (des chrétiens)? Tous nos auteurs en font mention... : dans un jour solennel, tous se rendent au banquet avec leurs enfants, leurs femmes et leurs sœurs; là, après un long repas, lorsque les vins dont ils se sont enivrés commencent à exciter en eux les feux de la débauche, ils attachent un chien au candélabre et le provoquent à courir sur un morceau de viande qu'on lui jette à une certaine distance, les flambeaux renversés s'éteignent [8]... »

Le *Liber pontificalis* énumère, dans la notice du pape Silvestre, les dons offerts aux églises par Constantin : *Candelabra aurichalca septem ante altaria, quæ sunt in pedibus X, cum ornatu suo ex argento interclusa sigillis prophetarum, pens. singula libras triginta* [9]; dans la basilique de Saint-Pierre : *fecit autem*

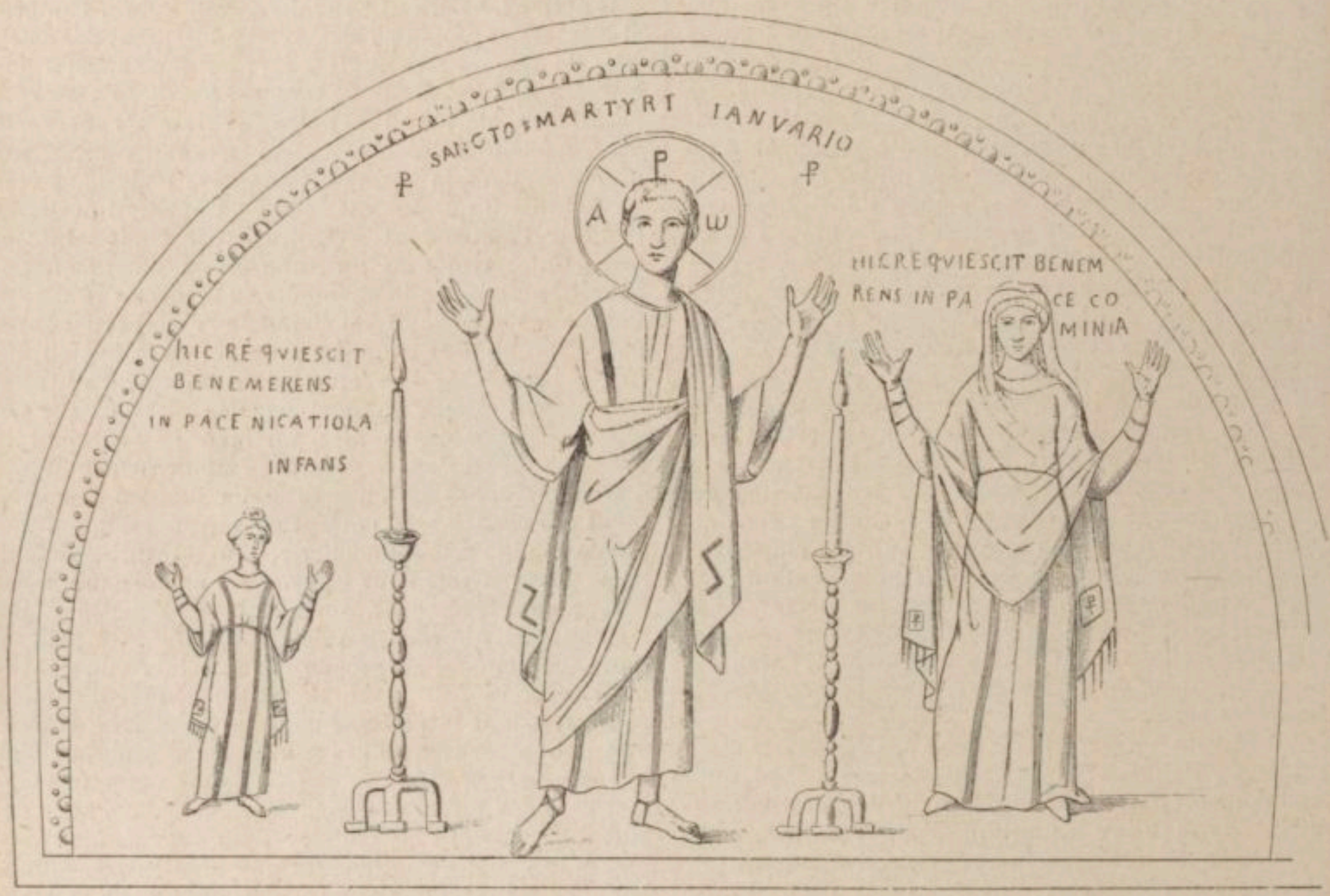
[1] Des articles sont consacrés à Cancellieri dans Michaud, *Biographie universelle*, 46 in-4°, Paris, t. VI, p. 529-531 ; Hœfer, *Biographie générale*, 45 in-8°, Paris, t. VII, p. 443; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3 in-8°, Œniponte, 1895, t. III, col. 870. Plusieurs auteurs ont écrit sa vie et fait son éloge entre autres un abbé Baraldi, Visconti, Séraph. Siepi; — [2] Dans le *Magasin encyclopédique*, 1809, t. V, p. 105, se trouve une lettre de l'abbé Pouyard à Millin donnant la liste des travaux de Cancellieri. — [3] Michaud, *op. cit.*, p. 530. — [4] D. Guéranger, *Institutions liturgiques*, 4 in-8°, Paris, 1880, t. II, p. 579. — [5] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 14. — [6] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie*, t. I, p. 268, note 1, et p. 460; H. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, t. III : *Basiliques et églises de Rome*, p. 119, se réfère à une autre œuvre dont le titre a quelque analogie avec le grand ouvrage cité ici : *Descrizione della basilica vaticana con una bibliotheca degli autori che ne hanno trattato*, Romæ, 1788. — [7] *Concil. Eliberitanum*, can. 34, dans Hefele, *Hist. des conciles*, édit. Leclercq, 1907, t. I, p. 239. — [8] Minucius Félix, *Octavius*, c. IX, *P. L.*, t. III, col. 272. — [9] *Liber pontificalis*, édit. Vignoli, *Silvester*.

candelabra aurochalca in pedibus X, numero quatuor argento conclusa cum sigillis argenteis; dans la basilique de Sainte-Agnès : *cerostrata aurochalca argento clusa sigillata quadraginta;* dans la basilique de Saint-Laurent : *candelabra ærea in pedibus denis, pensentia sing. libr. trecentas;* dans la basilique des Saints-Marcellin-et-Pierre : *candelabra argentea auro clusa quatuor in pedibus XII, pensantia singula libras ducentas;* dans la basilique élevée à Capoue : *candelabra ærea in pedibus denis pensantia singula libros CLXXX.* Eusèbe, Socrate et Sozomène font mention de chandeliers de métal ou de cierges fixés sur la croix stationale; ce dernier modèle est assez fréquemment représenté sur les manuscrits, nous y reviendrons.

La disposition des candélabres devait être variée. Une médaille, souvent reproduite[1], montre un fidèle portant un calice à l'autel et, sur le ciborium qui couronne cet autel, sont fichés des cierges allumés sur une rangée. Les saints avaient leur part de cet honneur. Il semble que ce soit au ve siècle, dans les catacombes de Naples, que nous rencontrions les représentations les plus caractéristiques de cet usage qui aura pu avoir son origine en Campanie. Dans le cimetière de Saint-Gaudiosus, enterré à Naples en 453 ou en 468, nous trouvons sur un arcosolium le jeune PASCENTIVS accompagné par S. PETRVS et un saint inconnu. Pascentius, les mains respectueusement voilées, s'approche de l'apôtre qui étend la main vers lui[2]. La scène est encadrée par deux candélabres qui diffèrent assez peu du type que nous retrouverons ailleurs. A Naples encore, dans le cimetière de Saint-Janvier, trois arcosolia, remontant environ au ve siècle, nous font voir des orants posés entre des candélabres ou entre de simples cierges[3]. La plus connue de ces fresques représente le martyr éponyme du lieu désigné par une formule dédicatoire : ☩ SANCTO MARTYRI IANVARIO ☩. De chaque côté deux orantes appelées par leurs noms : COMINIA et NICATIOLA INFANS. Deux candélabres sont placés à droite et à gauche du saint et lui sont une marque d'honneur[4] (fig. 2008).

A une grande distance de Naples, à Aquilée, nous avons rencontré les candélabres sur une épitaphe d'enfant. On a représenté trois orants séparés par des arbres et, à chaque extrémité de la scène, deux candélabres avec les cierges allumés[5]; une autre épitaphe nous montre le défunt en orant sous le chrisme astrifère, entre deux candélabres du type le plus sommaire[6] (fig. 2009). Peut-être y a-t-il quelque opposition cherchée entre la lumière des deux astres et la lumière des deux flambeaux, mais nous n'avons trouvé dans l'épigraphie locale aucun indice qui mette sur la voie d'une explication. J.-B. De Rossi croit que les candélabres allumés n'étaient jamais censés figurer dans des scènes de ce monde, mais seulement au paradis[7].

Il est remarquable qu'entre Naples et Aquilée, l'épigraphie romaine ne nous offre pas une étape du même symbole. A Rome, on n'a rencontré qu'un unique exemple, c'est l'épitaphe de Bessula représentée en orante entre deux candélabres et deux bustes de saints[8]. Ce type est évidemment exceptionnel[9]. Le nom de la défunte est un *cognomen peregrinum* qui invite à chercher sa patrie loin de Rome, ce qui expliquerait comment la défunte a eu souci de faire graver de son



2008. — Fresque à Naples. D'après Garrucci, *Storia dell'arte cristiana,* t. II, pl. CII, n. 2.

[1] Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 492. — [2] Garrucci, *Storia dell'arte cristiana,* t. II, pl. CIV, n. 2. — [3] *Ibid.*, t. II, pl. CI, n. 1, 2; pl. CII, n. 2. — [4] *Ibid.*, t. II, pl. CII, n. 2. — [5] Bertoli, *Antichità di Aquileja,* in-fol., Venezia, 1739, p. 334, n. 484; *Corp. inscript. lat.*, t. V, part. I, n. 1673; J. Wilpert, *Die altchristlichen Inschriften aus Aquileia,* dans *Ephemeris Salonitana,* 1894, p. 46, n. 8; *Dictionn.*, t. I, col. 2676, col. 874. Signalons en outre un sarcophage à Castrocaro, près de Forli, sur lequel on voit deux candélabres. De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1892-1894, pl. IV. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. V, part. I, n. 1645. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1887-1888, p. 126. — [8] Musée de Latran, c. XIV, n. 44. Les candélabres sont ici plus ornés et le pied est formé de trois dauphins. — [9] Il va de soi que nous ne parlons pas du moyen âge.

vivant une épitaphe qui rappelât les marbres funéraires de son pays d'origine. Bessula est un *cognomen* employé en Afrique au ve siècle [1]. En effet, la représentation de candélabres n'était pas rare sur les monuments africains; on pourrait même dire que ce symbole y jouit d'une vogue plus étendue que nulle part ailleurs. On s'explique sans peine que, d'Afrique, ce symbole ait émigré dans l'Italie méridionale, si on se souvient qu'au temps de la persécution des Vandales contre les catholiques africains ceux-ci s'enfuirent ou furent déportés en grand nombre en Italie [2]. Nous avons donné la figure [3] et la description [4] de la célèbre cassette d'argent d'Aïn-Zirara, dont le couvercle nous montre un martyr tenant dans ses mains la couronne gemmée tel que nous voyons les apôtres et les martyrs sur un si grand nombre de monuments chrétiens primitifs, principalement les fresques et les mosaïques. Tandis qu'une main sortant de la nuée couronne le personnage deux candélabres d'un modèle fort simple se dressent à ses côtés et portent des torches allumées.

Cette pratique n'était pas une innovation, elle semble avoir existé parmi les païens. Nous lisons sur une in-

2009. — Épitaphe d'Aquilée.

D'après Wilpert, *Die altchristlichen Inschriften aus Aquileia*, dans *Ephemeris Salonitana*, 1894, p. 46, n. 8.

scription : ITA VT STATVAM MEAM ET VXORIS MEAE TERGEAT ET VNGVAT ET CORONET ET CER(*eos*) II ACCENDAT [5] et nous retrouvons sur les mosaïques de Thabraca les candélabres allumés aux côtés de Dardanius [6] et de Cresconia [7]. A Sour-Djouab, sur un bas-relief nous voyons un calice, auquel viennent s'abreuver deux colombes, flanqué de deux flambeaux [8].

Peut-être pour saisir dans sa plénitude le sens de l'usage que nous étudions dans ses manifestations diverses, faut-il se rappeler le rite de l'adoration des images impériales. Dans la *Notitia dignitatum* nous voyons l'appareil employé en pareil cas. Le portrait du prince est posé sur une table carrée, autour de lui brûlent quatre cierges placés sur des candélabres [9]. J.-B. De Rossi semble donc avoir très bien entrevu le sens de l'emploi des candélabres lorsque, à propos d'un sarcophage de Tébessa que nous allons décrire, il disait ces mots : *In questa scultura la rappresentanza è di carattere e rito o simbolismo parte religioso e parte civile* [10]. Nous en trouvons une première preuve dans un dessin à la plume de Furius Dionysius Philocalus, le calligraphe du pape Damase, qui illustra un calendrier civil, contemporain de Constantin. La personnification d'Alexandrie d'Égypte nous fait voir une femme entre deux petits amours ailés portant chacun de la main droite un candélabre avec un cierge allumé [11] (fig. 2010). Le sarcophage de Tébessa est assez important pour avoir droit à une description. Ce monument

2010. — Calendrier de Philocalus.

D'après Strzygowski, *Die Kalenderbilder von Jahre 354*, dans *Jahrbuch des k. deuts. arch. Instituts*, Erganz. I, 1888, pl. V.

n'est probablement pas antérieur au vi^e siècle [12] (fig. 2011). Taillé dans un énorme bloc de marbre numidique des carrières de Chemtou [13], il ne mesure pas moins de 2^m48 de long, 1^m05 de large et 0^m68 de haut [14]. Il a été trouvé dans la salle en forme de trèfle construite sur le côté droit de la basilique [15]. Aujourd'hui il sert d'autel dans l'église française. La face est ornée de trois

[1] De Vit, *Onomasticon*, au mot *Bessula*. — [2] H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. II, p. 156 sq. — [3] *Dictionn.*, t. I, col. 711, fig. 148. — [4] *Id.*, t. II, au mot CASSETTE. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9052. — [6] *Dictionn.*, t. I, col. 716, fig. 152. — [7] *Id.*, t. I, col. 720, fig. 156; De la Blanchère, *Tombes en mosaïques de Thabraca*, p. 5, 6, 9, pl. I, II; *Bull. archéol. du Comité*, 1901, p. 151. — [8] *Bull. de corresp. africaine*, 1884, t. II, p. 72. — [9] *Notit. dignit., Pars or.*, c. III, édit. Bœcking, p. 12; *Pars occident.*, c. II, édit. Bœcking, p. 8. — [10] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1887, p. 124. — [11] J. Strzygowski, *Die Kalenderbilder des Chronographen vom Jahre 354*, dans *Jahrbuch des k. deutschen arch. Instituts*, Berlin, 1888, pl. V. — [12] Publié dans le *Recueil de notices de la Société archéol. de Constantine*, 1870, t. XIV, pl. IX-X; dans *Le tour du monde*, 1880, 2e semestre, p. 10; et dans S. Gsell, *Le musée de Tébessa*, in-4°, Paris, 1902, p. 30-32, pl. IX, n. 2. Cf. Héron de Villefosse, *Note de Mr Toulotte sur un sarcophage chrétien de Tébessa*, dans le *Bulletin de la Société nat. des antiq. de France*, 1902, p. 231-234. Les trois figures sont dessinées dans le livre de Wieland, *Ein Ausflug ins altchristliche Afrika*, in-12, Stuttgart, 1900, p. 100-102. — [13] Ces carrières étaient encore en exploitation à l'époque chrétienne, cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, col. 1460; Toutain, dans *Association française pour l'avancement des sciences*, Carthage, 1896, t. II, p. 795. — [14] La cuve est recouverte par la table d'autel. Clarinval, dans le *Rec. de la Soc. arch. de Const.*, 1870, t. XIV, p. 606, n. 1; Duprat, même revue 1895-1896, t. XXX, p. 39, s'accordent à dire que le bloc est évidé à l'intérieur. — [15] *Rec. de la Soc. archéol. de la prov. de Constantine*, 1868, t. XII, p. 476; 1870, t. XIV, p. 606; 1895-1896, t. XXX, p. 39; *Tour du monde*, 1880, t. II, p. 10. Cette salle, contemporaine de la basilique, fut peut-être, à l'origine, un baptistère. Plus tard, semble-t-il, on y établit un autel, dont l'emplacement est marqué par un cadre carré en pierre affleurant le sol. Cf. Ballu, *Le monastère byzantin de Tébessa*, p. 27; H. Duprat, dans le *Rec. de la Soc. archéol. de Constantine*, 1895-1896, t. XXX, p. 40.

figures, enfermées dans de larges cadres. Au centre, une femme est assise sur un trône, garni d'un coussin et pourvu d'un dossier très élevé. Elle porte une robe qui laisse le sein droit découvert; ses pieds sont chaussés de bottines; un casque, très grossièrement représenté recouvre sa tête. La main droite est ouverte; la gauche, levée, tient un objet de forme conique, qui paraît être un gobelet ou un calice. A gauche, se voit un personnage debout, dans l'attitude de la prière. Il est assez difficile de dire si c'est un homme ou une femme: la disposition du costume (qui comporte une tunique ou un manteau) et la taille des cheveux indiqueraient plutôt un homme. Un autre personnage se tient debout, à droite. Sa chevelure, abondante et soigneusement frisée, est rendue avec minutie. Son costume, assez compliqué, consiste en une longue tunique, en une sorte de camisole faite de plusieurs morceaux d'étoffes superposés et découpés comme des écailles, en un manteau qui est attaché sur l'épaule droite par une fibule ronde et dont le bout pend sur le bras gauche; une sorte de bande (?) paraît se détacher aussi de de Tébessa. Celle de droite, avec sa coiffure et son costume compliqués, qu'on pourrait croire africains, ne serait-elle pas une personnification de l'Église catholique d'Afrique ou de l'Église de Théveste. Le rouleau qu'elle tient symboliserait la fidélité avec laquelle elle observe la loi divine, donnée par Jésus-Christ. Quant au personnage en prières, représenté à gauche, ne pourrait-on pas y voir l'image du défunt (peut-être un évêque) qui fut déposé dans ce tombeau?

Le mélange de caractère religieux et profane apparaît clairement dans les trois tableaux du sarcophage que nous venons de décrire. Nous pouvons en rapprocher d'autres exemples. A Calama, en Numidie, un buste entre deux candélabres [2]. Dans les mosaïques de Thabraca, nous l'avons dit déjà, la présence du candélabre de chaque côté du défunt correspond à une pensée religieuse. Sur une tombe nous lisons: PELAGIVS IN ☩ PACE et, au-dessous, on voit le défunt priant dans le paradis parmi les fleurs et les oiseaux [3]. Grossièrement représentés à droite et à gauche deux candélabres

2011. — Sarcophage du musée de Tébessa. D'après J. Gsell, *Le musée de Tébessa*, 1902, pl. IX, n. 2.

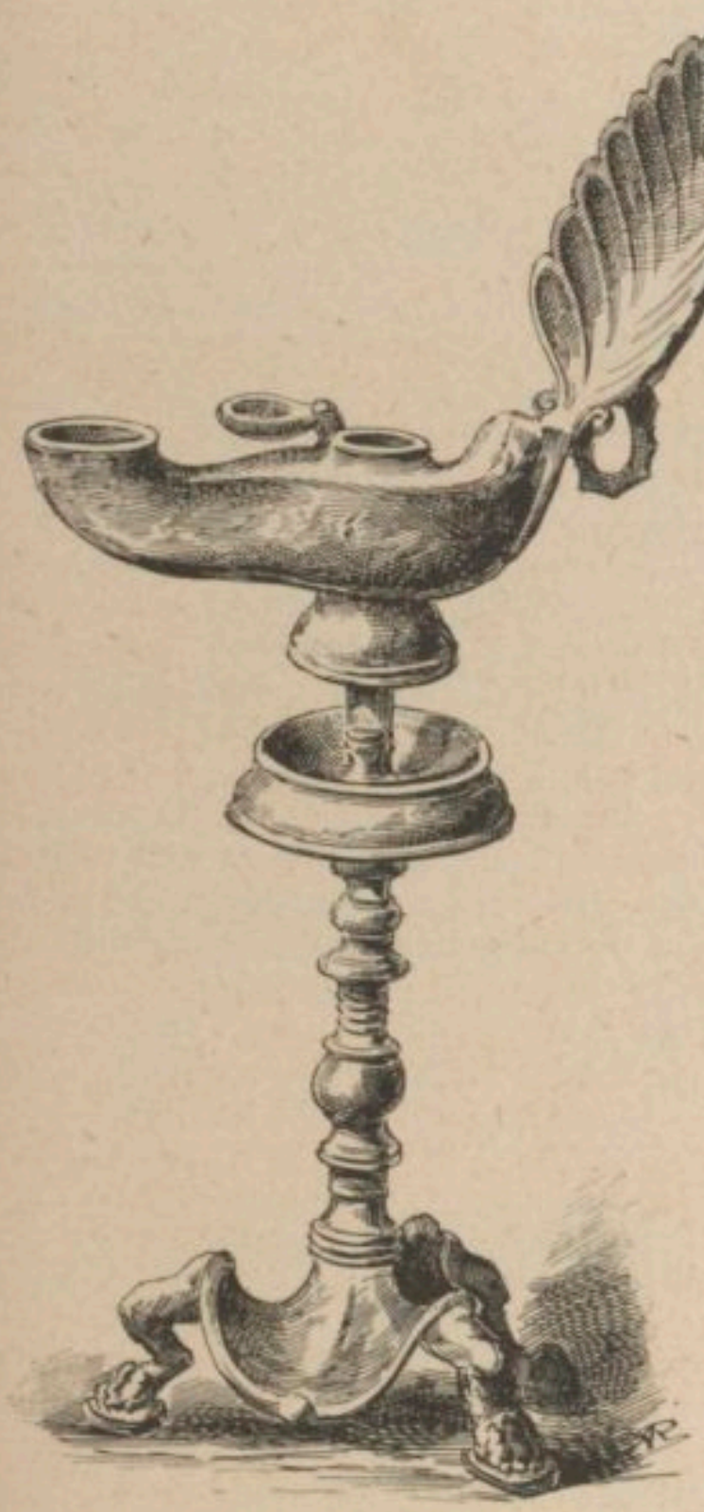
l'épaule droite et elle passe sur le devant de la poitrine; le personnage la tient de la main gauche. On ne voit pas trop ce que signifie cette bande, ainsi qu'une autre pièce d'étoffe (?) rayée de stries ou de plis obliques qui se courbe en demi-cercle sur la poitrine, dans un sens opposé. La main droite tient un rouleau. Il serait difficile de trouver quelque chose de plus laid que ces trois personnages, mal dessinés, mal proportionnés, aux visages grimaçants, aux mains énormes. Chacun d'eux est flanqué de deux flambeaux allumés qui, dans le tableau central, sont un peu plus grands que dans les deux tableaux voisins. La figure principale de notre sarcophage est facile à nommer: c'est Rome, représentée selon l'usage, en costume d'amazone et avec un casque [1]. Mais au lieu de tenir les attributs que lui donnent d'ordinaire les artistes profanes (lance ou sceptre, bouclier, globe ou statue de la Victoire) elle élève bien haut le signe de la foi, le calice du salut. C'est à la Rome chrétienne, mère de la catholicité, que les Africains rendent ici un solennel hommage. Il est plus difficile d'expliquer les deux autres figures, allégoriques ou non, qui décorent le front du sarcophage portant des cierges allumés avaient paru aux premiers éditeurs être les pieds d'une chaire. Sur une autre tombe les candélabres encadrent le monogramme ☧ (P, A, ω) disposé parmi les fleurs [4]. Ces tombes ne nous reportent guère qu'au Ve siècle, tandis que le cimetière de Sfax nous a rendu des tombes richement fournies de monnaies de l'époque constantinienne parmi lesquelles plusieurs étaient couvertes de mosaïques rappelant celles de Thabraca. Sur l'une d'elles on voit une orante entre deux flambeaux allumés avec cette épigraphe:

(*R*)OGATA · VI
(*xit*) ANNIS IIII ·
M · XI . D . III . Θ SI [5]
DORMIT · IN PACE
☩☩ [6]

On voit par ces exemples qui nous transportent tour à tour dans la Proconsulaire, la Byzacène et la Numidie que le symbolisme du candélabre a eu son principal centre dans l'Afrique du Nord. D'après la série de

[1] De Rossi, *La capsella argentea africana*, in-fol., Roma, 1890, p. 23; F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, in-4°, Freiburg, 1899, t. I, p. 250. — [2] Delamare, *Exploration de l'Algérie. Archéologie*, in-fol., Paris, 1850, p. 182. — [3] J. Schmidt, *Ephemeris epigraphica*, t. V, p. 425, n. 825; *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1883, p. 242, 243; *Bulletin épigraphique de la Gaule*, 1883, p. 202; *Bulletin de correspondance africaine*, 1884, p. 248; Poinssot et Demæght, Rebora, L. Duchesne, dans le *Bulletin trimestriel des antiquités africaines*, 1884, p. 128-130, pl. VI, VII; Héron de Villefosse, dans la *Revue de l'Afrique française*, 1887, p. 400, pl. VII; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1884-1885, p. 47; 1887, p. 124-125. — [4] Delattre, dans le *Bull. trim. des antiq. afric.*, 1885, p. 9, pl. III; Héron de Villefosse, dans la même revue, 1885, pl. VI, n. 1. — [5] Θ veut dire *horas*. — [6] Vercoutre, dans la *Revue archéologique*, 1887, p. 183, n. 6.

monuments que nous venons de rapprocher le sens paraît clair, les *ceriolaria, candelabra,* etc., sont une réminiscence de ce qui se faisait pour rendre honneur aux grands fonctionnaires de l'Empire et aux livres officiels contenant la transcription des ordonnances du prince. En même temps, ces ustensiles rappellent un usage liturgique qui a persisté jusqu'à nos jours dans le culte des tombes saintes et les obsèques des fidèles défunts [1]. Il est très vraisemblable, comme le veut J.-B. De Rossi, que l'emploi des candélabres signifie à lui seul que la scène dans laquelle ils figurent se passe dans le ciel non sur la terre; c'est ce que l'on peut induire de l'épitaphe d'Aquilée donnée plus haut dans laquelle le chrisme est placé dans la région des étoiles; et encore dans la *capsella* d'Aïn Zirara où les candé-



2012. — Candélabre copte.
D'après J. Strzygowski, *Koptische Kunst,* pl. XXXIII, n. 9124.

labres sont posés sur le rocher mystique d'où s'échappe le *quadrifluus amnis* [2].

Outre les significations que nous venons de montrer, les cierges allumés et d'une façon générale toutes les lumières employées dans les obsèques des fidèles et le culte des saints ne sont pas seulement destinés à rendre honneur mais à donner l'idée de la joie et à éveiller la pensée de l'illumination qui trace la voie de l'âme montant de la terre au ciel. Saint Jérôme dit à ce sujet : *ad significandum lumine fidei illustratos sanctos decessisse et modo in superna patria lumine gloriæ splendescere* [3]. Les candélabres allumés, *duo cerofara luminosa* aux côtés d'une *memoria* de saint Étienne en Afrique symbolisent la lumière de la foi chrétienne [4]. Plus tard on en viendra à qualifier les martyrs eux-mêmes du titre de candélabres dans le temple éternel et dans le paradis irrigué des eaux mystiques [5] :

At domini testes sacrato sanguine loti
Vertice laurigero sidera celsa petunt,
Quos toga pacifico vestit præfulgida culti
Regalique ambit purpura clara peplo.
Hos ceu fructiferas florens paradisus olivas
Irriguo vitæ jugiter, amne rigat.
Hi sunt æterno candelabra fulgida templo.

Autant les candélabres sont élégants à l'époque classique, autant ceux que nous rencontrons sur les monuments chrétiens sont déplaisants. Tous ceux dont nous avons parlé à propos des mosaïques, des bas-reliefs, etc., que nous venons d'énumérer sont pesants et disgracieux. Les plus luxueux se composent d'un trépied sur lequel se dresse une tige terminée par une mèche effilée et une bobèche. Leur hauteur semble aller ordinairement jusqu'à un mètre environ. Parmi ceux qui ont été conservés on voit que le métal le plus ordinairement employé était le bronze. En Afrique, à Tébessa, on a découvert un certain nombre de chandeliers brisés en terre cuite; ce qui était sans doute l'indice d'une profonde misère [6]. En Égypte, l'art copte produit des candélabres d'un travail assez soigné et d'un profil qui ne manque pas de grâce, mais de dimensions plus réduites, par exemple : 0m42, 0m35, 0m32, 0m29 [7]. Parfois le candélabre, au lieu de soutenir un cierge, porte une lampe (fig. 2012).

H. Leclercq.

CANDELARIA. Voir Chandeleur.

CANDIDATOR. Une inscription chrétienne mentionne un *Candidator*. Il s'agit peut-être ici d'un *Candidatus principis* ou *Cæsaris* qui étaient, pour ainsi parler, des « questeurs » ayant la mission de donner lecture devant le Sénat des messages impériaux tels que lettres, décrets, discours [8]. Cette fonction avait été instituée par Auguste et ceux qui l'exerçaient portaient alors le titre de *quæstores principis,* ensuite on les nomma *quæstores candidati* [9]. Il y eut, à partir de Gordien le vieux, une dignité, tout à la fois militaire et palatine, dont étaient revêtus des hommes choisis de la classe des *scholares;* il semble qu'ils portaient un vêtement blanc et des armes de même couleur. A l'un d'eux peut-être s'appliquerait cette remarque de saint Jérôme relative à Népotien : *Quid in Palatii militia sub chlamyde et candenti linea, corpus ejus cilicio tritum est.* Ausone et Claudien parlent de *niveas cohortes militum* réparties en deux sections ou deux troupes, les *seniores* et les *juniores.* Les *candidati* ou *candidatores* auraient été une sorte de garde du corps qui ne faisait pas perdre à ceux qui en portaient le titre celui de *scholares.* Nous trouvons les *candidati* mentionnés par saint Jérôme et par Ammien Marcellin, et encore par Procope, Corripus et Luitfrand [10] : *Turba post hos immensa vocatur, Protospathariorum, Spathariorum, Candidatorum.*

[1] De Rossi, *Roma sotterranea,* t. III, p. 506-507; *Bull. di arch. crist.,* 1869, p. 49, 51, 64; 1871, p. 69; Muratori, *De diurno cereorum usu ap. christianos,* c'est la *Dissertatio XVI* de l'édition des *Opera S. Paulini.* Greppo, *Dissertations relatives à l'hist. du culte des reliques,* in-8°, Lyon, 1842, p. 41 sq. — [2] C'est le terme que lui donne Prudence en décrivant le paradis, Prudence, *Cathemerinon,* hymne III, vs. 103-105, *P. L.,* t. LIX, col. 803. — [3] S. Jérôme, *Adv. Vigilantium,* c. XIII, *P. L.,* t. XXIII, col. 349. — [4] *De miraculis S. Stephani,* l. II, c. II, 4, *P. L.,* t. XLI, col. 846. — [5] Florus de Lyon, *Hymnus in natale SS. Joannis et Pauli,* vs. 37-41, dans Duemmler, *Poët. lat. medii ævi,* t. II, p. 542. — [6] *Bulletin de la Soc. archéol. de la prov. de Constantine,* 1883-1884, t. XXIII, p. 141. — [7] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.,* in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 570, fig. 379, 380. — [8] Ulpien, *Digeste,* l. I, tit. XIII, *De officio quæst.,* l. 2, 4. — [9] Suétone, *Claudius,* c. XL. Cf. B. Borghesi, dans *Annali dell' Istit. archeol.,* 1849, p. 41. — [10] *Rerum in Europa gestarum,* l. III, c. V.

L'inscription a été trouvée dans le pavement de Saint-Chrysogone, en deux fragments[1]

*hic qu*IE ESCIT IN PACE BE*NEdic*TVS CANDIDATOR
et filius EIVS VARNICIS *QVI vixi*T ANNVS·XVIII ↄ
*si qu*IS DEVIOLAB*ERit lo*QVN ISTVN ↄ
ABEA COND*EO*..... [III]

H. LECLERCQ.

CANÉPHORES. Ce nom n'évoque que des souvenirs classiques. Les Grecs le donnaient à celles qu'il

2013. — Canéphore.
Fresque du cimetière Saint-Marc-et-Saint-Marcellin.
D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, pl. 244.

dans les cérémonies sacrées, portaient les corbeilles contenant les offrandes ou les instruments nécessaires aux sacrifices. Les femmes étaient choisies de préférence pour cet office, mais les hommes n'en étaient pas absolument exclus. Les canéphores (κανηφόροι) étaient des jeunes filles de naissance et de famille noble. Un souvenir de grâce et de beauté demeure ainsi après tant de siècles attaché à ce titre. Dans les fêtes religieuses les canéphores prenaient rang parmi les groupes dont se composait la procession; ainsi on les représenta dans l'excercice de cette fonction sacrée, droites et modestes, soutenant d'un seul bras le léger fardeau posé sur la tête. Devenues de personnages vivants des motifs décoratifs, les canéphores disparurent avec les liturgies païennes tandis que leur souvenir et leur type se conservaient. Ce n'est pas sans quelque surprise que nous les rencontrons dans les catacombes de Rome. Dans le cimetière des Saints-Marc-et-Marcellin une fresque remontant à la seconde moitié du IVe siècle décore la voûte d'un arcosolium. Le médaillon central de la voûte montre un *cursor* accompagné de son chien, tenant de la main gauche un bâton et de la droite une cruche. Deux figures décoratives complètent l'ensemble et représentent des canéphores. Ce qui mérite d'être ticulièrement noté, c'est la nudité complète de ces figures qui ne portent qu'un court manteau attaché aux épaules et rejeté derrière le corps.

H. LECLERCQ.

CANISTRUM. Le *canistrum* ou *canum* (κανοῦν, κάνης, κανίσκιον) est une corbeille large, ouverte, peu profonde, et ce dernier caractère la distingue d'ustensiles similaires tels que *calathus, corbis, cista, vannus.* On trouve dans la littérature classique ces expressions : *lata canistra, patulis canistris;* dans l'Iliade et dans l'Odyssée il semble même que ce soit un plat de métal. Indépendamment des emplois ordinaires les plus communs, le *canistrum* servait particulièrement à porter les offrandes des sacrifices. La plupart des textes païens où on rencontre ce nom sont relatifs aux pratiques du culte; les monuments nous montrent fréquemment la représentation de ces corbeilles plates et découvertes.

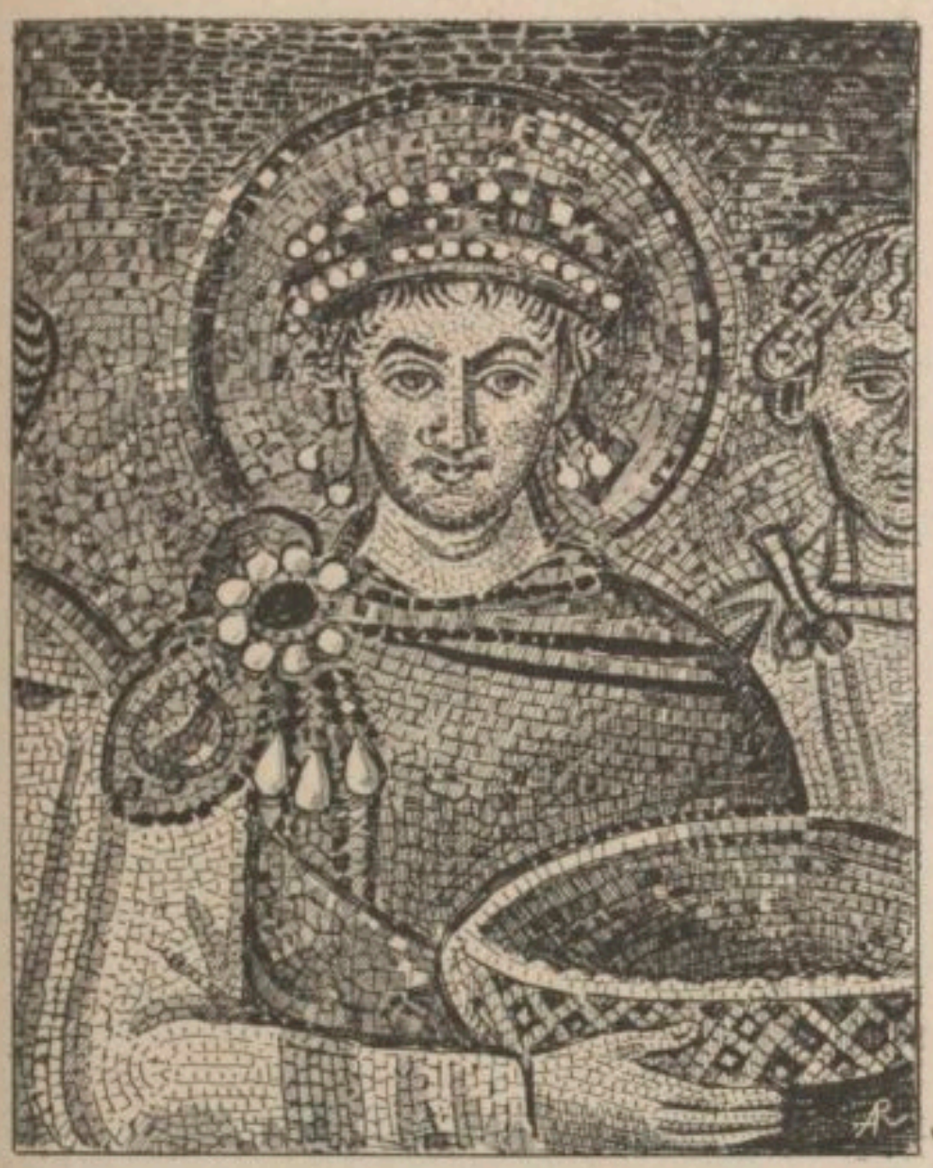
Dès l'antiquité chrétienne l'usage s'établit de faire bénir des pains offerts par les fidèles et de les distribuer en guise de communion fraternelle à ceux qui n'avaient pas participé aux mystères; ces pains bénis étaient désignés sous le nom d'eulogies[2]. Voir ce mot. La présentation des offrandes, leur transport, leur distribution se faisaient au moyen de corbeilles. Saint Grégoire de Nazianze parle d'une corbeille remplie de pains du plus pur froment, sur lesquels il faisait des prières et traçait des signes de croix. Les fresques des catacombes et les bas-reliefs des sarcophages nous montrent la représentation fréquente de la multiplication des pains et, en ce cas, ce sont les cistes qui sont employés et, proportionnellement au reste, ces cistes ne semblent pas mesurer plus de 0m25 ou 0m30 en hauteur. Voir CISTE. Outre ces paniers hauts et étroits on a continué à faire usage du *canistrum,* mais on s'explique qu'il soit figuré plus rarement sur les monuments à cause de la difficulté de le représenter. Vers le temps où l'art byzantin s'affirme de la manière la plus originale, nous voyons le *canistrum* servant de motif de chapiteau. Nous en avons rencontré à plusieurs reprises, notamment au musée du Caire.

Les marbriers de Proconnèse, au VIe siècle, avaient la spécialité des chapiteaux en forme de corbeille tressée et flanqués de quatre aigles. Ce modèle était un des plus recherchés pour l'exportation. On en trouve un grand nombre de semblables à Sainte-Sophie de Cons-

[1] Manuce, *ms. Vatic. 5241*, p. 691; Doni, *ms. Marucc. A. 6*, f. 492, pour le premier fragment; le second fragment dans Manuce, *loc. cit.*; Cittadini, *ms. Vatic. 5253*, fol. 272; Doni, *loc. cit.*, et *ms. Marucc. A. 293*, p. 19; les capitales inclinées ne sont données que par Manuce, *Corp. inscr. lat.*, t. VI, part. 2, n. 9229.

[2] Du Cange, *Glossarium*, au mot *Canistrum*, cite ce texte du prêtre Épiphane au pape Hormisdas : *Si hæretici non sunt, quomodo tanta sacramenta confecerunt, ut canistra plena omnibus erogarent, ne imminente, ut dicebant, persecutione, communicare non possent.*

tantinople[1] et à Saint-Marc de Venise[2]. La crypte de la cathédrale d'Otrante nous montre un de ces chapiteaux du VIe siècle[3] (fig. 2015). On en retrouve d'autres en Afrique, où, après avoir appartenu primitivement à des églises

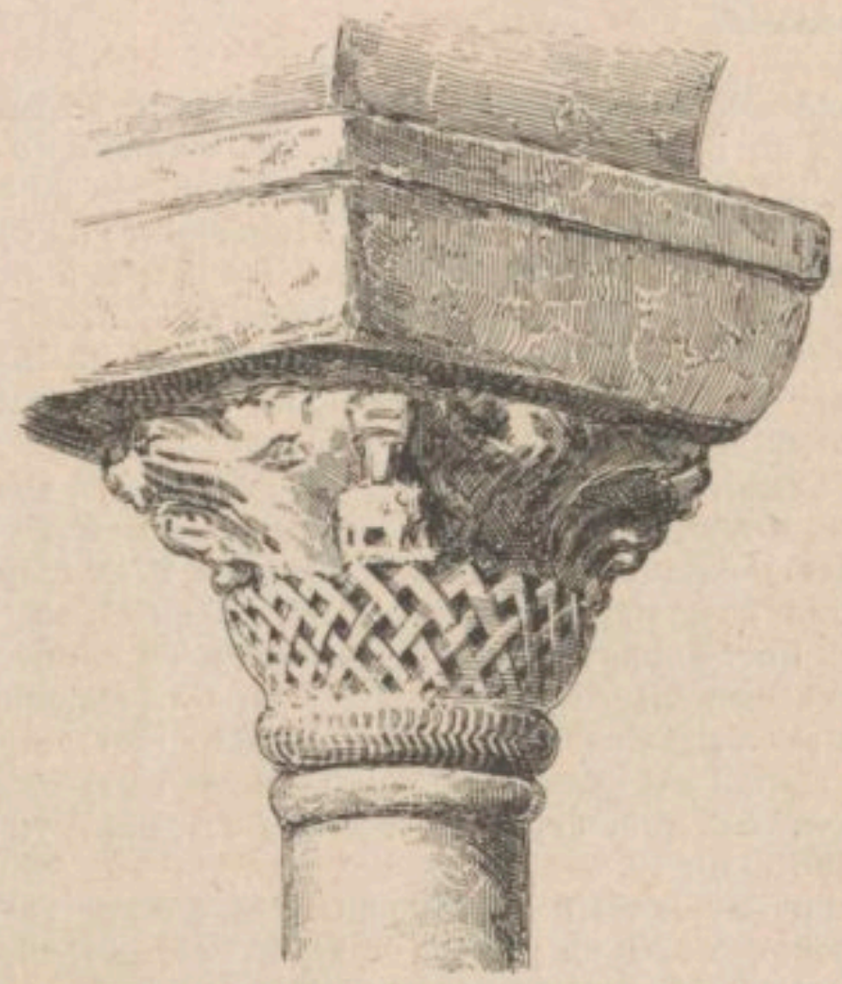


2014. — Justinien tenant un *canistrum*.
D'après Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, fig. 120.

chrétiennes, ils furent placés par des architectes musulmans sur les colonnes des mosquées de Tunis et de Kairouan. A Rome même, on imita ou on importa les chapiteaux à corbeille tressée, nous en trouvons des exemples au ciborium de Saint-Clément (514-523)[4].

A l'époque de Justinien, le *canistrum* était encore employé, ainsi que nous pouvons le voir sur la célèbre mosaïque de Saint-Vital de Ravenne, qui représente l'empereur faisant l'offrande au moyen d'un *canistrum* probablement recouvert de pierreries (fig. 2014). Car on avait oublié dès lors la simplicité primitive ; c'est elle néanmoins dont on s'inspire sur les chapiteaux où les sculpteurs prennent soin d'imiter le travail en sparterie et le mosaïste de Ravenne s'y astreint également.

Dans quelques représentations de l'adoration des Mages, ceux-ci sont représentés les mains pleines de présents, tantôt des coupes à rebords et à pieds, tantôt des boîtes circulaires, ou des *canistra*, comme sur un ivoire de Milan (fig. 2016). Un sarcophage de Brescia nous montre, sur une des parois latérales, le



2015. — Chapiteau de la capitale d'Otrante.
D'après E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, t. I, fig. 14.

prophète Habacuc apportant à Daniel des pains dans une corbeille du type des *canistra* (fig. 1042). Un sarcophage du VIIe siècle, celui de l'exarque Isaac, à Saint-Vital de Ravenne, figure les mages portant leurs présents dans des *canistra* ayant la forme d'un large bol garni d'un rebord assez épais et d'un bourrelet formant socle.

Une pierre de Carthage porte un *canistrum*[5].

Un texte de Cicéron mentionne des *splendidissima canistra* et on peut supposer que, dès lors, le luxe n'avait pas négligé ce modeste récipient. Le commentaire de Servius *ad Aeneidem*, l. I, vs. 710, nous l'apprend en effet : *Sunt etiam canistra argentea, qualia adhiberi solent apponendis in mensa poculis: quæ canistra siccaria dicuntur.*

On a donné encore le nom de *canistrum* à ce disque qui est placé sous les lampes afin d'empêcher les

2016. — Ivoire de Milan. D'après Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, fig. 389.

[1] Salzenberg, *Altchristliche Baudenkmale von Constantinopel*, pl. XX, n. 1. — [2] *La basilica di San Marco*, fig. 81, 127 *c*, 127 *d*, 241, etc. — [3] E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, t. I, p. 75, fig. 14. — [4] Cattaneo, *L'architecture en Italie du VIe au XIe siècle*, p. 34. — [5] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 598, fig. 106.

taches. Le *Liber pontificalis,* dans la notice du pape Hadrien Ier, nous dit : *Ante januas vero argenteas fecit canistros argenteos XII pensantes libr. 36;* dans la notice de Léon III : *Fecit ...pharum majorem in modum retis cum canistris XX pendentem sub trabem majorem.*

H. LECLERCQ.

CANNA. Voir CALAMUS.

CANON ROMAIN. — I. Le mot *canon.* II. Les limites du canon et ses éléments. III. L'auteur du canon; les attestations historiques. IV. Critique du texte du canon romain. V. Système sur les origines du canon romain : 1. Bickell; 2. Bunsen; 3. Probst; 4. dom Cagin; 5. Drews; 6. Baumstark et Funk; 7. Fragments inédits de Crum et système de Puniet; 8. W. C. Bishop et Mgr Batiffol. VI. Conclusions; les étapes du canon. VII. Bibliographie.

I. LE MOT *CANON.* — Ce mot, du grec κανών, signifie règle, direction, et, dans la langue ecclésiastique primitive, notamment chez les Pères grecs, il est employé surtout pour signifier règle de foi, ou même règle de discipline. Suicer, dans son *Thesaurus,* en donne plusieurs exemples, tirés de saint Jean Chrysostome ou d'autres écrivains[1]. On trouve déjà le mot employé par saint Paul dans le même sens τῷ αὐτῷ στοιχεῖν κανόνι, *in eadem permanere regula.* Gal., VI, 16; cf. Phil., III, 16.

Pour l'office divin, le mot, en Orient, désigne l'arrangement des odes au service du matin[2] et, en Occident, la règle des heures de l'office divin[3].

Il désigne encore soit le recueil des livres authentiques de l'Écriture sainte, soit la règle pour trouver la fête de Pâques (*canon paschalis*), soit une règle monastique, soit une constitution ecclésiastique. Gratien, *Decret.* I, III, 1[4], dit : *ecclesiastica constitutio canonis nomine censetur*[5].

On trouve le mot *canon* employé, à partir du VIe siècle au moins (Stone), en Occident, pour la partie la plus solennelle de la prière eucharistique[6]. Il semble que le mot signifie ici encore la règle pour la consécration de l'eucharistie ; nous ne pensons pas cependant qu'il faille y voir un terme choisi exprès pour exprimer que la prière eucharistique romaine est invariable, tandis que les formes latines antérieurement au IVe siècle[7] étaient variables. Ce qui est plus intéressant, c'est de remarquer que le terme de canon appliqué à la prière eucharistique, et d'après les exemples que nous citons, semble un terme employé à peu près exclusivement dans l'usage romain. Les liturgies gallicanes pas plus que la liturgie mozarabe, ne paraissent s'en servir pour leur prière eucharistique.

Le canon pris dans cette dernière acception désigne une certaine partie de la liturgie, notamment de la liturgie romaine, qui contient les parties principales de la messe des fidèles et répond à peu près à l'anaphore orientale.

Walafrid Strabon emploie ce mot appliqué à la prière eucharistique : (*Actio*) *quam quoque romani canonem, ut in pontificalibus sæpius invenitur, appellant;* et il l'explique : *Canon vocatur quod in eo est legitima et regularis sacramentorum confectio*[8].

Plus tard, Honorius d'Autun le définit ainsi : *Canon dicitur regula, quia per eum regulariter fit sacramentorum confectio. Hic etiam actio dicitur, quia causa populi in eo cum deo agitur*[9].

Le mot *canon* se rencontre dans le Missel de Stowe, dans la biographie de saint Grégoire au *Liber pontificalis : Hic augmentavit in prædicationem canonis*[10]. Dans le Gélasien et le *Missale Francorum,* on trouve *canon actionis,* mais il est douteux que cette expression figure dans le Gélasien primitif[11]. Saint Aldhelm, au VIIIe siècle, se sert couramment du mot : *Præceptor et pædagogus noster Gregorius, in canone quotidiano, quando missarum solemnia celebrantur,* etc.[12].

On cite généralement comme le premier emploi de ce mot le texte de saint Grégoire Ier à Jean de Syracuse : *orationem dominicam mox post* CANONEM *dici statuistis*[13]; mais il faut rappeler la lettre de Vigile à Profuturus qui, en 538, se sert d'une expression presque semblable : *quapropter et ipsius canonicæ precis textum direximus subter adjectum.*

Nous ne croyons pas qu'on ait d'exemple plus ancien de ce mot employé dans ce sens, car en remontant les âges, on ne trouve que des synonymes comme *actio, agenda, prex, prædicatio, oratio, secretum, mysterium, fractio*[14]. Le mot *prex* est employé pour *canon* dans le texte bien connu de saint Grégoire : *Orationem vero dominicam idcirco mox post* PRECEM *dicimus... et valde mihi inconveniens visum est ut* PRECEM *quam scholasticus composuerat super oblationem,* etc.[15]. Le mot est déjà employé dans ce sens par saint Cyprien au IIIe siècle[16].

Le mot *precatio* ou *prædicatio* ou *benedictio* est aussi employé comme synonyme de *canon* pour la prière eucharistique. On le trouve déjà en ce sens dans Firmilien au IIIe siècle et dans le texte déjà cité du *Liber pontificalis*[17].

On trouve aussi fréquemment le mot *agenda,* dont on a dérivé *actio,* dans le sens de *canon,* et cela très anciennement, par exemple dans saint Augustin : *totum illum agendi ordinem quem universa per orbem servat Ecclesia*[18]; le 9e canon du concile de Carthage (a. 390) se sert aussi du mot *agenda* pour désigner la messe : *ab universis episcopis dictum est quisquis presbyter inconsulto episcopo agendam, in quolibet loco voluerit celebrare...*[19].

II. LIMITES DU CANON. — Dès le seuil, on se trouve

[1] Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus,* 1728, t. II, p. 38. Cf. aussi E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the roman and byzantine period,* New-York, 1900, p. 627, 628; Lagarde, *Reliquiæ juris eccl. ant.,* Lipsiæ, 1836, p. VI. Sur l'histoire du mot, voir encore *Kirchenlexicon,* 1883, t. II, col. 1813. — [2] Cf. Robertson, *The divine liturgies of John Chrysostom and Basil the Great,* p. 174; Hapgood, *Service Book of the holy orthodox catholic apostolic Church,* p. 32, 577-591, 596. — [3] Cassien, *Instit.,* l. II, c. II, 1, 6, qui emploie aussi le mot pour règle du travail : *Conf.,* XVIII, VII, 6; *Instit.,* IV, XXII, et pour règle du carême : *Conf.,* XXI, XXVIII, 1. Cf. aussi Darwell Stone, dans *The Church Quarterly Review,* oct. 1908, p. 26. — [4] *P. L.,* t. CLXXXVII, col. 33. — [5] Sur les autres sens du mot, cf. Ducange, *Glossarium infimæ latinitatis,* au mot *Canon,* et Sophocles, *loc. cit.* — [6] S. Grégoire, *Epist.,* l. IX, ep. XII; l. XIV, ep. II. Cf. Wilson, *The Gelasian Sacramentary,* p. 234; Atchley, *Ordo romanus I,* p. 138, 148. — [7] Cf. Edward Burbidge, dans *The Guardian,* 24 mars 1897, et Darwell Stone, dans *Church Quarterly Review,* oct. 1908, p. 26. — [8] *De rebus eccles.,* c. XXII. Cf. Benedictus XIV, *De sacrif. missæ,* n. CCV; Bona, *Rer. liturg.,* l. II, c. XI. — [9] *Gemma animæ,* I, 103, *P. L.,* t. CLXXII, col. 577. — [10] Ed. Mommsen, p. 161. — [11] Cf. Probst, *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines,* Münster, 1892, p. 229. — [12] *De laudibus virginitatis, P. L.,* t. LXXXIX, col. 142; cf. plus loin, col. 1853, note 1. — [13] S. Grégoire, *Epist.,* l. XI, ep. XII; l. II, ep. LIX, *P. L.,* t. LXXVII, col. 956. — [14] Il s'agit ici, bien entendu, du mot *canon* comme synonyme de messe, car on connait longtemps auparavant le mot de *canon* appliqué au canon des apôtres : *Liber canonum apostolorum,* dans le décret de Gélase, et dans saint Isidore, ou encore les *canones* de Priscillien, etc. — [15] S. Grégoire, *Epist.,* l. IX, ep. XII, *P. L.,* t. LXXVII, col. 956-957. — [16] *Epist.,* I, 2; LXV, 2. *P. L.,* t. IV, col. 403, 411. — [17] Tertullien, *De pudicitia,* 14; *Ad uxor.,* II, 6. *De orat.,* 3; *De præscr.,* 47, *P. L.,* t. II, col. 1007; t. I, col. 1156, 1744; t. II, col. 64. — [18] *Epist.,* CVIII (al. LIV), n. 8, *P. L.,* t. XXXIII, col. 203. — [19] Bona, *Rerum liturgicarum,* éd. Sala, Turin, 1747, t. I, p. 23-25; t. III, p. 243 sq. Sur les différents emplois du mot *agenda, actio,* cf. notre art. *Actio,* t. I, col. 446; Tommasi-Vezzosi, *Opera,* t. VI, p. 172, note; *Thesaurus linguæ latinæ,* t. I, p. 441-444; Klotz, *Actio,* III.

arrêté par un premier problème, dont on s'est du reste assez peu préoccupé : les limites du canon romain. A quelles paroles commence-t-il ? Dans le Gélasien on lit, avant le *Sursum corda,* ces mots : *Incipit canon actionis*[1]. D'après cette tradition la préface fait donc partie du canon. Dans le *Liber pontificalis,* le *Sanctus* est compris aussi dans le canon, et cette institution est attribuée à saint Sixte : *Hic constituit, ut infra actionem sacerdotis, incipiens populus hymnum decantaret : « sanctus, sanctus, »* etc.

Dans le premier *Ordo romanus,* du VIIIe siècle, le canon commence après le *Sanctus* et finit avant le *Pater*[2]. Amalaire semble encore le faire commencer à la préface[3]. Le Micrologue donne aussi la préface comme début du canon : *Presbyter... præfationem orditur in canonem*[4]. Le missel romain actuel fait débuter le canon après le *Sanctus* et semble le faire terminer avant le *Pater*[5].

Cependant Tommasi et plusieurs autres liturgistes, font commencer le canon proprement dit au *Te igitur.* C'est, en effet, la tradition qui est conservée dans nos missels actuels. Les liturgistes qui la soutiennent font observer que la préface a un tout autre caractère que la prière du canon, qu'elle est une louange de Dieu prononcée à voix haute par le prêtre, tandis que le canon, d'après une tradition fort ancienne, se dit à voix basse, et qu'aux manuscrits anciens qui font commencer le canon au *Sursum corda,* on en peut opposer d'autres qui le font commencer au *Te igitur*[6].

Il nous semble qu'il y a ici une distinction à faire. Si l'on parle de l'état actuel du canon romain, nul doute que le début ne soit au *Te igitur.* La préface en est très nettement séparée, elle a un tout autre caractère. Le *Te igitur,* malgré le sens confirmatif de l'*igitur,* a même si peu de rapport avec la prière précédente, que plusieurs liturgistes, comme on le verra plus loin, n'ont pas hésité à le séparer originairement de la préface et à le rejeter soit après le *Memento* des vivants, soit même après l'anamnèse. Les autres reconnaissent entre la préface et le *Te igitur* un hiatus causé, dans le canon romain, par l'absence du *Vere sanctus* qui relie la préface au canon dans les liturgies gallicanes. Mais si l'on veut remonter à l'époque antérieure à la formation du canon romain, il faut affirmer, au contraire, que la prière eucharistique, sous quelque nom qu'on la désigne, doit commencer avec le dialogue de la préface.

Cette prière fait, en effet, partie, en Orient, des plus anciennes formules de la messe que nous connaissions. Saint Justin, saint Cyrille de Jérusalem, les Constitutions apostoliques, l'Anaphore de Sérapion, dans des textes souvent cités, supposent toujours que la préface ne fait qu'un tout avec l'ensemble de la prière eucharistique[7].

Il n'est pas douteux que la préface ne forme aujourd'hui, en Occident, une prière d'un caractère très particulier, avec son rythme, ses expressions propres, un sens déterminé, son cadre. Il suffit d'étudier les différents textes de préfaces que nous possédons, et on les compte par centaines dans certains sacramentaires, pour reconnaître ces traits.

Mais pour retrouver la vraie substance de cette prière, il faut remonter au delà du temps où la préface a formé comme un genre de composition à part, où elle a pris mille formes diverses, soit pour s'adapter aux fêtes du cycle liturgique, soit pour exprimer des pensées toutes personnelles à l'officiant, ou même pour traduire ses rancunes, comme cela a lieu dans le Léonien.

A l'origine la préface, qui a porté les noms différents d'*illatio,* ou *contestatio,* ou *immolatio,* est une prière exclusivement eucharistique. Le pontife, uni à son peuple, loue Dieu dans ses œuvres, la création du ciel et de la terre, de la mer et des animaux ; il retrace les bienfaits de Dieu pour sa créature, rappelle le paradis terrestre et la rédemption, puis, par une transition naturelle en vient à résumer la vie du Sauveur, et, finalement, arrive au récit de l'institution de la Cène et aux paroles de la consécration. Il est même probable que le *Sanctus* ne prit sa place actuelle, ou du moins n'interrompit la récitation de la prière eucharistique, qu'à la seconde période liturgique[8].

Il faut remarquer encore à l'appui de cette thèse que les synonymes du mot canon, comme *prex, oratio,* et les autres que nous avons cités, comprennent la prière eucharistique depuis le *Sursum corda.*

Voici, en effet, ce que dit saint Cyprien : *Quando autem stamus ad orationem, fratres dilectissimi, invigilare et incumbere ad preces toto corde debemus... Ideo et sacerdos ante orationem præfatione præmissa parat fratrum mentes dicendo : Susum corda, ut dum respondet plebs : Habemus ad Dominum, admoneatur nihil aliud se quam Dominum cogitare debere,* etc.[9].

Et saint Augustin : *Precationes facimus in celebratione sacramentorum antequam illud quod est in domini mensa incipiat benedici : orationes cum benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum commi nuitur, quam totam petitionem fere omnis Ecclesia dominica oratione concludit...*[10].

On peut même aller plus loin et se demander si la préface et les autres prières du canon ne sont pas tellement unies aux prières d'oblation qu'il faille leur adjoindre ces dernières ; à ce compte l'offertoire, et notamment les prières connues sous le nom de secrètes ou d'*ad offerendum,* rentreraient dans le canon. Il n'est pas douteux, en effet, qu'il n'y ait union étroite entre ces diverses parties de la messe des fidèles et développement normal et gradué de l'action liturgique depuis l'offertoire jusqu'à la communion. Mais c'est raisonner ici d'une façon trop théorique. Il s'agit uniquement d'établir les frontières de la prière qui porte le titre de canon, et non pas de fixer ses relations avec les autres parties de la messe. Or, aussi haut que l'on remonte dans l'étude des manuscrits ou des documents, on voit que les prières du canon forment un groupe à part, aussi étroitement uni qu'on voudra, logiquement, avec les précédentes, mais bien distinct cependant, du groupe des prières d'offertoire. La question est un peu la même que dans le cas précédent de la préface que nous avons étudié. Il ne s'agit pas de savoir comment étaient ces prières à l'origine, mais de

[1] Tommasi-Vezzosi, *Opera,* Rome, 1751, t. VI, p. 172 ; cf. H. A. Wilson, *The Gelasian sacramentary,* in-8°, Oxford, 1894, p. 234-236. Il ne s'agit pas ici du gélasien primitif, cf. la note ci-dessus, col. 1848 ; Ménard, *In S. Gregorii Librum sacram. notæ, P. L.,* t. LXXVIII, col. 273, 274. — [2] Atchley, *Ordo romanus primus,* p. 138. — [3] Il considère, en effet, le *Te igitur* comme étant au milieu du canon, *De eccl. off.,* IV, 27, *P. L.,* t. CV, col. 1146. — [4] *P. L.,* t. CLI, col. 984. — [5] Cf. *Rubricæ generales Missalis,* XII, XIII ; *Ritus servandus in celebratione Missæ,* VII, VIII, IX. Cf. Bona, *Rer. liturg.,* l. II, c. XI, 1 ; XIV, 5 ; Stone, *loc. cit.,* p. 27, et Gihr, *Das heilige Messopfer,* p. 533. — [6] Bona, *Rerum liturgicarum,* éd. Sala, Turin, 1753, t. III, p. 244. Pour la double tradition des manuscrits dans Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte u. Kunstgeschichte des Missale romanum,* 1896, Freib. i. Br., et dans Ehrensberger, *Libri liturgici,* voir plus loin col. 1851, note 3. — [7] Cf. aussi plus loin, col. 1900. — [8] Ceci nonobstant les savantes remarques de dom Cagin sur le *Sanctus* eucharistique, sorte de pièce sacro-sainte, inaliénable, inadaptable dans l'anaphore primitive, car ces observations concernent une période postérieure à celle dont nous parlons, quoique encore très antique. Cf. Dom Cagin, *Te Deum* ou *Illatio,* p. 320, 321, etc. — [9] S. Cyprien, *De dominica oratione,* c. XXXI, éd. Hartel, p. 289. — [10] S. Augustin, *Ep.,* LIX, *ad Paulin., P. L.,* t. XXXIII, col. 636.

les étudier dans leur état actuel, et il est important de ne pas confondre les groupes.

Dans les plus anciens manuscrits la tradition liturgique, sur ce point, comme sur bien d'autres, a varié. Nous ne citerons que quelques exemples plus caractéristiques.

Le Gélasien (ms. *316* de la Reine, au Vatican), comme nous l'avons dit, est très formel sur ce point. Ce n'est pas un simple titre qu'il nous donne, il dit d'une façon précise *incipit canon actionis*, le titre est suivi du *Sursum corda*[1]. Le *Missale Francorum* a la même rubrique : *Incipit can. actionis. Sursum corda*, etc.[2]. Des manuscrits moins anciens placent ces paroles immédiatement avant le *Te igitur* et cette coutume a prévalu[3].

Ces variations sur le début du canon trahissent peut-être aussi d'anciennes dispositions des prières comprises sous le titre de *canon* ou d'*actio*. Nous verrons plus loin, en effet, que l'ordre et la succession de ces prières ont varié plus d'une fois. Cf. col. 1868 sq.

Quant à la finale du canon, saint Grégoire dit d'une façon très positive qu'il a fait mettre le *Pater* tout de suite après le canon. L'*Amen* qui termine la doxologie *Per ipsum, et cum ipso*, etc., est, en effet, la vraie finale du canon. Voir le texte de saint Grégoire, col. 1848.

En tout cas la communion et tout ce qui s'y rapporte, actions ou prières, sont bien distincts de l'*actio* ou acte du sacrifice proprement dit, si bien que l'annonce même des fêtes est *avant* la communion dans le Gélasien; cette distinction est du reste conforme à la tradition des Pères qui séparent bien nettement le *sacrifice* du *banquet*. L'auteur du Micrologue reste fidèle à cette antique tradition quand il dit : *finito canone dicitur : Oremus, Præceptis salutaribus moniti*, etc.[4].

Les rubriques du missel, comme nous le disions plus haut, semblent garder la même pratique. Mais dans le corps du missel, pas plus que dans le Gélasien, ni dans les autres missels anciens ou ne marque la fin du canon.

Quoi qu'il en soit, et dans son état actuel, le canon peut se décomposer en ces divers éléments : la préface avec le *Trisagion;* la prière d'intercession qui comprend le *Te igitur*, l'*Hanc igitur* et le *Quam oblationem;* (le memento des vivants peut être dores et déjà considéré comme une enclave dans la prière d'intercession;) le récit de la cène ou *Qui pridie*, ou encore la consécration; l'anamnèse (*Unde et memores* et *Supra quæ*); l'épiclèse (*Supplices te?* ce dernier point est contesté); le *memento* des morts, avec le *Nobis quoque;* le *Per quem omnia* avec la doxologie *Per ipsum*, etc.; enfin, si l'on veut, le *Pater* avec son prologue et son embolisme. Chacun de ces éléments est étudié à sa place, dans ce Dictionnaire. Voir ANAMNÈSE, t. I, col. 1880; EPICLÈSE, CONSÉCRATION, ORAISON DOMINICALE, DOXOLOGIE, etc. Nous ne traitons ici que les questions générales sur le canon.

III. AUTEUR DU CANON. — Il peut paraître superflu de chercher à découvrir l'auteur du canon. C'est une question qui apparemment restera toujours insoluble. On a cité bien souvent le texte de saint Grégoire à Jean de Syracuse (598), mais nous ne pouvons nous dispenser de le donner de nouveau : *veniens quidam de Sicilia mihi dixit, quod aliqui amici ejus, vel Græci vel Latini nescio, quasi sub zelo sanctæ romanæ Ecclesiæ de meis dispositionibus murmurarent, dicentes... quia orationem dominicam mox post canonem dici statuistis. Cui ego respondi, quia in nullo eorum aliam ecclesiam secuti sumus... Orationem vero dominicam idcirco mox post precem dicimus : quia mos apostolorum fuit ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Et valde mihi inconveniens visum est ut precem quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem quam Redemptor noster composuit, super ejus corpus et sanguinem non diceremus. Sed et Dominica oratio apud Græcos ab omni populo dicitur, apud nos vero a solo sacerdote...*[5].

Jean diacre, dans la vie de saint Grégoire, confirme ce texte par ces paroles : *Kyrie eleison cantari præcepit : et orationem dominicam mox post canonem super hostiam censuit recitari*. II, 20.

Ce texte a déjà causé bien des embarras aux liturgistes. Il n'est pas douteux que saint Grégoire, qui voulait justifier l'introduction du *Pater* au canon, n'ait eu l'intention de rabaisser l'autorité de cette composition et il faut avouer qu'il en parle assez dédaigneusement. Mais il est peu probable qu'il ait eu sur l'auteur du canon des renseignements plus précis que nous-mêmes. Il sait simplement que le texte du canon n'est pas de l'Écriture, mais d'un auteur dont il ignore le nom et qu'il désigne sous ce titre vague de *scholasticus* qui s'appliquait alors aux grammairiens, aux rhéteurs ou en général aux érudits[6].

Les critiques modernes ont cherché à préciser. On verra au paragraphe suivant que, pour Bunsen, c'est saint Léon qui serait l'auteur du canon; pour Drews, ce serait, en partie au moins, le pape Gélase; d'après Baumstark, c'est saint Grégoire; d'après Probst, c'est saint Damase, et, pour certaines parties, au moins pour les embolismes du Memento des vivants et de l'*Hanc igitur*, c'est saint Léon[7].

Ces systèmes, assez ingénieux, ne reposent encore que sur des hypothèses. On peut du moins chercher d'après les textes à préciser la part qui revient à certains auteurs dans les additions faites au canon, et les attestations historiques qui fixent l'époque de la composition pour telle ou telle de ses prières.

Le *Liber pontificalis* ne nous donne que quelques rares et insuffisants renseignements :

1° Alexandre (105-115?) : *Hic passionem Domini miscuit in prædicatione sacerdotum, quando missæ celebrantur*. Ed. Duchesne, p. 127. Ces paroles se rapportent au *Qui pridie* ou à l'*Unde et memores*.

2° Xyste (115-125?) : *Hic constituit ut, intra actionem, sacerdos incipiens, populo hymnum decantaret : Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabaoth, et cætera*. Duchesne, p. 128, cf. p. 56-57.

3° Saint Léon (440-461) : *Hic constituit ut intra actionem sacrificii diceretur : sanctum sacrificium, et cætera*, p. 239. Selon Mgr Duchesne, ces mots *sanctum sacrificium immaculatam hostiam*, seraient dirigés contre les manichéens.

4° Saint Grégoire Ier (540-604); *Hic augmentavit in*

[1] Tommasi, *loc. cit.*, p. 172. Les autres formules *infra actionem* se trouvent dans le Gélasien, *loc. cit.*, p. 77, 80, 81. — [2] Cf. Tommasi, *loc. cit.*, t. VI, p. 365. — [3] Il n'est pas très facile dans Ehrensberger et dans Ebner de suivre cette tradition, par suite de l'insuffisance des descriptions, voir pourtant *Libri liturgici*, Fribourg, 1897, p. 401, 405 sq., et *Iter italicum*, Fribourg, 1846, p. 4, 6, 7 sq. Cf. aussi notre article ACTIO, t. I, p. 446, et Ménard, *P. L.*, t. LXXVIII. col. 269, 270. — [4] *P. L.*, t. CLI, col. 983. — [5] *Ep.*, l. IX, ep. XII. — [6] Depuis la découverte de l'anaphore de Sérapion de Thmuis, dont nous avons déjà parlé, on est naturellement porté à se demander s'il faudrait rapprocher ce titre des paroles de saint Jérôme : *Serapion, ob elegantiam ingenii, cognomen* SCHOLASTICI *meruit. De viris ill.*, c. XCIX, *P. L.*, t. XXIII, col. 737-738. Mais il est peu vraisemblable que saint Grégoire ait pensé au texte de saint Jérôme dans la circonstance. — [7] Voir ces divers systèmes au § V. Bona, suivi en cela par les liturgistes de son temps, penche pour Gélase, et encore pour les auteurs de sacramentaires Musée ou Voconius. cf. *Rerum liturgicarum*, *loc. cit.*, edit. Sala, Turin, 1747, t. I, p. 245.

prædicationem canonis : diesque nostros in tua pace dispone et caetera, p. 312[1].

5e Sergius (687-701) : *Hic statuit ut tempore confractionis dominici corporis Agnus Dei qui tollis peccata mundi miserere nobis, a clero et populo decantetur*, p. 376.

M. Lejay fait justement remarquer que ces deux derniers témoignages sont contemporains et ont la plus grande valeur. Le 3e, sur saint Léon, parait aussi une information sérieuse dont il faut tenir compte. Quant au 1er et au 2e, le même critique les considère comme des attributions certainement apocryphes. On ne voit pas de quelle source ils dérivent et la rédaction parait tendancieuse[2].

On peut encore citer les textes suivants qui, en dehors du *Liber pontificalis*, éclairent l'histoire du canon romain. Un texte d'une épitre du pape saint Léon atteste la coutume de réciter les noms des évêques à l'autel pendant l'offrande : *De nominibus autem Dioscori, Juvenalis et Eustathii ad sacrum altare recitandis dilectionem tuam hoc decet custodire*[3]. Le pape Vigile écrit à Profuturus en 538 : *Ordinem precum in celebritate missarum nullo nos tempore, nulla festivitate significamus habere diversam, sed semper eodem tenore oblata Deo munera consecrare. Quoties vero paschalis, aut Ascensionis Domini et Pentecostes et Epiphaniæ, sanctorumque Dei fuerit agenda festivitas, singula capitula diebus apta subjungimus, quibus commemorationem sanctæ solemnitatis, aut eorum facimus, quorum natalitia celebramus; cetera vero ordine consueto prosequimur. Quapropter nos ipsius canonicæ precis textum dirigimus subter adjectum, quem Deo propitio ex apostolica traditione suscepimus*[4].

Ce texte prouve qu'à cette époque le texte du canon était invariable à Rome. Il semble donc en découler que les variantes du *Communicantes*, de l'*Hanc igitur* que l'on trouve dans les documents romains sont postérieures à cette époque.

Les mots du *Te igitur : pro Ecclesia quam adunare, regere, custodire digneris*, sont cités par ce même pape Vigile (537-555)[5].

Le pape Célestin Ier (422-432) et le pape Boniface Ier (418-422) font allusion l'un et l'autre à la lecture des diptyques, le premier, dans une lettre à Théodose II (432) : *Ecce nunc domus Domini orationibus vacant et vestrum per omnes ecclesias Deo nostro oblatis sacrificiis commendant imperium*[6]; le second, dans une lettre à l'empereur Honorius (420) : *Ecce enim inter ipsa mysteria, inter preces suas, quas (populus christianus) pro vestri felicitate dependit imperii*[7].

Les paroles du pape saint Innocent au sujet des diptyques ne sont pas moins importantes :

De nominibus vero recitandis, antequam precem sacerdos faciat, atque eorum oblationes quorum nomina recitanda sunt, sua oratione commendet, quam superfluum sit, et ipse pro tua prudentia recognoscis, ut cujus hostiam necdum Deo offeras, ejus ante nomen insinues, quamvis illi incognitum sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandæ, ac tunc eorum nomina quorum sunt edicenda, ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia quæ ante præmittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus[8].

Une des plus anciennes attestations historiques du canon de la messe, et certainement la plus importante par son étendue, est celle tirée du livre *De sacramentis*, qu'on a souvent attribué à saint Ambroise, qui tout au moins s'inspire de son enseignement, et lui est à peu près contemporain[9]. Quoique le texte ait été bien souvent cité, nous devons le donner ici :

Vis scire, dit le catéchiste, *quia verbis cælestibus consecratur? Accipe quæ sunt verba. Dicit sacerdos : Fac nobis, inquit, hanc oblationem ascriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis Jesu Christi. Qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in cælum ad te, sancte Pater omnipotens, æterne Deus, gratias agens, benedixit, fregit, fractumque apostolis suis et discipulis suis tradidit dicens : « Accipite et edite ex hoc omnes : hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur. » Similiter etiam calicem, postquam cænatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit in cælum ad te, sancte Pater omnipotens, æterne Deus, gratias agens, benedixit, apostolis suis et discipulis suis tradidit, dicens : « Accipite et bibite ex hoc omnes; hic est enim sanguis meus. »* L. IV, c. v, 21.

Et sacerdos dicit : Ergo memores gloriosissimæ eius passionis et ab inferis resurrectionis et in cælum ascensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitæ æternæ; et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchæ nostri Abrahæ et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech. L. IV, c. vi, 27[10].

Parmi les attestations les plus anciennes du canon, on peut citer le passage suivant d'Arnobe le jeune, qui nous ramène à Rome, dans la première moitié du ve siècle. Il est tiré d'un ouvrage authentique. « Le seul ouvrage jusqu'à présent incontesté d'Arnobe, » dit dom Morin, le commentaire sur les psaumes[11] :

Centesimus decimus psalmus in concilio sanctorum confitetur magna opera Domini, NATIVITATIS, PASSIONIS, RESURRECTIONIS, ET IN CÆLOS ASCENSIONIS. *Magna hæc opera Domini...; iustitia ejus immutabilis perseverat in sæcula sæculorum. In qua iustitia memoriam fecit mirabilium suorum, dicens :* HÆC QUOTIESCUMQUE FECERITIS, IN MEI MEMORIAM FACIETIS. *Quando hoc dixit misericors et miserator Dominus? Tunc sine dubio, quando escam dedit corporis sui timentibus se*[12].

On remarquera cette particularité, qui a son importance au point de vue du texte original du canon, c'est qu'Arnobe mentionne la *Nativité* qui manque aujour-

[1] Le vénérable Bède dit expressément au sujet de cette addition : *sed et in ipsa missarum celebratione tria verba maximæ perfectionis verba superadjecit : diesque nostros in tua pace disponas, atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum jubeas grege numerari. Hist.*, l. II, c. I, *P. L.*, t. XCV, col. 80. Un autre Anglo-Saxon, contemporain de Bède, attribue au même pape l'addition des noms des saintes Agathe et Lucie : *Quas* (Agatham et Luciam) *præceptor et pædagogus noster Gregorius in canone quotidiano quando missarum solemnia celebrantur, pariter copulasse cognoscitur hoc modo in catalogum martyrum ponens : Felicitate, Anastasia, Agatha, Lucia.* S. Aldhelm, *De laudibus virginitatis*, XLII, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 142. — [2] Lejay, *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, t. II, p. 183. Ces textes avaient déjà été réunis par Bunsen, liturgiste un peu oublié de nos jours, dans *Analecta Antenicæna*, t. III, p. 278 sq. — [3] *Ep.*, LXXX, *P. L.*, t. LIV, col. 914. Sur ce texte, cf. Probst, *Abendländische Messe*, p. 156. — [4] *P. L.*, t. LXIX, col. 18. — [5] *Ep. ad Justinianum*, *P. L.*, t. LXIX, col. 22. — [6] *P. L.*, t. L, col. 544; Hardouin, *Concil.*, t. I, col. 544. — [7] Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1237. — [8] Innocent Ier, *Ad Decent.*, ep. XXV, *P. L.*, t. XX, col. 553. — [9] Probst le donne comme un ouvrage de saint Ambroise lui-même, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, p. 232-239. Cf. aussi sur ce traité dom G. Morin, dans la *Revue bénédictine*, t. XI, p. 340 sq. Dans un sens contraire, Schermann, *Die pseudo-ambrosianische Schrift « de sacramentis »*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XVII, p. 248 sq.; Drews, *Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe*, p. 35; Baumstark, *Liturgia Romana, e liturgia dell'Esarcato*, Roma, 1904, p. 54. — [10] *P. L.*, t. XVI, col. 462-463, 464. — [11] *Revue bénédictine*, juillet 1907 (t. XXIV), p. 404. — [12] *P. L.*, t. LIII, col. 497.

d'hui dans l'anamnèse romaine. L'auteur du *Micrologue*, Bernold de Constance, dans son chapitre *Quid sit superfluum in canone*, condamne ceux qui font mention de la Nativité au canon : *Item ibi : Unde et memores Domine nos servi tui, Nativitatem Domini commemorant, cum iuxta apostolum in eiusmodi sacrificio non nativitatem Domini, sed mortem eius adnuntiare debeamus. Unde et sanctus Ambrosius in libris sacramentorum : « Quotiescumque, inquit, offertur sacrificium, mors Domini, resurrectio Domini, ascensio Domini, significatur*[1], » etc. Mais ce témoignage n'est pas décisif.

Sans doute, la formule des anamnèses est très variable, et plusieurs d'entre elles ne portent que la mention de la mort, de la descente aux enfers, de la résurrection[2], mais dans le canon romain l'anamnèse est comme la récapitulation de tous les mystères du salut, énoncés, au moins selon l'usage primitif, dans la préface eucharistique; or la nativité en faisait partie. De plus, un bon nombre de manuscrits anciens portent la variante, *tam venerandæ nativitatis quam beatæ passionis*, comme l'a constaté le Dr Ebner, qui adopte l'authenticité de ce terme[3], ainsi que dom Germain Morin, qui, de son côté, en a trouvé deux exemples, et reconnaît que la mention regardée par l'auteur du Micrologue comme une superfluité condamnable, « représente en réalité la teneur plus ancienne du canon, retenue fidèlement dans nombre d'églises particulières, longtemps après qu'à Rome on l'avait modifiée, sous l'empire de scrupules théologiques pour le moins exagérés[4]. » Je ferai remarquer cependant qu'un groupe d'anamnèses considérable, et de bonne note, suivent le texte actuel de l'anamnèse romaine, et ne mentionnent pas la nativité, notamment le texte ambrosien qui s'exprime ainsi dans la restitution du Dr Ceriani : *Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, Domini nostri passionis, nec non et ab inferis mirabilis resurrectionis, sed et in cælos gloriosissimæ ascensionis*[5], etc..

Le *Supra quæ* est attesté au IVe siècle par ce texte de l'ouvrage *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, attribué à tort à saint Augustin, mais qui est d'un auteur du IVe siècle. Il est identifié par dom Germain Morin, à l'Ambrosiaster, et tous deux avec le juif converti Isaac, auquel le docte bénédictin a restitué ainsi tout un dossier littéraire[6].

Dans le *Breviarium in psalmos* attribué à saint Jérôme, nous lisons ces paroles : *Ad capescendam futuram beatitudinem cum electis ejus : in quorum nos consortium non meritorum inspector sed veniæ largitor admittat Christus Dominus noster. Amen*[7]. Malheureusement cet ouvrage n'est pas de saint Jérôme. Il est en tout cas ancien, et la présence de ce texte qui fait incontestablement allusion à la finale du *Nobis quoque peccatoribus* ou au *Memento* des morts, est très remarquable.

Le vénérable Bède, au VIIIe siècle, nous donne ces citations intéressantes au sujet du canon ; d'abord sur l'anamnèse : *Mulieres... formam nobis præbeant, ut inter ipsa dominicæ passionis mysteria celebranda non solum ejusdem beatæ passionis, sed ab inferis resurrectionis, necnon et in cælos gloriosæ ascensionis de qua semper veneratione recordemur*[8]. Nous avons déjà cité ses paroles au sujet de l'addition de saint Grégoire[9].

Agobard († 840) doit être cité comme l'un des témoins du canon romain : *Nunc de Te igitur dicendum est... Et in electorum tuorum... Nobis quoque*[10]... Voici ses paroles au sujet de la consécration : *Sic... Apostolus accepit a Domino et tradidit Eccclesiæ : quoniam Dominus noster Jesus Christus in qua nocte tradebatur*, etc... *Unde et Ecclesia ex traditione apostolorum his verbis consecrans mysterium sacri corporis et sanguinis Domini, designanter dicit Dominum dixisse apsotolis : « Accipite et manducate ex hoc omnes. Hoc est enim corpus meum. Simili modo et postea quam cænatum est, accipiens et hunc præclarum calicem*[11]. » Il fait deux autres allusions au canon : *Altare crux Christi est, ab eo loco ubi scriptum est in canone : Unde et memores sumus, usque dum involvitur calix de sudario diaconi*[12]. La variante *Memores sumus* se retrouve dans le *Missale Francorum*, dans le sacramentaire gélasien et dans le sacramentaire grégorien, édité par D. H. Ménard[13]. Enfin, dans un autre passage il dit : *Denique beatus Pelagius papa, cum quosdam redargueret episcopos, eo quod nomen ejus reticerent in actione sacri mysterii, id est in solemniis missarum, in principio scilicet, ubi dicere solemus, in primis quas tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum, una cum famulo tuo papa nostro*[14]...

Amalaire, contemporain d'Agobard[15] est un autre témoin du canon romain. Dans un des chapitres de ses *Eclogæ de officio missæ*, il donne le texte du canon à peu près complet[16]. L'addition *Pro quibus tibi offerimus*, au 1er *Memento* est absente. Au *Communicantes*, après l'énumération des saints... *Cosmæ et Damiani*, on ajoute, si c'est un jour de fête : *sed et diem natalitii beati illius, vel beatorum illorum celebrantes*. La mention de la nativité est absente dans l'anamnèse. La description du second *Memento* est bien digne de remarque : *Hic orationes duæ dicuntur, una super dyptitios* [forte *diptycha*], *altera post lectionem nominum. Est hoc quotidianis vel in agendis tantummodo diebus* (à propos du premier *Memento* il avait dit : *Hic nomina vivorum memorentur, si volueris, sed non dominica die, nisi cæteris diebus*) : *Memento etiam, Domine, et eorum nominum qui nos præcesserunt cum signo fidei et dormiunt in sommo pacis. Et recitantur. Deinde posteaquam recitata fuerint, dicit : Ipsis, Domine*, etc. L'embolisme du *Pater, Libera nos, quæsumus*, reçoit cette variante :... *atque Andrea, et sancto Stephano protomartyre tuo, et beatis confessoribus tuis Hilario, Martino atque Benedicto* (*hic nominat quales voluerit sanctos vel quantos commemorat, cum omnibus sanctis*), etc. La messe se termine avec le *Quod ore sumpsimus*[17].

Dans un des chapitres intitulé : *Quid superfluum sit in canone*, l'auteur du *Micrologus*, Bernold de

[1] *P. L.*, t. CLI, col. 985. — [2] Cf. plus haut (t. I), notre article ANAMNÈSE, notamment col. 1882, 1883. — [3] *Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Missale Romanum*, Freiburg i. Br., 1896, p. 418. — [4] *L'anamnèse de la messe romaine dans la première moitié du Ve siècle*, dans la *Revue bénédictine*, juillet 1907 (t. XXIV), p. 407. — [5] *Missale Ambrosianum*, ed. typica, Mediolani, 1902, p. 177. Cf. aussi ci-dessus AMBROSIEN (RIT), t. I, col. 1411, 1412; et notre art. ANAMNÈSE, t. I, col. 1880 sq. — [6] Cf. dom Germain Morin, dans la *Revue d'hist. et de littér.*, 1899, t. IV, p. 97-121; Duchesne, *Origines du culte*, p. 169. Remarquez que saint Cyprien semble déjà faire allusion à ce passage du canon en parlant du pain et du vin que le Christ a offerts et dont le sacrifice de Melchisédech était la figure. *Ep.*, LXIII, 1. — [7] *P. L.*, t. XXVI, col. 1094. — [8] *In Luc.* VI, 24, *P. L.*, t. XCII, col. 624. — [9] Cf. plus haut, col. 1853, note 1; et aussi le témoignage de saint Aidhelm. — [10] *Contra libros Amal.*, c. XI, *P. L.*, t. CIV, col. 346. Cf. Amalaire, *De eccl. off.*, l. III, c. XXIII et c. XI; l. IV, c. XXIV, *P. L.*, t. CV, col. 1155, 1117, 1207. — [11] *Contra libros Amal.*, c. XIII, *P. L.*, t. CIV, col. 347. — [12] *Contra libros Amalar.*, c. XVIII ; *De eccl., offic.*, l. IV, c. ultim. — [13] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 27; Tommasi-Vezzosi, *Opera*, t. VI, p. 366; 174. Cf. aussi plus loin, Bishop, col. 1865. — [14] Cf. plus haut l'art. ACTIO, t. I, col. 446, et l'art. AGOBARD, t. I, col. 977. — [15] Cf. t. I, col. 1325 sq. — [16] *P. L.*, t. CV, col. 1330, 1331. La formule de consécration qu'il cite contient les mots *mysterium fidei*. — [17] Cf. encore du même Amalaire sur le canon, le *De ecclesiasticis officiis*, l. III, c. XXI sq., *P. L.*, t. CV, col. 1133 sq. L'épître à Rantgaire, *P. L.*, *loc. cit.*, col. 1333 sq.

Constance[1], constate que de son temps quelques-uns, aux deux *Mementos*, ajoutent des oraisons de leur cru. Il blâme l'addition des paroles *et omnibus orthodoxis atque catholicæ et apostolicæ fidei cultoribus*, ainsi que celle des mots *pro quibus tibi offerimus* dans le 1er *Memento*; enfin, comme nous l'avons dit plus haut, il rejette la mention de la Nativité dans l'anamnèse.

IV. Texte du canon romain. — M. Edmond Bishop qui s'est livré à une enquête très étendue sur les manuscrits du canon, a donné récemment dans un savant article[2] les résultats de ses recherches qu'il nous permet gracieusement de reproduire ici. On verra d'un coup d'œil, dans le tableau suivant, la provenance et la valeur des principales variantes. Nous dirons d'abord quelle méthode il a suivi, puis à l'aide de son tableau nous essaierons de reconstituer le texte du canon romain.

L'auteur examine les variantes du canon contenues dans les sacramentaires du VIIe au VIIIe siècle, pour les classer en familles. Les textes examinés sont :

1° Le Missel de Bobbio, Paris, Bibliothèque nationale lat., *13.246*, Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, n. VI. (Bo).

2° Le Missale de Stowe, actuellement à la bibliothèque de l'Académie royale d'Irlande (St)[3].

3° Le *Missale francorum*, ms. Vat. Regin., *257*, Delisle, *loc. cit.*, n. IV (Fr).

4° Le *Gelasianum*, ms. Vat. Regin. *316* Delisle, *loc. cit.*, n. II (GV).

5° Rheinau, ms. *30* à Zurich, désigné par Wilson sous la lettre *R*, Delisle, *loc. cit.*, n. IX (R).

6° Saint-Gall, ms. *348* (Wilson, *S*), Delisle, *loc. cit.*, n. X (S).

7° Sacramentaire d'Angoulême, Paris, Bibl. nat. lat. *816*, Delisle, *loc. cit.*, n. XV (Ang.)

8° *Sacramentaire de Gellone*, Paris, Bibl. nat. lat. *12.048*, Delisle, *loc. cit.*, n. VII (Gell.)

9° Paris, Bibl. nat. lat. *2296*, Delisle, *loc. cit.*, n. XLIV (*2296*).

10° Cambrai, ms. *164* (*Ca*)[4].

11° Ms. Vat. Regin. *337* (*Reg.*)

12° Ms. Vat. Ottob. *313*, Delisle, *loc. cit.*, n. XXXV, (*Ott.*)[5].

En laissant de côté les lectures uniques qui sont évidemment des fautes de copistes, et qui ne sont d'aucun intérêt pour l'histoire du canon, et en écartant comme trop tardif le Gélasien VIIIe siècle, il reste que les variantes des autres manuscrits, après classement, se distribuent en deux familles ou classes, l'une représentée par *Bo, St, Fr*, l'autre par *GV, Ca, Reg, Ott*[6].

On voit alors que les lectures du groupe du Gélasien VIIIe siècle (à savoir n. 5, 6, 7, 8, 9) suivent dans l'ensemble, comme on pouvait l'attendre, la seconde de ces familles, mais que telle ou telle variante de l'autre classe est trouvée tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre des manuscrits de ce groupe.

La table ci-après contient les variantes des deux familles principales. Les variantes des Gélasiens du VIIIe siècle sont données au bas des pages.

Entre autres conclusions tirées de l'examen de ce tableau, Bishop fait observer que les trois manuscrits *Bo, St, Fr*, quoique appartenant au même groupe et offrant des affinités nombreuses, ne procèdent pas directement l'un de l'autre, comme on pouvait du reste le conclure de ce fait que l'un provient d'Irlande, l'autre de France, le troisième du nord de l'Italie. Tous trois descendent d'un original plus ancien[7].

Des deux recensions du canon mises en évidence par ce tableau, quelle est la plus ancienne? M. Bishop rappelle à ce propos les conclusions qu'il avait déjà insinuées[8] et sur lesquelles il revient en les confirmant, à savoir que quand nous trouvons au VIIe siècle à Bobbio, monastère fondé par les Irlandais, une *Missa romensis* identique à une messe trouvée en Irlande, contenant une *Commemoratio defunctorum* (diptyques) adaptée à l'Irlande, et datant environ de 630, nous pouvons en tirer cette conséquence que ces deux textes dérivent à peu près certainement d'un même archétype qui avait cours en Irlande ou parmi les Irlandais au commencement du VIIe siècle.

D'autre part, en ce qui concerne la recension la plus ancienne du *Gelasianum*, on accordera, pensons-nous, que le manuscrit d'où dérive la seule copie existante du Gélasien (*GV*), quitta Rome *avant* que la messe *De beata* et celle de la sainte Croix y eussent été insérées, c'est-à-dire au plus tard, dans les premières années du VIIe siècle. Mais même s'il en est ainsi, il ne s'ensuit pas nécessairement que le texte du canon trouvé dans cet unique manuscrit existant du Gélasien fût celui contenu dans l'original romain d'où il dérive. Dans ce ms. *GV*, écrit à la fin de ce même siècle ou au commencement du VIIIe, le texte du *Gelasianum* a été évidemment manipulé et beaucoup de matières étrangères y ont été insérées. Il est très possible, en ce qui concerne le texte du canon, qu'un texte du même genre que ceux trouvés dans les manuscrits grégoriens du IXe siècle, ait été substitué à celui qui existait dans le manuscrit romain porté en France un siècle plus tôt. C'est un peu ce qui semble s'être passé pour le symbole employé au baptême.

Ainsi, à s'en tenir au témoignage des manuscrits, le groupe *Bo, St, Fr*, représente un texte plus ancien que celui trouvé dans *GV* et dans les manuscrits grégoriens[9].

On peut en trouver une nouvelle preuve dans les variantes : *Supplices te rogamus et* PETIMUS de *St* (cf. n. 26 du tableau), et : *Hanc igitur oblationem... placatus suscipias* au lieu de *accipias* (ib., n. 9). Ces variantes se trouvent dans le *De sacramentis* qui nous donne un texte si ancien du canon[10]. En conséquence, M. Bishop propose de distinguer deux recensions du canon romain, la recension A (représentée par le groupe *Bo, St, Fr*) et la recension B (représentée par l'autre groupe). Il semble de plus, désirable qu'à l'avenir on ne désigne plus comme *gélasien* le canon donné dans *GV*; il faudrait plutôt l'appeler *grégorien*.

Quant aux mss. *Reg* et *Ott*, le critique remarque que *et antistite nostro illo*, absent de *Reg* (n. 3), est une addition au canon romain; de même la clause *et omnibus orthodoxis atque catholicæ et apostolicæ fidei cultoribus* (n. 3) semble bien aussi une interpolation. Les mots du Memento des vivants : *qui tibi offerimus vel*, avant *qui tibi offerunt*, que présente seul *Ott*, peuvent être considérés aussi comme une interpolation[11]. Le même ms. lit : *Unde et memores Domine*, là où

[1] Dans *P. L.*, t. CLI, col. 985. Sur l'auteur, voyez Bernold, t. II, col. 817. — [2] *On the early texts of the Roman Canon*, dans *The Journal of theol. Studies*, t. IV (1903), p. 555-578. Cf. aussi : *On some early manuscripts of the Gregorianum*, même revue, p. 411-426. — [3] D'après le texte du Dr Mac Carthy, *Transactions of the Royal Irish Academy, liter. and ant.*, t. XXVII, p. 208 sq. — [4] Sur ce ms. voir Delisle, *loc. cit.*, n. XXIII, et Ed. Bishop, *On some early manuscripts of the Gregorianum*, dans *Journal of theol. Studies*, 1903, t. IV, p. 413-416. — [5] Le critique laisse de côté le canon ambrosien et le ms. *O. 83* du chapitre de Prague et le ms. *B. 8* de la Valicelliane qui paraît inaccessible pour le moment. Cf. Ebner, *Iter italicum*, p. 205, n. 1. Pour le canon ambrosien, voir l'art. Ambrosien (Rit), t. I, col. 1407 sq. — [6] Les objections que l'on pourrait faire à ce groupement sont résolues par Bishop, *loc. cit.*, p. 564-565. — [7] Pour la preuve, cf. *Journal of theol. Studies*, t. IV, p. 565-566. — [8] Dans l'article sur le missel de Stowe, dans *Zeitsch. f. kath. Theologie*, 1892, p. 489, 490. — [9] Edm. Bishop, dans *Journal of theol. Studies*, t. IV, p. 566, 567. — [10] Pour le détail de cette argumentation, cf. *Journal of theol. Studies*, t. IV, p. 567, note 2. — [11] *Journal of theol. Studies*, t. IV, p. 569.

Bo	St	Fr	GV	Ca	Reg	Ott
1. acceptum habeas[1]	accepta[1] habeas	acceptu(m ?)[2] habeas	1. accepta habeas	= GV	= GV	= GV
2. pro ecclesia tua sancta catholica	pro tua sancta ecclesia catholica	= St	2. pro ecclesia tuo sancta catholica[3]	= GV	= GV	= GV
3. una cum devotissimo famulo tuo[4]. . . papa nostro. . . . sedis apostolicae et antistite nostro et omnibus orthodoxis atque catholicae. . .	u. c. beatissimo f. t. N. p. n. episcopo s. a. [e. o. o. a. . . . apostolicae	u. c. o. o. a. . . . apostolicae	3. una cum famulo tuo. . . papa nostro illo et antistite nostro illo episcopo[6]	u. c. beatissimo f. t. . . . p. n. i.	= Ca	u. c. f. t. p. n. i. e. a. n. i. e. o. o. a. catholicae et apostolicae f. c.
. . . fidei cultoribus	f.][5] c. [et abbate nostro N. episcopo][5]	f. c.				
4. tibi reddunt	= Bo	= Bo	4. tibi reddunt	= GV	tibique reddunt	= Reg
5. Communicantes [Ici, deux formules de rechange[7]]. sed et memoriam	= Bo[7]	C. s. e. m.	5. Communicantes. . . . . et memoriam	= GV	= GV	= GV
6. imprimis gloriosae semper. . virginis	= Bo	= Bo	6. imprimis gloriosae semperque virginis	= Bo	= Bo	= Bo
7. Petri Pauli	Petri et Pauli	= Bo	7. Petri et Pauli	= Bo	= Bo	= Bo
8. Hanc igitur oblationem servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae quam tibi offerimus in honorem. . . . . nominis tui Deus,. . . . . quaesumus Domine ut	H. i. o. s. n. s. e. c. f. t. q. t. o. i. honorem Domini nostri J. C. et in commemorationem beatorum martyrum tuorum in hac ecclesia quam famulus tuus ad honorem nominis gloriae tuae edificavit, q. D. u.	H. i. o. s. n. s. e. c. f. t. q. t. o. i. honore Domini, ... beati martyris tui illi et pro peccatis atque offensionibus nostris ut omnium delictorum nostrorum remissionem consequi mereamur[8], q. D. u.	8. Hanc igitur oblationem servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae quaesumus Domine ut	= GV	= GV	= GV
9. ut placatus accipias ['ac' barré; 'eus' ajouté en marge par une autre main][11]	[10] u. p. suscipias[12]	= St	9. ut placatus accipias[12]	= GV	= GV	= GV
10. ab aeterna damnatione nos eripe (? = eripi)	a. a. d. n. eripias	= St	10. ab aeterna damnatione nos eripi[13]	= GV	= GV	= GV
11. Quam oblationem te[14] Deus	= Bo	Q. o. tu D.	11. Quam oblationem tu Deus	= GV	= GV	= GV
12. facere digneris quae nobis corpus et sanguis fiat[15]	f. dignare que[14] (= quae) n. c. e. s. f.	. dignare quae n. c. e. s. f.	12. facere digneris ut nobis corpus et sanguis fiat	= GV	= GV	= GV
13. dilectissimi Filii tui Domini autem[16] Dei nostri	d. F. t. Domini . . . . nostri	= Bo	13. dilectissimi Filii tui Domini . . Dei nostri	= GV	= GV	= GV
14. accepit[17] panem	accipit[17] p.	= St	14. accepit panem	= GV	= GV	= GV
15. elevatis[18] oculis ['suis' ajouté de 2e main entre les lignes]	e. o. s.	= St	15. elevatis oculis[18]	= GV	= GV	= GV
16. in caelum[19]	ad caelum	= St	16. in caelum	= GV	= GV	= GV
[illegible] Pro calicem	[illegible]	[illegible]	17. [illegible] Pro calicem	= GV	= GV	= GV
18. ex eo omnes	c. hoc[20] o.	= St	18. ex eo omnes[19]	= GV	= GV	= GV
20. calix sancti sanguinis mei	= Bo	calix. . . sanguinis mei	20. calix. . . sanguinis mei	= GV	= GV	= GV
21. in remissione	in remissionem	= St	21. in remissione	in remissionem	= Ca	= Ca
22. in mei memoriam 'faciaetes'[21]	f. m. m. faciatis	f. m. m. facietis[22]	22. in mei memoriam 'faciaetis'	f. m. m. facietis	= Ca	= Ca
23. Christi Filii tui Domini . . . nostri	= Bo	= Bo	23. Christi Filii tui Domini Dei nostri	= GV	= GV	= GV
24. vultu aspicere dignare[23]	= Bo	= Bo	24. vultu respicere dignare	v. r. digneris	= Ca	= Ca
25. et acceptum[24] habere sicuti acceptum habere dignatus es	e. acceptu h. s. accepta h. d. e.	= St[25]	25. et accepta habere sicuti accepta habere dignatus es	= GV	= GV	= GV
26. Supplices te rogamus	S. t. r. et petimus	= St	26. Supplices te rogamus[27]	= GV	= GV	= GV
27. per manus sancti angeli tui[26]	= Bo	= Bo	27. per manus... angeli tui	= GV	= GV	= GV
28. in sublimi altario tuo	i. s. altari t.	= St	28. in sublime altare tuum	= GV	= GV	= GV
29. ex hoc altari participationis	e. h. a. sanctificationis[28]	= St	29. ex hac altaris participatione	= GV	= GV	= GV

Lectures du *Gélasien*, VIIIe siècle, différant de *GV*[9].

Sur n. 3 : (*a*) *beatissimo* et *Nostro* d'une autre main *Ang*; (*b*) *episcopo* omis *R*, *S*, *Gell*; *et antistite illo* (avec *nostro* d'une autre main) *Ang*; (*c*) *R*, *S*, *Ang*, *2296* omettent *et omnibus... cultoribus*; *Gell* et le correcteur de *S*, comme *St* (*et... cultoribus*).

Sur n. 6 : *semper S*, *Gell*; *que* effacé dans *Ang*, *2296*.

Sur n. 7 : *Petri Pauli R*, *S*, *Ang*, *Gell*, *2296*.

Sur n. 10 : *eripias R*, *S* (?); *eripi Ang*, mais le second *i* est gratté; *eripe Gell* et *Sacr. Godelgaudi* (Ménard, *Notae*, p. 16, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 276).

Sur n. 12 : *quæ n. c.* etc. *R*.

Sur n. 13 : *Domini nostri R*, *S*, *Gell*.

Sur n. 21 : *in remissionem S*, *Gell*; *in remissioñ Ang*.

Sur n. 22 : *faciatis R*, *meae Gell*.

Sur n. 23 : *Domini nostri R*, de même que *Ang*, dont le texte primitif a cependant reçu de la même main la correction *Dei*.

Sur n. 24 : *dignare R*.

Sur n. 28 : *in sublime altare tuo Ang* (où l'*o* primitif a été changé en *u*), *Gell*.

Sur n. 29 : *ex hoc altaris participatione S* (corrigé en *hac*), *participationes* (?) *Gell*.

[1] *Acceptum abeas*, *Bo*; *accepta* (?), *St*, cf. n. 25 où *St* lit deux fois *acceptu*. — [2] *Acceptu* « clarissime; sed *ho* (ad calcem lineae) videtur scriptum in rasura; porro littera abrasa, quantum video, *m* est » Dr. Mercati. — [3] Même lecture que *Bo*. — [4] Espace de trois lettres dans lequel *ill* est d'une autre main. — [5] Les mots entre crochets sont du texte de l'interpolateur Moelenich. — [6] *Et omnibus orthodoxis atque catholici fide cultoribus* interligné en notes tironiennes. — [7] Cf. Mc Carthy, *loc. cit.*, p. 211, note *b* sur fol. 24b; la variante pour Noël est celle de *Gelas.* I, 4, non celle de *Greg*, col. 8. — [8] Ce texte *pro peccatis... mereamur* est utilisé pour le *Hanc igitur* de la *Missa pro peccatis*, du supplément carolingien au grégorien (Muratori, t. II, p. 200). On remarquera l'étroite relation de la formule *Hanc igitur*, dans *Bo*, *St*, *Fr*. Le texte de *Fr* ne s'explique que par la comparaison avec *St*. La formule *Hanc igitur... quam offerimus* IN HONOREM, etc., ne se rencontre ni dans le Léonien, ni dans le Grégorien, et une seule fois dans le Gélasien III, 95, et du reste dans un passage d'origine non romaine, cf. *Book of Cerne*, p. 269-272. Bishop prend occasion de ce passage pour répéter avec plus de précision ce qu'il avait insinué dans ce même ouvrage, p. 200, que plus on examine les textes du Léonien et du Gélasien, plus on est tenté de se demander s'il ne faudrait pas voir une main irlandaise dans la manipulation que subirent ces livres en Gaule et dans le nord de l'Italie au VIIIe siècle. Cf. *Journal of theol. Studies*, t. IV, p. 560, note. — [9] Pour le correcteur de *S* cf. Wilson, notes sur le Gélasien III, 16. — [10] Cf. note 3 *supra*. — [11] *Ut placatus suscipias*, sacram. de Biasca et Bergame. — [12] Pour la suite du texte de *St*, cf. Bishop, *art. cité*, p. 577, note, n. 10. — [13] *u* interligné par une autre main sur *e*. — [14] *Facere digneris quæ nobis corpus et sanguis fiat*, sacram. de Biasca et de Bergame. Le *que* de *St* est évidemment égal à *quæ* et non pas à *et*, comme le croit Mc Carthy, p. 213. — [15] Biasca et Bergame : *autem*. — [16] Variante purement orthographique, mais utile pour marquer l'affinité entre *St* et *Fr*. — [17] Mabillon imprime à tort *[et] elevatis*. — [18] *Ad cælos* Biasca et Bergame. — [19] Cf. n. 14. — [20] Leçon de la Vulgate sur Math., XXVI, 27; cependant voir la note de Bishop, p. 561, note 20. — [21] *ae* est d'un correcteur, *facietis* Mabillon. — [22] Lecture du manuscrit. — [23] Cf. *sereno vultu digneris respicere* dans *Bo*, p. 357; *ita nos dignare respicere*, p. 380. — [24] *Acceptu... « acceptu* clarissime, sine compendio, neque in rasura. » Dr. Mercati. — [25] *Ascendat oratio nostra per manus sancti angeli tui ad divinum altare tuum, Domine* dans *Bo*, p. 351, (ed. G. H. Forbes, p. 311). — [27] Cf. note 3 *supra*. — [28] Ambros. : *ex hac altaris sanctificatione*, Biasca; *ex hoc altari sanctificationis*, Bergame et « codices alii veteres et editiones antiquae Missalis Ambrosiani, » cf. Ceriani, *Notitia Liturgiæ Ambrosianæ*, p. 70.

Bo	St	Fr	GV	Ca	Reg	Ott
30. partem aliquam societatis donare digneris	p. a. et societatem d. dignare	p. a. et societatem d. digneris [29]	30. partem aliquam societatis donare digneris [27]	p. a. et societatem d. d.	= Ca	= Ca
31. Perpetua Agne Cecilia Felicitate Anastasia Agatha Lucia Eugenia	P. Agna C. F. An. Ag. L.		31. Felicitate Perpetua Agatha Lucia Agne Cecilia Anastasia	= GV	= GV	= GV
32. intra quorum nos consortio	i. q. n. consortia		32. intra quorum nos consorti[um] [30]	= GV	= GV	= GV
33. 'non stimatur meritis sed veniam quaesomus largitur admitte'	non aestimatis meritis sed 'venia' quaesumus largitor admitte	St Gall MS 1394 [31]	33. 'non stimamur meritis sed veniam quaesumus largitor admitte'.	non aestimator meriti s. v. q. l. a.	= Ca	= Ca
34. [32] Divino magisterio edoct' et divina institutione. . . . audemus dicere	[32] D. m. e. e. d. i. formati a. d.	= St	34. Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere	= GV	= GV	= GV
35. Libera nos . . . . Domine ab omni malo praeterito praesenti et futuro	= Bo	= Bo	35. Libera nos quaesumus Domine ab omnibus malis praeteritis praesentibus et futuris	= GV	= GV	= GV
36. et intercedentes pro nobis beata et gloriosa semperque virgine . . . . . Maria . beatis apostolis tuis Petro et Paulo. . . . . da propitius	e. intercedentibus p. n. . . . beatis a. t. P. e. P. Patricio d. p.	= St [excepté . . . et Patricio (episcopo)]	36. et intercedente pro nobis beata et gloriosa semperque virgine Dei genitrice Maria et sanctis apostolis tuis Petro et Paulo atque Andrea da propitius	i. b. e. g. semper v. D. g. M. e. beatis a. t. P. e. P. d. p.	= Ca [avec : atque Andrea]	= Ca [avec : atque Andrea]
37. pacem tuam in diebus nostris	= Bo	= Bo	37. pacem . . . in diebus nostris	= GV	= GV	= GV
38. et a peccato simus semper liberi	= Bo	e. a peccatis semper simus l.	38. et a peccatis simus liberi semper	e. a. peccato s. l. semper	= Bo	= Bo

Lectures du *Gélasien*, VIIIe siècle, différant de *GV*.

Sur n. 30 : *et societatem, R, 2296, S* est douteux, *societatis* a été changé par une autre main en *et societatem* dans *Ang*.

Sur n. 32 : *consortio, R, Gell.*

Sur n. 33 : *non estimamur meritis sed veniam qs largitor emitt[as?] Ang* (corrigé par une autre main pour être mis d'accord avec *Ca*); *non extimatur meritis sed veniam quæsumus largitur admitte Gell; R* et *S* donnent le même texte que *Ca* (mais en *S* la dernière syllabe d'*estimator* est écrite sur un passage gratté. Cf. Wilson, p. 239, note 70).

Sur n. 35 : *Ang* porte orginairement *Libera nos quæsumus Domine; quæsumus* gratté et transporté par la même main après *Domine*.

Sur n. 36 : *pro nobis* omis *R, Ang,* gratté *S; semper, R; que* gratté dans *S* et *Ang; beatis* sur un passage gratté, et *apostolis tuis* omis *S; atque Andrea* omis *S, Ang, Gell,* (mais *atque Andrea cum omnibus sanctis* a été ajouté en marge de *S*); *R* après *Andrea* ajoute *et beatis confessoribus tuis illis.*

Sur n. 38 : *Ang* comme *Ca;* dans *S, o* de *peccato* sur un endroit gratté; *R* et *Gell* comme *GV*, excepté *a* que *Gell* change en *ad*.

[29] *Fr* s'arrête brusquement à ce mot. — [30] *GV* a maintenant *consortia*, mais *consortium* était probablement la première leçon. Wilson, p. 239, note 69. — [31] Warren, *Liturgy of Celtic Church*, p. 177; Mc Carthy, *Stowe Missal*, p. 234. — [32] A partir d'ici *Stowe* n'offre plus que la copie de l'interpolateur Moelcáich. La formule de *St* se trouve au *Missale Gothicum*, p. 228; autre var. *ibid.*, p. 297, et *Moz.* 276, 83-85; et 430, 21-23. Les formes mentionnées ci-dessus, toutes du VIIe siècle, procèdent du *Gelas.* et du *Gregor.* Même influence du *Gelas.-Gregor.* pour la préface du *Pater* dans *Moz.* 315, 59-65; 333, 79-80; 364, 96; 437, 96, et peut-être 273, 18.

tous les autres manuscrits lisent : *Unde et memores sumus*. Dans l'embolisme du *Pater*, il dit : *atque Andrea* (ici un grattage de l'espace d'environ quinze lettres) *necnon et beato Dionysio martyre tuo atque pontifice cum sociis suis Rustico et Eleutherio et beato Chlodoaldo confessoribus et omnibus sanctis da propitius pacem*.

De ces comparaisons, le critique conclut que *Reg* a conservé un texte pur du canon, tandis que *Ott* offre un texte corrompu.

De plus, on peut remarquer que le texte actuel du canon romain a au moins six des leçons de l'*Ott*, et conséquemment qu'il descend d'un manuscrit du type d'*Ott*, et d'une recension parisienne (puisque *Ott* fut écrit pour l'Église de Paris) du IXe siècle, du texte de *Greg*. En d'autres termes, c'est dire que le texte officiel du canon n'appartient pas au type le plus pur, en ce qui concerne la tradition manuscrite.

Le memento des morts offre un cas particulier. Il manque dans *Ca* et *Reg*, les meilleurs témoins du *Greg*, dans *GV*, la plus ancienne copie de la recension B du canon, et dans *S* et *2296*, Gélas. du VIIIe siècle. *Gell* a le simple mot *Memento;* le ms. *Ang.* donne un texte que nous reproduirons ici :

Memento mei Domine hanc tibi sancte pater licet meis manibus offerantur quia nec invocationem tui nominis dignus sum et quia per sanctum atque sanctificatum filii tui nominis oblationes offerantur. sicut incensum in conspectu tuo cum odore suavitatis accendatur et eorum nomina qui nos præcesserunt cum signo fidei per xpm dnm nostrum (fol. 119). L'*Ott* insère en marge ce *Memento* (Muratori, t. II, col. 4, note y), mais à la place des mots *et eorum nomina... fidei* il substitue *meque emundatum a delictis omnibus tibi deo soli immaculatum concede famulari*. Cette prière, avec quelques variantes, est entrée dans plusieurs sacramentaires postérieurs[1]. Amalaire, dans son commentaire du canon (*De offic.*, l. III, c. XXV, XXVI), passe directement de la clause *Supplices... repleamur* au *Nobis quoque peccatoribus* sans rien dire du *Memento*. Cette prière est aussi absente de deux expositions de la messe, imprimées par Gerbert d'après un manuscrit du Xe siècle[2]. D'autre part la tradition d'*Ott* est supportée par *Bo, St, Fr*, témoins du VIIe siècle, et par *R* pour le VIIIe[3].

Comme le dit fort bien M. Bishop, s'il s'agissait ici d'un texte littéraire ordinaire, on serait en droit de conclure de cet état des manuscrits que le passage est apocryphe, et que de A, où il a sa source, il a passé dans *Ott*. Mais en liturgie la question philologique se complique par suite de circonstances de temps et de lieu.

Il faut se rappeler que la terminologie du *Memento* des morts n'est ni espagnole, ni gauloise, ni irlandaise, mais romaine, ou si l'on préfère romano-africaine[4]. On ne dira donc pas que si le *Memento* des morts est absent du canon, c'est qu'il n'était pas connu à Rome. Il existe une autre explication donnée par des témoins très anciens, du IXe siècle au moins, c'est que l'usage à Rome était de ne réciter cette prière qu'aux messes votives des morts qui se disaient sur semaine, et à le supprimer le dimanche. On comprend alors que le *Memento* des morts existe dans certains exemplaires du canon et soit supprimé dans les autres. Il est même possible de supposer que les noms des morts avec la prière étant inscrits sur des diptyques ou tablettes d'ivoire, comme c'était la coutume en certains endroits, il n'était pas besoin d'insérer la prière au canon.

Il faut aussi faire remarquer la différence de méthode et d'inspiration entre la liturgie gallicane et la liturgie romaine, dans la question du culte des morts. En Gaule, la piété envers les morts inspire des pratiques diverses, parmi lesquelles le *Memento* des morts ou lecture détaillée, solennelle, de tous les noms des morts, et cela surtout aux dimanches et aux jours de fête. A Rome, au contraire, simple mention des noms, mentalement, par le célébrant, comme aujourd'hui, sans lecture des diptyques. On comprend que, du VIIIe au IXe siècle, le rite romain, succédant au rite gallican, des compromis purent avoir lieu entre les deux rites, dont l'état des manuscrits, à cet endroit du canon, a gardé quelques vestiges[5].

En ce qui concerne le *Memento* des morts, malgré certains indices contraires que semblent fournir les manuscrits, M. Bishop ne craint pas de conclure que ce *Memento* présent dans *Ott* et absent dans *Reg*, doit être considéré comme une partie intégrante et authentique du canon romain dans les plus anciens manuscrits.

Pour résumer toute cette longue discussion, les textes anciens du canon romain se divisent en deux classes, recension A et recension B, dont A semble la plus ancienne et peut remonter, par le courant irlandais, jusqu'aux premières années du VIIe siècle. B, qui se trouve d'abord dans le seul manuscrit existant de la plus ancienne recension du *Gelas*, offre le même type pour le texte que les manuscrits du *Greg* du IXe siècle. Les deux recensions A et B existaient en France au VIIe siècle. Des deux copies (*Reg* et *Ott*) du canon de *Greg* données par Muratori, *Reg* est le plus pur. Le canon dans le missel romain actuel descend d'un texte semblable à *Ott*. L'essai de restitution qui suit donnera une idée plus positive encore que le tableau reproduit plus haut, du caractère des deux recensions. En ce qui concerne la plus ancienne (A) dont la reconstitution est plus difficile à cause du petit nombre et de l'état des témoins, on ne devra pas perdre de vue qu'il résulte des observations de M. Bishop, que le *Bobiensis* a été, en plusieurs endroits, modifié d'après un exemplaire de la recension B voisin de *GV*. Il y a donc lieu de préférer l'accord des leçons de *St* et de *Fr* à la leçon de *Bo* toutes les fois que celui-ci se sépare d'eux pour se rapprocher de *GV*. Nous avons constamment suivi ce principe pour l'établissement de la première colonne de notre texte.

A	B
TE IGITUR clementissime Pater, per Jesum Christum filium tuum Dominum nostrum supplices rogamus et petimus uti	
acceptum	accepta
habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata : inprimis quae tibi offerimus	
pro tua sancta ecclesia catholica,	pro ecclesia tua sancta catholica,
quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum, una cum	
beatissimo	
famulo tuo papa nostro	
sedis apostolicae,	illo,
	<et antistite nostro illo.>
<et omnibus orthodoxis atque apostolicae fidei cultoribus>.	
MEMENTO, Domine, famulorum, famularumque tuarum et omnium circumadstantium, quorum tibi fides cognita est et nota devotio, qui tibi offerunt[6] hoc sacrificium laudis pro se suisque	

[1] Cf. Ebner, *Quellen u. Untersuchungen*, etc., p. 419; Bona, *Rerum liturgicarum*, l. II, XIV. — [2] *Monum. liturg. Aleman.*, t. II, p. 280-288. — [3] Sur l'état du *Memento* dans le *Missale gallicanum*, cf. *Journal of theol. Studies*, t. IV, p. 571, note 3. — [4] Du moins c'est l'opinion soutenue par M. Edmond Bishop, cf. *Book of Cerne*, p. 267 sq., et aussi *Journal of theol. Studies*, t. IV, p. 571, 572. — [5] M. Bishop, au sujet de ce *Memento* des morts au canon, constate des particularités curieuses dans le Bobbio et le missel de Stowe, et les livres gallicans, cf. *Journal of theol. Studies*, t. IV, p. 575, 576. — [6] Le canon actuel porte : *pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt*. Nous avons déjà relevé cette interpolation dans *Ott* qui porte : *qui tibi offerimus vel*, et l'on sait que le canon actuel dérive d'un exemplaire de la recension B très voisin de *Ott*.

omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae, tibi reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero.

COMMUNICANTES

sed et	et

memoriam venerantes, inprimis gloriosae semper virginis Mariae genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi, sed et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum Petri, Pauli, Andreae, Jacobi, Joannis, Thomae, Jacobi, Philippi, Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Thaddaei, Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Joannis et Pauli, Cosmae et Damiani, et omnium sanctorum tuorum quorum meritis precibusque concedas ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio. Per Christum Dominum nostrum.

HANC IGITUR oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae,

quam tibi offerimus in honorem [1]...	

quaesumus Domine ut placatus

suscipias,	accipias,

diesque nostros in tua pace disponas, atque ab aeterna damnatione nos

eripias	eripi

et in electorum tuorum iubeas grege numerari. Per Christum Dominum nostrum.

QUAM OBLATIONEM

te,	tu,

Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere

dignare, quae	digneris, ut

nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini

autem	

Dei nostri Jesu Christi.

QUI PRIDIE quam pateretur

accipit	accepit

panem in sanctas ac venerabiles manus suas, elevatis oculis

suis ad caelum	in caelos

ad te Deum patrem suum omnipotentem, tibi gratias

egit,	agens,

benedixit, fregit, dedit discipulis suis dicens : Accipite et manducate ex hoc omnes : HOC EST ENIM CORPUS MEUM. Simili modo, posteaquam caenatum est,

accipit	accipiens

et hunc praeclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas, item tibi gratias agens, benedixit, dedit discipulis suis dicens : Accipite et bibite ex

hoc	eo

omnes : HIC EST ENIM CALIX

SANCTI	

SANGUINIS MEI NOVI ET AETERNI TESTAMENTI, MYSTERIUM FIDEI, QUI PRO VOBIS ET PRO MULTIS EFFUNDETUR IN REMISSIONEM PECCATORUM. Haec quotiescumque feceritis in mei memoriam facietis.

UNDE ET MEMORES sumus, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, Christi filii tui Domini

	Dei

nostri tam beatae passionis necnon et ab inferis resurrectionis, sed et in caelos gloriosae ascensionis, offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae.

SUPRA QUAE PROPITIO ac sereno vultu

aspicere	respicere

dignare,

et acceptu(m) habere sicuti acceptu(m) habere	et accepta habere sicuti accepta habere

dignatus es munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium patriarchae nostri Abrahae, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.

SUPPLICES TE ROGAMUS,

et petimus,	

omnipotens Deus, iube haec perferri per manus

sancti	

angeli tui,

in sublimi altari tuo	in sublime altare tuum

in conspectu divinae maiestatis tuae, ut quotquot

ex hoc altari sanctificationis	ex hac altaris participatione

sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur. Per Christum Dominum nostrum.

MEMENTO ETIAM [1] Domine

et eorum — *Nomina.* —	famulorum, famularumque tuarum ill. et ill.

qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur. Per Christum Dominum nostrum.

NOBIS QUOQUE PECCATORIBUS, famulis tuis, de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis sanctis apostolis et martyribus, cum Joanne, Stephano, Matthia, Barnaba, Ignatio, Alexandro, Marcellino, Petro,

Perpetua, Agne, Caecilia, Felicitate, Anastasia, Agatha, Lucia,	Felicitate, Perpetua, Agatha, Lucia, Agne, Caecilia, Anastasia,

et cum omnibus sanctis tuis, intra quorum nos

consortio	consortium

non aestimator meritis, sed veniam quaesumus, largitor admitte. Per Christum Dominum nostrum.

PER QUEM HAEC OMNIA, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis. Per ipsum, et cum ipso, et in ipso, est tibi Deo patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria, per omnia saecula saeculorum.

DIVINO MAGISTERIO EDOCTI et divina institutione audemus dicere :	PRAECEPTIS SALUTARIBUS MONITI et divina institutione formati audemus dicere :

Pater noster qui es in caelis... sed libera nos a malo.

LIBERA NOS DOMINE, ab omni malo praeterito, praesenti et futuro, et intercedentibus pro nobis	LIBERA NOS QUAESUMUS, DOMINE, ab omnibus malis praeteritis, praesentibus et futuris, et intercedente pro nobis<beata et gloriosa semper virgine Dei genitrice Maria, et>

beatis apostolis tuis Petro et Paulo,

	atque Andrea,

da propitius pacem

tuam	

in diebus nostris, ut ope misericordiae tuae adiuti et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi. Per Dominum.

V. SYSTÈMES MODERNES SUR L'ORIGINE DU CANON. — On ne parait pas s'être préoccupé beaucoup parmi les anciens liturgistes des origines du canon. La donnée de saint Grégoire fut admise à peu près sans discussion par les liturgistes du moyen âge, peu portés du reste aux recherches critiques. Même au XVIIe siècle, les grands liturgistes n'ont pas abordé la question de front, et se sont contentés d'énoncer sur ce point quelques idées, comme en passant.

Nous n'étudierons donc ici que les systèmes contemporains et encore ne mentionnerons-nous que ceux qui peuvent fournir des données sérieuses pour la so-

[1] Le *Memento* des défunts ne figure pas dans *GV*, *Ca* et *Reg*; mais comme on le trouve dans *Ott* aussi bien que dans *Bo*, *St* et *Fr*, nous l'avons admis, conformément d'ailleurs aux conclusions de M. Bishop pour qui le *Memento* des morts, comme nous l'avons vu, « est une portion authentique du canon romain dans les deux recensions A et B. » *Journ. of theol. Studies*, t. IV, p. 577.

lution du problème si compliqué des origines du canon.

1. SYSTÈME DE BICKELL. — L'un des plus ingénieux, qui mérite la plus grande attention et dont certaines des conclusions demeurent acquises, c'est celui de Bickell qui, sous ce titre *Messe und Pascha,* fit sensation au moment où il parut [1].

Le système de Bickell se réduit à deux termes : d'une part il reconnait avec Probst, que la liturgie des *Constitutions apostoliques* (l. II et l. VIII) est, en substance, la forme la plus ancienne et la plus voisine des temps apostoliques, quoi que l'on puisse penser des additions et modifications introduites dans cet ouvrage jusqu'à la fin du IVe siècle. D'autre part il s'efforce de démontrer que le dessin liturgique de la messe des *Constitutions apostoliques* est calqué sur celui du rituel de la pâque [2].

La première partie a été acceptée sans trop de difficulté par plusieurs liturgistes et archéologues. Il est assez facile de prouver que, sous les nombreuses retouches, les Constitutions apostoliques ont des parties très anciennes qui nous ramènent jusqu'aux temps voisins des apôtres. L'auteur ne s'attarde du reste pas sur ce terrain et se contente d'adopter les conclusions de Probst qui reposent sur une longue et minutieuse enquête.

La démonstration de la seconde proposition est la partie vraiment neuve du travail de Bickell, et qui a été accueillie avec le plus de faveur par les liturgistes allemands, peu habitués à étendre le rayon de leurs recherches jusqu'aux sources talmudiques et rabbiniques.

Le festin pascal chez les juifs était entouré d'un rituel compliqué, avec des prières et des bénédictions dont le détail nous a été conservé dans les livres talmudiques. On y chantait plusieurs psaumes, entre autres ceux qui formaient ce qu'on appelait le *Hallel* et le grand *Hallel,* on mangeait l'agneau avec des herbes amères, on prononçait des bénédictions sur le pain, sur les coupes contenant le vin, et sur les autres mets. On distribuait le pain azyme, on buvait à la coupe du vin, et la cérémonie se terminait par de nouveaux psaumes en action de grâces. Tout ceci était figuratif et symbolique. L'agneau rappelait le dernier repas des Hébreux avant de quitter la terre d'Égypte, et le passage de l'ange exterminateur, les herbes amères étaient un souvenir des mets amers de la captivité chez les Égyptiens, les pains azymes figuraient la hâte avec laquelle ils avaient fui, sans même prendre le temps de faire lever leur pain.

Selon Bickell, dont l'opinion est adoptée par plusieurs savants tels que Sepp, par exemple, ce rituel fut suivi de point en point par le Seigneur et ses apôtres à la veille de la passion [3].

Les actions de cette partie de la messe répondraient donc à celles que le Christ accomplit à la dernière cène en remplissant le rituel de la pâque. En voici la succession chronologique : Après que le repas fut terminé et après l'action de grâces, le Christ prit un des pains, puis il remplit de vin sa coupe, y mêla de l'eau et invita ses disciples à boire de cette coupe. La première partie du *Hallel,* comprenant les psaumes CXII et CXIII, avait été chantée auparavant. La deuxième partie (Ps. CXIV à CXVII), fut chantée en sa forme ordinaire, c'est-à-dire que les apôtres répondirent ou répétèrent certains versets, selon la coutume juive. Le Christ récita alors la courte prière qui précédait la bénédiction de l'*Hallel,* puis commença le chant du grand *Hallel* (Ps. CXXXV). Au verset 24e, *qui dat escam omni carni,* il s'arrête, consacre le pain, puis le vin, et termine le grand *Hallel* par la récitation du verset, *qui dat escam omni carni,* et la suite, en y joignant le cantique de bénédiction [4]. Alors il rompit l'hostie d'abord en deux parties (figure de la passion ?), puis en particules pour la communion des apôtres et il fit passer le calice à la ronde.

La bénédiction après la quatrième coupe, sur Israël, et sur le fruit de la vigne, fut supprimée et remplacée par un psaume, *hymno dicto,* peut-être le psaume XXII *Dominus regit me,* qui est conservé dans la Gemarra de Babylone.

Telle est d'après Bickell, la façon dont se serait passée la première cène. Voici du reste le tableau de ces relations ; le lecteur pourra facilement se rendre compte du parallèle :

PAQUE JUIVE	MESSE [5]
La quatrième coupe.	Oblation.
Mélange de l'eau et du vin.	Mélange de l'eau et du vin.
Lavement des mains.	Lavement des mains. Offrande. Le prêtre prie à voix basse en se lavant les mains, d'où est venue la secrète, maintenant séparée du *Dominus vobiscum* et l'*Oremus* initia par les prières intercalées plus tard de l'offrande.
Deuxième partie de l'*Hallel,* ps. CXIV-CXVII. *Confitemini Domino. Dicat nunc domus Aaron. Confitemini Domino.*	Préface correspondant à cette partie de l'*Hallel. Sursum corda. Habemus ad Dominum. Gratias agamus Domino. Dignum et justum est. Sanctus. Benedictus qui venit in nomine Domini.*
Ps. CXVII. *Benedictus qui venit in nomine Domini.*	
Le grand *Hallel.* Ps. CXXXV, *Confitemini Domino quoniam bonus, etc.* Louer Dieu à cause de ce qu'il a fait pour Israël.	Le canon primitif s'inspire de la même pensée.
Confitemini Domino quoniam bonus, confitemini Deo Deorum, confitemini Domino Dominorum (Ps. CXXXV).	Le commencement du canon dans toutes les liturgies, sauf la romaine, se rattache au *Sanctus* par une pensée analogue, traduite dans le *Vere sanctus.*
Verset 4 du même ps. *Confitemini Domino... qui facit mirabilia magna solus.* (Transition de l'être divin à la création.)	Même pensée dans le canon clémentin.
Versets 5 à 9. Louange pour la création.	Même pensée dans le canon clémentin, qui ajoute aux bienfaits de Dieu pour Israël, les bienfaits de Dieu après la chute de l'homme, la rédemption, etc.
Verset 9 et suiv. Suite des bienfaits de Dieu, terre promise, défaite des Égyptiens, prodiges du désert. *Et redemit nos ab inimicis nostris.*	Le canon clémentin suit de près cette énumération. Mais il fait intervenir la vie du Christ, sa passion, etc.
Vers. 25-26. *Qui dat escam omni carni.*	C'est à ce moment qu'aurait eu lieu la consécration, après laquelle N. S. aurait achevé la récitation du psaume. Le canon de la messe continue à paraphraser l'offrande du corps et du sang du Christ. L'intercession clémentine sur la moisson finit par le même verset *qui dat escam omni carni.*

[1] Mayence, 1872 ; complété plus tard par un article dans la *Zeitschrift für kath. Theologie,* 1880, et par un autre sur la Διδαχὴ τῶν Ἀποστόλων. L'ouvrage a été traduit en anglais et remanié par Ad. F. Skene, *The Lord's supper and the paschal ritual,* Edinburgh, 1891. — [2] Cf. notre article *Les origines de la messe et le canon romain,* dans la *Revue du clergé français,* 15 août et 1er sept. 1900, p. 567 sq. — [3] Sur ces différents points, cf. Jean Réville, *Les origines de l'Eucharistie,* Paris, 1908, p. 98 sq. — [4] La coupe que le Christ consacra est la quatrième, selon Bickell, cf. *Zeitsch. f. kath. Theol.,* 1880, 4e fascicule. — — [5] Il n'est question ici, naturellement, que de la messe depuis l'offertoire.

L'épiclèse s'inspirerait aussi des derniers versets de ce psaume (25, 26). Pour Bickell, l'épiclèse se rapporte surtout à la communion; on demande que l'esprit divin fasse apparaître l'eucharistie qui est la nourriture de toute chair.

Verset 26. *Confitemini Deo caeli... confitemini Domino Dominorum; quoniam in æternum misericordia ejus.*

Ces versets répondent à la fin du canon : *est tibi Deo patri... omnis honor et gloria.*

Le peuple à la fin du psaume répondait : *Amen.*

Le peuple répondait *Amen* à la fin du canon.

Fraction de l'hostie. Baiser de paix. Bénédiction du prêtre. Préparation à la communion; *sancta sanctis;* réponse du peuple.

Communion.

Ps. XXII. *Dominus regit me.*

Action de grâces.

Nous n'avons ici qu'à exposer ce système; nous en avons fait ailleurs la critique[1]. Nous nous contenterons d'ajouter que sur plus d'un point, on est arrivé aujourd'hui sur le texte du canon, comme on le verra dans nos conclusions, à certains résultats qui modifient assez sérieusement le système de Bickell.

II. SYSTÈME DE BUNSEN. — Selon Bunsen, nous trouvons à Rome, sous le pape saint Léon, une série de prières de consécration différentes de celles de Milan, des Gaules et de l'Espagne. Le canon romain représente une période plus récente, que Bunsen appelle la période éclectique et d'abréviation, tandis que les églises ci-dessus nommées, de la fin du IIIe siècle à celle du IVe, représentent une autre école, qui use davantage des ornements et de la rhétorique. La liturgie byzantine, surtout celle de saint Jean Chrysostome, représenterait les mêmes tendances que celle de Rome. A Rome, le léonien et le gélasien offrent des spécimens du même style. Il faudrait faire remonter cette période, à Rome, entre Damase et Sylvestre (de 314 à 384), ou l'un de ses successeurs Marc ou Jules (336 à 384).

Ce serait aussi à cette période qu'il faudrait attribuer le changement du langage liturgique, qui, grec jusqu'alors, serait devenu latin.

Bunsen reconnaît dans le canon romain tel qu'il était sous saint Grégoire, une collection de matériaux de caractère divers, réunis sans beaucoup d'ordre, et dont la composition remonterait au IVe siècle. Les changements introduits dans la manière dont se faisait primitivement l'oblation, et l'insertion des diptyques dans les prières du canon, furent, selon Bunsen, une des causes principales de la confusion et du désordre que nous remarquons dans ces prières. On oublia que la lecture des diptyques était la fonction du diacre, et on ajouta ces prières sans distinction à celles du prêtre; le *Memento* des morts réservé d'abord aux seules messes des défunts, tomba aussi dans le domaine de la messe ordinaire. Mais le premier *Memento* ou *Memento* des vivants, appartiendrait bien à la période antérieure et serait à sa vraie place, qui correspond à celle de la liturgie d'Alexandrie. Bursen rattache du reste, comme on peut le voir dans le texte donné ci-dessous, le *Communicantes* à la fin de la prière *Te igitur*, le *Memento* étant une sorte de parenthèse. Nous aurions alors la phrase suivante, qui explique d'une façon satisfaisante le mot *communicantes*, autrement incompréhensible : *Te igitur... supplices rogamus, uti accepta habeas hæc dona... quæ tibi offerimus pro Ecclesia sancta tua... communicantes et memoriam venerantes, in primis*, etc. Le mot *communicantes* se rapporterait donc à ceux qui offrent le sacrifice et qui se disent en communion avec les saints et les personnages cités dans les diptyques (*loc. cit.*, p. 58).

Dans ce système, le *Memento* étant une sorte de parenthèse, une prière en marge du canon et dite par le diacre, l'*Hanc igitur oblationem* se rattache aussi au *Te igitur* et non directement au *Memento* ou au *Communicantes*. Quant au corps même de cette prière, nous savons que saint Grégoire y ajouta les mots : *diesque nostros in tua pace disponas*. Bunsen pense avec Bona et avec quelques autres liturgistes, que par cette insertion il faut comprendre toute la finale de la prière et, dans cette hypothèse, il faut admettre qu'avant l'addition de saint Grégoire, la prière *Hanc igitur* ne faisait qu'un avec le *Quam oblationem*. On avait ainsi la prière suivante : *Hanc igitur*, etc. (cf. le tableau suivant, et aussi col. 1901), d'un tour parfaitement logique.

Bunsen reconnaît avec raison que l'*Unde et memores* est d'accord avec les plus anciennes formes d'Orient. Cf. ci-dessus ANAMNÈSE, t. I, col. 1880 sq. Il reconnaît l'épiclèse, mais une épiclèse atténuée et plus récente que celles d'Orient, dans le *Supplices te ...per manus sancti angeli tui*. Cette prière *Supplices te* serait comme une sorte d'appendice inséré avant la doxologie finale, probablement par saint Léon, pour compléter la prière *Unde et memores*.

Le prologue du *Pater* et son embolisme seraient l'œuvre de saint Grégoire, quand il fit rétrograder le *Pater* dans le canon.

Il reconnaît qu'au temps d'Hippolyte la succession des oraisons du canon devait être différente. L'oblation du peuple était encore en vigueur; la préface était suivie d'une prière d'action de grâces, de composition libre; les paroles de l'institution introduisaient une prière de consécration, dont le thème général seul était fixé, puis la prière du *Pater* avec la doxologie concluaient le service; la communion avait lieu alors[2].

Voici la restitution du canon de saint Grégorien tel que le conçoit Bunsen :

CANON SANCTI GREGORII SECUNDUM VETUSTISSIMOS LIBROS RESTITUTUS

ORATIO SACERDOTIS	*PRECES DIACON*
Te igitur clementissime pater, per Jesum Christum Filium tuum Dominum nostrum supplices rogamus et petimus, etc. . . . . *jusqu'à :* quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum : [una] cum famulo tuo Papa nostro (illo).	*Post nomen papæ a sacerdote pronunciatum, diaconus offerentium nomina recitat eorumque nomine hanc dicit orationem :* Memento domine famulorum famularumque tuarum et omnium circumadstantium quorum tibi fides cognita est et nota devotio, qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suæ, tibique reddunt vota sua æterno deo vivo et vero. *In sacramentario Gelasiano, in memoriam eorum qui pium Ecclesiæ reliquie-*

[1] Cf. nos *Origines liturgiques*, Paris, 1906, p. 328 sq. — [2] *Analecta Ante-Nicæna*, Londres, 1854, t. III, p. 60. Cf. aussi du même auteur : *Hippolytus and his age*, t. II, p. 168; t. III, p. 253 sq.; t. IV, p. 161, 211, 326, 693, 509.

ORATIO SACERDOTIS

Communicantes, et memoriam venerantes in primis gloriosæ semper Virginis Mariæ, Genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi sed et beatorum, etc. *jusqu'à :* muniamur auxilio. Per Christum Dominum nostrum.

Hanc igitur oblationem servitutis nostræ sed et cunctæ familiæ tuæ, etc. *jusqu'à* : jubeas grege numerari. Per Christum Dominum nostrum.

Quam oblationem tu Deus in omnibus quæsumus benedictam, etc.

Qui pridie quam pateretur, etc.

Unde et memores, Domine, nos servi tui sed et plebs tua sancta Christi filii tui Domini nostri tam beatæ passionis, etc.

Supra quæ propitio ac sereno vultu, etc.

Supplices te rogamus omnipotens Deus, jube hæc perferri, etc. *jusqu'à :* et gratia repleamur. Per Christum Dominum nostrum.

PRECES DIACONI

rant legatum, post verba incolumitatis suæ *hæc inserebantur secundum codicem Gerberti :*

Memento etiam domine et animarum famulorum famularumque tuarum fidelium catholicorum in Christo quiescentium, qui nos præcesserunt, illorum et illarum, qui per eleemosynam et confessionem tibi reddunt vota sua æterno deo vivo et vero [1].

IN OFFICIIS PRO DEFUNCTIS [2]

Memento etiam Domine famulorum famulorumque tuarum [illorum et illarum] qui nos præcesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii lucis et pacis ut indulgeas deprecamur. Per Christum Dominum nostrum.

Nobis quoque peccatoribus famulis tuis, de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis sanctis apostolis et martyribus, cum Johanne, Stephano, Matthia, Barnaba, Ignatio, Alexandro, Marcellino, Petro, Felicitate, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnete, Cæcilia, Anastasia et cum omnibus sanctis tuis. Intra quorum nos consortium non æstimator meritis sed veniæ quæsumus largitor admitte. Per Christum Dominum nostrum [3]. Per quem hæc omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et præstas nobis. Per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate spiritus sancti omnis honor et gloria per omnia sæcula sæculorum. Amen.

OREMUS

Præceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere : Pater noster qui es in cælis, etc.

Libera nos quæsumus Domine ab omnibus malis præteritis, præsentibus et futuris, intercedente beata et gloriosa semper virgine, dei genitrice Maria et beatis apostolis tuis Petro et Paulo atque Andrea... da propitius pacem in diebus nostris, ut ope misericordiæ tuæ adjuti et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi. Per Dominum nostrum Jesum Christum, Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate spiritus sancti, Deus per omnia sæcula sæculorum. Amen.

Pax Domini sit semper vobiscum : Et cum spirito tuo.

Communio incipit cleri et populi ; dum cantatur :

Agnus Dei qui tollis peccata mundi : miserere nobis.

Voici, d'après le même auteur, le canon romain du IVe siècle :

Præfatio...

Sursum corda...

Vere dignum et justum est...

Quae sequuntur variant secundum arbitrium episcopi, vel secundum librum Sacramentorum ; terminatu vero semper oratio verbis hymni :

Sanctus sanctus sanctus Dominus Deus Sabaoth : Pleni sunt cæli et terra gloria tua.

Te igitur clementissime Pater, per Jesum Christum Filium tuum Dominum nostrum supplices rogamus et petimus, uti accepta habeas et benedicas hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificii (sic) *inlibata. In primis quæ tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris : cum famulo tuo Episcopo [Papa] nostro [illo] communicantes,... et memoriam venerantes in primis gloriosæ semper Virginis Mariæ [Genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi], sed et beatorum Apostolorum ac Martyrum tuorum Petri, Pauli, Andreæ, Jacobi, Johannis, Thomæ, Jacobi, Philippi, Bartholomæi, Matthæi, Simonis et Thaddæi, Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Johannis et Pauli, Cosmæ et Damiani, et omnium sanctorum tuorum quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuæ muniamur auxilio. Per Christum Dominum nostrum.*

Hanc igitur oblationem servitutis nostræ sed et cunctæ familiæ tuæ quæsumus Domine ut placatus accipias, atque in omnibus benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui Domini Nostri Jesu Christi :

Qui pridie quam pateretur accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, elevatis oculis in cælum ad te Deum Patrem suum omnipotentem tibi gratias agens benedixit, fregit, dedit discipulis suis dicens : accipite et manducate ex hoc omnes. Hoc est corpus meum. Simili modo posteaquam cænatum est, accipiens et hunc præclarum Calicem in sanctas ac venerabiles manus suas, item tibi gratias agens benedixit, dedit discipulis suis dicens : Accipite et bibite ex eo omnes. Hic est enim calix sanguinis mei, novi et

[1] La solution qui consiste à faire réciter au diacre ces prières, est intéressante et rendrait compte des anomalies que présentent les manuscrits. — [2] A comparer avec les constatations philologiques d'Edmond Bishop, cf. col. 1865. — [3] Il est peu admissible que les paroles qui suivent aient jamais été récitées par le diacre.

æterni Testamenti, mysterium fidei : qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Hæc quotiescumque feceritis in mei memoriam facietis.

Unde et memores Domine, nos servi tui sed et plebs tua sancta,Christi filii tui Domini nostri tam beatæ passionis nec non et ab inferis resurrectionis, sed et n cælos gloriosæ ascensionis : offerimus præclaræ majestati tuæ de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, Panem sanctum vitæ æternæ et Calicem salutis perpetuæ. Supra quæ propitio ac sereno vultu respicere digneris et accepta habere sicuti accepta habere dignatus es munera pueri justi tui Abel et sacrificium patriarchæ nostri Abrahæ et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech :

[*Supplices te rogamus omnipotens Deus, jube hæc perferri per manus angeli tui in sublime altare tuum in conspectum divinæ majestatis tuæ : ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumserimus omni benedictione cælesti et gloria repleamur.*]

Per Christum Dominum Nostrum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat Deus in unitate Spiritus sancti per omnia sæcula sæculorum. Amen.

Oratio Dominica.

Pater noster ...in temptationem :

Sed libera nos a malo.

Osculum pacis.

(Incipit communio cleri et populi, choro canente :)

Osanna in excelsis :

Benedictus qui venit in nomine Domini.

(Inter communionem cantatur a choro et populo :)

Agnus Dei qui tollis peccata mundi, miserere nobis.

Benedictio.

Pax Domini sit semper vobiscum. Et cum spiritu tuo.

III. SYSTÈME DE PROBST. — Probst rattache son système à sa théorie générale de l'évolution de l'euchologie romaine. Au IVe siècle, sous l'influence de Damase surtout, la liturgie romaine subit une transformation radicale. Ce pape voulut mettre en relation avec les diverses saisons du cycle de l'année ecclésiastique ou des fêtes, la liturgie eucharistique jusqu'alors restée étrangère à cette influence [1]. Sa réforme porta surtout sur les collectes, les secrètes, les préfaces et les postcommunions. Une des conséquences de cette réforme fut d'isoler la préface de la consécration. L'espace libre entre le *Trisagion* et le récit de l'institution fut comblé par l'insertion du *Memento* des vivants, qui entraîna la recommandation des dons des fidèles (*Te igitur, Hanc igitur, Quam oblationem*). Le texte du pape Innocent Ier (401-417) constate cet état de choses [2].

IV. SYSTÈME DE DOM CAGIN. — C'est l'étude du rite ambrosien et la comparaison des liturgies gallicanes avec la liturgie romaine qui ont conduit dom Cagin à s'occuper du canon romain.

A la suite d'ingénieuses comparaisons, il arrive à ce résultat que les liturgies gallicanes et la liturgie romaine rentrent dans la même famille, contrairement à l'opinion de Mgr Duchesne et d'un grand nombre de liturgistes qui les séparent en deux groupes, les liturgies gallicanes d'une part, caractérisées surtout par la place des diptyques et du baiser de paix avant la préface; et la liturgie romaine, formant une famille séparée, avec la lecture des diptyques et le baiser de paix dans l'intérieur du canon.

J'ai résumé ailleurs les conclusions de dom Cagin, et dit comment, selon lui, dans la messe romaine primitive le baiser de paix et les diptyques avaient leur place *avant* le canon, comme dans les liturgies gallicanes et orientales [3]. C'est plus tard, vers le Ve ou le VIe siècle, que se serait faite, dans le rite romain, cette translation. Voici du reste, d'après lui, le schéma du canon romain primitif.

Oraisons secrètes [4].

Préface.

Sanctus.

Te igitur [5].

Memento pro vivis, autrefois avant la préface.

Hanc igitur [6].
Quam oblationem.
Qui pridie.
} Groupe important répondant au *post sanctus* gallican.

Unde et memores (ou anamnèse).
Offerimus præclaræ.
Supra quæ.
Supplices te.
Per eumdem X.
Per quem hæc omnia [7].
Fractio [8].
} Groupe répondant au *post pridie* gallican.

Pater avec embolisme.

Memento des morts, autrefois avant la préface.

Nobis quoque [9].

V. SYSTÈME DE DREWS. — Drews part de ce principe qu'il faut comparer le canon romain avec l'anaphore des liturgies orientales, surtout avec l'ancienne liturgie syriaque, la liturgie de Jacques. Selon lui le canon romain a été bouleversé, coupé en deux [10]. L'*Hanc igitur oblationem* et le *Supplices te rogamus*, qui formaient la première partie, sont devenus la dernière; les oraisons *Te igitur* et *Communicantes* qui formaient la dernière partie sont remontées avant la consécration; cela se fit au commencement du Ve siècle, sous l'influence des liturgies alexandrine et milanaise et par le fait de Gélase Ier (492-496). Le *Supplices te* a, du reste, pris la place de l'épiclèse romaine primitive.

Funk qui a discuté ce système, admet que le canon romain tel que nous l'avons n'est pas original [11]. Ainsi on peut affirmer qu'il y avait autrefois une épiclèse au canon romain, et celle que l'on voit dans la prière *Sup-*

[1] Cette théorie est énoncée surtout dans l'ouvrage *Die abendländische Messe*, p. 145 sq.; *Die ältesten römischen Sacramentarien u. Ordines*, p. 46 sq.; *Liturgien des vierten Jahr. u. deren Reform*, p. 445 sq. — [2] Cf. ce texte cité col. 1853. — [3] Cf. nos *Origines liturgiques*, p. 354 sq. — [4] Cf. l'hypothèse de dom Cagin au sujet de ces oraisons, *Paléographie musicale*, t. V, p. 94. — [5] Dom Cagin après avoir d'abord rattaché cette prière aux diptyques, *avant* la préface, comme *Collectio ante nomina*, serait aujourd'hui porté à y voir plutôt une *Oratio post pridie*, une sorte d'épiclèse de rechange, *Paléogr. musicale*, t. V, p. 93. — [6] Cf. l'hypothèse au sujet de cette prière, *Paléographie musicale*, t. V, p. 93, 167. — [7] Mgr Duchesne, avec sa perspicacité habituelle, avait déjà bien vu, lui aussi, que cette prière ne se rattache pas au *Nobis quoque peccatoribus*. L'hiatus est évident. Selon cette hypothèse il y aurait eu à ce moment une bénédiction des fruits de la terre, qui expliquerait le *Per quem hæc omnia*. Si l'on admet la translation des diptyques avant la Préface, le *Per quem hæc omnia* se rattache au *Supplices te*. Bickell avait déjà sur ce point une hypothèse analogue à celle de Mgr Duchesne. Voir notre article, *Les origines de la messe et le canon romain*, *loc. cit.*, p. 325 sq. Longtemps avant ces auteurs, dom Claude de Vert avait fait la même remarque, dans son *Explication des cérémonies de la messe*. — [8] La *Fractio panis* se trouvait à ce moment avant que saint Grégoire eût introduit le *Pater* dans le canon; le *Per quem hæc omnia* est, selon dom Cagin, une ancienne prière de *fractio*. Cf. aussi nôtre hypothèse sur ce point, article cité, p. 23, note 3. — [9] Cf. *Paléographie musicale*, t. V, p. 80, 81. Cette prière serait un embolisme du *Pater*. — [10] Drews, *Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe*, Tübingen, 1902. L'article *Messe*, dans *Realencyclopädie für protest. Theologie*, t. XII, p. 697-723, est postérieur à l'étude précédente et la résume. Watterich avait déjà exposé un système dont celui de Drews se rapproche, cf. la bibliographie. — [11] Funk, *Über den Kanon der römischen Messe*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. III, p. 85 sq.

plices te, si c'en est une, est d'une signification très affaiblie. Mais qu'un bouleversement aussi important que celui proposé par Drews se soit produit, sans qu'il en reste aucune trace, Funk ne le croit pas vraisemblable; en tout cas il ne trouve pas que Drews ait démontré sa thèse. Pour Funk le *Te igitur* se rattache naturellement à la préface. Thalhofer est du même avis [1]. La prière *Hanc igitur* que Drews met à la place du *Te igitur,* ne s'explique pas plus logiquement que cette dernière.

Quant aux influence alexandrine et milanaise que fait intervenir Drews pour expliquer ces modifications du canon romain, Funk les conteste également. Dans la liturgie d'Alexandrie (*Liturgie de S. Marc*), la prière des vivants et celle des morts ne forment qu'un tout, qui est placé du reste avant le canon; tandis qu'à Rome les deux prières sont séparées, le *Memento* des vivants étant avant la consécration, celui des morts après.

D'après Drews, le texte d'Innocent Ier prouverait qu'à cette époque le canon romain n'avait pas sa forme actuelle. Funk conteste cette assertion et se rallie sur ce point à l'interprétation de Probst [2]. Selon Funk la prière *Quam oblationem* est dans toutes les liturgies, sous une forme ou sous une autre, l'introduction obligée au *Qui pridie;* sa place au canon romain est conséquemment primitive.

Le témoignage du *De sacramentis* (l. IV, c. v), auquel se réfère Drews comme au texte le plus ancien du canon, est rejeté aussi par Funk qui y voit moins une tentative de reproduction exacte, qu'un commentaire oratoire et parénétique du canon romain [3]. Il n'attache pas plus d'importance à la messe de Flaccius Illyricus.

Funk rejette donc les conclusions de Drews sans exception. Il croit que le canon, à l'époque de sa composition, eut la même forme qu'aujourd'hui et n'admet pas l'influence alexandrine.

L'hypothèse de Drews est rejetée aussi par Brightman qui considère cet arrangement du canon comme factice [4].

VI. SYSTÈME DE BAUMSTARK. — Le système de Baumstark [5] se rapproche, mais par certains côtés seulement, de celui de Drews, encore qu'ils aient travaillé indépendamment l'un de l'autre. Donnons d'abord le canon primitif de Rome, tel que le conçoit le Dr Baumstark.

ANTIQUE CANON ROMAIN	CANON ROMAIN ACTUEL
(*Action de grâces pour la création.*) .....sine fine dicentes : Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt cæli et terra gloria tua. Hosanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine Domini. Hosanna in excelsis. Cum quibus et nostras voces ut admitti iubeas, deprecamur supplici confessione dicentes : Vere sanctus... (*Action de grâces pour la rédemption.*)	Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt cæli et terra gloria tua Hosanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine Domini. Hosanna in exclesis.
	Te igitur, clementissime Pater, per Jesum Christum Filium tuum Dominum nostrum supplices rogamus, ac petimus, uti accepta habeas, et benedicas, hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata, in primis, quæ tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica : quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum : una cum famulo tuo Papa nostro N. et Antistite nostro N. et omnibus orthodoxis, atque catholicæ et Apostolicæ fidei cultoribus.
	Memento, Domine, famulorum famularumque N. et N. Et omnium circumstantium, quorum tibi fides cognita est et nota devotio, pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, pro se, suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suæ : tibique reddunt vota sua æterno Deo, vivo et vero.
	Communicantes, et memoriam venerantes, in primis gloriosæ semper Virginis Mariæ, genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi : sed et beatorum Apostolorum ac Martyrum tuorum, Petri et Pauli, Andreæ, Jacobi, Joannis, Thomæ, Jacobi, Philippi, Bartholomæi, Matthæi, Simonis et Thaddæi : Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Joannis et Pauli, Cosmæ et Damiani : et omnium Sanctorum tuorum; quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuæ muniamur auxilio. Per eumdem Christum Dominum nostrum. Amen.
	Hanc igitur oblationem servitutis nostræ, sed et cunctæ familiæ tuæ, quæsumus Domine, ut placatus accipias : diesque nostros in tua pace disponas atque ab æterna damnatione nos eripi, et in electorum tuorum jubeas grege numerari. Per Christum Dominum nostrum. Amen.
	Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quæsumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris ; ut nobis, Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi.
Pridie autem, quam pateretur, accepit panem in sanctas et venerabiles manus suas; et elevatis oculis in cælum ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens benedixit, fregit, deditque discipulis suis dicens : « Accipite et manducate ex hoc omnes : Hoc est enim corpus meum. »	Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas, ac venerabiles manus suas : et elevatis oculis in cælum, ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens : « Accipite, et manducate ex hoc omnes : Hoc est enim corpus meum. »
Simili modo postquam cænatum est, accipiens et hunc præclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas : item tibi gratias agens, benedixit deditque discipulis suis dicens : « Accipite et bibite ex hoc omnes : Hic est enim calix sanguinis mei, novi et æterni testamenti mysterium fidei : qui pro vobis et pro multis effun-	Simili modo postquam cænatum est, accipiens et hunc præclarum calicem in sanctas, ac venerabiles manus suas : item tibi gratias agens, benedixit deditque discipulis suis, dicens: « Accipite et bibite ex eo omnes. Hic est enim calix sanguinis mei, novi et æterni testamenti : mysterium fidei : qui pro vobis et pro multis effundetur in

[1] *Handbuch der Liturgie,* t. II (1890), p. 199. — [2] Funk, *loc. cit.,* p. 92; Probst, *Die abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrh.,* Münster, 1896, p. 149. — [3] *Loc. cit.,* p. 105. — [4] *Journal of theol. Studies,* t. IV (1903), p. 146. — [5] Cf. *Oriens christianus,* t. III (1903), p. 220 sq., et surtout : *Liturgia romana e liturgia dell' Esarcato,* Roma, 1904.

ANTIQUE CANON ROMAIN	CANON ROMAIN ACTUEL
detur in remissionem peccatorum.	remissionem peccatorum.
Hæc quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis. »	Hæc quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.
Unde et memores, Domine nos, servi tui, sed et plebs tua sancta eiusdem Christi filii tui, Domini nostri tam beatæ passionis nec non ab inferis resurrectionis, sed et in cælos gloriosæ ascensionis : offerimus præclaræ maiestati tuæ de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ, supra quæ propitio ac sereno vultu respicere digneris.	Unde et memores, Domine, nos servi tui sed et plebs tua sancta, ejusdem Christi Filii tui Domini nostri tam beatæ passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in cælos gloriosæ ascensionis : offerimus præclaræ majestati tuæ de tuis donis ac datis, hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitæ æternæ, et calicem salutis perpetuæ. Supra quæ propitio ac sereno vultu respicere digneris : et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel, et sacrificium Patriarchæ nostri Abrahæ, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.
. . . . .	
Te igitur clementissime Pater per Jesum Christum filium tuum Dominum nostrum supplices rogamus ac petimus, uti accepta habeas et benedicas hæc dona hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata. *(Epiclèse.)*	Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube hæc perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinæ majestatis tuæ :
(Prière pour obtenir les effets de la communion.)	Ut quotquot, ex hac altaris participatione, sacrosanctum Filii tui, corpus, et sanguinem sumpserimus, omni benedictione cælesti et gratia repleamur. Per eumdem Christum Dominum nostrum. Amen.
In primis quæ tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum una cum famulo tuo Papa nostro N. et imperatore nostro N. et omnibus orthodoxis atque catholicæ et apostolicæ fidei cultoribus.	
Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum N. N. et omnium circumstantium quorum tibi fides cognita et nota devotio, pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suæ tibique reddunt vota sua æterno Deo vivo et vero, communicantes et memoriam venerantes in primis gloriosæ semper virginis Mariæ, Genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi, sed et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum Petri et Pauli, Andreæ, Jacobi, Joannis, Thomæ, Jacobi, Philippi, Bartholomæi, Matthæi, Simonis et Thaddæi, Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii (Chrysogoni, Joannis et Pauli, Cosmæ et Damiani ?), et omnium Sanctorum tuorum, quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuæ muniamur auxilio.	

ANTIQUE CANON ROMAIN	CANON ROMAIN ACTUEL
Memento etiam, Domine famulorum famularumque tuarum N. N., qui nos præcesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur.	Memento etiam, Domine, famulorum, famularumque tuarum N. et N. qui nos præcesserunt cum signo fidei, et dormiunt in somno pacis. Ipsis Domine, et omnibus in Christo quiescentibus, locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas deprecamur. Per eumdem Christum Dominum nostrum. Amen.
Nos quoque peccatores famulos tuos de multitudine miserationum tuarum sperantes,	Nobis quoque peccatoribus famulis tuis, de multitudine miserationum tuarum sperantibus partem aliquam, et societstem donare digneris cum tuis sanctis Apostolis et Martyribus cum Joanne, Stephano, Mathia, Barnaba, Ignatio, Alexandro, Marcellino, Petro, Felicitate, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnete, Cæcilia, Anastasia, et omnibus Sanctis tuis :
intra Sanctorum tuorum consortium, non æstimator meriti, sed veniæ, quæsumus, largitor admitte per Christum Dominum etc.	intra quorum nos consortium, non æstimator meriti, sed veniæ, quæsumus, largitor admitte. Per Christum Dominum nostrum.
	Per quem hæc omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et præstas nobis. Per ipsum, et cum ipso, et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti, omnis honor et gloria. Per omnia sæcula sæculorum. Amen.

On voit que dans ce système, l'anaphore romaine primitive comportait une préface ou action de grâce sur la création, interrompue par le *Sanctus;* la prière reprenait en action de grâce sur la rédemption. Puis venait le récit de la cène, avec la formule consécratoire et ensuite comme aujourd'hui, l'anamnèse, *Unde et Memores,* puis la prière d'intercession, qui est maintenant avant la consécration et se compose des quatre prières *Te igitur, Memento I* (des vivants), *Communicantes, Memento II* (des morts); et le canon finissait par une prière sur ceux qui offrent le sacrifice.

Une difficulté spéciale s'élève naturellement au sujet de l'épiclèse romaine. Dans ce système, cette invocation du Saint-Esprit, attestée par Gélase, se trouvait dans la prière d'intercession, à savoir dans le *Te igitur,* après les mots *hæc sancta sacrificia illibata,* avec une formule sur les effets de la communion, et la prière d'intercession continuait : *in primis quæ tibi,* etc.

L'ensemble formait, on le voit, une prière bien ordonnée, logique, sans hiatus, ni répétition.

Comment ce canon romain primitif a-t-il été bouleversé de telle sorte « qu'il n'en reste presque plus pierre sur pierre ? » Par l'insertion de plusieurs formules qui sont venu troubler ce bel ordre, et font souvent double emploi avec les formules déjà existantes : ce sont les prières : *Hanc igitur,* dont la teneur variait et dont le sens était déjà contenu dans la prière d'intercession; *Quam oblationem,* sorte de doublet de l'épiclèse, également alors dans la prière d'intercession; les deux prières *Supra quæ* et *Supplices te,* dont l'existence parait incompatible avec une autre épiclèse, et avec la prière *Te igitur.* Enfin, le *Nobis quoque peccatoribus,* ou du moins la liste de saints que contient cette prière, et qui était superflue après la première liste du *Communicantes.*

Ces additions, ou interpolations, au canon romain primitif s'expliquent par une double influence, celle de la liturgie d'Alexandrie, et celle de la liturgie de Jé-

rusalem ou liturgie syrienne, ou plus spécialement liturgie de saint Jacques.

La première influence se fait sentir dans le *Dominus vobiscum* de la préface, salutation caractéristique dans le rite alexandrin; dans la prière *Quam oblationem;* dans les mots : *elevatis oculis ad te Deum Patrem suum omnipotentem.*

L'influence de Jérusalem se trahit surtout dans les quatre oraisons qui forment la *prex intercessoria* de la liturgie romaine, à savoir *Te igitur, Memento* des vivants, *Communicantes, Memento* des morts.

Cette influence syrienne s'exerça la première, mais elle fut contrebalancée par l'influence de la liturgie d'Alexandrie. C'est à cette dernière que seraient dues les prières : *Hanc igitur, Quam oblationem, Supra quæ,* et *Supplices te,* enfin une partie du second *Memento.* Mais c'est par une liturgie intermédiaire, étroitement apparentée au type alexandrin, celle d'Aquilée ou de Ravenne, que s'exerça sur Rome cette influence orientale.

Quant à la date de ces remaniements, c'est probablement sous saint Léon qu'aurait eu lieu le premier. Saint Grégoire aurait plus tard retouché toute cette prière, retranché un certain nombre de doublets, donné enfin au canon romain la forme qui s'est conservée jusqu'à nos jours et qui mériterait bien le nom de forme grégorienne.

Nous ne ferons pas ici le procès de ce système, pas plus que des autres; nous nous bornons à exposer. Mais quelques objections que l'on puisse faire, et certaines sont très fondées, il faut bien reconnaître que plusieurs de ces hypothèses sont vraisemblables, et, même si l'on rejette le système dans son ensemble, plusieurs points restent acquis.

Funk avoue que la reconstruction tentée par le Dr Baumstark est fort ingénieuse, mais il rejette pourtant son système.

Pour lui, il se contente de discuter la question de savoir quelle part revient à saint Grégoire dans la structure actuelle du canon.

D'après Drews, et dans une certaine mesure d'après Watterich, le canon actuel remonterait à Gélase Ier, fin du Ve siècle. Baumstark, nous venons de le voir, n'admet pas cette thèse ; c'est saint Grégoire qui serait l'auteur du canon, tel que nous le lisons aujourd'hui.

C'est ce dernier point que conteste Funk. Aucun témoin, nous dit-il, n'attribue cette partie de la liturgie à saint Grégoire. D'après le *Liber pontificalis,* il n'a ajouté au canon que le *diesque nostros* [1]. C'est aussi la seule addition que lui attribue Bède [2] et Jean Diacre [3]. La part que lui attribue Baumstark, est, on le voit, beaucoup plus considérable.

Funk conteste aussi l'explication du texte de Célestin Ier et d'Innocent Ier donnée par Baumstark [4].

Le système de Baumstark a été combattu aussi par Drews [5]. Il a été reçu avec faveur par certains liturgistes [6].

VII. FRAGMENTS INÉDITS D'UNE LITURGIE ÉGYPTIENNE. — Dans les mémoires publiés pour le XIXe congrès eucharistique tenu à Londres en 1908, dom P. de Puniet a donné, d'après Crum, les fragments inédits d'une liturgie étroitement apparentée à celle d'Alexandrie et qui jette une vive lumière sur les origines du canon romain [7]. Nous sommes heureux de pouvoir des premiers publier ici ces textes.

Ces fragments sur papyrus ont été trouvés dans les ruines d'un monastère copte, détruit depuis plus de dix siècles, Dêr Balyzeh ou le couvent de Balyzeh, aux environs d'Assioût, dans la Haute-Égypte. Recueillis par les membres de la mission anglaise, *British school of Archæology in Egypt,* sous la direction du professeur Flinders Petrie, ces fragments furent confiés à M. Walter E. Crum qui reconnut dans ces débris épars de manuscrits liturgiques, « un document écrit sur papyrus en caractères élégants du VIIe ou VIIIe siècle, contenant des portions de la prière litanique, de l'action de grâces eucharistique, et du *Credo,* en grec, dont le texte différait de celui des anaphores publiées jusqu'ici [8]. » Dom de Puniet à qui fut communiquée la copie du document et qui a été le premier à en tirer parti dans le mémoire que nous avons cité, nous apprend que les fragments de ce nouveau texte se rapportent tous à la liturgie eucharistique et plus particulièrement à cette partie de la messe que l'on appelle *messe des fidèles.*

Voici, d'après le docte bénédictin, la description exacte et le texte de ces nouveaux fragments que nous donnons ici à cause de leur extrême intérêt pour l'histoire du canon, et parce qu'ils peuvent être considérés jusqu'ici comme inédits. Ils sont maintenant à la Bodléienne d'Oxfort.

« Le texte des trois feuillets de papyrus est reproduit ci-après tel qu'on peut le lire sur l'original, dont un fac-simile accompagne ce travail. J'ai cru devoir indiquer les lettres isolées, même lorsqu'il est impossible de rétablir un sens quelconque. D'après l'usage adopté pour l'édition des papyrus, j'ai introduit entre crochets, dans le texte lui-même, les passages qui peuvent être suppléés sinon toujours avec certitude, au moins avec vraisemblance. Plusieurs points entre crochets indiquent le nombre approximatif des lettres qui ont disparu. Les lectures incertaines sont marquées par un point en dessous des lettres.

« L'ordre des fragments est incertain; de même pour les deux premiers, la distinction entre le recto et le verso. C'est que le copiste du manuscrit a employé des feuilles de papyrus pliées en deux, en sorte que les fibres horizontales qui désignent d'ordinaire le recto des papyrus, étaient tantôt au recto, tantôt au verso des feuillets. La règle est générale pour les papyrus portant des deux côtés la même écriture [9]. D'où l'impossibilité de distinguer dans les fragments séparés le recto et le verso, lorsque le texte ne l'indique pas clairement.

« FRAGMENT A (126×171 mm.)

Recto ? *Fibres verticales.*

]. Θ
]Η Ν
]Υ Ω CΥΝ[.]Є
Κ]ΑΙ ΤΑ ΑΙΤΗΜΑΤΑ Τ$\overline{Ω}$
5 καρδιων ημων χα]ΡΙCΗΤΑΙ Ο ΤΗΝ Є
]Χ[ ]ΩΝ ΔΕCΠΟΤΗC ΑΓΙΟC

[1] Cette mention du *Liber pontificalis* ne laisse pas que de causer un certain embarras aux liturgistes, car le *diesque nostros* se trouve déjà dans le Gélasien, et même dans le Léonien, *P. L.,* t. LV, col. 40. Mais ce sont des interpolations. — [2] *H. E.,* II, 1, *P. L.,* t. XCV, col. 80. — [3] *Vita,* II, 17, *P. L.,* t. LXXV, col. 94. — [4] Funk, *loc. cit.,* p. 122 sq. Cf. aussi le même, dans *Theol. Quartalsch.,* 1904, p. 614. — [5] Drews, *Gött. gel. Anzeigen,* 1906, p. 781-886. — [6] Dom Germain Morin, tout en rejetant le système, admet cependant quelques-unes de ses conclusions : *Une nouvelle théorie sur les origines de la messe romaine,* dans la *Revue bénédictine,* t. XXI (1904), p. 375-380. — [7] *Fragments inédits d'une liturgie égyptienne écrits sur papyrus,* par le R. P. dom P. de Puniet, publié dans *Report of the nineteenth Eucharistic Congress, held at Westminster, sept. 1908,* London, 1909, p. 367-401. Cf. aussi la *Revue bénédictine,* janvier 1909. — [8] F. Petrie, *Gizeh and Rifeh,* London, 1907, p. 40, dans le chapitre ajouté par M. W. S. Crum. Cf. aussi la note publiée par ce dernier dans *Journal of theological Studies,* t. IX, p. 312-313. — [9] Cf. Dr. Ch. Wessely, *Les plus anciens monuments du christianisme sur papyrus,* Introduction (*Patrologie orientale* de MM. Graffin et Nau, t. IV, 2e partie), Paris, 1908.

]ΙΜΟC ΚC ΟΝΟΜΑ ΑΥΤΩ Ο ΕΝ Υ
ψηλοις κατοι]ΚΩΝ ΚΑΙ ΤΑ ΤΑΠΕΙΝΑ ΕΦΟΡΩ
ε]ΠΙ ΤΟΙC ΟΥΡΑΝΟΙC Ο ΩΝ
10 αυτω η δοξα εις]ΤΟΥC ΑΙΩΝΑC ΑΜΗΝ ⊢
. . . . .]Η
].ΙΜ ΔΕCΠΟΤΑ ΠΑΝΤΟΚΡΑ
τωρ. . . . . .]Ε ΕΠΙCΚΟΠΕ ΠΑΝΑΡΕ
τε. . . . . .]. Ο ΘC ΚΑΙ ΠΗ[Ρ] ΤΟΥ
15 κυ ημων ιυ χυ. . .ο]ΠΟΙΗCΑC ΤΑ[. . . . .
ΤΟ
]C ΕΙΝ ΑΙΤΑ[
]ΙΩΡΟ[
]ΤΟ[

« J'ai donné à ce fragment la première place parce qu'il appartenait selon toute vraisemblance à la prière litanique ou prière des fidèles, laquelle précédait primitivement l'offrande et l'anaphore dont les deux autres fragments nous présentent quelques formules. Ce fragment est le plus endommagé des trois. Les prières dont on y retrouve les vestiges ne s'étant conservées dans aucun texte liturgique connu, il est impossible de les reconstituer en leur entier. Cependant le fait évident de leurs emprunts à la Sainte Écriture permet de combler certaines lacunes du manuscrit. Cette inspiration toute scripturaire est le caractère commun des plus anciennes formules eucologiques. Ainsi le retrouve-t-on dans la prière eucharistique de l'Épître de saint Clément, dans les formules du sacramentaire égyptien de Sérapion, dans les portions liturgiques des canons apostoliques.

« Dans ce court fragment on discerne deux formes de prières : l'une est un simple souhait demandant indirectement que Dieu accorde ses grâces ; l'autre au contraire est une invocation directe adressée au Seigneur. Le procédé est connu ; il s'est conservé dans la prière litanique des liturgies orientales, au rit copte en particulier ; c'est encore dans la liturgique romaine le système des grandes oraisons du vendredi-saint.

« Lig. 4-5. La fin de cette ligne donne un sens parfaitement clair. Cf. *Constitutions apostoliques*, VIII, VI, 5 : Καὶ δῷ αὐτοῖς τὰ αἰτήματα τῶν καρδιῶν αὐτῶν. — Ps. XXXVI, 4 : δώσει σοὶ τὰ αἰτήματα τῆς καρδίας σου. — Ou bien ΤΑ ΑΙΤΗΜΑΤΑ ΤΩ [δουλων αυτου.

« Lig. 5. χα]ΡΙCΗΤΑΙ est la fin de la phrase ; suit une série d'invocations dans le style des anciennes formules liturgiques, des prières de Sérapion en particulier ; la plupart sont du reste empruntées à l'Écriture.

« Ο ΤΗΝ Ε[... commence l'une de ces invocations comme plus loin Ο ΕΝ Υ[ψηλοις... ; elle devait comprendre un substantif féminin dont on a la première lettre Ε, et un participe présent dont il reste la désinence ΩΝ, ligne 6.

« Lig. 7. Ps. LXVII, 5 : Κύριος ὄνομα αὐτῷ.

« Lig. 7-8. Ps. CXII, 5-6 : Τίς ὡς Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν ; ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τῇ γῇ.

« Lig. 10. Αυτω η δοξα εις] ΤΟΥC ΑΙΩΝΑC ΑΜΗΝ est la doxologie très simple employée fréquemment dans les écrits du Nouveau Testament ; elle est répétée jusqu'à trois fois dans l'ancienne *Didachè* qui jouissait d'une grande notoriété dans l'Église d'Égypte[1]. Le trait de plume à la fin de la ligne est, je pense, un simple signe de ponctuation.

« Lig. 11. Peut-être Λεγει την ευχ]Η.

« Lig. 12. La lettre Μ avant ΔΕCΠΟΤΑ ne paraît pas douteuse bien qu'elle ressemble fort à la combinaison ΑΙ.

[1] Funk, *Didascalia et Const. apost.*, t. I, p. 410-414.

« Lig. 13. ΕΠΙCΚΟΠΕ ΠΑΝΕΡΕ[τε. Cf. ἐπίσκοπε πάσης σαρκός dans la prière litanique de la liturgie de saint Marc, Brightman, *Liturgies*, p. 127 ; la prière eucharistique reproduite par S. Clément emploie aussi l'expression τὸν παντὸς πνεύματος κτίστην καὶ ἐπίσκοπον (*Epist. ad Cor.*, c. LIX, dans Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingæ, 1887, t. I, p. 136), et elle applique au nom de Dieu l'épithète πανάρετος :... τῷ παντακράτορι καὶ παναρέτῳ ὀνόματί σου, *Ibid.*, c. LX, p. 138. Cette double rencontre ne doit pas être fortuite, car la liturgie alexandrine de saint Marc a conservé tout un passage du texte (romain) de saint Clément. La même parenté d'expression et de style se révèle dans la formule transcrite sur le verso de notre fragment.

« 16. ΤΟ est plus récent. Les quatre dernières lignes ont trop souffert pour qu'un essai de reconstitution soit possible.

« FRAGMENT A (126 × 171 mm.)

Verso ? *Fibres horizontales.*

Τ .[
ΑΛΜΟΥ ΚΑΙ ΕC[
ΑΓΑΘΩΝ ΕΙΗ .[
5 ΟΤΙ ΗΜΩΝ ΒΟΗ[θος
CΑΝ ΤΑ ΕΘΝΗ ΠΟΥ CΕ Υ[
ΟΤΙ ΟΥΚ ΕΒΟΗΘΗCΕΝ ΑΥΤ[οις
CΥ ΗΜΩΝ ΒΟΗΘΟC CΥ[
CΥ ΗΜΩΝ Η ΚΑΤΑΦΥΓΗ[
10 CΥ ΗΜΩΝ ΑΝΤΙΛΗΜΠ[τωρ κατα παντα μη]
ΕΝΚΑΤΑΛΕΙΠΗC ΑΛΛ[α ρυσαι ημας α]
ΠΟ ΠΑΝΤΟC ΚΙΝΔΥΝ[ου
ΜΕΝΟΥ ΚΕΙ Α[.
...]ΜΕΓΑΛΗ ΗΜΩ[Ν
15 ...]ΔΟC ΗΜΙΝ ΙΑ[
.....]C ΟΝ ΤΙ ΔΟ[
ΙΤ
. .

« Lig. 8-9. Peut-être faut-il suppléer ainsi :

CΥ ΗΜΩΝ ΒΟΗΘΟC CΥ [ημων στερεωμα
CΥ ΗΜΩΝ Η ΚΑΤΑΦΥΓΗ [εν ημερα θλιψεως

« Cf. Ps. XVII, 3, Κύριος στέρεωμά μου καὶ καταφυγή μου, ὁ θεὸς μου βοηθός... ἀντιλήμπτωρ μου. — Ps. LVIII 17-18, ὅτι ἐγενήθης ἀντιλήμπτωρ μου καὶ καταφυγὴ ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως, βοηθός μου σοι ψαλῶ, ὁ θεός μου. — S. Clément, *Epist. ad Cor.*, c. LIX, p. 136 : Ἀξιοῦμέν σε, δέσποτα, βοηθὸν γενέσθαι καὶ ἀντιλήμπτορα ἡμῶν, τοὺς ἐν θλίψει ἡμῶν σῶσον...

« 10-12. Cf. Liturgie de saint Marc (Brightman, *op. cit.*, p. 131), conclusion de la prière litanique : ἡμᾶς δὲ ῥῦσαι ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν ἡμῶν, φρουρὸς ἡμῶν καὶ ἀντιλήμπτωρ κατὰ πάντα γενόμενος. Cf. aussi S. Clément, *op. cit.*, c. LX-LXI.

« FRAGMENT B (140 × 90 mm.)

Recto ? *Fibres verticales.*

Ε . . . Κ Υ Ρ . Φ. . . . . .
ΟΜΟΛΟΓΕΙ ΤΗΝ ΠΙCΤΙΝ .[. . . . .]!
ΠΙCΤΕΥΩ ΕΙC ΘΝ ΠΡΑ ΠΑ[ντοκ]ΡΑΤΟΡ[α
ΚΑΙ ΕΙC ΤΟΝ ΜΟΝΟΓΕΝΗ Α[υτου] ΥΝ ΤΟ[ν
5 ΚΝ ΗΜΩΝ ΙΝ ΧΝ ΚΑΙ ΕΙC [το π]ΝΑ ΤΟ Α[γιον
ΚΑΙ ΕΙC CΑΡΚΟC ΑΝΑCΤΑCΙ[ν και]ΑΓΙΑ
ΚΑΘΟΛΙΚΗ ΕΚΚΛΗCΙΑ
τ (*sic*). *Marge*

« Lig. 1-2. La rubrique qui introduit la récitation du symbole est vraisemblablement incomplète dans l'état où elle s'est conservée. Elle devait commencer à la

ligne 1, dont la première lettre était une majuscule; le peu qui en reste ne permet pas de la reconstituer en son entier. Après ΠΙCΤΙΝ il manque quatre lettres environ : (l'espace qui sépare les deux fragments est factice; mais on peut apprécier exactement les lacunes par les lignes suivantes).

« Lig. 3. La dernière lettre P n'a plus quel 'extrémité inférieure de son trait vertical. — ΠΙCΤЄΥΩ ЄΙC ΘΝ... L'absence du terme ἕνα dans ce premier article du symbole est intéressante. Rufin au IVe siècle atteste que « presque toutes les Églises orientales lisaient ainsi : *Credo in* UNO *Deo Patre... et in* UNO *Domino...*, tandis qu'à Rome on disait : *Credo in Deum Patrem. Comment. in Symbolum Apost.*, 4. *P. L.*, t. XXI, col. 341. C'est que le symbole du papyrus d'Oxford se rapproche sensiblement du symbole romain primitif; il représente en même temps le plus ancien texte du symbole égyptien, qui ne nous était connu jusqu'ici qu'en des traductions coptes, arabes et éthiopiennes. Il n'y avait pas de doute que l'original eût été rédigé en grec comme presque toutes les formules liturgiques coptes; plusieurs mots grecs se sont du reste conservés dans les traductions. Notre nouveau texte a sur ces traductions l'avantage d'être beaucoup plus pur. Je viens de signaler l'absence du terme ἕνα, qui se répandit en Orient sous l'influence de Nicée et que les formules coptes plus récentes ont adopté. L'addition *vivificantem* au troisième article, *et in Spiritum sanctum*, est un emprunt au symbole de Constantinople : elle ne se trouve pas dans notre texte grec. Le cinquième membre enfin ΚΑΙ ΑΓΙΑ ΚΑΘΟΛΙΚΗ ЄΚΚΛΗCΙΑ ne connait aucune mention ni de l'unité, ni de l'apostolicité de l'Église, telle qu'on en trouve dans les rédactions coptes; il reproduit fidèlement le *sanctam ecclesiam catholicam* du symbole. Voici à titre d'exemple le symbole égyptien dans sa rédaction copte bohairique; *Credo in unum Deum Patrem omnipotentem* (παντοκρατωρ) *et in Filium ejus unicum* (μονογενης) *Jesum Christum* (ιης χς) *dominum nostrum et in Spiritum* (πνευμα) *sanctum vivificantem, in carnis resurrectionem et in ejus Ecclesiam unam, catholicam* (καθολικη) *apostolicam* (αποστολικη) *et sanctam. Amen*[1]. Le rituel copte de l'ordination patriarcale publié par Renaudot est plus voisin de la rédaction grecque : *Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem, et in unigenitum Filium ejus Jesum Christum Dominum nostrum... Credimus etiam in Spiritum sanctum, carnis resurrectionem et sanctam ecclesiam catholicam*[2].

« Lig. 6. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, Lettre aux moines de Phua, dans Justinien, *Liber adv. Origenem, P. G.*, t. LXXXVI, col. 967 : ὁμολογοῦντες... τὴν πίστιν προσεπάγομεν ὅτι πιστεύομεν καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν. Cet article est étranger aux symboles de Nicée et Constantinople : celui-ci parle de la résurrection *des morts*, celui-là n'a rien de semblable. On reconnait d'autre part la terminologie du symbole romain. Quant à l'interversion εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν καὶ... ἐκκλησίαν, elle est particulière au symbole égygtien et se retrouve dans ses diverses rédactions[3].

« Au-dessous de la ligne 7, se trouve un signe dont j'avoue ne pas connaître la valeur.

« FRAGMENT B

Verso ? *Fibres horizontales.*

. . . . . .Π[ΑΡΑϹΧЄ . . .

τ]ΗC Δ[ωρεα]C COY ЄΙC ΔΥΝΑΜΙΝ ΠΝC
ΑΓΙΟΥ [ειc] ΒЄΒΑΙΩCΙΝ ΚΑΙ ΠΡΟCΘΗΚΗ
ΠΙCΤЄ[ωc .]ЄΙC ЄΛΠΙΔΑ ΤΗC ΜЄΛΛΟΥ

5 CHC ΑΙ[ωνι]ΟΥ ΖΩΗC ΔΙΑ ΤΟΥ ΚΥ ΗΜΩ
ΙΥ Χ[υ δι' ου] COI ΤΩ ΠΡΙ Η ΔΟΞΑ CΥΝ Α
ΓΙΩ[πνι ει]C ΤΟΥC ΑΙΩΝΑC ΑΜΗΝ ⊢
⌐ (*sic*)

« Ce fragment est composé comme le précédent de deux morceaux séparés. Il est aisé de combler les lacunes, mais il est impossible de dire au juste quel était le commencement de la formule dont nous avons ici la fin; impossible également de savoir si cette oraison se récitait avant ou après le symbole de foi transcrit de l'autre côté de ce feuillet. Toutefois cette finale ne peut guère se rapporter qu'aux fruits de la communion eucharistique, surtout si la lecture τῆς δωρεᾶς σου de la ligne 2 est exacte. Elle faisait donc vraisemblablement partie de la prière d'offrande, εὐχὴ τῆς προθέσεως, qui venait anciennement après la récitation du *Credo*, comme on le constate encore dans le plus ancien manuscrit de la liturgie grecque de saint Marc. C. A. Swainson, *The greek Liturgies*, London, 1884, p. 26; Brightman, p. 124. Or on termine cette formule dans la liturgie de saint Marc en demandant les fruits du sacrifice eucharistique, la gloire de Dieu et la rénovation de nos âmes, εἰς σὴν δόξαν καὶ ἀνακαινισμὸν των ἡμετερῶν ψυχῶν. Mais il faut ajouter que les termes de notre fragment rappellent beaucoup mieux encore les formules d'épiclèse, comme on peut le voir ci-après.

« Lig. 1. Je n'ai pu rétablir le sens de cette première ligne dont on ne peut reconnaître que quelques lettres. Le mot Χ[αρις] auquel j'avais songé d'abord, est impossible. Le jambage qui suit le Χ ne peut guère appartenir qu'à un Υ (cf. ligne 5, ΤΟΥ) ou à un Ε.

« Lig. 2. On pourrait être tenté de lire ΕΙC au commencement de cette ligne; mais il y avait sûrement une lettre avant les deux jambages qui subsistent. La lecture Τ[ΗC me paraît certaine. Δ[ωρεα]C, on pourrait songer à Δ[οξη]C qui suffirait à combler la lacune, car elle ne comporte que 3 ou 4 lettres. Cf. le recto (?) du feuillet.

« Lig. 2-4. ЄΙC ΔΥΝΑΜΙΝ.. Cf. *Constitution égyptienne* traduction latine du IVe siècle, dans E. Hauler, *Didascaliæ Apostolorum fragmenta Veronensia*, Lipsiæ, 1900, p. 107 : (*Et petimus ut mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctæ Ecclesiæ.... des omnibus, qui percipiunt sanctis*) *in repletionem Spiritus sancti ad confirmationem fidei* in veritate. — *Testament de Notre-Seigneur*, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 43-45... *in sanationem et in robur spiritus nostri,... ut Spiritu sancto repleantur ad confirmationem fidei.* — *Liturgie de saint Marc*, Brightman, p. 134 : ἵνα γένωνται πᾶσιν ἡμῖν... εἰς πίστιν, εἰς νῆψιν,... εἰς ἐπανανέωσιν ψυχῆς, σώματος καὶ πνεύματος, εἰς κοινωνίαν μακαριότητος ζωῆς αἰωνίου...

« Lig. 7. Je ferai la même remarque que précédemment pour le trait de plume que l'on distingue en dessous de la ligne à gauche.

« FRAGMENT C (170×125 mm.)

Recto. *Fibres horizontales.*

]Α
σοι παραστηκου]ϹΙΝ
Κ[υκλω τα σεραφιμ εξ πτερυγ]ЄC ΤΩ ЄΝΙ
Κ[αι ε]Ξ [πτερυγες τω ενι]. ΚΑΙ ΤΑΙC
5 ΜЄΝ ΔΥϹΙ[ν κατεκα]ΛΥΠΤΟΝ ΤΟ ΠΡΟCΩ
ΠΟΝ ΚΑΙ Τ[αις δυσι]Ν ΤΟΥC ΠΟΔΑC ΚΑΙ
ΤΑΙC ΔΥϹΙ[ν επετα]ΝΤΟ . ΠΑΝΤΑ ΔЄ ΠΑ
ΤΟΤЄ CЄ ΑΓ[ιαζει.] ΑΛΛΑ ΜЄΤΑ ΠΑΝΤΩΝ

[1] J.-Al. Assémani, *Codex liturgicus ecclesiæ universæ*, t. II, p. 159. — [2] Renaudot, *Liturg. orient. collectio*, t. I, p. 490. — [3] Cf. F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, t. I, p. 332-333; t. II, p. 337, note 4.

ΤΩΝ CЄ ΑΓΙΑΖΟΝΤΩΝ ΔЄΞΑΙ ΚΑΙ ΤΟΝ
10 ΗΜЄΤЄΡΟΝ ΑΓΙΑCΜΟΝ ΛЄ[γ]ΟΝΤΩΝ CΟΙ
ΑΓΙΟC ΑΓΙΟC ΑΓΙΟC $\overline{\text{KC}}$ CΑΒΑΩΘ . ΠΛΗ
ΡΗC Ο ΟΥΡΑΝΟC ΚΑΙ Η ΓΗ ΤΗC ΔΟΞ[γ]C CΟΥ
ΠΛΗΡΩCΟΝ ΚΑΙ ΗΜΑC ΤΗC ΠΑΡ[α σοι]
ΔΟΞΗC. [κα]Ι ΚΑΤΑΞΙΩCΟΝ ΚΑΤ[απ]ЄΜΨΑΙ
15 ΤΟ $\overline{\text{Π}}$ΝΑ Τ[ο α]ΓΙΟΝ CΟΥ ЄΠΙ ΤΑ ΚΤΙCΜΑΤΑ
ΤΑΥΤΑ '[και ποιησ]ΟΝ ΤΟΝ ΜЄΝ ΑΡΤΟ̄
CΩΜΑ Τ[ου κυ̃ και] $\overline{\text{CPC}}$ ΗΜΩΝ $\overline{\text{ΙΥ}}$ $\overline{\text{ΧΥ}}$
[το] ΔЄ Π[οτηριον α]ΙΜΑ ΤΗC ΚΑΙΝΗC
(*Marge*)

Verso. *Fibres verticales.*

[διαθηκης. Οτι ο $\overline{\text{κς}}$ ημων $\overline{\text{ις}}$ $\overline{\text{κς}}$ τη νυκ]
Τ[ι η παρεδιδοτο λαβων αρτον ευχαριστη]
CΑ[ς] Κ[αι ευλογησας εκλασεν και εδωκεν]
ΤΟΙC ΜΑ[θηταις αυτου και αποστο] ΛΟΙ (ς)
5 ЄΙΠΩΝ Λ[αβετε φαγετε παντες ε]
Ξ ΑΥΤΟΥ ΤΟΥΤΟ Μ[ου εστιν] ΤΟ CΩΜΑ ΤΟ
ΥΠЄΡ $\overline{\text{Υ}}$ΜΩΝ ΔΙΔ[ομενο]Ν ΕΙC ΑΦЄC$\overline{\text{Ι}}$
ΑΜΑΡΤΙΩΝ ΟΜΟ[ιως με]ΤΑ ΤΟ ΔΙΠΝΗ
CΑΙ ΛΑΒΩΝ ΠΟΤΗΡΙΟ[ν] Κ[αι ε]ΥΛΟΓΗCΑC
10 ΚΑΙ ΠΙΩΝ ЄΔΩΚЄΝ ΑΥΤΟΙC ЄΙΠΩΝ
ΛΑΒЄΤЄ ΠΙЄΤЄ ΠΑΝΤЄC ЄΞ ΑΥΤΟΥ ΤΟΥ
ΤΟ ΜΟΥ ЄCΤΙΝ ΤΟ ΑΙΜΑ ΤΟ ΥΠЄΡ ΥΜΩΝ
ЄΚΧΥΝΝΟΜЄΝΟΝ ЄΙC ΑΦЄCΙΝ ΑΜΑΡΤΙΩ̄.
Ο[σακις] ЄΑΝ ЄCΘΙΗΤЄ ΤΟΝ ΑΡ[τον] ΤΟΥΤΟΝ
ΠΙ[νη]ΤЄ ΔЄ ΤΟ ΠΟΤΗΡΙΟΝ [το]ΥΤΟ
ΤΟΝ ЄΜΟΝ ΘΑΝΑΤΟΝ ΚΑΤΑΓ[γελ]ΛЄΤΑΙ
ΤΗΝ ЄΜΗΝ ΑΝΑΜΝ[ησιν ομολογ]ЄΙΤЄ
ΤΟΝ ΘΑΝΑΤΟΝ CΟΥ Κ[αταγγελλ]ΟΜЄΝ
ΤΗΝ ΑΝΑCΤΑCΙΝ [σου ομολογουμ]ЄΝ
20 ΚΑΙ ΔЄΟΜЄΘΑ Τ[
(*Marge*)

« Le *recto* de ce feuillet, reconstitué à peu près complètement grâce à six fragments séparés, est clairement désigné par le texte : le trisagion qu'il contient venait sans aucun doute avant les paroles de l'Institution. On y reconnait le passage d'Isaïe, VI, 2, qui dans les liturgies égyptiennes sert à introduire le trisagion.

« Lig. 2-3. παραστ]ΗΚ[ει τα δυο σεραφιμ.. auquel j'avais d'abord pensé me paraît impossible : la dernière lettre de la l. 2 est plutôt un N et la précédente un I, l'espace étant trop étroit pour laisser supposer un T. Σοι παραστηκου]CΙΝ Κ[υκλω τα σεραφιμ εξ πτερυγ]ЄC ΤΩ ЄΝΙ Κ[αι ε]Ξ [πτερυγες τω ενι], (= Is., VI, 2); Lit. gr. de saint Grégoire, σοὶ παραστήκει κύκλῳ τὰ σεραφὶμ ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνι, καὶ (ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνὶ), ταῖς μὲν δυσὶ... (Renaudot, *Lit. or. coll.*, t, I, p. 100); Sérapion, σοὶ παραστήκουσιν τὰ δύο τιμιώτατα σεραφεὶμ ἑξαπτέρυγα, δυσὶν μὲν... — Saint Marc, σοὶ παραστήκουσι τὰ δύο... ζῶα, τὰ... χερουβὶμ καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα σεραφὶμ, ἃ δυσὶ μὲν...

« Lig. 4. Le jambage inférieur du Ξ est très visible, et l'on devine les traces du Π qui venait à la suite; la restitution du Κ[αι ε]Ξ [πτερυγες τω ενι] est donc certaine.

« Lig. 5. Je lis κατεκα]ΛΥΠΤΟΝ, comme dans Isaïe, VI, 2, plutôt que le singulier κατεκα]ΛΥΠΤЄΝ; le pluriel se lit également plus loin επεταντο, lig. 7. Ces deux formes de l'imparfait identiques au texte d'Isaïe ne se trouvent pas dans les autres liturgies : Sérapion, καλύπτοντα τὸ πρόσωπον... δυσὶ δὲ πετόμενα. — S. Marc, τὰ πρόσωπα καλύπτοντα... καὶ δυσὶν ἱπτάμενα. — S. Grégoire, κατακαλύπτουσι τὰ πρόσωπα... καὶ ταῖς μὲν δυσὶ πετόμενα.

« Lig. 6. ΚΑΙ Τ[αις δυσι]Ν ΤΟΥC ΠΟΔΑC est la leçon d'Isaïe dans le *Codex Alexandrinus* et le *Codex Marchalianus*, d'origine égyptienne, contrairement au *Vaticanus* qui porte ταῖς δὲ δυσὶ : H. B. Swete, *The Old Testament in Greek*, Cambridge, 1899, t, III, p. 111. — δυσι]Ν est réclamé par la longueur de la lacune, plutôt que δυσί.

« Lig. 7. επετα]ΝΤΟ me paraît certain; on pourrait être tenté de lire ...]ΤΑ; mais ce qui ressemble au jambage inférieur d'un Α est la fibre horizontale du papyrus, et la boucle supérieure de l'Ο est très nette. Au reste on distingue un point après ΤΟ, ce qui interdit la lecture ΤΑ ΠΑΝΤΑ. — ΠΑΝΤΑ ΔЄ... ΛЄΓΟΝΤΩΝ CΟΙ : Sérapion, ..πετόμενα καὶ ἁγιάζοντα, μεθ'ὧν δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν λεγόντων ἅγιος... saint Marc est beaucoup plus développé : ..ἱπτάμενα καὶ κέκραγεν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον ἀκαταπαύστοις στόμασι... πάντοτε μὲν πάντα σε ἁγιάζει, ἀλλὰ καὶ μετὰ πάντων τῶν σὲ ἁγιαζόντων δέξαι δέσποτα κύριε καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν σὺν αὐτοῖς ὑμνούντων καὶ λεγόντων· ἅγιος... Cette finale de la première partie de l'anaphore est inconnue des autres liturgies orientales; la ressemblance avec le *Cum quibus et nostras voces ut admitti jubeas deprecamur supplici confessione dicentes* de nos préfaces romaines, n'en est que plus frappante.

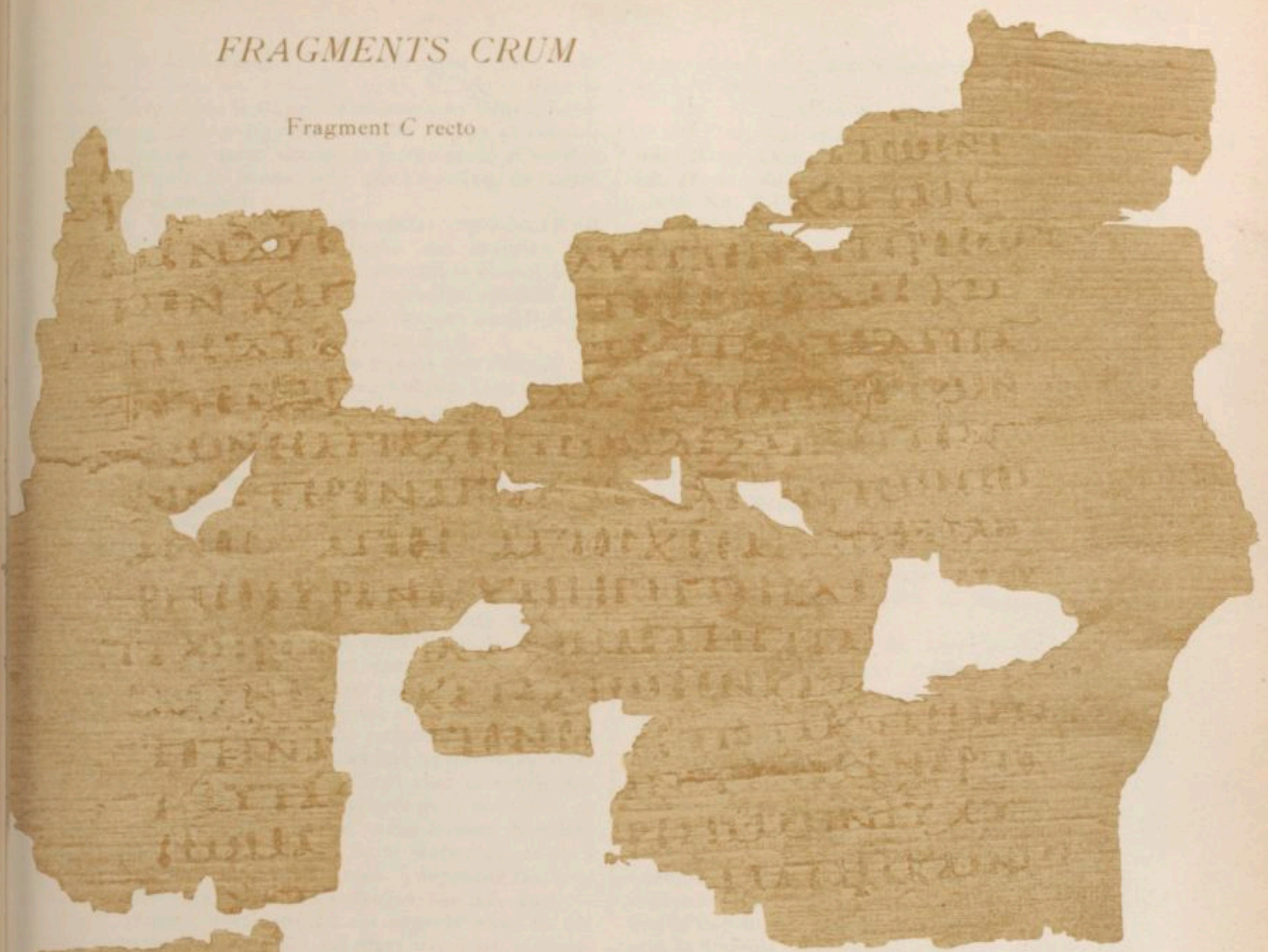
« Lig. 11-12. Isaïe, VI, 3. Notre document n'ajoute que les mots ὁ οὐρανὸς καὶ..., addition que connaissent Didyme au IVe siècle (*De Trininate*, l, I, c. XIX, *P. G.*, t. XXXIX, col. 364) et saint Cyrille d'Alexandrie au siècle suivant (*De fide ad Theodosium*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1133; *In I ad Corinth.*, I, 18, *P. G.*, t. LXXIV, col. 920); c'est aussi la leçon de Sérapion : ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου. La liturgie de saint Marc ajoute τῆς ἁγίας σου δόξης qu'elle emprunte au cantique des trois jeunes gens, Daniel, III, 53.

« Lig. 13. ΠΛΗΡΩCΟΝ est certain, car il est facile de distinguer la partie supérieure des lettres CΟ et le dernier jambage de Ν avec la liaison au jambage précédent. ΠΑΡ[α σοι est beaucoup moins sûr. Il semble bien cependant qu'on reconnaisse après ΠΑ le trait vertical du Ρ qui descend au-dessous des lettres ordinaires. Cf. Joann., XVII, 5 : ..τῇ δόξῃ ἣ εἶχον... παρὰ σο.. — Ce pourrait être aussi παρὰ σοῦ. Saint Marc, πλήρης γὰρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἁγίας σου δόξης..., πλήρωσον ὁ Θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παναγίου σου πνεύματος. Sérapion, πλήρης ἐστιν ὁ οὐρανός, πλήρης ἐστιν καὶ ἡ γῆ τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης· κύριε τῶν δυνάμεων πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως... Ces formules devaient primitivement introduire l'épiclèse, aussitôt après le *Sanctus* et avant le récit de l'Institution : c'est exactement ce qu'atteste notre document, lig. 14 sq. Cf. l'épiclèse de la *consecratio fontis* dans le sacramentaire de Sérapion, πλήρωσον αὐτα (τὰ ὕδατα) πνεύματος ἁγίου, édit. Funk p. 180.

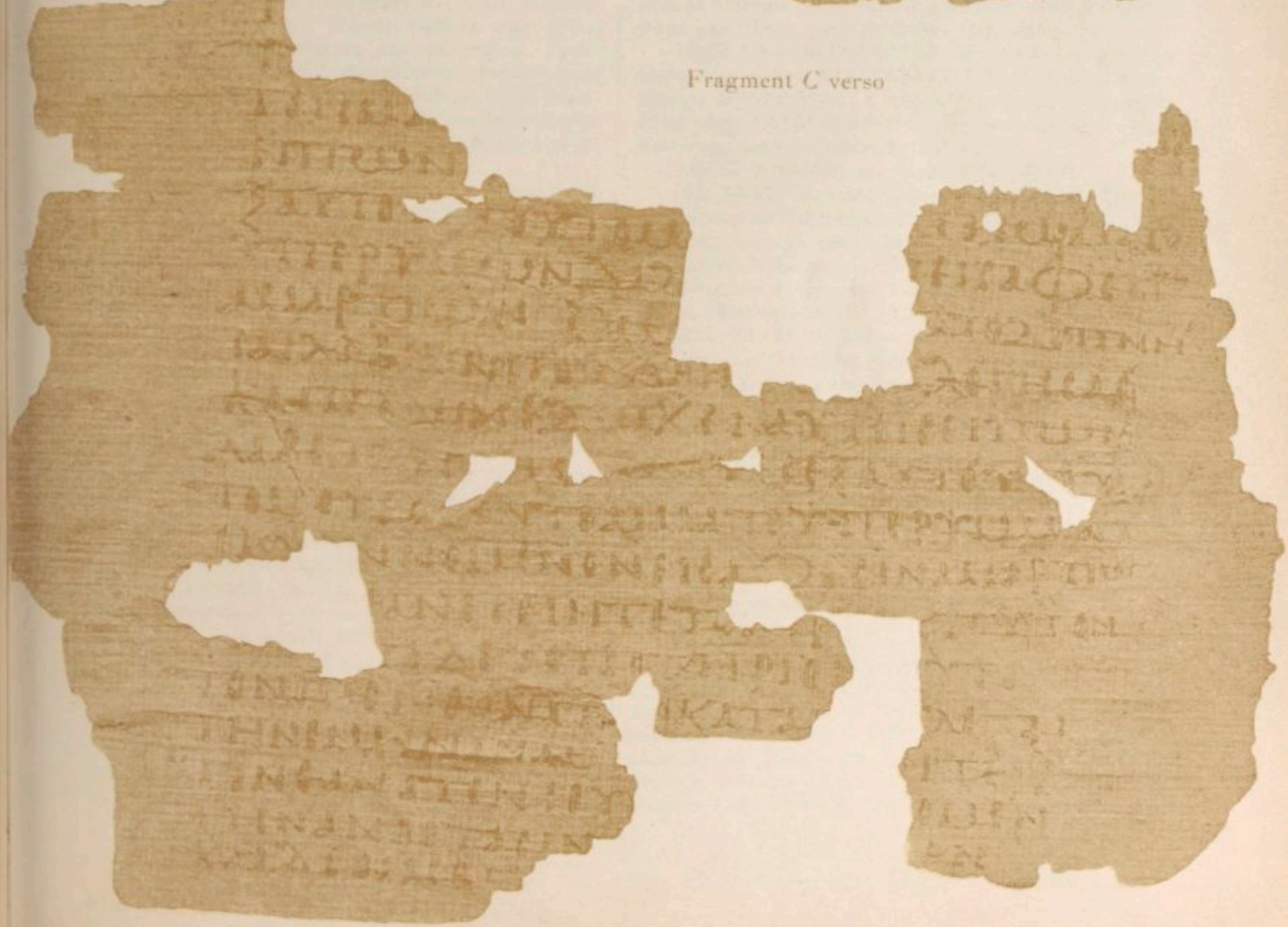
« Lig. 14. Le trait de plume qui suit ΔΟΞΗC paraît être un signe de ponctuation; ΚΑ]Ι reste douteux, mais non ΚΑΤΑΠЄΜΨΑΙ à la fin de la ligne. A cet endroit deux fragments mal joints débordent légèrement l'un sur l'autre et déforment un peu l'écriture au commencement du mot; ...ΜΨΑΙ ne fait aucun doute et la lettre Є se rétablit aisément avant Μ. — La position de l'épiclèse *à cet endroit exact de l'anaphore* est un fait unique dans l'histoire des liturgies orientales. Dans les anaphores égyptiennes comme dans les autres, elle ne vient qu'après les paroles de la consécration. Elle est formulée dans des termes identiques à ceux du papyrus d'Oxford. Saint Marc, ἐξαπόστειλον ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ... καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης αὐτοῦ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος..

FRAGMENTS CRUM

Fragment *C* recto



Fragment *C* verso



ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Cf. les liturgies coptes dans Renaudot, *Lit. or. coll.*, t. I, p. 16, 31, 48. — Dans la liturgie romaine le *Quam oblationem tu Deus... benedictam... facere digneris ut nobis corpus et sanguis fiat... Domini nostri* occupe la même place et semble bien remplir le même rôle que l'épiclèse de notre nouveau document.

« Lig. 16. Ποιήσ]ΟΝ est conjectural; cependant il est indiqué par le langage ordinaire des liturgies. Ce pourrait être δειξ]ΟΝ: le sens resterait le même; mais cette deuxième leçon est moins probable, attendu que dans l'espace vide à gauche et en dessous de ΟΝ il n'y a pas de trace du jambage inférieur du Ξ.

« Les premières lignes du *verso* sont douteuses; il est malaisé de les reconstituer exactement, bien qu'il ne puisse y avoir de doute pour le sens général. De plus l'hiatus entre la dernière ligne du recto et le récit de l'Institution, dont on saisit le fil à partir de la ligne 4, ne laisse supposer guère plus de trois lignes de texte, dont la première aurait complètement disparu; les deux autres ont laissé quelques traces. Les passages parallèles des liturgies de Sérapion et de saint Marc nous aident à combler les lacunes.

« Lig. 1. Διαθήκης à tout le moins paraît certain; il est appelé par καινῆς du recto, et par le texte même de l'épiclèse dans l'anaphore de saint Marc. Le récit de l'Institution est très succinct dans Sérapion : ὅτι ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ᾗ νυκτὶ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον καὶ ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων· λάβετε... Au lieu de cette sobriété toute scripturaire, la liturgie de saint Marc et les autres liturgies égyptiennes rédigées en copte et en grec détaillent avec complaisance les gestes du Sauveur, tant à propos de la consécration du pain que pour celle du vin; nous faisons de même dans notre liturgie romaine. Saint Marc : ὅτι αὐτὸς ὁ Κύριος.. Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς τῇ νυκτὶ ᾗ παρέδιδοῦ ἑαυτὸν... ἄρτον λαβὼν ἐπὶ τῶν ἁγίων καὶ ἀχράντων καὶ ἀμώμων αὐτοῦ χειρῶν, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν πρὸς σέ τὸν ἴδιον πατέρα Θεὸν δὲ ἡμῶν καὶ Θεὸν τῶν ὅλων, εὐχαριστήσας εὐλογήσας ἁγιάσας κλάσας διέδωκε τοῖς ἁγίοις καὶ μακαρίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις εἰπών· Λάβετε... Les mêmes détails reparaissent plus loin pour la seconde consécration. Rien de tel dans notre document : les paroles qui introduisent la consécration du vin sont très brèves, j'en conclus qu'il en devait être de même pour la première consécration.

« Lig. 3. La boucle de l'Α est à peine visible, et du Κ il ne reste que l'extrémité du jambage inférieur.

« Lig. 4. Ce membre de phrase reproduit le texte de saint Marc, mais la fin de la ligne est fort douteuse : volontiers on lirait ΚΑΙ, si ce n'est que la forme de l'Α n'est pas celle qu'adopte généralement le copiste du papyrus d'Oxford.

« Lig. 5. Le commencement de la lettre qui vient après ΕΙΠΩΝ ne peut guère appartenir qu'au Λ de Λάβετε. La phrase λαβετε φαγετε παντες ε]ΞΑΥΤΟΥ, dont les derniers mots sont certains, est calquée sur la seconde formule ΛΑΒΕΤΕ ΠΙΕΤΕ ΠΑΝΤΕϹ ΕΞΑΥΤΟΥ. Les liturgies de Sérapion et de saint Marc ont simplement λάβετε φάγετε comme dans saint Matthieu, XXVI, 26; de même les anaphores grecques de saint Grégoire et de saint Basile; mais les textes coptes de saint Cyrille, de saint Basile et de saint Grégoire appuient notre supposition, ils ont comme notre canon romain, *Accipite et manducate ex eo omnes*. Cf. Renaudot, *Lit. or. coll.*, t. I, p. 15, 30, 46.

« Lig. 6-8. Luc., XXII, 19, avec l'inversion τοῦτό μου de saint Paul, *I Cor.*, XI, 24, et l'addition εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν empruntée à la seconde formule, comme dans les anaphores de Sérapion et de saint Marc. Cf. saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joannem*, lib. XII, *P. G.*, t. LXXIV, col. 725 D : Διακλάσας τὸν ἄρτον, καθὰ γέγραπται, διεδίδου λέγων· Τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπερ ὑμων διδόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

« Lig. 8. ΔΙΠΝΗϹΑΙ pour δειπνῆσαι. Saint Paul, *I Cor.*, XI, 25, saint Luc, XXII, 20 et liturgie de saint Marc : ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι... Lit. gr. de saint Basile, ὁμοίως καὶ τὸ ποτήριον...

« 10. ΚΑΙ ΠΙΩΝ, addition au texte évangélique, étrangère aux anaphores de Sérapion et de saint Marc; mais on trouve l'idée de la participation du Sauveur à la communion de son sang, exprimée d'une façon analogue dans la liturgie grecque (égyptienne) de saint Basile : ὁμοίως καὶ τὸ ποτήριον... εὐλογήσας ἁγίασας γευσάμενος πάλιν ἔδωκε τοῖς μαθηταις... (Renaudot, *Lit. or. coll.*, t. I, p. 67), et dans les trois liturgies coptes de saint Cyrille (Brightman, *Liturgies*, p. 177), de saint Grégoire et de saint Basile. — Saint Irénée, *Adv. hæreses*, l. V, c. XXXIII, connaît déjà cette tradition.

« Lig. 11. Cf. Matth., XXVI, 27.

« Lig. 12. Matth., XXVI, 27, et Luc. XXII, 20, moins le τὸ τῆς καινῆς διαθήκης qu'ont généralement les liturgies.

« Lig. 13. ЄΚΧΥΝΝΟΜЄΝΟΝ, comme dans les plus anciens manuscrits du texte sacré; la plupart des liturgies orientales préfèrent la forme plus récente ἐκχυνόμενον.

« Lig. 14-16. *I Cor.* XI, 26. Liturgie de saint Marc : τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, πίνητε δὲ καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε καὶ τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν καὶ ἀνάληψιν ὁμολογεῖτε ἄχρις οὗ ἐὰν ἔλθω. — Dans notre nouveau texte l'absence de la mention τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν surprend un peu. Bien que Sérapion la passe également sous silence, je crois que le copiste du papyrus l'a omise par distraction. Car il avait encore cette formule à la pensée lorsqu'il écrivait quelques instants après, ligne 17, ΑΝΑΜΝΗϹΙΝ pour ἀνάστασιν, leçon qui reparaît à la reprise, à la ligne 19. Sur le document original que notre copiste transcrivait, la formule τοῦτο ποιεῖτε.. pouvait occuper exactement une ligne, c'est peut-être la cause de l'oubli.

« Lig. 16. ΚΑΤΑΓΓЄΛΛЄΤΑΙ est sans doute aussi une distraction pour ΚΑΤΑΓΓЄΛΛЄΤ(Є Κ)ΑΙ comme dans la liturgie de saint Marc; à moins que ce ne soit simplement pour ΚΑΤΑΓΓЄΛΛЄΤЄ, l'équivalence αι = ε étant fréquente dans l'écriture byzantine.

« Lig. 17. ΑΝΑΜΝ[ησιν, lire ΑΝΑϹΤΑϹΙΝ.

« Lig. 18-19. Cf. saint Cyrille d'Alexandrie, *Epistola œcumenica ad Nestorium*, *P.G.*, t. LXXVII, col. 113 : καταγγέλλοντες τὸν κατὰ σάρκα θάνατον Ἰησοῦ Χριστοῦ, τήν τε ἐκ νεκρῶν ἀναβίωσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν ὁμολογοῦντες, τὴν ἀναίμακτον ...τελοῦμεν λατρείαν... Cf. *Adversus Nestorium*, l. IV, c. VI, et l. V, *P. G.*, t. LXXVI, col. 200 *d*, 212 *a*. — Liturgie de saint Marc : Τὸν θάνατον, Δέσποτα Κύριε...., Ἰησοῦ Χριστοῦ καταγγέλλοντες καὶ τὴν.. αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν ὁμολογοῦντες καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν... δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε.... La formule d'anamnèse de notre document paraît bien avoir la priorité d'âge sur ces deux témoignages; elle ne mentionne que la mort et la résurrection; déjà saint Cyrille y ajoute comme la liturgie de saint Marc le souvenir de l'ascension. Sérapion omet complètement l'anamnèse. »

Voici maintenant la restitution et la traduction.

... (εὐδοκῶν « δοῦν)αι τὰ αἰτήματα τῶν καρδιῶν αὐτῶν) », χαρίσηται τὴν ε(ἰρήνην αὐτοῦ), ὁ ὢν « δέσποτης ἅγιος (καὶ ἀληθινὸς), » « κύριος ὄνομα αὐτῷ », « ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν »,... ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς ὁ ὤν, αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν... (Δεόμεθα σε Κύριε) καὶ δέσποτα παντοκράτορ, (πάσης σαρκὸ)ς ἐπίσκοπε πανάρετε... Ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ (Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ) ποιήσας τὰ (πάντα...

... Qui (petentibus) *dat petitiones cordis eorum,* præstet nunc pacem suam qui est *dominator sanctus et verus, Dominus nomen illi, qui in altis habitat et humilia respicit,* qui est *super cælos;* ipsi gloria in sæcula. Amen... (petimus) Domine et dominator omnipotens, universæ carnis visitator magnifice,... Deus et pater Domini nostri Jesu Christe qui fecisti universa...

Σὺ ἡμῶν βοηθὸς, σὺ(ἡμῶν στερέωμα), σὺ ἡμῶν ἡ καταφυγὴ (ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως), σὺ ἡμῶν ἀντιλήμπτωρ (κατὰ πάντα), μὴ ἐνκαταλείπης ἀλλὰ (ῥῦσαι ἡμᾶς) ἀπὸ παντὸς κινδύνου...

Tu es *adjutor noster,* tu (*fortitudo nostra*), tu *refugium nostrum* (*in die tribulationis*), tu *susceptor noster* (in omnibus), ne derelinquas nos *sed libera nos* ab omni periculo...

... ὁμολόγει τὴν πίστιν. Πιστεύω εἰς Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ Υἱὸν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν καὶ ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν.

... fidem confitetur : Credo in Deum Patrem omnipotentem et in unigenitum Filium ejus Dominum nostrum Jesum Christum et in Spiritum sanctum et in carnis resurrectionem et sanctam catholicam ecclesiam.

... (χάρις) τῆς δωρεᾶς σου εἰς δύναμιν πνεύματος ἁγίου, εἰς βεβαίωσιν καὶ προσθήκην πίστεως, εἰς ἐλπίδα τῆς μελλούσης αἰωνίου ζωῆς, διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοι τῷ Πατρὶ ἡ δόξα σὺν ἁγίῳ Πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

... (gratia) doni tui (fiat) in virtutem spiritus sancti, in confirmationem et augmentum fidei, in spem futuræ vitæ æternæ, per Dominum nostrum Jesum Christum per quem tibi Patri gloria cum sancto Spiritu in sæcula. Amen.

Les premiers fragments reproduisent une portion de l'ancienne προσευχὴ ou prière litanique, qui en Égypte comme ailleurs, se récitait au commencement de la messe des fidèles, un abrégé de symbole, l'antique symbole des églises égyptiennes qui apparaît ici pour la première fois dans sa rédaction originale, l'emploi d'une formule du symbole à la messe, différente de la formule de Nicée-Constantinople, est une nouveauté en liturgie. Le dernier fragment cité est la fin d'une oraison d'offertoire ou de quelque autre formule.

Nous ne nous arrêterons pas davantage à disserter sur ces divers fragments, nous contentant de renvoyer au mémoire de dom de Puniet qui a su en faire ressortir l'intérêt au point de vue liturgique. Nous passons tout de suite au troisième fragment beaucoup plus considérable, qui nous intéresse bien davantage, puisqu'il s'agit d'une anaphore, et que son contenu nous permet de reconstituer un anneau perdu dans la tradition du canon romain.

(« Σοὶ παραστήκουσι χίλιαι χιλιάδες καὶ μύριαι μυριάδες » ἁγίων ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων· σοὶ παραστήκουσιν κύκλῳ τὰ « σεραφὶμ, ἓξ πτέρυγες) τῷ ἑνί, καὶ ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνί, καὶ ταῖς μὲν δυσὶν κατεκάλυπτον τὸ πρόσωπον, καὶ ταῖς δυσὶν τοὺς πόδας καὶ ταῖς δυσὶ ἐπέταντο. » Πάντα δὲ πάντοτέ σε ἁγιάζει. Ἀλλὰ μετὰ πάντων τῶν σε ἁγιαζόντων δέξαι καὶ ἡμέτερον ἁγιασμὸν λεγόντων σοί· « Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, Κύριος Σαβαώθ, πλήρης » ὁ οὐρανὸς καὶ « ἡ γῆ τῆς δόξης σου. »

(*Tibi assistunt mille milia et dena milia denum milium* sanctorum angelorum et archangelorum; tibi assistunt *seraphim, sex alæ*) *uni et sex alæ alteri, duabus alis velabant faciem, et duabus pedes, et duabus volabant.* Omnes autem semper te sanctificant. Sed et cum omnibus te sanctificantibus accipe et sanctificationem nostram dicentium tibi : *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Sabaoth plenum est* cælum et *terra gloria tua.*

Πλήρωσον καὶ ἡμᾶς τῆς παρὰ σοὶ δόξης καὶ καταξίωσον καταπέμψαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα, καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς (διαθήκης. Ὅτι αὐτὸς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο, ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν) τοῖς μαθηταῖς (αὐτοῦ καὶ ἀποστό)λοις εἰπών(· Λάβετε φάγετε πάντες) ἐξ αὐτοῦ· τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Ὁμοίως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λαβὼν ποτήριον καὶ εὐλογήσας καὶ πιὼν ἔδωκεν αὐτοῖς εἰπών· Λάβετε πίετε πάντες ἐξ αὐτοῦ, τοῦτό μου ἐστιν τὸ αἷμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.) Ὅσακις ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, πίνηθε δὲ τὸ ποτήριον τοῦτο, τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε καὶ τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν ὁμολογεῖτε. Τὸν θάνατόν σου καταγγέλλομεν, τὴν ἀνάστασιν ὁμολογοῦμεν, καὶ δεόμεθα...

Reple et nos gloria tua quæ apud te est, et mittere dignare Spiritum sanctum tuum in has creaturas et fac panem quidem corpus Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi, calicem autem sanguinem Novi (Testamenti. Quia ipse *Dominus noster Jesus Christus, in qua nocte tradebatur, accepit panem eumque benedicens fregit deditque*) *discipulis* (*suis* et apostolis) *dicens :* (*Accipite, manducate* omnes) *ex eo : Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur* in remissionem peccatorum. *Similiter postquam cenavit accipiens calicem benedixit,* et bibit, *et dedit eis dicens : Accipite, bibite ex eo omnes : Hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur in remissionem peccatorum.* [*Hoc facite in meam commemorationem.*] *Quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem illum bibetis, mortem meam annuntiate* et resurrectionem meam confitemini. Mortem tuam annuntiamus et resurrectionem tuam confitemur et deprecamur...

Cette anaphore n'est pas complète. Il y manque le début et la prière d'action de grâces; mais la partie principale nous est conservée.

On y trouve d'abord l'appel aux chœurs angéliques qui forment la finale obligée de toute préface (dans notre préface commune : *et ideo cum angelis et archangelis*) et conduisent au trisagion. Comme le fait remarquer dom de Puniet, l'absence dans cette portion, du *Benedictus qui venit in nomine Domini* et le passage sans transition du *trisagion* au récit de l'institution, sans la mention du *Vere sanctus,* qui est propre aux liturgies gallicanes, et à certaines liturgies orientales, indiquent que notre fragment appartient à la famille liturgique alexandrine [1].

La suite de la prière est encore plus caractéristique. Elle s'appuie sur les derniers mots du *trisagion : plena est terra gloria tua,* pour introduire l'épiclèse : *Reple et nos gloria tua quæ apud te est, et mittere dignare spiritum sanctum tuum in hac creaturas,* etc. Cette formule d'épiclèse, si intéressante déjà par ses termes mêmes, l'est peut-être encore davantage par la place qu'elle occupe, *avant la consécration.* On sait, en effet, que dans les liturgies orientales l'épiclèse vient *après* la consécration, et elle est conçue en de tels termes, qu'il semble souvent que le mystère de la transsubstantiation n'a lieu qu'à ce moment. Ce fut là depuis des siècles un sujet de controverse entre l'Église latine et l'Église grecque. Le canon romain, en effet, suppose que la consécration a eu tout son effet dans les paroles de l'institution. L'épiclèse y est à peine indiquée, et d'une façon si imprécise, que certains liturgistes voient l'épiclèse ou un équivalent de l'épiclèse dans les paroles *Supplices te,* qui suivent la consécration, d'autres la trouvent dans la prière *Quam oblationem* qui la précède, d'autres enfin avouent nettement qu'il n'y a pas d'épiclèse dans le canon romain.

[1] *Fragments inédits,* p. 378.

Or voici qu'une anaphore que les papyrus d'Égypte viennent de nous restituer, qui constitue pour le moment le plus ancien document de ce genre que nous possédions [1], et qui est incontestablement un représentant des liturgies égyptiennes, plus spécialement de la famille Alexandrine ; voici, disons-nous, que cette anaphore contient l'épiclèse *avant* la consécration. Ainsi se trouve confirmée par un document d'une authenticité incontestable l'hypothèse déjà émise par le Dr Baumstark, que le rite alexandrin primitif devait posséder l'épiclèse *avant* la consécration [2]. C'est plus tard, et sans doute pour se conformer aux usages byzantin et syrien, que le rite alexandrin rejeta son épiclèse à la suite des paroles de l'institution.

Ceci nous amène à des conclusions intéressantes. Nous ne dirons rien au sujet du sens de cette épiclèse qui sera discutée ailleurs (voir ÉPICLÈSE), ni au sujet de la portée de la consécration et des controverses théologiques auxquelles elle a donné lieu. Voir CONSÉCRATION. Il est au moins certain désormais qu'un rite oriental, le rite alexandrin, donnait aux paroles de l'institution la même importance que l'église romaine. Ce qui est à noter, c'est que cette anaphore nous permet d'affirmer une fois de plus, et d'une façon plus précise, les relations étroites entre le canon romain et le canon alexandrin. Elle nous permet encore de conclure, comme nous semble l'avoir démontré dom de Puniet, que l'épiclèse romaine doit être cherchée dans la formule *Quam oblationem* et non dans le *Supplices te* [3].

Nous donnons maintenant les textes parallèles des anaphores de Sérapion et de saint Marc, qui permettront d'établir les rapprochements qui s'imposent avec ces fragments.

TEXTES PARALLÈLES DES ANAPHORES DE SÉRAPION ET DE SAINT MARC

SÉRAPION	S. MARC
	Ὁ Κύριος μετὰ πάντων καὶ μετὰ τοῦ Πνεύματος σου.
	Ἄνω ἡμῶν τὰς καρδίας...
Ἄξιον καὶ δίκαιόν ἐστιν σὲ... αἰνεῖν ὑμνεῖν δοξολογεῖν	Ἀληθῶς γὰρ ἄξιόν ἐστιν καὶ δίκαιον ... σὲ αἰνεῖν σὲ ὑμνεῖν σοὶ εὐχαριστεῖν ... σοὶ τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανόν...
	Καὶ δεόμεθα . . . (προσεύχη, sive suffragia).
Σὺ γὰρ ὁ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως ... (Eph., I, 21)· σοὶ παρεστήκουσι χίλιαι χιλιάδες... ἀγγέλων... σοὶ παραστήκουσι τὰ δύο τιμιώτατα Σεραφεὶμ ἑξαπτέρυγα, δυσὶν μὲν πτέρυξιν καλύπτοντα τὸ πρόσωπον, δυσὶ δὲ τοὺς πόδας, δυσὶ δὲ πετόμενα	Σὺ γὰρ εἶ ὁ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ δυνάμεως ... (— Eph., I, 21). σοὶ παραστήκουσι χίλιαι χιλιάδες ... ἀγίων ἀγγέλων ... σοὶ παραστήκουσι τὰ δύο τιμιώτατά σου ζῶα ... καὶ τὰ σεραφὶμ ἃ δυσὶ μὲν πτέρυξιν τὰ πρόσωπα καλύπτοντα καὶ δυσὶν τοὺς πόδας καὶ δυσὶν ἱπταμενα καὶ κέκραγεν ... ἀκαταπαύστοις στόμασι ... Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος ... Πάντοτε μὲν πάντα σε ἁγιάζει· ἀλλὰ καὶ μετὰ πάντων τῶν σε ἁγιαζόντων δέξαι δέσποτα Κύριε καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν... λεγόντων.
καὶ ἁγιάζοντα· μεθ' ὧν δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν λεγόντων·	
Ἅγιος ἅγιος ἅγιος Κύριος σαβαὼθ πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου.	Ἅγιος ἅγιος ἅγιος Κύριος σαβαὼθ πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἁγίας σοῦ δόξης.
Πλήρης ἐστὶν ὁ οὐρανὸς, πλήρης ἐστὶν καὶ ἡ γῆ τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης, Κύριε τῶν δυνάμεων· πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως·	Πλήρης γὰρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἁγίας σου δόξης διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ Κυρίου· πλήρωσον ὁ θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σου εὐλογίας διὰ τῆς ἐπιροιτήσεως τοῦ παναγίου σου Πνεύματος·
σοὶ γὰρ προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν...	
ὅτι ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χρίστος ἐν ᾗ νυκτὶ παρεδίδοτο... ἔλαβεν ἄρτον καὶ ἔκλασεν	ὅτι αὐτὸς ὁ Κύριος καὶ θεὸς... τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδου ἑαυτὸν... ἄρτον λαβὼν ἐπὶ τῶν ἁγίων καὶ ἀχράντων καὶ ἀμώμων αὐτοῦ χειρῶν, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν πρὸς σὲ τὸν ἴδιον πατέρα θεὸν δὲ ἡμῶν καὶ θεὸν τῶν ὅλων, εὐχαριστήσας εὐλογήσας ἁγιάσας κλάσας διέδωκε τοῖς ἁγίοις καὶ μακαρίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις εἰπών·
καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς ἑαυτοῦ	
λέγων· Λάβετε καὶ φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν...	Λάβετε φάγετε, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον καὶ διαδιδόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.
Ὅτι ὁ Κύριος λαβὼν ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι	Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λαβὼν καὶ κεράσας ... ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν πρὸς σὲ τὸν ἴδιον πατέρα ... εὐχαριστήσας εὐλογήσας ἁγιάσας πλήσας Πνεῦματος ἁγίου μετέδωκε ... εἰπών ... · Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης...
ἔλεγεν τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· Λάβετε πίετε. τοῦτό ἐστιν ἡ καινὴ διαθήκη, ὅ ἐστιν τὸ αἷμά μου...	
	Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, πίνητε δὲ. ...
	Τὸν θάνατον... χριστοῦ κατεγγέλλοντες, καὶ τὴν... ἀνάστασιν ὁμολογοῦντες,... δεόμεθα...
Ἐπιδημησάτω, Θεὲ τῆς ἀληθείας, ὁ ἅγιός σου Λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ Λόγου, καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας.	... ἐξαπόστειλον ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους ... τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ ... καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης αὐτοῦ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ...

TEXTES PARALLÈLES DU CANON ROMAIN ET DU DE SACRAMENTIS

CANON MISSÆ	DE SACRAMENTIS
Dominus vobiscum...	[Reliqua omnia quæ dicuntur in superioribus a sacerdote dicuntur, laudes Deo deferuntur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris : ubi venitur ut conficiatur venerabile sacramentum, jam non
Sursum corda...	
Vere dignum et justum est... nos tibi semper gratias agere ... Sanctus...	
Te igitur.	
Memento Domine.	

[1] Il date, avons-nous dit, du VIIe ou du VIIIe siècle. Le manuscrit dans lequel nous est parvenu l'anaphore de Sérapion n'est que du XIe siècle. Les autres textes sont plus récents encore. — [2] Dr A. Baumstark, *Liturgia romana e liturgia dell' Esarchato*, Roma, 1904, p. 46-47. — [3] Dom de Puniet, *Fragments inédits*, p. 389 sq.

Communicantes.	
Hanc igitur oblationem...	
	suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Vis scire quia verbis cælestibus consecratur? Accipe quæ sunt verba :]
Quam oblationem tu Deus in omnibus benedictam, adscriptam, ratam rationabilemque facere digneris ut nobis corpus et sanguis fiat D. n. J. C. Qui pridie quam pateretur....	Fac nobis hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis Domini n. J. C. Qui pridie quam pateretur. . .
Unde et memores, Domine, nos servi tui sed et plebs tua sancta, ejusdem Christi Filii tui . . . tam beatæ passionis, necnon et ab inferis resurrectionis sed et in cælos gloriosæ ascensionis, offerimus præclaræ majestati tuæ de tuis donis ac datis, hostiam immaculatam, panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ.	Ergo memores gloriosissimæ ejus passionis, et ab inferis resurrectionis, et in cælum ascensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationalem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitæ æternæ
Supra quæ propitio ac sereno vultu respicere digneris, et accepta habere sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel, et sacrificium patriarchæ nostri Abrahæ et quod obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.	[Vide infra']
Supplices te rogamus omnipotens Deus, jube hæc perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinæ majestatis tuæ...	et petimus et precamur ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, 'sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justi-Abel et sacrificium patriarchæ nostri Abrahæ et quod tibi ob tulit summus sacerdos Melchsedech.

VIII. SYSTÈME DE M. W. C. BISHOP[1]. — M. W. C. Bishop (qu'il ne faut pas confondre avec M. Edmond Bishop, comme lui liturgiste), a tout récemment proposé un système pour la composition du canon, qu peut s'énoncer ainsi : Divers indices, surtout la comparaison avec les liturgies d'orient et avec les liturgies gallicanes, nous font conclure que le canon romain actuel ne représente pas l'état primitif. L'ordre généralement suivi dans ces liturgies est le suivant, pour s'en tenir aux grandes lignes :

a) Actions de grâces à Dieu sur ses œuvres, notamment la Création et l'Incarnation;

b) Récit de l'Institution;

c) Anamnèse;

e) Epiclèse.

Or cet ordre est, pour une raison ou pour l'autre, interverti dans le canon romain. La prière *Supplices te rogamus,* qui tient la place de l'invocation ou épiclèse, et qui est regardée par quelques liturgistes comme l'épiclèse romaine ou au moins une substitution à l'épiclèse (par Mgr Duchesne, notamment, auquel M. Bishop aurait pu ajouter Dom Cagin), ne remplit pas en réalité ce rôle, et son contenu est du reste tout différent des épiclèses ordinaires; à tout prendre le *Quam oblationem* remplirait bien mieux cette fonction, et en somme il pense qu'elle a bien pu être autrefois *après* la consécration.

Pour faire sentir d'une façon plus vive encore cette lacune et ce défaut d'ordre dans le canon romain, M. Bishop nous rappelle ingénieusement la prière romaine de la *Consecratio fontis.* Il est facile de voir que cette formule est calquée sur le canon romain. Rien n'y manque : les types de l'Ancien Testament, l'institution du baptême, l'anamnèse, le dessin, la marche, parfois même les expressions sont les mêmes. Or l'anamnèse est suivie ici, comme dans les autres liturgies, d'une épiclèse ou invocation très explicite du Saint-Esprit. C'est pour M. Bishop, et l'on ne peut s'empêcher de trouver que son raisonnement est au moins spécieux, une preuve nouvelle que le canon qui a servi de modèle à cette prière, se terminait lui aussi primitivement par une épiclèse. Je crois pouvoir dire, d'après une communication qu'a bien voulu me faire l'auteur de ce système, que M. Edmond Bishop est bien près de s'y rallier.

Voici donc quelle serait selon M. W. C. Bishop la forme primitive du canon romain :

La préface.

Le *Sanctus.*

Le *Vere sanctus* n'est selon lui, et il est d'accord sur ce point avec dom de Puniet, qu'une addition occidentale amenée par une autre addition au *Trisagion,* celle du *Benedictus qui venit in nomine Domini.* Il ne semble pas qu'il faille supposer dans le canon romain l'existence d'un *Vere sanctus*[2].

Le *Te igitur.*

Pour le premier et le second *Memento* il semble accepter mon hypothèse et celle de dom Cagin que ces diptyques appartenaient plutôt à l'offertoire.

Hanc igitur obtationem.

(Le *Quam oblationem* serait à transporter à la place du *Supplices te* qui aurait été sa place primitive.)

Supplices te.

Qui pridie.

Anamnèse (qui selon lui ne serait peut être pas aussi ancienne que les autres parties, du moins à cette place).

Quam oblationem.

Finale du canon.

Nous ne pouvons nous dispenser non plus de mentionner ses réflexions très judicieuses sur la genèse du canon.

D'après le récit de la cène, le cérémonial suivi par le Christ fut celui-ci :

Il bénit le pain en rendant grâces;

Il le brisa;

Il le distribua aux apôtres avec les paroles : ceci est mon corps.

Pour le calice;

Il le bénit;

Le fit passer aux apôtres avec les paroles : ceci est le calice, etc.

Le terme *bénir,* qui est si important signifie, dans le langage des Juifs à cette époque, bénir Dieu *pour* une chose, et en somme rendre grâces pour une chose, et les bénédictions commençaient par ces mots : bénis es-tu, ô Dieu. Bénédiction dans ce cas est donc synonyme d'actions de grâces, d'où le nom d'εὐχαρίστια donné par excellence à l'eucharistie. La forme la plus ancienne de consécration est donc une prière d'action de grâces. Toutes les liturgies sont du reste d'accord sur ce point. Partout le début de la prière eucharistique est le *Gratias agamus Domino Deo nostro,* du dialogue de la préface. La prière se continuait jusqu'à la fin du canon. On rend grâces à Dieu pour ses œuvres, pour la création, pour l'incarnation, pour la passion (à ce propos, paroles de l'institution de l'eucharistie), pour l'ascension, pour la descente du Saint-Esprit (qui donne lieu à l'épiclèse). Le *Sanctus* qui intervient à la fin de la préface, à propos de la création des anges, n'interrompt pas en réalité la continuité de l'action de grâces.

D'après ce plan général des liturgies, on distinguerait deux groupes : les liturgies orientales et les liturgies occidentales; ces dernières formeraient un groupe

[1] *The primitive form of consecration of the Holy Eucharist,* dans *The Church Quarterly Review,* juillet 1908, p. 385-403. — [2] Cf. aussi dom Cagin, *Te Deum ou Illatio,* p. 60 sq.

que M. Bishop appelle européen, qui comprend les liturgies mozarabe, gallicane, gothique, celtique, même la liturgie africaine [1]. Quant à la liturgie romaine, dans le système de M. Bishop, elle est à part, elle forme groupe à elle seule, son influence est renfermée, jusqu'au Ve siècle du moins, dans un cercle géographique très réduit. Elle semble, quant à son organisation interne, une sorte de compromis entre le système oriental, d'après lequel les formules de la messe ne varient pas, et le système occidental des formules variables qui forment comme autant de liturgies différentes, et chacune de ces liturgies, sauf quelques exceptions, est mise en relation avec les fêtes du cycle, tandis qu'en orient chaque liturgie peut servir à toutes les fêtes, pour mieux dire, la formule liturgique ne tient aucun compte de la variété des fêtes liturgiques. La partie du canon invariable représente la liturgie romaine primitive; la variété des préfaces et des collectes serait une concession au système occidental [2].

Au point de vue théologique, les conclusions de M. Bishop semblent être que primitivement les paroles de l'institution n'étaient pas considérées comme effectuant par elles-mêmes la consécration. La formule de l'épiclèse dans sa forme primitive supposerait que la transformation n'est accomplie que par l'invocation du Saint-Esprit. Et parmi les formules diverses d'épiclèse en Occident, celles-là devraient être considérées comme primitives dont la teneur se rapproche de celles d'Orient, et supposent que la consécration n'est accomplie qu'après l'invocation du Saint-Esprit. La doctrine romaine qui donnait toute son efficacité aux paroles de la consécration et considérait la transsubstantiation comme accomplie par elles, amena peu à peu à corriger ou à supprimer les épiclèses qui contredisaient cet enseignement.

Mgr Batiffol, dans un récent article de la *Revue du clergé français*, 15 décembre 1908, p. 641-662, conteste la valeur du système de Bishop [3]. Il n'admet pas que l'épiclèse ait été, comme le voudrait M. Bishop, originelle et essentielle. Au IVe siècle, à Alexandrie par exemple, d'après l'anaphore de Sérapion, il n'est pas question d'invocation du Saint-Esprit, c'est le Verbe qui est invoqué pour opérer la transformation eucharistique [4]. C'est seulement sous Pierre d'Alexandrie (373-380) que l'invocation du Saint-Esprit apparaît dans la liturgie d'Alexandrie. Selon Baumstark, l'épiclèse y aurait été importée de Syrie vers ce temps-là [5].

Au IIIe siècle, dans l'Église romaine, si l'on en juge par saint Hippolyte et par Novatien, la messe romaine ne contient pas d'épiclèse ou d'invocation du Saint-Esprit proprement dite. Ce n'est pas le Saint-Esprit qui est invoqué, c'est l'ange du Seigneur qui présente le corps et le sang du Christ, et selon Mgr Batiffol on ne saurait voir sous cette figure la personnification du Saint-Esprit.

Il est vrai que saint Cyprien, Firmilien, la didascalie des apôtres insistent sur le rôle du Saint-Esprit, mais cette doctrine dépendrait du système adopté par certaines Églises, notamment celle d'Afrique sous saint Cyprien, à savoir que l'intervention du Saint-Esprit est nécessaire pour l'administration des sacrements, que les hérétiques n'ont pas le Saint-Esprit, conséquemment que le baptême des hérétiques est invalide. On sait que cette dernière conséquence fut condamnée par l'Église [6]. Mgr Batiffol prétend que la décision du pape Étienne enleva à l'épiclèse baptismale le rôle essentiel que quelques-uns lui attribuaient. L'épiclèse eucharistique, ajoute-t-il, aurait dû en être atteinte, mais elle subsista. Bien plus, en Orient au IVe siècle, elle en vint à être considérée comme essentielle et à supplanter même parfois la formule de la consécration eucharistique (*art. cité*, p. 659 sq.)

Il semble donc impossible d'admettre la théorie de M. Bishop sur le rôle essentiel et même presque exclusif de l'épiclèse dans la liturgie primitive, et sur l'effacement progressif qu'elle aurait subi surtout à Rome par suite de l'importance croissante donnée aux paroles de la consécration. Les formules d'épiclèses occidentales que M. Bishop présente comme des épiclèses diminuées ou réduites par suite d'un préjugé doctrinal, représenteraient au contraire, selon son contradicteur, des épiclèses primitives qui auraient survécu, et les épiclèses plus expressives seraient des types liturgiques d'une époque moins ancienne. En fin de compte, notre canon romain représenterait dans cette partie un vestige tout à fait primitif de la liturgie eucharistique.

Enfin sur les analogies découvertes par M. Bishop entre la *Benedictio fontis* et le canon de la messe, il n'y a aucune parité à établir (*art. cité*, p. 638) [7]. L'épiclèse de la messe diffère par bien des points de celle du baptême.

VI. CONCLUSIONS; LES ÉTAPES DU CANON. — A tous ces systèmes sur l'origine du canon romain où la fantaisie et l'arbitraire ont souvent trop de place, nous n'avons pas la prétention d'ajouter un nouveau système. Mais il nous semble que malgré la confusion apparente, on peut tirer quelques conclusions générales, qui paraissent assez solidement établies et que l'on devrait désormais considérer comme acquises.

a) La première, c'est que nous n'avons pas dans le canon romain, ni même dans les autres anaphores qui nous ont été conservées, la prière eucharistique primitive. Aucune ne peut nous ramener plus haut, au moins dans son ensemble, que le IVe siècle, et cette époque, au point de vue liturgique, nous offre dans la plupart des rites et des formules un développement qui certainement n'est pas primitif. Malheureusement la période antérieure ne nous est pas connue par des textes écrits, c'est donc en quelque sorte et comme on l'a dit justement, de la préhistoire, et l'on ne peut avancer sur ce terrain qu'avec beaucoup de circonspection et à l'aide d'hypothèses plus ou moins ingénieuses, mais qui restent des hypothèses.

b) Un second fait, sur lequel on a discuté longtemps, c'est que le canon romain a subi des remaniements et que sa forme actuelle non seulement n'appartient pas à la période primitive, mais même que depuis le IVe siècle, époque où il paraît avoir été composé, il a été soumis à certaines manipulations, qui ont pris place de la fin du Ve au VIIe siècle.

Ce point a été longtemps contesté par certains archéologues et certains liturgistes, mais il me semble qu'il doit être désormais considéré comme acquis.

Il est certain, par exemple, que Gélase fait allusion à une épiclèse qu'on chercherait vainement aujourd'hui dans le canon romain : *Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem caelestis Spiritus invocatus*

[1] Je n'ai pu m'expliquer pourquoi l'auteur laisse de côté la liturgie ambrosienne dans ce dénombrement. — [2] Il faut remarquer cependant, que dans une note (p. 394), l'auteur admet la possibilité d'une identité primitive entre la liturgie de Rome et les autres liturgies occidentales. — [3] Voir aussi de Mgr Batiffol l'article sur l'*Épiclèse*, même Revue, 1er septembre 1908. — [4] Le sacramentaire ou anaphore de Sérapion a été publié d'abord par A. Dmitriewski (Kiev, 1894) ce qui est généralement ignoré, puis par Wobbermin, Leipzig, 1894. Funk en a donné un texte corrigé dans *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn, 1906, t. II, p. 158-195. — [5] A. Baumstark, *Liturgia romana e liturgia dell' Esarcato*, Rome, 1904, p. 45. — [6] Sur l'épiclèse baptismale, cf. Pourrat, *Théol. sacramentaire*, Paris, 1907, p. 100; d'Alès, *Théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 333, et *La question baptismale*, dans la *Revue des questions historiques*, avril 1907. — [7] Voir sur ce point l'article *Bénédiction de l'eau*, t. II, p. 688, dans lequel dom de Punie montre déjà qu'il ne faut pas trop insister sur ces analogies.

adveniet, si sacerdos et qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobetur[1].

Nous savons, par des textes historiques qui sont bien connus, que saint Léon et saint Grégoire y touchèrent aussi. Outre les deux additions faites au canon et que nous avons signalées ci-dessus, outre le changement du *Pater* au canon, un autre document, la vie de saint Benoît par saint Grégoire lui-même, témoigne d'un changement survenu pendant la messe et dont aucun autre document ne nous parle[2].

L'étude et la comparaison des manuscrits les plus anciens du canon, nous prouve aussi que le texte du canon a été retouché. On peut s'en rendre compte rapidement et par l'étude que nous avons donnée au § IV sur l'état du texte et par les manuscrits analysés par Delisle et par Ebner, ou encore par les variantes des diverses prières du canon données par Martène et par d'autres[3].

Nous ne citerons comme exemple que ce texte de canon ambrosien cité plus haut (cf. col. 1416), ou le passage du *De sacramentis* (col. 1854).

Quand même ces preuves historiques et directes nous manqueraient, je crois qu'une étude sérieuse du canon romain amènerait certainement à cette conclusion que l'ordre des prières n'y est pas primitif. Il saute aux yeux, par exemple, qu'il y a un hiatus entre le *Sanctus* qui suit la préface, et le *Te igitur* qui lui fait directement suite. Cette prière, qui par la conjonction *igitur*, semble rattachée à une prière précédente, n'a aucun rapport, ni avec la préface, ni avec le *Sanctus*. Le *Memento I* et le *Communicantes* forment un groupe à part, qui ne se rattache par le sens ni à ce qui précède, ni à ce qui suit. Il en faut dire autant du second memento et de la prière qui suit, *Nobis quoque*. Là encore la conjonction *etiam*, comme l'*igitur*, trahit une relation à une prière antécédente qui ne se trouve plus aujourd'hui.

Le début du *Quam oblationem*, reprise de la même pensée et des mêmes mots que l'*Hanc igitur oblationem*, trahit aussi un défaut de suite. Nous savons de source sûre que saint Grégoire a inséré dans l'*Hanc igitur* ces mots : *Diesque nostros in tua pace disponas*, et peut-être la suite. On verra plus loin que cette prière peut se fondre avec le *Quam oblationem*.

Le *Per quem hæc omnia* présente aussi un hiatus constaté par plusieurs liturgistes, Duchesne, Cagin, etc. Cf. col. 1876.

Une autre démonstration peut être tirée de la présence dans le canon de plusieurs conclusions et de plusieurs *Amen*, avant la conclusion véritable du canon par la doxologie : *Per ipsum, et cum ipso*. Comme nous l'avons dit, la prière eucharistique formait primitivement un tout ininterrompu qui se terminait par la doxologie à laquelle les fidèles répondaient *Amen*. Cette disposition dut subsister quand le canon romain fut rédigé au IVe siècle. Les prières anciennes du canon n'ont ni introduction : *Oremus*, ni finale. On peut considérer à coup sûr comme additions faites à une époque où cette loi de continuité ou d'intégrité du canon n'était plus comprise ni appliquée les conclusions avec *Amen*. Elles appartiennent toutes à des prières qui selon toute probabilité ont été ajoutées plus tard, par exemple le memento des vivants, l'*Hanc igitur oblationem* dont la finale au moins est due à saint Grégoire, le *Memento* des morts qui n'a pas d'*Amen* à la vérité, mais qui a la finale *per Christum Dominum nostrum*[4].

Le *Pater*, au temps de saint Grégoire, était comme il nous l'apprend lui-même, détaché de la prière eucharistique proprement dite.

Voilà quelques-unes des remarques, sans pousser plus loin cette analyse, que suggère l'étude du canon, et encore une fois, il nous paraît difficile d'éluder cette conclusion qu'il y a eu un bouleversement dans cette succession de prières.

c) Mais quelles ont été ces retouches et à qui les attribuer? Ici commencent les divergences, et réellement il ne semble pas que, dans l'état actuel des études sur le canon, on puisse arriver à une solution bien satisfaisante du problème. L'étude que nous avons faite des diverses théories a dû démontrer suffisamment ce qu'il y a d'artificiel dans ces reconstructions.

Mais si l'on ne peut arriver qu'à des hypothèses plus ou moins plausibles, on peut chercher du moins à éclairer le problème en déterminant avec plus de précision certaines données chronologiques, en établissant comme des étapes dans le développement de la prière eucharistique à Rome.

On doit admettre par exemple, que la forme qui a précédé les anaphores connues, formait comme une oraison unique qui consistait en une prière d'actions de grâces sur la création et la rédemption (préface actuelle), avec le récit de la cène accompagné des rites de consécration, de l'anamnèse, de l'épiclèse (?) et qui se terminait par une formule de doxologie à laquelle le peuple répondait *Amen*. Suivaient la fraction et la communion, peut-être avec de nouvelles prières ou actions de grâces.

Voilà ce que nous laissent à peu près deviner saint Justin, la *Didaché*, et les quelques autres textes que l'on a pu réunir. C'est ce qu'on peut appeler la première étape, ou la première époque liturgique.

Cette prière improvisée pour la forme, suivait cependant un thème général qui se retrouve au fond dans toutes les anaphores les plus anciennes.

Il semble que dans cette prière ordonnée à la cène et qui arrivait au récit de l'institution par une marche logique et chronologique, la première brisure qui se fit eut pour cause l'introduction du *Sanctus*. Elle est attribuée par le *Liber pontificalis* au pape saint Xyste (au commencement du second siècle, cf. plus haut, col. 1852)[5]. Elle est en tout cas fort ancienne, et exerça une grande influence sur les développements futurs de l'eucologie eucharistique. Cette partie de la prière eucharistique fut ainsi séparée du récit de la cène par un chant de triomphe, elle fut isolée en quelque sorte du reste du canon et forma une prière à part : *illatio*, ou préface, ou *contestatio*. Le jour viendra où elle prendra les formes les plus diverses; elle subira d'abord l'influence de la liturgie du temps, on composera des recueils de préfaces pour toutes les époques de l'année, pour les fêtes des martyrs et même pour toutes les circonstances de la vie. Une chose ne variera pas, ce que dom Cagin appelle le protocole. La préface commencera toujours par le dialogue entre le pontife et le peuple. Puis elle aboutira toujours au *Trisagion* ou hymne angélique, par une finale qui fait allusion aux anges et aux chœurs célestes : *Et ideo cum angelis,... per quem maje-*

[1] Lettre à Elpidius. Cf. Thiel, *Epist. Rom. Pontif.*, t. I, p. 486. — [2] *Quum... ex more diaconus clamaret [dum missarum solemnia celebrarentur] : Si quis non communicat det locum. Dialog.*, t. II, c. XXIII. — [3] Cf. Ebner, *loc. cit.*, p. 421; Baumstark, *loc. cit.*, p. 63, 79, 80, 102, etc., par dom Cagin, dans *Paléogr. musicale*, t. V, p. 78 sq., 165, 166, etc., le même dans le *Te Deum ou Illatio*, p. 243 sq. — [4] Le *Supplices te* qui peut être considéré comme plus ancien, et même en un sens, primitif, a aussi, il est vrai, une conclusion et un *Amen*. Mais si l'on admet que le *Memento* des morts a été inséré après coup, il était naturel de donner une finale à la prière précédente. — [5] On sait que le *Trisagion* qui est dans Isaïe, était devenu prière liturgique chez les juifs, et se trouve après la troisième bénédiction dans le Shemoneh Esreh qui a peut-être exercé son influence sur les prières de la messe. Voir plus haut Bickell, col. 1869). Sa présence dans l'Apocalypse a paru aussi à quelques-uns présenter un caractère liturgique. Cf. Field. Cf. aussi les actes de sainte Perpétue, *Passio sanctæ Perp.*, n. 12.

statem tuam laudant angeli,... Cum quibus, etc.[1].

Quant au *trisagion*, s'il était facile de le rattacher à la préface par une variation sur les anges qui chantent devant Dieu le *Sanctus* éternel, il était moins aisé de trouver une transition naturelle pour le relier au récit de la cène. Cet hiatus entre le *trisagion* et le *Qui pridie* fut comblé de diverses façons. Dans certains cas, surtout en Orient, on reprit purement et simplement le thème de la préface, et le *Sanctus* ne fut guère qu'une sorte de parenthèse qui interrompt à peine l'ancienne prière eucharistique, comme dans certaines liturgies orientales.

Dans d'autres pays on imagina une autre prière de transition, le *Vere sanctus* qui, laissant de côté le thème de la préface, reprend celui du *Sanctus*, comme dans les liturgies gallicanes et certaines liturgies orientales[2]. Parfois encore, sans se préoccuper de la lacune, on alla directement au *Qui pridie* sans autre transition, comme nous en avons encore quelques exemples.

Quant à la liturgie romaine qui nous occupe ici, elle combla l'intervalle par les prières que nous lisons aujourd'hui au canon, *Te igitur, Memento, Communicantes, Hanc igitur, Quam oblationem.*

Ce qu'il faut expliquer, c'est la présence de ces diverses prières et la date, au moins approximative, de leur introduction à cette place. Ces prières ne forment pas un groupe bien solidement uni, ni bien logique, nous l'avons déjà dit ; elles ne sont pas d'une seule venue, et ne font pas corps avec le canon. Il est possible qu'à l'époque de la rédaction du *De sacramentis*, il n'y ait eu qu'une seule prière après le *Sanctus*, conçue dans les termes mêmes que nous donne cet ouvrage : *Fac nobis hanc oblationem acceptam*, etc., ou sous une forme qui se rapprocherait davantage de celle d'aujourd'hui : *Hanc igitur oblationem servitutis nostræ sed et cunctæ familiæ tuæ quæsumus ut placatus accipias; atque in omnibus benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui domini nostri Jesu Christi, qui pridie*[3]...

Pour justifier cette hypothèse, il faut se rappeler que dans la prière *Hanc igitur* les mots : *diesque nostros in tua pace disponas, atque ab æterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum jubeas grege numerari. Per*, etc., ont été ajoutés par saint Grégoire[4]. Il est donc très probable qu'avant cette addition les deux oraisons n'en faisaient qu'une, car sans l'addition de saint Grégoire l'*Hanc igitur* ne forme plus une prière, ou du moins le début se confond avec celui du *Quam oblationem*. On peut donc accepter comme démontré, croyons-nous, que la forme première de cette oraison est celle donnée par le *De sacramentis* ou une forme équivalente.

Quant au *Memento* des vivants, avec le *Communicantes* qui ne forme qu'un avec lui, il faut se rappeler que cette prière primitivement était inscrite sur une tablette d'ivoire ou de bois, ou sur un parchemin séparé. Sur une autre tablette étaient inscrits les noms des morts. Les deux tablettes réunies formaient les diptyques. On rayait sur ces diptyques les noms des hérétiques. Y être inscrit était une preuve de communion avec l'Église.

A certaines époques, au temps de saint Athanase, de saint Jean Chrysostome, d'Acace, l'inscription d'un nom aux diptyques fut l'origine de disputes sans fin. La liturgie ancienne est pleine d'allusions aux oraisons *super nomina*, à la lecture des noms, à l'inscription sur le *Liber vitæ*[5].

Cette circonstance explique que le moment de leur lecture ait pu varier facilement selon les temps et les pays, d'autant que la lecture des diptyques était faite non par le prêtre, mais par le diacre.

Le jour où l'on composa des sacramentaires écrits sur des *codices* on put hésiter sur la place qu'il fallait assigner aux diptyques dans le canon ; on put même les laisser en dehors, pour être récités en leur temps par le diacre ou par le prêtre.

Par leur caractère, et par un ensemble d'inductions liturgiques, on peut inférer que la place originale des diptyques était l'offertoire, place qu'ils ont gardée dans le plupart des liturgies. C'était le moment de l'offrande ; le nom de ceux qui avaient offert était proclamé. Cette cérémonie donna même lieu à des plaintes, comme on le voit dans saint Jérôme[6].

Cependant le texte déjà cité d'Innocent Ier prouve que non seulement à cette époque, vers 410, ils étaient lus, à Rome, à la place où ils sont aujourd'hui, mais encore le pape blâme l'usage qui existe en d'autres pays de les dire à l'offertoire. Aucun texte ne nous parle de l'insertion des diptyques au canon, mais l'ensemble des inductions que nous avons données ne permet guère d'en douter, et la plupart des systèmes que nous avons exposés sont d'accord sur ce point. On peut donc considérer comme acquis désormais qu'à une certaine date, avant le pape Innocent, date que l'on ne peut pas, pensons-nous, plus exactement préciser, la mémoire des vivants et des morts dans la liturgie romaine prenait place avant le canon[7].

Que dire de la prière *Te igitur* sur laquelle on a tant discuté ? Si la place qu'elle occupe actuellement n'est certainement pas la place primitive, ce dont tout le monde à peu près convient aussi, il nous semble qu'elle y fut transportée en même temps que le *Memento* des vivants et qu'elle se rattache à cette dernière prière. Le texte de saint Innocent, si important pour toute cette question, prouve avec certitude que les oblations se faisaient entre le *Sanctus* et les prières qui suivent. Le pape condamne formellement l'usage de réciter les noms des diptyques et spécialement les noms de ceux qui font l'offrande avant la prière du prêtre (*antequam precem sacerdos faciat*).

Ce terme de *prex* désigne à cette époque le *canon* comme on l'a vu plus haut (col. 1848). Voici selon le pape l'ordre à suivre : d'abord recommander les offrandes par une prière, puis réciter les noms dont il doit être fait mention, afin qu'ils soient nommés au milieu des mystères, et non pas dans ce qui a précédé : *prius ergo oblationes sunt commendandæ, ac tunc eorum nomina, quorum sunt edicenda, ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia quæ ante præmittimus,*

[1] Dom Cagin, *Te Deum ou Illatio*, p. 54, 73 sq., 358 sq., et surtout l'appendice : *Formules de transition au Sanctus dans les liturgies latines*, p. 440 sq. Cf. aussi la remarque de W. C. Bishop, indépendante de celle de dom Cagin, *Church Quarterly Review*, juillet 1908, p. 401. — [2] Le *Benedictus qui venit in nomine Domini* et l'*Hosanna in excelsis* qui suit, ne font pas partie, on le sait, du *Trisagion* d'Isaïe; ces paroles sont une addition tirée de l'évangile; il existe tout un groupe de liturgies qui s'en tiennent au *Trisagion* d'Isaïe. Cf. dom Cagin, *loc. cit.*, p. 60 sq., et l'art. TRISAGION. — [3] C'est la forme que propose Bunsen, dans *Analecta antenicæna*, cf. col. 1872. Il a oublié de remarquer que le *De sacramentis* donne cette prière sous une forme analogue. — [4] A la vérité le *Liber pontificalis* qui nous fournit ce renseignement dit seulement : *Hic augmentavit in predicationem canonis : Diesque nostros in tua pace disponas*, etc. Mais Bunsen, après Bona, remarque justement que les mots suivants : *atque ab æterna damnatione* jusqu'à la fin de la prière durent être ajoutés par saint Grégoire Bunsen, dans *Analecta antenicæna*, p. 59. — [5] Cette question sera traitée tout au long au mot DIPTYQUE. — [6] La première fois dans son commentaire sur Ézéchiel, l. VI, c. XVII, *P. L.*, t. XXV, col. 175. La seconde fois dans le commentaire sur Jérémie, l. II, c. XI, *P. L.*, t. XXIV, col. 784. — [7] On a voulu préciser. Il semble bien qu'au temps de saint Jérôme les diptyques n'étaient pas encore au canon. Cf. *Paléographie musicale*, t. V, p. 74.

ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus (*loc. cit.*). La prière pour recommander les oblations, n'est-ce pas le *Te igitur*, précédé peut-être de quelque autre oraison que l'on disait pendant que les fidèles offraient leurs dons? En tout cas ce rite de l'offrande, expliquerait à lui seul l'*igitur* dont il n'est pas facile autrement de rendre compte.

Il expliquerait aussi le sens et les termes *accepta habeas hæc dona, hæc munera, quæ tibi offerimus*, et ceux de *Hanc oblationem, Quam oblationem*.

Enfin le style du *Te igitur* et du *Memento* trahit la même époque, pour ne pas dire la même plume. Le terme *in primis* assez caractéristique y est répété deux fois, ainsi que le terme *tibi offerimus*.

Pour nous ce rite de l'offrande et probablement des oraisons qui s'y rattachent, cette répétition de prières et de rites qui ont déjà eu lieu sous une forme un peu différente à l'offertoire, constitue un doublet liturgique qui trahit, comme c'est presque toujours le cas dans ces répétitions, une addition d'époque postérieure [1].

Les prières *Qui pridie*, avec le récit de la cène, l'anamnèse, *Unde et memores*, auxquelles il faut joindre probablement les prières *Supra quæ*, et *Supplices te*, forment un autre groupe, ou bloc liturgique, dont toutes les pièces se suivent dans un ordre logique et s'appellent l'une l'autre. Il est difficile d'y apercevoir une fissure ou de suggérer un ordre meilleur. Les essais tentés ne paraissent pas très heureux.

Ne pourrait-on même pas prétendre avec quelque vraisemblance, et prouver par certains faits, que ce groupe, comme celui des mementos, était inscrit sur une tablette ou sur un parchemin séparé? Cette hypothèse ne pourrait-elle pas s'étendre à d'autres groupes du canon? Cette circonstance matérielle donnerait la solution de certains problèmes liturgiques, difficiles autrement à résoudre; elle expliquerait bien des particularités dans les variantes que revêt le canon selon les manuscrits, dans l'absence de tel ou tel groupe de prières, dans le déplacement de certains autres, dans le glissement des titres du canon, *canon missæ, actio, infra actionem*, etc. Il est certain en tout cas, et ici nous sortons des hypothèses, que le canon dans les sacramentaires les plus anciens que nous connaissions, ne paraît pas faire corps avec eux; il semble un peu hors cadre dans plusieurs, il manque dans certains autres.

Ce n'est là qu'une conjecture qui demanderait à être traitée avec un grand développement de preuves archéologiques. Voir DIPTYQUES.

La place de l'épiclèse dans le canon romain est une grosse question qu'on ne peut aborder non plus de biais et qui sera traitée à sa place. Voir ÉPICLÈSE. On sait que quelques-uns la trouvent dans le *Quam oblationem*, d'autres dans le *Supra quæ* ou le *Supplices te*.

Le *Memento* des morts avec les prières *Ipsis Domine* et *Nobis quoque peccatoribus*, forme un autre groupe distinct, qui sans doute doit partager le sort du premier *Memento*. Il parait à peu près certain qu'il ne fut inséré au canon et à cette place qu'à une époque postérieure. L'*etiam* semble démontrer qu'il suivait le memento des vivants; comme lui, il était écrit sur une tablette lue après celle des vivants.

Le *Per quem hæc omnia* trahit une autre soudure qu'on a essayé d'expliquer de diverses façons. L'hypothèse d'une bénédiction spéciale des fruits à cette place, rend à peu près compte de cette anomalie liturgique.

Le *Per ipsum*, avec sa doxologie solennelle, et la réponse *Amen*, est bien, comme nous l'avons dit, la finale du canon, que suivent les rites de fraction et de communion, avec des formules spéciales pour l'un et l'autre rite. Nous savons à quelle époque et par qui le *Pater* a été rattaché à cette finale.

En dehors du groupe solidement uni des prières de l'institution, il y a donc un groupe de prières erratiques, le *Te igitur*, les deux *Mementos* avec les prières dépendantes, le *Per quem hæc omnia*, qui ne font certainement pas corps avec le canon, soit qu'elles aient été ajoutées ensuite, soit que leur place ait été modifiée.

Voilà, pensons-nous, tout ce que l'on peut dire prudemment aujourd'hui, et si ces résultats ne sont pas pleinement satisfaisants, ils nous fixent cependant assez bien sur les phases essentielles de l'histoire du canon romain. Dans l'étude particulière consacrée à chacun des éléments du canon on trouvera le complément de cette étude générale sur la formation du canon. Voir ANAMNÈSE, ÉPICLÈSE, PRÉFACE, CONSÉCRATION, ANAPHORE, DIPTYQUES, MESSE, FRACTION, etc.

BIBLIOGRAPHIE. — Parmi les anciens : Bernold de Constance, *Micrologus*, dans *P. L.*, t. CLI, col. 984 sq. Cf. ci-dessus BERNOLD, col. 819. — Berno Augiensis, *Liber de missa, P. L.*, t. CXLII, col. 1055. — Alcuin (Ps.-), *De divinis officiis, P. L.*, t. CI, col. 1252 sq. Cf. ALCUIN, t. I, col. 1089. — Beleth, *Rationale divinorum officiorum, P. L.*, t. CCII, col. 52 sq. — Durandus, *Rationale*, l. IV, c. XXXV, XXXVI; l. II, c. XXXII sq. — Agobard, *Contra libros Amalarii, P. L.*, t. CIV, col. 345 sq. Cf. AGOBARD, t. I, col. 977. — Amalaire, *Eclogæ de officio missæ, P. L.*, t. CV, col. 1315 sq.; *De officiis ecclesiasticis, loc. cit.*, t. CV, col. 980 sq. Cf. AMALAIRE, t. I, col. 1325 sq. — Walafrid Strabon, *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis, P. L.*, t. CXIV, col. 948 sq. — Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. IV, a. 8. — Bona, *Rerum liturgicarum*, Augustæ Taurinorum, 1753 (éd. Sala), t. III, p. 242 sq. — Lebrun, *Explication des cérémonies de la messe*, Liége, 1777, t. II. — Grancolas, *Les anciennes liturgies*, Paris, 1697, éd. lat., p. 603. — Dom De Vert, *Explication des cérémonies de l'Église*, Paris, 1720, t. III, p. 237 sq. — Hugues Ménard, *Ad sacram. S. Gregorii notæ, P. L.*, t. LXXVIII, col. 271 sq. — Cf. quelques autres auteurs anciens cités par Bona, *loc. cit.*, p. 247. — Benoit XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio*, Prati, 1843, p. 75 sq. — Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Francofurti, 1847, t. I, p. XIX, etc. — Georgi, *Liturg. rom. pont.*, 1744, t. III, p. XXIII-LVIII, et en général les auteurs cités au mot ANAPHORE, t. I, col. 1918. — Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, Amstelodami, 1728, t. II, col. 37 sq. — Sophocles, *Greek lexicon of the roman and byzantine period*, New York, 1900, p. 627. — Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, v° *Canon*. — Ch. Bunsen, *Hippolytus and his age*, London, 1852, t. II, p. 174 sq.; t. III, p. 61 sq., 253 sq.; t. IV, p. 149 sq., surtout 206 sq., 488 sq.; *Analecta Ante-nicæna*, 1854, t. III, p. 51 sq., 278, réédition des parties liturgiques de l'ouvrage précédent. — Forbes, *Liber Eccles. B. Terrenani*, p. XLVI-XLVII. — Maskell, *The ancient liturgies*, p. XLVIII, LX. — Probst, *Liturgie der drei erst. Jahrh.*, 1870, p. 349; *Liturgie des IV Jahrh. u. deren Reform*, Munster, 1893; *Die abendländische Messe vom fünften zum achten Jahrh.*, Munster, 1896; surtout : *Römische Messe*, p. 100-261. — Watterich, *Das Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl*, 1896. — Henry Riley Gummey, *The consecration of the Eucharist, a study of the prayer of consecration in the communion office*, with an introduction by W. Jones Seabury, London, 1908. — Dr O'Brien, *History of the mass*, New York, 1879. — J. R. Gasquet, *The early History of the mass*, dans *Dublin Review*, 1889, oct.,

[1] L'oraison du *De sacramentis* : *Fac nobis hanc oblationem* semblerait indiquer que l'oblation était déjà à cette place et nous ramènerait par conséquent comme date au moins au milieu du IVe siècle.

p. 350; 1890, avril, p. 286; juillet, p. 74; oct. p. 337. — Warren, *The liturgy and ritual of the celtic Church*, Oxford, 1881, p. 164, 174, 257. — A. Franz, *Die Messe im Deutschl. Mittelalter*, Freib. im Br., 1902. — P. Drews, *Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe*, Tübingen, Mohr, 1902, dans la coll. *Studien z. Gesch. des Gottesdienstes u. des Gottesdienstlichen Lebens*; art. *Messe, Liturgisch*, dans *Realencyklopädie f. prot. Theol.*, t. XII, p. 679-723; *Untersuchungen über die sogen. clementinische Liturgie* (Tubingue, 1906). La liturgie des *Constit. apost.*, VIII, 5-16, serait en substance la liturgie romaine primitive, attestée par Justin, Novatien, Hippolyte, Clément. — Plaine (Dom), *De canonis missæ apostolicitate cum nova dicti canonis explicatione*, dans *Studien u. Mittheilungen aus dem Benediktiner-Orden*, t. XV, p. 62 sq., 279 sq., 407 sq. — Dom Cagin, dans la *Paléographie musicale*, t. V, et *Te Deum ou Illatio*, cf. ci-dessus, col. 1901. — Cabrol (Dom), *Les origines de la messe et le canon romain*, dans la *Revue du clergé français*, 1900, t. XXIII, p. 561-585; t. XXIV, p. 5-32; et dans les *Origines liturgiques*, Paris, 1906, p. 317 sq. — Duchesne, *Origines du culte chrétien*, éd. anglaise, 1904, p. 176 sq., 542. — Baumstark, *Liturgia romana e liturgia dell' Esarcato*, Roma, 1904. — F. X. Funk, *Über den Kanon der römischen Messe*, dans *Histor. Jahrb.*, 1903, p. 62, 283-302, reproduit avec quelques additions dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen u. Untersuchungen*, Paderborn, 1907, t. III, p. 85-134. — Lejay, *La messe latine*, art. dans *Revue d'hist. et de littér. religieuse*, 1897, p. 181 sq.; cf. aussi p. 91-96, 173-192; 277-288, et dans AMBROSIEN (RIT), t. I, col. 1373. — Sur le canon ambrosien, sur le canon gallican, sur le canon mozarabe, etc. Voir ces mots. — Lucas, *Fresh light on the early history of the mass*, dans *The Month*, février 1900 et janvier 1902. — Schmöller, *Zur Entwicklung des Canon missæ*, dans *Passauer theologish-praktische Monatschrift*, 1905-1906, 1905, p. 8 sq., 84 sq., 155 sq.; 1906, p. 214 fin. — Batiffol, *La question de l'épiclèse eucharistique* (à propos d'un essai de M. W. C. Bishop), dans *Rev. du clergé français*, 15 déc. 1908, p. 641 sq.; Cf. même Revue, 1er sept. 1908. — Wieland, *Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch in Innsbruck, eine Antwort*, Munich, 1908. — Rauschen, *Eucharistie und Bussakrament*, Freiburg, 1908. — Rev. Darwell Stone, *Eucharistic doctrine and the canon of the roman mass, The Church Quarterly Review*, oct. 1908, p. 24-51. — W. C. Bishop, dans *Quarterly Review*, july 1908, p. 385 sq. — Batareikh, *La forme consécratoire de l'eucharistie d'après quelques manuscrits grecs* (*Rev. de l'Orient chrét.*, t. VIII, p. 459-476). — Dom P. de Puniet, dans *Report of the nineteenth Eucharistic congress, held at Westminster, september 1908*, London, 1909; *Revue bénédictine*, janvier 1909, t. XXVI, p. 34-51. — Sur les cérémonies et gestes pendant le canon, voir *The Month*, 1897, p. 291 sq.; *Revue du clergé français*, oct. 1908, p. 150 sq. Cf. CONSÉCRATION. — H. Moureau, art. *Canon de la messe*, dans *Dict. de Théol. chrét.*, t. II, col. 1540-1550. U. Chevalier, *Répertoire. Topobibliographie*, col. 568, donne seulement trois références. — *Kirchenlexikon*, v° *Canon*, col. 1812-1814. — Voir aussi la bibliographie des mots ANAMNÈSE, ANAPHORE, EUCHARISTIE, MESSE, etc.

F. CABROL.

2. CANON DANS LE RITE BYZANTIN. — I. Définition. II. Composition du canon. III. Usage. IV. Auteurs des canons. V. Bibliographie.

I. DÉFINITION. — L'office byzantin contient, surtout dans l'orthros, certaines collections de cantiques (odes) que l'on appelle canon (κανών). Le canon est donc plutôt une série d'hymnes qu'un hymne dans le sens du bréviaire occidental. Selon l'usage moderne il se compose regulièrement de neuf odes (ᾠδαί). L'ode se divise en certains versets, de nombre indéfini, dont l'un s'appelle Heirmos (εἱρμος), les autres Tropaires (τροπάρια). Chaque ode du canon correspond à l'un des cantiques bibliques (appelés également odes en grec) qui se chantent à l'Orthros. Ces cantiques sont :

1. (Pour le dimanche et le lundi); Le chant de Moïse dans l'Exode : Ἄσωμεν τῷ κυρίῳ (Ex., XV, 1-19).

2. (Mardi) : Le chant de Moïse. Deut., XXXII, 1-43 : Πρόσεχε, οὐρανέ, καὶ λαλήσω.

3. (Mercredi) : La prière d'Anna, ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ (I Rois, II, 1-10).

4. (Jeudi) : La prière d'Habacuc (III, 2-19). κύριε, εἰσακήκοα τὴν ἀκοήν σου καὶ ἐφοβήθην.

5. (Vendredi) : La prière d'Isaïe (XXVI, 9-20) : Ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει τὸ πνεῦμά μου πρὸς σέ, ὁ θεός.

6. (Samedi) : La prière de Jonas (II, 3-10) : Ἐβόησα ἐν θλίψει μου πρὸς κύριον τὸν θεόν μου.

7. (Également le samedi) : La prière des trois enfants dans la fournaise : Εὐλογητὸς εἶ, κύριε ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν. Dan., III, 26-56, plutôt selon la version de Théodotion.

8. Le cantique *Benedicite*, Dan., III, 57-88, avec d'autres versets : Εὐλογεῖτε ἀπόστολοι, προφῆται, καὶ μάρτυρες κυρίου τὸν κύριον ὑμνεῖτε, κτλ. Εὐλογοῦμεν Πατέρα κτλ.

9. Le *Magnificat* et le *Benedictus* réunis.

Les odes 8 et 9 se chantent à diverses occasions.

La correspondance de l'ode du canon à l'ode biblique se révèle par des allusions plus ou moins forcées. Quoique le canon entier se rapporte en premier lieu à la fête du jour, l'on s'efforce dans chaque ode — surtout dans la 7e, la 8e et la 9e — de trouver quelque lien entre cette fête et le cantique biblique correspondant, d'où des tours de force vraiment extraordinaires. Il est très curieux, par exemple, de voir quels rapports l'on s'efforce de trouver entre Jonas et la baleine d'une part et la 6e ode d'autre part, avec Habacuc dans la 4e, etc. Voici un tropaire de la 8e ode du canon de l'Orthros pour la fête des saints Hilaire et Proclus (12 juillet) : « Saint Proclus! votre corps vénérable fut percé de dures flèches, mais il blessa d'une manière inguérissable ces ennemis spirituels qui ne chantent pas : Bénissez le Seigneur, toutes les œuvres du Seigneur. » En effet la 3e ode correspond au *Benedicite*. De cette même dépendance de l'ode biblique suit un autre fait important, c'est-à-dire que la deuxième ode du canon ne se chante qu'aux jours de semaine (excepté le samedi) du carême. C'est parce que la deuxième ode biblique (celle du mardi) appartient seulement au carême. C'est moins un cantique qu'une dénonciation des péchés des Israélites (l'*Attendite cæli*): il est donc réservé au temps de pénitence. Pendant le reste de l'année, le mardi n'a pas de cantique, et le canon omet la deuxième ode, pour passer de la première directement à la troisième. Le nombre neuf des odes est donc purement théorique : de fait il n'y en a que huit, numérotées : 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.

II. COMPOSITION DU CANON. — Il sera utile d'expliquer de suite les éléments dont se compose le canon. L'élément irréductible est le petit verset dit *Heirmos* ou *Tropaire*. Il consiste en quelques lignes de prose rythmée plutôt que de poésie. Voici un exemple : Τοὺς σοὺς ὑμνολόγους, θεοτόκε*, ἡ κῶσα καὶ ἄφθορος πηγή*, θίασον συγκροτήσαντας* πνευματικὸν στερέωσον*, καὶ ἐν τῇ θείᾳ μνήμῃ σου* στεφάνων δόξης ἀξίωσον. Heirmos de l'ode 3 de l'hymne acathiste. La mesure, très irrégulière, dépend de l'accent tonique, non de la longueur[1]. Il y a beaucoup de cas de *rime* dans les tropaires. Par exemple : Ῥόδον τὸ ἀμάραντον*, χαῖρε ἡ μόνη βλαστήσασα*, τὸ μῆλον τὸ εὔοσμον*, χαῖρε ἡ τέξασα, κτλ. (de la première ode de

[1] Pour le rythme voir Krumbacher, *Byz. Litt.*, p. 6[illegible]-697.

l'acathiste)[1]. Cependant il y a trois canons composés par saint Jean Damascène (pour Noël, l'Épiphanie et la Pentecôte) qui suivent les lois de la prosodie classique. Un certain nombre de ces versets (souvent trois, quatre ou cinq, quoiqu'il y en ait de bien plus longues) forment l'ode. L'un s'appelle l'heirmos (εἱρμός) parce qu'il détermine la mesure, et à un certain degré le sujet des autres; il est donc censé former le lien (εἱρμός, en grec byzantin) qui unit l'ode. Les autres sont les tropaires (τροπάρια), parce qu'ils se tournent (τρέπω) vers l'heirmos. Ainsi Arcudius, cité par Goar, *Euchologion*, p. 351. D'autres expliquent le nom d'autre façon, comme forme de τροπαιάριον, parce que le tropaire célèbre les triomphes (τροπαῖα) des saints (Légaridius, *ib.*), de τρόπος, parce qu'il s'agit des mœurs des saints. Cf. Jean Zonaras, *Expositio can. Anastasimorum Damasceni*, ci-dessous. L'heirmos devrait précéder les tropaires; ce n'est cependant pas toujours le cas. On trouve des odes dont l'heirmos est placé à la fin. En tête des tropaires on lit souvent le mot Ὅμοιον, ce n'est qu'une indication qu'ils suivent le rhythme et la mélodie des précédents, en commençant par l'*heirmos*. Le plus souvent l'ode se termine par un θεοτόκιον, c'est-à-dire un tropaire qui s'adresse à la sainte Vierge; si le verset est intitulé Σταυροθεοτόκιον, c'est qu'il considère la mère douloureuse près de la croix. Quelquefois, dans le cas d'un tropaire plus long, il est permis de s'asseoir pendant qu'on le chante. Alors il porte le titre κάθισμα (ne pas confondre avec les καθίσματα du psautier). De même que les tropaires forment l'ode, les odes forment le canon. L'on a cherché des raisons mystiques et symboliques pour le nombre neuf. C'est pour imiter les chants des neuf chœurs angéliques (Rajewski. *Euchologion*, t. I, p. LXII), ou bien parce que c'est là le nombre de la perfection; le nombre dix revient à l'unité (Zonaras).

L'*Idiomelon* (ἰδιόμελον) est un tropaire qui a sa propre mesure rhythmique, au lieu de suivre celle d'un *heirmos*, La *Katabasia* (Καταβάσια) est un verset au chant duquel les deux chœurs descendent de leurs tribunes à droite et à gauche pour se réunir au centre. Souvent à la fin de l'ode, son *heirmos* se répète comme *katabasia*. L'*Exaposteilarion* (ἐξαποστειλάριον) n'est qu'un tropaire plus long qui est censé se rapporter plus ou moins à l'évangile du jour (à l'*orthros*) et à la mission des apôtres. Du Cange, à ce mot, fait dériver le mot de ἐξαπόστειλον avec cette explication. Goar, *ibid.*, p. 57, n. 34 pense que c'est parce que l'on *envoyait* un clerc le chanter au milieu de l'église. En tout cas, maintenant ce verset est chanté par le chœur comme les autres.

La série régulière des tropaires est souvent interrompue par un Κοντάκιον — verset plus long qui traite des mérites du saint (voir *Kontakion*); après le *kontakion* vient un Οἶκος, encore un poème en guise d'édifice bâti en son honneur. Goar compare ce mot à la *Stanza* dans la poésie italienne. A la fin de la sixième ode, souvent précédée d'un *kontakion* avec son *oikos*, se place le Συναξάριον, c'est-à-dire le récit de la vie du saint, tiré du *Menologion*, à peu près comme la lecture du martyrologe à prime en occident. Le *Synaxarion* est en prose, introduit par un vers dit Στίχος, qui consiste presque toujours en deux lignes iambiques, suivies d'un hexamètre. Voici un exemple de *Stichos* :

Ἠλίαν ἵπποι, τὸν δὲ διπλοῦν Ἠλίαν
Εἰς οὐρανοὺς ἀνῆγον ὡς ἵπποι νόες·
Πότμον Ἐλισσᾶιος δεκάτῃ λάχεν ἠδὲ τετάρτῃ.

(Fête de l'ascension de saint Élie, 20 juillet.)

Quand on doit commémorer plusieurs saints, chacun a son *Synaxarion* précédé du *Stichos*. De même il y a souvent un *stichos* court qui se répète après chaque tropaire des odes[2].

La plupart des canons sont acrostiches. Chaque tropaire commence avec la lettre exigée par un verset iambique ou hexamétrique. Ce verset est noté en tête de la premiére ode. Ainsi pour la fête de saint Eusébe de Samosate (22 juin) : Τῆς εὐσεβείας τὸν φερώνυμον σέβω. Il y a quelques cas d'acrostiches alphabétiques (le canon de la veille de la Transfiguration). On dit que c'est pour aider la mémoire de ceux qui chantent par cœur. Cependant les *kathismata*, *kontakia* et *oikoi* rompent l'acrostiche, qui, même dans les tropaires réguliers, est rarement parfait[3]. Les versions slaves et arabes traduisent le verset en tête, mais n'ont aucun souci de conserver l'acrostiche même.

Il est à noter que pendant le carême et la saison qui le précède, c'est-à-dire du dixième dimanche avant Pâques (le dimanche du pharisien et du publicain) jusqu'au samedi-saint, les canons n'ont que trois odes régulièrement. Souvent l'on ne trouve pas même trois odes complètes. Nicéphore Calliste dans le *Synaxarion* (cité par Léon Allatius, *De libris et rebus Eccl. Græc.*, p. 70) y voit encore une allusion à la Trinité, et attribue cet arrangement à saint Cosmas de Jérusalem, le compagnon de saint Jean Damascène. A cause de ce nombre de trois odes le livre qui renferme les canons pour ce temps s'appelle *Triodion* (Τριῴδιον).

Pour le reste de l'année les canons du temps (le *proprium temporis* des latins) se trouvent dans le *pentekostarion* (πεντηκοστάριον) qui s'étend de Pâques au dimanche de tous les saints (premier dimanche après la Pentecôte), l'*oktoechos* (Ὀκτώηχος) pour les dimanches et la *parakletike* (παρακλητική), édition de l'*oktoechos* augmentée par les offices des jours de semaine. Les canons de l'*oktoechos* sont arrangés selon les huit modes. C'est l'ordre que l'on suit pour chaque série de huit dimanches successifs. De cet arrangement vient le nom du livre (ὀκτὼ ἤχοι). Chaque mode (ἦχος) a trois canons, un ἀναστάσιμος qui traite de la résurrection, un σταυροαναστάσιμος qui combine l'idée de la croix avec celle de la resurrection, et un θεοτοκίος en l'honneur de la sainte Vierge. Dans les éditions plus récentes on a ajouté à chaque mode le canon τριαδικός (de la Trinité) qui se chante au μεσονυκτικόν (nocturne). Les canons du *proprium sanctorum* se trouvent dans les douze menaia (μηναῖα) pour les douze mois de l'année.

III. Usage du canon. — Les régles pour la concurrence des fêtes et toute la célébration de l'office se trouvent dans le *typikon* (τυπικόν), sorte de calendrier perpétuel. La partie principale (59 chapitres) est censée être composée par saint Sabbas, Σάββας ὁ θεοφόρος, fondateur de la grande Laure qui porte son nom, près de Jérusalem († 532).

Le *Mesonyktikon* du dimanche contient le canon de la Trinité, pris de la paraklytike selon le ton du jour, au commencement, après le premier psaume (Ps. L, *Miserere*) et avant le symbole de Nicée. Les jours de semaine, il n'y a pas de canon au mesonyktikon.

A l'*Orthros*, le canon suit l'ode biblique à la fin de l'office; cependant le dimanche et les fêtes où l'on chante l'évangile à l'*Orthros*, l'ode biblique se place avant la neuvième ode du canon. Ce canon sera, soit celui du jour de la semaine tiré de la *paraklytike*, soit celui du saint du jour dans le *menaion*, soit enfin — c'est le cas ordinaire — une combinaison de plusieurs canons selon la coïncidence. Les règles très compliquées pour ces combinaisons se trouvent au chapitre onze du *Typikon* de saint Sabbas. Ici on trouvera

[1] Pour le rhythme voir Krumbacher, *Byz. Litt.*, p. 700. — [2] E. gr. dans le canon de l'Acathiste : Ὑπεραγία θεοτόκε σῶσον ἡμᾶς. — [3] Krumbacher, *op. cit.*, p. 697-700.

comment arranger les canons pour diverses coïncidences qui peuvent se rencontrer chaque jour de la semaine. Par exemple : « Le jeudi à l'*orthros*. Nous chantons le canon des saints apôtres avec l'*heirmos* en six (c'est-à-dire avec six tropaires à chaque ode, y compris l'*heirmos*), celui de saint Nicolas en quatre (ces canons se trouvent dans la *paraklytike*), celui du saint (dans le *menaion*) en quatre. Mais si le canon du saint est chanté en six, nous chantons le canon des apôtres avec l'*heirmos* et les *theotokia* en cinq, celui de saint Nicolas avec les *theotokia* en trois, celui des menaia en six. S'il y a deux saints, alors nous chantons le canon des apôtres avec l'*heirmos* en six, et celui des saints en huit. »

A noter que si une ode n'a pas assez de tropaires pour remplir le nombre assigné (six, ou quatre, etc.), l'on répète un ou plusieurs des premiers; si il en a trop, on laisse le reste. Aux grandes complies (μέγα ἀπόδειπνον) l'on répète le canon du jour vers la fin, après la grande doxologie (*Gloria in excelsis*).

Outre les canons du *mesonyktikon* et de l'*orthros*, il y en a d'autres très célèbres, que l'on chante pour certaines occasions spéciales. Le premier dimanche du grand carême, dit de l'orthodoxie (κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας) à la fin de l'*orthros* l'on chante en procession le *canon de l'orthodoxie*. Le jeudi de la cinquième semaine du même temps à la place ordinaire du canon vient le *grand canon de la pénitence* (ὁ μέγας κανὼν τῆς ἱκετηρίας). C'est un poème très long où l'on parcourt toute l'histoire biblique en se comparant aux pécheurs et en se lamentant pour s'être éloigné de l'idéal des saints; il est entremêlé d'autres canons et strophes en honneur de sainte Marie d'Égypte (exemple classique de pénitente chez les Grecs) et de saint André de Crète, qui est censé être son auteur. Il se chante aussi au commencement des grandes complies pendant la première semaine du carême.

Le samedi suivant on chante le célèbre *Hymne acathiste* (ὕμνος ἀκάθιστος, parce que l'on doit le chanter debout sans cathisme) rempli de canons en l'honneur de la sainte Vierge. Cf. ACATHISTUS). Enfin à la fin de l'*horologion* se trouvent d'autres canons adressés à Notre-Seigneur, à l'ange gardien, etc., dont on se sert pour certaines occasions spéciales ou bien pour la dévotion particulière. Pendant le chant du canon les portes de l'iconostase doivent rester fermées.

IV. AUTEURS DES CANONS. — Les Grecs attribuent tous les canons de l'*oktoechos* à saint Jean Damascène († c. 754). Il paraît que les trois canons métriques pour Noël, l'Épiphanie et la Pentecôte, ainsi que d'autres pour Pâques, l'Ascension, la Transfiguration, et l'Annonciation sont réellement de lui S. Joannis Damasceni, *Opera omnia*, ed. Le Quien, Venise, 1748, t. I, p. 673-691. Le canon de Noël qui commence : χριστὸς γεννᾶται (avec l'acrostiche : χριστὸς βροτωθεὶς ἣν ὅπερ θεὸς μένῃ) est de Cosmas de Jérusalem († c. 750). Le canon de l'orthodoxie est attribué à saint Théodore de Studion († 826), à tort, puisque le poème célèbre la restauration des saintes images en 842. Le grand canon pénitentiel est de saint André, métropolite de Crète († c. 726); l'akathistos paraît être de Sergios de Constantinople, composé en 626 après la délivrance de la ville des Avares (Krumbacher, *Byz. Litt.*, p. 672), quoiqu'on l'ait attribué à d'autres : Romanos le Mélode, Photius, etc. Cf. *Échos d'Orient*, t. VII, p. 293-300; t. VIII, p. 163-166). L'on cite également comme auteurs de certains canons Joseph du Studion frère de Théodore, Théophanes Confessor († 775), Sophronios de Jérusalem († 638) etc. Voir la liste dans Allatius : *De libris et rebus Eccl. Græc.*, p. 81-82.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Johannes Zonaras (ὁ Ζωναρᾶς, moine à Hagia Glykeria, une des îles du Prince dans la mer de Marmara, † c. 1150, cf. Krumbacher dans *Byz. Litt.*, p. 370-376) composa une exposition des canons de la résurrection dans l'*oktoechos* (*Expositio canonum Anastasimorum Damasceni, P. G.*, t. CXXXV, col. 421-428. Ce fragment donne une explication des éléments du canon dont presque tous ceux qui ont traité de cette matière depuis, se sont servis. — W. Christ, *Ueber die Bedeutung von Hirmos, Troparion, und Kanon in der griechischen Poesie des Mittelalters, erläutert an der Hand einer Schrift des Zonaras. Bayer, Akademie*, 1870, t. II, p. 75-108. — Leo Allatius, *De libris et rebus Ecclesiæ Græcorum*, in-4°, Paris, 1646, p. 64-82. — J. Goar, O. P., *Euchologion sive rituale Græcorum*, 2e édit., in-fol., Venise, 1730, explique l'arrangement du canon avec citations de Zonaras, Allatius, Ligaridius, etc., à propos du canon qui se récite à l'onction des malades (p. 351-352). — H. A. Daniel, *Codex liturgicus*, t. IV (Leipzig, 1853), p. 213, 304, 615, 706. — J. Frick, *De sacra hymnodia* (dans ses *Melemata varia*, 1756. — Smith and Cheetham, *Dictionary of christian Antiquities*, London, 1875 au mot *Canon*, t. I, p. 277-278. — J. M. Neale, *History of the holy Eastern Church*, London, 1850, part. I, t. III, c. III et IV, explication détaillée du canon avec exemples (surtout p. 829-848). — L. Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*, Paris, 1895, au mot κανών, p. 75-76. — Rajewsky, *Euchologion*, Vienne, 1861, t. I, p. LXII-LXIII. — N. Nilles, S. J. *Kalendiarum manuale*, 2e édit., Innsbruck, 1896, t. I, p. LVIII-LXI. — Pour la question du rhythme voir surtout Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édit., Munich, 1897, part. II, 3, *Kirchenpoesie*, p. 653-705.

Le texte des canons se trouve dans les livres liturgiques cités ci-dessus (Ὀκτώηχος et Παρακλητική, Πεντηκοστάριον, Τριῴδιον, Μηναῖα). L'édition des catholiques est imprimée à la Propagande à Rome (1879-1888), celle des orthodoxes au « Phénix » à Venise (maintenant à Patras), diverses éditions à partir du XVIe siècle. C. Kutlumusianos en a fait une nouvelle édition corrigée et approuvée par le patriarche œcuménique à partir de 1840. Il existe aussi des éditions de Constantinople, Jérusalem, Athènes. Pour la bibliographie des livres liturgiques voir E. Legrand, *Bibliographie hellénique*, 2 tomes, Paris, 1885, et *Bibl. hellén. du XVIIe siècle*, 3 tomes, Paris, 1894-1895.

Alexis V. Maltzew a publié les livres liturgiques russes avec notes, introductions et une version parallèle allemande (Berlin), *Die Nachtwache* (1892), *Der grosse Busskanon des hl. Andreas von Kreta* (1894), *Andachtsbuch* (Kanonik, 1895), *Oktoichos oder Parakletike* (2 vol., 1903-1904).

L'akathistos se trouve dans l'*Horologion*, Rome, 1876, p. 277-291, et dans l'*Andachtsbuch* de M. Maltzew, p. 332-402. Le R. P. de Meester O. S. B. l'a publié à part avec une version italienne (Ἀκολουθία τοῦ ἀκαθίστου ὕμνου· *Officio dell'inno acatisto*, Rome, 1903).

Adrien FORTESCUE.

CANONS APOSTOLIQUES. — I. Législation canonique. II. Témoignages des canons apostoliques. III. Date. IV. Nombre. V. Lieu d'origine et auteur. VI. Anciennes versions. VII. Tradition manuscrite. VIII. Bibliographie. IX. Canons d'Antioche. X. Canons coptes arabes. XI. Constitution apostolique égyptienne. XII. Règlement ecclésiastique égyptien. XII. Canons 48-71. XIV. *Canones apostolici*. XV. L'Octateuque de Clément. XVI. Les 27 (ou 30) *Canones apostolici*. XVII. Loi canonique des saints apôtres. XVIII. Pénitentiel des apôtres. XIX. Canons de saint Pierre. XX. Les canons d'Hippolyte. XXI. Le *Testamentum Domini*.

I. LÉGISLATION CANONIQUE. — On désigne sous le nom de « canons apostoliques » divers écrits apocryphes

assez anciens parmi lesquels on rencontre des prescriptions liturgiques qui doivent à l'origine vénérable attribuée à ces canons une autorité et une influence considérables. L'antiquité chrétienne connaissait plusieurs recueils possédant des droits égaux au titre d'« apostolique »; nous les étudierons successivement. Ce sont : 1° les 84 (ou 85) canons grecs; 2° les 127 canons coptes-arabes; 3° les 27 (ou 30) *canones apostolici*; 4° les petites ordonnances apostoliques. Nous ferons précéder cette étude de quelques remarques d'ordre général.

Le mot κανών, avant de recevoir les significations différentes qu'il conserve dans la langue ecclésiastique, était employé par les Grecs comme terme nautique. Mais, dès une époque ancienne, on trouve κανόνες avec un sens analogue à celui de *regulæ* qui en est la traduction latine. Dans saint Paul nous lisons : ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχοῦσι εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος[1] et le sens de « règle » est ici tout à fait certain, de même que dans l'ancienne littérature chrétienne où nous n'avons presque pas à chercher pour rencontrer les expressions caractéristiques suivantes : κανὼν τῆς ὑποταγῆς[2]; κανὼν τῆς πίστεως[3]; κανὼν τῆς ἐκκλησίας[4]; κανὼν ἐκκλησιαστικός[5]; κανὼν ἀποστολικός[6]; κανὼν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης[7]. Outre divers sens dont nous n'avons que faire ici, nous trouvons encore κανὼν avec la signification de décret conciliaire ou de décision d'un Père de l'Église, par exemple : κανὼν τῶν πατέρων[8]. Par une sorte d'extension du sens disciplinaire on trouve le mot servant à désigner la série des écritures canoniques[9], ou bien la forme officielle de la liturgie, l'ἀκολουθία, enfin le catalogue des clercs ὁ ἱερατικὸς κατάλογος et comme dit le concile de Nicée : οἱ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι « ceux qui appartiennent à l'ordre sacerdotal[10]. » Chez les classiques latins *canon* a différents sens ou plutôt des applications très différentes du même sens[11]. La signification de *canon* ne varie pas en l'appliquant à l'Écriture que saint Jérôme appelle *canon hebraicæ veritatis* et en divers autres usages tels que *codex canonum ecclesiasticorum, canones evangelici, canon missæ*, etc.

On comprit, comme d'instinct, de bonne heure dans l'Église, que celle-ci n'avait pu se développer et s'affermir sans une législation dont les écrits apostoliques authentiques fournissaient les linéaments plus que le code complet. C'est de cette idée juste et de préoccupations plus pratiques que théoriques que sortit la littérature dont les « canons apostoliques » sont un des monuments les plus importants[12].

Les évêques de Rome aidèrent à soutenir le prestige doctrinal du Siège apostolique. Leur enseignement aura pu être distribué d'une façon moins intermittente que par les quelques écrits qui nous en restent. Cependant, si l'on s'en tient aux seuls documents qui nous sont parvenus, on peut constater, malgré les lacunes considérables, une sorte de tradition en matière disciplinaire. La lettre adressée par saint Clément à l'Église de Corinthe est le premier monument d'une série à laquelle viendront s'adjoindre avec le temps les lettres ou décrets des papes Soter[13] et Victor[14]. Le grave conflit soulevé entre l'Occident et l'Orient à l'occasion de la célébration de la fête de Pâques est un de ceux dans lesquels les décisions disciplinaires du Siège apostolique paraissent avoir été rédigées et promulguées sous la forme impérative de canons. Malheureusement les décisions conservées dans le *Synodicon* sont bien loin d'avoir la valeur qu'on leur souhaiterait. Au même ordre de pièces ont dû appartenir les communications relatives à Novatien adressées par le pape Corneille à Fabien d'Antioche et à Denys d'Alexandrie[15]. C'est également une décision canonique à laquelle s'attachait la gravité apostolique que paraît avoir porté le pape Étienne dans l'affaire du baptême des hérétiques. Il semble toutefois qu'à cette époque la correction protocolaire n'avait pas encore suffisamment adouci le langage officiel. La lettre du pape Étienne menaçant saint Cyprien et les Églises d'Afrique d'être séparés de la communion romaine remplace les raisons par les injures les plus regrettables[16]. Helenus de Tarse, Firmilien de Césarée, le clergé de Cilicie et de Cappadoce, menacés d'être également excommuniés, leurs députés repoussés, la diatribe de Firmilien, nous montrent assez les progrès à réaliser alors en matière polémique et canonique.

Le complet silence qui se fait sur la vie et les actes de l'Église romaine depuis le milieu du IIIe siècle jusqu'à la paix de l'Église ne nous permet pas de marquer pendant cette période le développement de la littérature canonique. Il est peu de questions plus compliquées dans l'histoire littéraire du christianisme primitif que celle des sources du droit canonique. Un classement rigoureux est encore aujourd'hui prématuré. On peut toutefois assigner un rang assez éloigné à différents écrits qui avaient usurpé indûment les premières places.

Pitra n'hésitait pas à donner cette première place à un écrit assez court intitulé : Διατάξεις περὶ μυστικῆς λατρείας[17]. Il y trouvait des traits conformes à la hiérarchie à ses débuts, par exemple : les diaconesses occupant le troisième rang après l'évêque; les confesseurs de la foi dont le martyre n'a pas été consommé, au sixième rang; la mention des exorcistes qui ne reçoivent pas encore l'ordination et doivent leur titre à la seule présence de l'Esprit saint. Pitra en conclut : *Hæc sane vel apostolicis canonibus et iis qui priores habentur antiquiora esse facile credam* et, s'exaltant lui-même, il reprend : *Insigniorem præsertim locum in capite omnium juris apostolici monumentorum merito sibi vindicat vetus illa et humanissima lex servorum christianorum sive solemnes sanctorum apostolorum Petri et Pauli canones, toties rescripti ac non semel a principio veterum syntagmatum, quasi honoris causa, positi; quos neque Anastasius omisit describere in suis quæstionibus vulgatis, neque Aristenius in sua canonum epitome perstringere*[18]. Cette conviction vibrante ne vaut malheureusement pas une bonne démonstration. Les Διατάξεις sont sim-

[1] Galat., VI, 16. — [2] Clément de Rome. — [3] *Homél. clémentines, P. G.*, t. II, col. 25, 36; Polycrates d'Éphèse, *P. G.*, t. V, col. 1360. — [4] Clément d'Alexandrie, *P. G.*, t. VIII, col. 1306. — [5] *P. G.*, t. IX, col. 349. — [6] *P. G.*, t. XIII, col. 317; Conc. d'Ancyre, ann. 314, can. 14, 24; Conc. Neoces., ann. 314, can. 15; Conc. Nicée (325), can. 1, 2, 18; Alexandre d'Alexandrie, *P. G.*, t. XVIII, col. 552. — [7] *P. G.*, t. XX, col. 1133. — [8] *P. G.*, t. XXXII, col. 400; t. LXVII, col. 108, 925. — [9] *P. G.*, t. XXV, col. 456; t. XXXV, col. 1598. — [10] Conc. Nicée (325), can. 16, 17. — [11] Forcellini-De Vit, *Lexicon*, t. II, p. 62. Tantôt c'est l'étalon des distributions de l'annone, tantôt autre chose. — [12] Outre les apôtres, dont les noms seuls étaient, vu l'absence complète de critique, la plus grave recommandation pour un texte disciplinaire qui prenait, du fait de ce parrainage, une autorité assez voisine de l'inspiration, on utilisa quelques personnages apostoliques, notamment Clément de Rome, pape, successeur de Pierre, que son épître aux Corinthiens signalait aux entreprises et à l'ingéniosité des fabricants d'apocryphes. Clément est devenu le centre et, tout à la fois, la source et l'aboutissement d'un développement légendaire et d'une littérature canonique tout à fait dignes d'attention. — [13] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 384 sq. — [14] *Ibid.*, l. V, c. XXIII; *P. G.*, t. XX, col. 492. — [15] *Ibid.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 616 sq. — [16] Hefele, *Hist. des conciles*, édit. Leclercq, t. I, p. 1113. — [17] Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, in-4°, Romæ, 1864, t. I, p. XXIX-XXX, 44-75. Les arguments invoqués p. 45-46 sont si vagues, les textes cités ont si peu de rapport avec le document qu'il paraît superflu d'entrer dans une discussion. L'écrit était demeuré inédit, ce qui est fait assurément pour surprendre, vu le nombre respectable de manuscrits dans lesquels on le rencontre, Pitra en a dressé la liste, *op. cit.*, p. 46-47. — [18] Pitra, *op. cit.*, t. I, p.

plement la pièce περὶ χειροτονιῶν attribuée explicitement à Hippolyte par nombre de manuscrits et de versions [1].

II. Témoignages des « canons apostoliques ». — Entre plusieurs recueils à prétentions apostoliques on a, d'un commun accord, réservé et consacré la dénomination de « canons apostoliques » à une collection de sentences rédigées sous la forme de canons au nombre de 84 (ou 85). Vers le temps de la paix de l'Église, on paraît avoir entrevu la nécessité d'une certaine codification des décisions les plus autorisées qui se colportaient d'une Église à l'autre. La lettre des évêques égyptiens Hésychius, Pakhôme, Théodore et Philéas adressée à Mélèce d'Alexandrie vers l'an 303, contient une utile indication : *Lex est patrum et propatrum, quam nec ipse ignoras, constituta secundum divinum et ecclesiasticum ordinem (nam cuncta pro Dei placito et zelo meliorum ab ipsis est constitutum et fixum): In alienis paræciis non licere alicui episcoporum ordinationes celebrare* [2]. Cette prescription se lit dans le 28e canon et voici, en effet, ce que les auteurs de la lettre nous apprennent : *Quæ lex bene nimis magna est et cum sapientia adinventa... Tu autem nihil horum considerans nec futura contemplans, nec beatorum patrum nostrorum et a Christo susceptorum per successiones legem, neque magni episcopi ac patris nostri Petri honorem ex quo cuncti per spem quam habemus in Domino Jesu Christo, pendemus, nec nostris incarcerationibus et tentationibus et quotidianis ac multiplicatis opprobriis, nec oppressionibus et angustiis apud omnes placatus, omnia pariter evertere ausus est.* A quelques années de là, avant 325, le patriarche Alexandre d'Alexandrie s'irrite de voir certains évêques admettre à leur communion ceux que lui-même a excommuniés et il déclare qu'une telle conduite est en contradiction avec la règle apostolique : τῷ μήτε ἀποστολικὸν κανόνα τοῦτο συγχωρεῖν, allusion aux canons apostoliques 12, 13 et 16 [3]. Saint Athanase qualifie à peu près dans les mêmes termes, l'intrusion de Georges de Cappadoce sur le siège épiscopal en violation des canons 29 et 39 [4]. La même tendance se rencontre à Constantinople vers la même époque. Constantin prodigua au canon 14e les appellations honorifiques : τοῦ ἀποστολικοῦ κανόνος, τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ θεσμοῦ, τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως [5]. En 381, les Pères du concile de Constantinople placent les canons 14 et 15 parmi les plus anciennes lois ecclésiastiques [6], et, en 394, le concile présidé par Nectaire attribue aux apôtres le canon 74 : καθὼς καὶ οἱ ἀποστολικοὶ κανόνες διωρίσαντο [7]. On constate ainsi la naissance et l'affermissement d'une *tradition* qui, à la fin du VIIe siècle, aboutira à une affirmation formelle. Le concile Quinisexte, tenu en 692, s'exprime ainsi : « Le saint concile décide que les 85 canons, reçus et confirmés par les saints et bienheureux Pères avant nous, qui nous ont été transmis sous le nom des saints et vénérables apôtres, doivent demeurer à jamais fermes et immuables [8]. »

Malgré ces affirmations intrépides, on constate l'existence d'un courant d'opposition à l'apostolicité; la résistance semble localisée en Occident. Le décret attribué au pape Gélase déclare apocryphe le recueil qui s'intitule : « Canons des apôtres »; *liber, qui appellatur « Canones apostolorum » apocryphus* [9]. Denys le Petit, premier traducteur des canons et leur introducteur dans l'Église latine, ne paraît pas plus rassuré sur la question de leur authenticité. Il les présente sous le titre de *Canones qui dicuntur Apostolorum quibus plurimi consensum non præbuere facilem* [10], tout en reconnaissant qu'on ne laissait pas d'en faire usage dans les diocèses pour l'établissement de la discipline locale : *quamvis postea quædam constituta pontificum ex ipsis canonibus assumpta esse videantur* [11].

Dans l'Église syrienne, Ebedjésus († 1318) retire aux apôtres la paternité des canons et les attribue à leurs successeurs. Il les intitule : « Canons des apôtres, donnés par saint Clément, disciple des apôtres », et il ajoute aussitôt : « Lorsque les évêques étaient encore appelés apôtres, ils se réunirent et portèrent les divers canons qui suivent [12]. »

L'opinion des byzantins finit par l'emporter. Justinien prescrit « de se conformer à l'observance des sacrés canons que nous ont transmis les apôtres, » τοῦτο δὲ ἔσεσθαι πιστεύομεν, εἴπερ ἡ τῶν ἱερῶν κανόνων παρατήρησις φυλάττοιτο, ἣν οἵ τε δικαίως ὑμνούμενοι καὶ προσκυνητοὶ καὶ αὐτόπται τοῦ θείου Λόγου παραδέδωκαν ἀπόστολοι καὶ ἅγιοι πατέρες ἐφυλαξάν τε καὶ ὑφηγήσαντο [13]. Environ un demi-siècle après Denys le Petit, Jean le Scolastique, patriarche de Constantinople (565-577), publia une collection canonique dans laquelle il inséra une série de 85 canons groupés sous le titre unique suivant : Οἱ μὲν ἅγιοι τοῦ Κυρίου μαθηταὶ καὶ ἀπόστολοι ὀγδοήκοντα πέντε διὰ Κλήμεντος κανόνας ἐξέθεντο [14]. Vers l'an 520, Sévère, patriarche d'Antioche, cite les canons 21-22 sous le titre de « διατάξεις adressés par les apôtres aux nations par le moyen de Clément [15] ». Enfin, vers l'an 500, avait paru la traduction latine de Denys le Petit, dont nous venons de dire quelques mots. Elle se présentait sous le titre suivant : *Incipiunt ecclesiasticæ regulæ sanctorum apostolorum, prolatæ per Clementem, Ecclesiæ romanæ pontificem, quæ ex græcis exemplaribus in ordinem primo ponuntur; quibus quam plurimi quidem consensum non præbuere facilem, et tamen postea quædam constituta pontificum ex ipsis canonibus adsumpta esse videntur* [16]. Dans une première traduction, Denys donne les 49 premiers canons; dans une seconde traduction, il divise le canon 3 en deux parties, et ainsi, des 49 canons il en fait cinquante. Pour expliquer l'écart de 34 (ou 35 canons, entre le recueil de Denys et celui de Jean le Scolas-

[1] C'est en même temps l'*Epitome* grec signalé par Grabe, *Spicil. patr.*, t. I, p. 283, d'après le manuscrit d'Oxford, *Barocc.*, XXVI, et qui figure également dans le manuscrit Coislin *211*, fol. 262. Les ordinations et cérémonies qui composent le recueil des Διατάξεις se retrouvent à peu près dans les livres syriaques V et VI de l'*Octateuque de Clément*. — [2] Scip. Maffei, *Fragments historiques ecclésiastiques antenicéens*, dans *Opusc. eccles.*, part. 2, p. 254. — [3] Théodoret, *Hist. eccles.*, l. I, c. III, *P. G.*, t. LXXXII, col. 892. — [4] S. Athanase, *Epist. ad orthodoxos* : τοῦτο δὲ ἐκκλησιαστικοὺς θεσμοὺς παραλύσει. — [5] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. LXI, *P. G.*, t. XX, col. 1133. — [6] Théodoret, *Hist. eccl.*, l. V, c. IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1212. — [7] Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 957. — [8] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XI, col. 940 : παραδοθέντας ἡμῖν ὀνόματι τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων Ἀποστόλων ὀγδοήκοντα πέντε κανόνας. Vers le même temps, l'auteur du *Nomocanon*, attribué à Photius, constate que la certitude touchant l'apostolicité des canons n'est pas universelle : οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοὺς λεγομένους τῶν ἁγίων Ἀποστόλων [κανόνας ὑποτιθεὶς] εἰ καὶ τινες αὐτοὺς ἀμφιβόλους διὰ τινας αἰτίας ἡγήσαντο. « Viennent les canons dits apostoliques, quoique certains pour diverses raisons gardent des doutes à leur sujet. » Rhalli, Σύνταγμα, Athènes, 1852, c. I, p. 5, 6. — [9] Erw. Preuschen, *Analecta. Kurzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, in-8°, Freiburg, 1893, p. 154, n. 36. Cette mention ne se lit que dans quelques manuscrits et a vraisemblablement été ajoutée par Hormisdas (514-523). — [10] Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. I, col. 3. — [11] Denys le Petit, *Epist. ad Stephanum episcopum*, dans Justel, *Biblioth. jur. canonici*, in-fol., Parisiis, 1661, t. I, p. 201. Seb. Drey pense que *plurimi* désigne les évêques grecs et conclut que la traduction de Denys était la première publiée en cette langue. Les Ballerini, dans S. Leonis *Opera*, t. II, part. 1, avaient déjà émis cette opinion que combattirent Assémani, *Biblioth. juris. orient.*, t. I, p. 107, et Pitra *op. cit.*, t. I, p. 2, note 1. — [12] Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, in-4°, Romæ, t. X, p. 8. — [13] *Novell.*, VI, dans Justel, *op. cit.*, t. II, p. 604. — [14] Justel, *op. cit.*, t. II, p. 501. Cf. Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts*, in-8°, Giessen, 1843, p. 76. — [15] E. W. Brooks, *Select letters of Severus of Antioch*, in-4°, London, 1904, t. I, *Syriac text*, p. 463-464. Cf. F. Nau, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, juillet 1904, p. 288-291. — [16] Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 31-38; C. H. Turner, *Eccles. occid. monum. jur. antiquiss.*, in-4°, Oxonii, 1899, fasc. 1, p. 8.

tique, on a fait remarquer les notables différences qui existent entre eux tant pour la teneur du texte que pour la division des canons et on a supposé que les canons 51-55 avaient été ajoutés à une date postérieure à la publication des canons 1-50. Pierre de Marca a soutenu sans aucune vraisemblance que Denys avait écarté de son recueil les canons 51-85 par déférence pour l'Église de Rome; il eût bien fait, en ce cas, de retrancher le canon 46 qui était de nature à lui déplaire gravement [1].

Denys le Petit publia, avons-nous dit, deux collections canoniques. Celle qui parut vers l'an 500 contenait les canons apostoliques, alors dans leur nouveauté, et dont le récent décret dit de Gélase n'avait pas eu à s'occuper. En effet, le texte primitif du décret dans les plus anciens manuscrits ne fait aucune mention des canons des apôtres [2]. Le pape Hormisdas publia une nouvelle édition du décret dit de Gélase (514-523) et y inséra, parmi un grand nombre d'additions, le livre des canons apostoliques. Denys, respectueux de la sentence pontificale, supprima en conséquence ce recueil, taxé d'apocryphe, dans la nouvelle collection canonique qu'il publia et dont nous possédons encore la préface dans laquelle il indique discrètement les modifications apportées à son travail primitif : *Quos non admisit universitas, ego quoque in hoc opere prætermisi* [3]. La première collection de Denys le Petit continua à jouir en Occident d'une autorité supérieure à celle qu'on accorda à la deuxième collection ; c'est ce qui explique comment les cinquante canons des apôtres, loin d'être oubliés, passèrent dans toutes les collections canoniques de rédaction postérieure, notamment dans celle du pseudo-Isidore. De siècle en siècle on retrouve les canons apostoliques. Hincmar de Reims leur garde quelque méfiance, tandis qu'en 1054, Humbert, légat de Léon IX, s'exprime à leur sujet en ces termes : *Clementis liber, id est itinerarium Petri apostoli et canones apostolorum numerantur inter apocrypha, exceptis* capitulis quinquaginta *quæ decreverunt regulis orthodoxis adjungenda.* Le décret de Gratien contient des emprunts aux 50 canons; ce fut ainsi qu'ils acquirent progressivement force de loi.

III. Date. — A partir du XVIe siècle, les auteurs s'accordent, à l'exception de Torrès (= *Turrianus*), à reconnaître la non-apostolicité des canons. Les Centuriateurs de Magdebourg, Gabriel de l'Aubespine, Pierre de Marca et Beveridge leur consacrent de longs commentaires qui ont trop généralement le tort de parler de tout à propos de tout et de faire oublier le sujet propre du canon ou bien de prétendre l'éclairer par des textes trop postérieurs pour garder quelque rapport avec la législation visée dans les canons. Beveridge s'engagea dans une démonstration sans issue lorsqu'il prétendit démontrer que les canons apostoliques formaient le noyau d'une collection primitive à laquelle il donnait le titre de *codex canonum* [4]. Cette collection aurait été promulguée en divers lieux et par différents conciles qu'on s'abstenait, et pour cause, de désigner avec plus de précision; cependant il fallait, pour les besoins de la cause, que le prétendu *codex canonum* existât dès la fin du IIe siècle ou le début du siècle suivant [5]. Un érudit calviniste ayant émis l'opinion que les canons apostoliques étaient l'œuvre d'un auteur du Ve ou même du VIe siècle, Beveridge le réfuta de telle façon que, pendant un siècle et demi, on n'y contredit plus et on s'en tint à ses conclusions. Le raisonnement de Beveridge est des plus simples et des moins convaincants. Il cherche, et naturellement il trouve sans trop de peine, dans les conciles et dans les anciens écrivains chrétiens, les mentions relatives à des « canons apostoliques » ou à des « canons des Pères » et s'accordant plus ou moins exactement avec les matières traitées dans les canons dits des apôtres [6]. Il en conclut à chaque rencontre qu'il s'agit bien du recueil, sinon tel que nous le possédons aujourd'hui, du moins tel qu'il existait sous sa forme primitive, alors qu'il n'était encore que le *codex canonum* lequel, incessamment accru, développé, étendu, a fini par former le total de 84 (ou 85) canons. Voici comment procède Beveridge. Il lit dans les actes du concile d'Éphèse (431) l'accusation portée par les évêques de Chypre contre le clergé d'Antioche de vouloir usurper le droit de faire des ordinations dans leur île [7]. Il y découvre à l'instant une allusion aux canons 33e et 34e des Apôtres en même temps qu'au 6e canon de Nicée. Dans le concile tenu à Constantinople, en 394, Beveridge découvre une attestation du 73e canon des Apôtres [8]. Exploitant tous les documents qu'il peut atteindre, il arrive ainsi à multiplier les trouvailles. Le canon 49e du *codex canonum* de l'Église d'Afrique [9]; la lettre synodale du concile de Constantinople, en 382 [10]; les canons 3e et 12e de la lettre de Basile à Amphiloque [11]; enfin l'historien Théodoret sont mis à contribution [12]. Le canon apostolique 13e se rencontre dans Eusèbe [13] et Beveridge poursuit son enquête subtile, jamais infructueuse, dans les ouvrages de Cyprien, d'Origène et de Tertullien. Enfin, il relève des indices d'anciens canons et règlements dans les canons 1er, 2e, 5e et 15e de Nicée. Si on prend le texte des canons promulgués par le concile d'Antioche, tenu en 341, on remarque bien vite des rapprochements évidents entre les canons qu'il promulgua et les canons apostoliques. Dix-sept ou dix-neuf sur vingt-cinq canons sont apparentés littéralement à autant de canons des Apôtres. Cette parenté ne pouvait manquer de frapper Beveridge qui se hâta de conclure que les canons d'Antioche paraphrasaient les canons apostoliques auxquels ils étaient postérieurs. Il y était, semble-t-il, autorisé par le canon 9e d'Antioche qui, non content de reproduire les termes mêmes du canon 33e des Apôtres, déclare lui-même qu'il se conforme à un ancien canon des Pères.

Canon apostolique 33e.	*Canon d'Antioche 9e.*
..... ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλήν, καὶ μηδέν τι πράττειν περιττὸν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης, ἐκεῖνα δὲ μόνα πράττειν ἕκαστον ὅσα τῇ αὐτοῦ παροικίᾳ ἐπιβάλλει καὶ ταῖς ὑπ'αὐτὴν χώραις.	..... τῇ τιμῇ προεγεῖσθαι αὐτὸν, μηδέν τε πράττειν περιττὸν τοὺς λοιποὺς ἐπισκόπους ἄνευ αὐτοῦ κατὰ τὸν ἀρχαῖον κρατήσαντα τῶν πατέρων ἡμῶν κανόνα. ἢ ταῦτα μόνα ὅσα τῇ ἑκάστου ἐπιβάλλει παροικίᾳ καὶ ταῖς ὑπ'αὐτὴν χώραις.

[1] Drey, *Neue Untersuchungen*, in-8°, Tübingen, 1832, p. 207; Bickell, *op. cit.*, p. 85. — [2] Ballerini, dans S. Leonis *Opera*, t. III, p. CLVIII, n. 3; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VIII, col. 170. — [3] *Lettera dell' abate G. Andres al sig. Ab. G. Morelli, sopra alcuni codici delle biblioteche capit. di Novara*, Parmæ, 1802, p. 63; Biener, *De collectionibus canonum Ecclesiæ graecæ schediasmate litterario*, in-8°, Berolini, 1827, p. 11-12; Mortreuil, *Histoire du droit byzantin*, in-8°, Paris, 1848, t. I, p. 193; Bickell, *op. cit.*, p. 75; Pitra, *Juris eccles. græc.*, t. I, p. XLI. — [4] Cette opinion est d'autant plus fantaisiste que la plus lointaine attestation explicite dont puissent se réclamer les canons apostoliques était la traduction de Denys le Petit vers l'an 500. — [5] G. Beveridge, *Synodicon, sive Pandectæ canonum SS. apostolorum et conciliorum ab Ecclesia græca receptorum*, in-fol., Oxonii, 1672. — [6] Bickell, *op. cit.*, p. 82, a groupé de nouveau toutes les citations empruntées aux auteurs et aux conciles anciens. — [7] Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1617 : *Vi cogere voluerunt et subjicere sibi sanctos episcopos insulæ contra apostolicos canones et definitiones sanctissimæ nicænæ synodi.* — [8] Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 957. — [9] *Ibid.*, col. 887. — [10] *Ibid.*, col. 824. — [11] *P. G.*, t. XXXII, col. 672, 681. — [12] Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1248-1249. — [13] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. LXI, LXII, *P. G.*, t. XX, col. 1135-1137.

« On ne peut dire que le canon d'Antioche dépend d'une source ancienne différente des canons des Apôtres sans introduire fort inutilement une nouvelle inconnue dans cette question [1]. »

L'opinion de Beveridge a été adoptée par Hefele [2] et par M. Paul Viollet [3].

En 1832, Sébastien Drey exposa une opinion différente [4], reprise et amendée depuis par J. W. Bickell, en 1843 [5], et par F. X. Funk, en 1891 [6]. Drey a démontré pour sa part que : 1° l'Église primitive n'a pas fait usage du *Codex canonum* imaginé par Beveridge, et que 2° l'expression κανὼν ἀποστολικός ne désigne en aucune manière une collection de canons apostoliques; elle se rapporte aux ordonnances des apôtres qui se lisent dans l'Écriture [7], ou, plus simplement, à une coutume générale remontant à une antiquité assez lointaine pour être qualifiée « époque apostolique ».

D'après Drey [8], on a fait deux collections de canons apostoliques : la première, contenant 50 canons, vers le milieu du Ve siècle; la seconde, contenant 85 canons, au début du VIe siècle. En conséquence, les canons apostoliques sont extraits :

1° Can. 1, 2, 6, 7, 16, 17, 19, 25, 32, 45, 46, 48, 50-52, 59, 63, 65, 78 des six premiers livres des *Constitutions apostoliques*.

2° Can. 41-42, de la *Didascalie*.

3° Can. 20-23, 79, du concile de Nicée.

4° Can. 7-15, 27, 30, 32-40, 75, du concile d'Antioche de 341.

5° Can. 44, 70, 71, du concile de Laodicée, de 372.

6° Can. 74, du canon 6e du concile de Constantinople de 381.

7° Can. 26, du concile de Constantinople, de 394.

8° Can. 28, 66, 72, 80, 82, du concile de Chalcédoine.

9° Can. 19, imitation du canon 2e de Néo-Césarée.

10° Can. 24, tiré de saint Basile le Grand.

11° Can. 69, 70, de la lettre apocryphe de saint Ignace aux Philippiens.

12° Un peu moins du tiers des canons a une origine inconnue.

D'après J. W. Bickell, l'origine des canons apostoliques doit être reculée au delà de la limite admise par Drey. Cependant Bickell et Funk ne font que donner une plus grande précision aux opinions de Drey et mettre en application son principe. Tous trois cherchent dans les conciles de Nicée (325), d'Antioche (341), de Laodicée (372), de Constantinople (394), d'Éphèse (431), de Constantinople (448), de Chalcédoine (451), et dans les *Constitutions apostoliques* des passages parallèles à certains canons des apôtres. Drey conclut toujours, Bickell et Funk presque toujours, que ce sont les canons des Apôtres qui ont plagié les autres textes.

Mais tandis que Drey admet l'existence de deux collections, l'une de 50, l'autre de 85 canons, Funk n'admet qu'une collection unique dont l'auteur a utilisé les canons promulgués à Nicée et à Antioche et les *Constitutions apostoliques*. Cependant Funk n'admet pas que cet auteur ait fait usage des conciles de Constantinople (394, 448), d'Éphèse et de Chalcédoine. « Le mode de raisonnement employé pour éviter les textes allégués par Beveridge, consiste, lorsque les canons des apôtres ne sont pas nommément désignés, à dire qu'il ne s'agit pas d'eux et que les mots « anciens canons des Pères », « lois des anciens Pères », ne peuvent leur être appliqués, et, lorsque les canons des apôtres ou apostoliques sont nommément désignés, à chercher quelque différence entre le canon des apôtres visé et l'application qui en est faite, puis à dire, vu cette différence, qu'il n'est pas encore question de notre recueil [9]. »

La date de la composition du recueil de 84 canons n'a pu être déterminée avec certitude. Cette date dépend de l'interprétation à donner d'une phrase obscure du dernier canon. A la suite de l'énumération des livres de la sainte Écriture, on mentionne « les ordonnances (διαταγαί) éditées en huit livres pour vous, évêques, par moi, Clément, qui ne doivent pas être divulguées à tous, à cause des choses mystiques qu'elles contiennent. » Les érudits étaient loin de se mettre d'accord sur la désignation de ces διαταγαί. On admet aujourd'hui universellement que ce sont les *Constitutions apostoliques* [10] ou l'Octateuque de Clément (canons copto-arabes) comme semblent l'avoir compris tous les anciens, ou enfin quelque livre apocryphe perdu dans le genre du « Livre des feuillets pleins de mystères » [11] qui est divisé parfois en huit livres et que « saint Clément ordonna de cacher au vulgaire. » Il a évidemment trait au passage traduit plus haut au dernier canon des apôtres : ἃς οὐ δεῖ δημοσιεύειν ἐπὶ πάντων, διὰ τὰ ἐν αὐταῖς μυστικά.

« Si les huit livres de Clément, visés par le canon 84, sont les *Constitutions apostoliques* dont on place en général la rédaction au commencement du Ve siècle, nous obtenons ainsi un *terminus a quo* pour la rédaction actuelle des canons des Apôtres. Le *terminus ad quem* sera l'époque de la traduction de Denys le Petit (vers 500), si l'on n'admet pas que les derniers canons soient du même auteur que les premiers. Pour M. Funk, les canons des Apôtres datent de la première moitié ou du commencement du Ve siècle [12]; M. Harnack les place aussi au Ve siècle et renvoie à M. Funk [13]; pour M. Lightfoot ils peuvent être regardés comme un corollaire des *Constitutions apostoliques* et ils dateraient (avec un point d'interrogation, il est vrai) du IVe siècle [14]; pour M. Achelis, l'auteur a voulu, à l'aide de ce faux, couvrir le faux des *Constitutions apostoliques* et les faire figurer à la suite du Nouveau Testament, au commencement du Ve siècle [15]. » Les anciens auteurs semblent cependant avoir entendu le canon 84, non pas des huit livres des *Constitutions*, mais de l'Octateuque de Clément, ou même simplement des 126 canons coptes-

[1] F. Nau, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 1608. — [2] *Hist. des conciles*, trad. Delarc, in-8°, Paris, 1869, t. I, p. 613-615. — [3] *Précis de l'histoire du droit français*, in-8°, Paris, 1886, p. 34-36. — [4] S. Drey, *Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und Kanones der Apostel*, in-8°, Tübingen, 1832. — [5] J. W. Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts*, in-8°, Giessen, 1843. — [6] F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, in-8°, Rottenburg, 1891, p. 180-206. — [7] Par exemple à ce qu'ils disent sur les droits et les devoirs des évêques. — [8] Voici le résumé des conclusions de Drey : Plusieurs des prétendus canons sont, pour le fond, très anciens, et remontent même aux temps apostoliques; mais la pensée seule est primitive, la rédaction est beaucoup plus récente. On ne peut citer qu'un très petit nombre de canons qui, empruntés aux *Constitutions apostoliques*, sont réellement plus anciens que le concile de Nicée; la plupart ont été composés au IVe et même au Ve siècle et ne sont guère que des répétitions et des variations d'après les conciles de cette époque, notamment le concile d'Antioche de 341. Quelques-uns sont même plus récents que le IVe concile œcuménique et ils procèdent des canons de ce concile. — [9] F. Nau, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 1608. — [10] Beveridge voulait que ce fût la forme primitive des *Constitutions*, ou *Didascalie*, citée par saint Épiphane; mais cette *Didascalie* n'était pas divisée en huit livres. — [11] Paris, Biblioth. nationale, fonds arabe, n. 70-76; *Catalogue des mss. arabes de Paris*, in-8°, Paris, 1883, p. 18-19. Le manuscrit a été décrit par Harnack, *Gesch d. alt. Literatur. Die Ueberlieferung*, p. 779-780. Le commencement de l'ouvrage, attribué à saint Épiphane, a été publié par Carl Bezold, *Die Schatzhoehle*, trad. allem., Leipzig, 1883, puis par Marg. D. Gibson, *Apocrypha arabica*, vers. arab. et trad. angl., dans *Studia sinaitica*, London, 1901, t. VIII. — [12] F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, in-8°, Rottenburg, 1891, p. 191. — [13] A. Harnack, *Geschichte der altchr. Literatur. Die Ueberlieferung*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 775. — [14] Lightfoot, *S. Clement of Rome*, in-8°, London, 1890, t. I, p. 101, cf. p. 187, 368. — [15] H. Achelis, *Apostol. Konstit. und Kanones*, dans *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, 3e édit., t. I, p. 739.

arabes qui lui sont sans doute antérieurs. En effet, comme l'a dit M. Achelis[1], l'auteur du canon 84 voulait faire figurer les huit livres de Clément à la suite du Nouveau Testament, mais jamais, à notre connaissance, les *Constitutions* n'ont occupé cette place, tandis que l'Octateuque y figure en syriaque[2].

Ludolf écrivait en effet : *Illos* (les 127 canons coptes, arabes) *habessini in octo partes dividunt et Evangelistarum Apostolorumque scriptis canonicis tanquam Novellas quosdam adjungunt quasi ejusdem sint plane auctoritatis et absolutissimæ christianorum Pandectæ*[3]. Cet usage et cette division des canons en huit livres durent provenir de l'Égypte, comme tous les usages et tous les livres ecclésiastiques des Abyssins. Dans leur traduction du canon 84, les Arabes et les Éthiopiens ont traduit « les huit livres des διατάξεις » par « les huit livres des canons »[4]. Enfin, saint Jean Damascène fait prendre rang aux Κανόνες τῶν ἁγίων Ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος après l'Apocalypse[5].

« On remarquera d'ailleurs que la partie de ces canons qui a été conservée en grec porte précisément pour titre : Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος[6]. C'est le même mot (διαταγαί) qui est employé dans le canon 84 des Apôtres. Dans cet ordre d'idées on pourrait peut-être éloigner le *terminus a quo* des canons des Apôtres, en supposant qu'ils ont figuré d'abord (can. 72-127) dans la seconde partie des 126 canons coptes-arabes (et plus tard de l'Octateuque) à la suite du Nouveau Testament, puisqu'ils ont été portés de là, avec plusieurs des canons précédents (can. 21-71), dans les *Constitutions apostoliques* pour former et continuer leur VIIIe livre[7]. »

IV. Nombre. — Le nombre des canons varie. Il est tantôt de 84, plus souvent de 85. Ces différences ne tiennent pas à la matière des canons, mais à leur division. Ces divisions ont d'ailleurs peu d'importance. Il arrive qu'un même manuscrit — Parisinus, *Coislin. 211* — cite sous le titre de canon 81 les canons 83-84 de Hardouin, tandis que, plus loin, il annonce 85 canons et ne numérote en marge que 84 (fol. 53, 60-66). M. Nau signale dans le Parisinus, *fonds grec, n. 1614*, XVIe siècle, fol. 32-37, quarante-six canons. Rien ne prouve que ce recueil ait une particulière importance, parce que ces canons sont suivis d'extraits des *Constitutions apostoliques*, qui ne sont qu'une transcription des citations faites par Anastase le Sinaïte, et les canons peuvent avoir une origine analogue. Nous avons donné ailleurs une table de concordance des principales collections des canons dits apostoliques; nous nous contentons d'y renvoyer sans la reproduire ici[8].

V. Lieu d'origine et auteur. — Quelque opinion que l'on professe sur les éléments entrés dans la composition des canons, on ne peut se soustraire à l'évidence touchant deux sources d'emprunts : le concile d'Antioche de 341, et les *Constitutions apostoliques*[9]. Il y a là une première indication que viennent confirmer d'autres indices. Le canon 26e contient la mention du mois ὑπερβερεταῖος (octobre) qui fait partie du calendrier syro-macédonien[10]. On voit que nous sommes toujours maintenus dans le cercle de la province de Syrie et il y a toute apparence que nous ne devons pas nous en éloigner. En effet, le compilateur des canons dits des apôtres est le même qui a composé ou interpolé les *Constitutions apostoliques* dont l'origine syrienne est aujourd'hui démontrée. Ce compilateur a imaginé une série de canons apparentés, les uns au concile d'Antioche, les autres aux *Constitutions*, et il les a placés à la fin du VIIIe livre[11].

VI. Anciennes versions. — 1° *Version latine.* — Une première version de Denys le Petit, vers l'an 500, s'est conservée dans de nombreux manuscrits dont nous parlerons dans le paragraphe suivant. Cette version comprend les cinquante premiers canons réduits à quarante-neuf par la réunion en un seul des canons 26 et 27[12]. Une autre version composée par le même Denys et à peine différente de la précédente, passa dans les collections canoniques compilées anciennement en Allemagne, en Espagne, en France, en Italie[13]; de là, dans les collections plus récentes, y compris celles de Gratien et les Décrétales; elle a eu de nombreuses éditions[14].

2° *Version syriaque.* — Cette version figure dans les collections jacobite et nestorienne de canons[15]. La collection jacobite n'est que le livre VIIIe de Clément avec ce titre : « Διατάξεις, c'est-à-dire commandements des apôtres adressés par Clément aux nations ». Le canon 47 est transposé avant le canon 50. Le canon 65 suit le canon 62. La division des canons diffère de celle qu'on trouve dans les autres versions et ne nous donne que 82 canons au lieu de 84 (ou 85). Toutefois ces différences n'atteignent pas le texte qui reproduit assez fidèlement l'original grec. Seul, le canon 49, relatif au baptême, contient une longue addition[16]. Cette addition ainsi que les canons 46, 48, 49, qui se suivent sans discontinuité, sont accompagnés d'astérisques, mis en marge du manuscrit de Paris, édité par Lagarde (*Syr. 62*), et un scribe a ajouté en marge : « On dit que les ariens ont ajouté toutes ces choses qui ont des astérisques. » Les canons 46, 48, 49 ne figurent pas dans la recension (can. 72-127) qui termine les 127 canons coptes-arabes. La collection jacobite, que Funk désigne sous le nom de *Syriaca altera*, nous a été conservée par le même manuscrit de Paris, qui contient la *Didascalie des apôtres* et a été édité par Lagarde, *Reliquiæ juris ecclesiastici antiquissimi syriace*, in-8°, Leipzig, 1856, p. 44-61; les différences du syriaque au grec sont relevées dans *Reliq. jur. eccl. ant. græce*, Leipzig, 1856, p. XXVIII-XXXIII.

La version nestorienne diffère assez peu de la précédente, c'est le texte inséré dans la collection d'Ebedjésu, édité et traduit en latin par A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, in-4°, Romæ, 1838, t. X, p. 8-17 : *Synopsis secunda. Canones apostolorum qui dati fuerunt per sanctum Clementem discipulum apostolorum... Cum adhuc episcopi nomine apostolorum nuncuparentur, convenerunt et statuerunt diversos canones qui sunt sequentes.* L'interversion des canons 50, 47 et 65, 62 a disparu, par contre le canon 49 contient la longue addition dont nous avons parlé et le canon 44 précède le canon 43. Le nombre total des canons est 83. Cette traduction syriaque est très ancienne; elle figure dans un manuscrit jacobite de

[1] H. Achelis, *Apost. Konst. und Kan.*, dans *Realenc. f. prot. Theologie und Kirche*, p. 739. — [2] F. Rahmani, *Testam. Dom. nost. Jesu Christi*, in-4°, Moguntiæ, 1899, p. IX-XI. — [3] Ludolf. *Historia æthiopica*, l. III, c. IV; in-fol., Francofurti ad Mœnum, 1691, cf. *Comm. ad hist. æthiop.*, in-fol., 1691, p. 300, 329. — [4] *Revue biblique*, 1901, p. 170, 172. — [5] S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. IV, c. XVIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1180. — [6] Lagarde, *Reliquiæ juris ecclesiastici ant. græce*, in-4°, Lipsiæ, 1856, p. 74. — [7] F. Nau, dans le *Dict. de théol. cathol.*, t. II, col. 1610. Le « Livre des feuillets pleins de mystère » n'a aucune chance d'être visé dans le canon 84 dont il semble plutôt dépendre. Il ne remonte guère plus haut que le VIe siècle; Rubens Duval, *La littérature syriaque*, in-12, Paris, 1899, p. 90-91. — [8] Hefele, *Hist. des conciles*, édit. Leclercq, t. I, p. 1212-1214; cette concordance est empruntée à Pitra. — [9] F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, p. 202. — [10] *Ibid.*, p. 191. — [11] *Ibid.*, p. 204-205. — [12] C. H. Turner, *Ecclesiæ occidentalis monum. juris antiquissima*, in-4°, Oxonii, 1899, t. I, fasc. 1, p. 1-32. — [13] Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechtes im Abendlande*, in-8°, Gratz, 1870, t. I, p. 438-440. — [14] Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 31-38; *P. L.*, t. LXVII, col. 141-148. — [15] Ce sont les textes désignés par Funk sous les noms de *Syriaca* et *Syriaca altera*. — [16] Lagarde, *Reliquiæ... græce*, p. XXIX-XXX.

Londres (Brit. Mus., *ms. addit. 14 256*, fol. 9) du VIIe siècle, écrit probablement aussitôt après 641 [1].

3° *Version arabe.* — « Riedel signale trois recensions de 84 canons des apôtres comprenant respectivement 81, 82 et 83 canons [2]. Le manuscrit de Paris, *arabe 252*, renferme deux recensions : l'une figure à la fin de l'Octateuque de Clément (p. 562-567), elle est conforme à la version syriaque et contient également la longue addition du canon 49 (p. 564); elle est divisée, à la marge, en 86 canons et a pour titre : « Canons des apôtres dans le cénacle de Sion », ou encore : « Voici ce qu'on appelle les *Abastalasat*, que les disciples ont ordonnés et leurs canons que Clément a recueillis. Les apôtres les réunirent et les ordonnèrent par le secours du Saint-Esprit, quand ils étaient dans le cénacle de Sion... » Le titre diffère suivant les manuscrits. On les appelle ailleurs *Titlasat* (= *Tituli*), en particulier chez les Arabes melkites, mss. arabes de Paris *235,4°*; *235,7°*; tandis que ce nom, dans le ms. *252*, est réservé aux 30 canons d'Addaï, et ils sont divisés en 81 canons [3]. Nous avons constaté que les canons 11-13 du ms. *252* sont identiques aux canons éthiopiens traduits par Ludolf [4]. Tous deux sont une paraphrase des canons grecs qui se trouvent amplifiés au double et parfois au triple [5].

4° *Version éthiopienne.* — Il existe trois recensions éthiopiennes en 81 canons [6], et une quatrième recension arabe et éthiopienne en 56 (ou 57) canons formant la fin (can. 72-127) des 127 canons coptes-arabes [7].

5° *Version arménienne.* — Il existe une ancienne traduction arménienne, ms. de Paris, n. *118*, fol. 28-39.

VII. Tradition manuscrite. — 1° *Manuscrits grecs.* — La place normale des Canons paraît devoir être à la suite du livre VIIIe des *Constitutions apostoliques*. Mais comme il arrive que les manuscrits contenant ce dernier recueil sont mutilés à la fin, la série des canons manque ou bien elle est incomplète. Deux manuscrits, *Vatic. 839* et *Vatic. 1506* contiennent les canons à la fin des *Constitutions* et le dernier canon n'est pas entier. Le ms. *Vatic. 2089* s'arrête dans le canon 9e. Le ms. de Saint-Pétersbourg ne donne qu'un choix de cinquante canons. Dans les mss. *Vatic. 2088, Vienne* et *Paris 971*, les canons manquent; enfin, dans le ms. *Barberini III 35* nous trouvons plusieurs canons. Pitra a dressé une liste de manuscrits qui contiennent les canons apostoliques; mais il s'est contenté de faire mention des manuscrits les plus anciens, les moins connus ou enfin, les plus remarquables à un titre quelconque. Une partie seulement d'entre ces manuscrits a été mise à profit par Funk, sans inconvénient réel pour l'établissement du texte qui s'est conservé avec une exceptionnelle fidélité [8].

2° *Manuscrits latins.* — La première série de cinquante canons a fait l'objet de trois essais de traduction de la part de Denys le Petit. Une édition récente, et qui semble définitive, a donné le texte de ces versions en le faisant précéder du classement des manuscrits relatifs à chacun des trois essais [9].

VIII. Bibliographie. Il existe plus de soixante éditions des canons apostoliques échelonnées depuis le XVIe siècle jusqu'à nos jours. La dernière édition, à notre connaissance, est celle de Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, in 8°, Paderborn, 1906, t. I, p. 564-595; cette édition peut tenir lieu de toutes les autres quant au texte. Les dissertations et les commentaires des canons sont aussi nombreux que prolixes. Toute cette littérature, ainsi que les éditions sont énumérées dans un *appendice* à l'*Histoire des conciles* de Hefele, édit. Leclercq, t. I, p. 1216-1221; nous ne croyons pas devoir retranscrire ici cette interminable nomenclature.

IX. Canons d'Antioche. — Une série de neuf canons a été attribuée aux apôtres qui les auraient rédigés et promulgués dans un concile tenu à Antioche. Ce recueil toutefois n'a rien à voir avec les apôtres, quoiqu'il soit d'une haute antiquité. On peut fixer la limite du IIe-Ve siècle pour la composition et la compilation de ces canons auxquels nous avons consacré ailleurs une étude détaillée [10].

X. Canons coptes-arabes. — Ici encore on a tenté de jeter sur des recueils anciens le prestige apostolique. La multiplicité des versions et les variations qui en résultent dans le nombre et la division des canons rendent ce sujet assez rébarbatif et en apparence inextricable.

Le groupe désigné sous le nom des « 127 canons coptes-arabes » se compose de sentences qui, toutes, paraissent d'origine grecque, bien qu'un petit nombre, 20 seulement, nous soient parvenues dans cette langue. Quelques autres sont conservées en latin. L'ensemble nous est parvenu dans des versions arabe, copte, éthiopienne et syriaque.

a. Version arabe. — Les titres seuls des canons avaient été publiés par Vansleb [11], le texte a été publié par G. Horner [12]. Les canons sont divisés en deux groupes sous les titres suivants : « 71 canons des saints apôtres ayant pour but l'institution de l'Église, édités par saint Clément. » — « 56 canons de la sainte Église arrêtés par les apôtres et édités par saint Clément [13]. » Ces deux groupes ont été respectivement désignés par Lagarde : *canones ecclesiastici* et *canones apostolici*. Ce dernier titre s'applique très justement aux 56 canons qui ne sont qu'une rédaction différente des canons dits apostoliques [14].

b. Version éthiopienne. — Texte édité par G. Horner [15]. Les titres des canons ont été publiés et traduits par Ludolf [16]. Le même a publié et traduit en latin les canons 1-23 du premier groupe [17]. Fell a publié et traduit les 56 canons du second groupe [18]. La version éthiopienne, de même que la version arabe divise le recueil en deux groupes de 71 et 56 canons.

c. Version copte. — 1° *Sahidique.* Texte publié sans traduction par Lagarde [19], et, d'après un autre manus-

[1] Wright, *Catalogue of syriac manuscripts*, in-4°, London, 1870-1872, p. 1033. Lightfoot; *St. Clement of Rome*, t. I, p. 373-374, note. — [2] Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, in-8°, Leipzig, 1900, p. 157. — [3] Ludolf, *Comment. ad hist. æthiop.*, p. 330. — [4] *Ibid.*, p. 331. — [5] F. X. Funk, *Die apostol. Konstitut.*, p. 263-264. — [6] F. Nau, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 1611. — [7] Funk, *op. cit.*, p. 245-246. Ces trois recensions sont sans doute celles qui figurent dans le ms. d'Abbadie, n. *65*, § 4, 9, 11, *Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie*, in-8°, Paris, 1859, p. 76-77; Ludolf, *op. cit.*, p. 330-333, a donné les titres des 81 canons d'une recension, puis le texte et la traduction des canons 11-13. — [8] Pitra, *Jur. eccles. græc.*, t. I, p. 3-4; Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, 1906, t. I, p. XLIX-L. — [9] C. H. Turner, *Ecclesiæ occidentalis monumenta juris antiquissima*, in-4°, Oxonii, 1899, t. I, p. 1-34. — [10] Hefele, *Histoire des conciles*, édit. Leclercq, 1907, t. I, p. 1071-1087. Cf. F. X. Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, 1906, t. II, p. XXXV-XXXVII, 145-150. — [11] Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, in-8°, Paris, 1677, p. 241-251. — [12] G. Horner, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*, in-8°, London, 1904, p. 233-293, traduction anglaise des 71 canons. — [13] Paris, ms. arabe, n. *251*, 5°, 6°; cf. *Catal. des mss. arabes*, p. 66. — [14] C'est-à-dire du groupe dont il a été question dans les paragraphes qui précèdent. — [15] G. Horner, *The Statutes*, p. 127-332, trad. angl. Le texte éthiopien a plusieurs passages qui ne se rencontrent pas dans les autres versions. Il faudrait déterminer si ces fragments éthiopiens faisaient partie du texte grec primitif. Funk, *Die ægyptische Kirchenordnung*, dans *Theolog. Quartals.*, 1906, p. 1-27, a montré qu'une fois de plus l'éthiopien est emprunté aux Arabes qui eux-mêmes traduisaient du copte. — [16] Ludolf, *Comment. ad hist. æthiop.*, p. 305-314. — [17] *Ibid.*, p. 314-328. — [18] W. Fell, *Canones apostolorum æthiopice*, in-8°, Leipzig, 1871. — [19] P. de Lagarde, *Ægyptiaca*, in-8°, Göttingen, 1883, p. 239-291, 209-238, d'après ms. Brit. Mus., *Orient.*, *1320*, p. 1-81, daté de l'année 1006.

crit et également sans traduction, par U. Bouriant[1], la traduction intégrale de G. Horner a paru en 1904[2]. Le nombre et la division des canons diffèrent ici de ce qu'ils sont dans les versions arabe et éthiopienne. Au lieu de 127 canons (71 + 56) nous en avons 149 (78 + 71). Les canons 21-47 (numérotés ici 31-62) ont été traduits en allemand, d'après l'édition Lagarde, par G. Steindorff[3].

2° *Memphitique.* — Texte dépendant du Sahidique, dont il est la traduction, publié avec traduction anglaise par Tattam[4]. Ce texte présente une disposition particulière. Le premier groupe, livres I à VI, a été divisé par Tattam en canons[5]; le deuxième groupe, l. VII[6], diffère de la pièce sahidique correspondante[7]. En somme le texte memphitique représente une pièce plus étendue que le recueil des 127 canons, pièce conservée en syriaque et en arabe dont le titre particulier est « Octateuque de Clément » et dont nous parlerons bientôt.

d. Version syriaque. — Voir : *Octateuque* de Clément, col. 1936.

Ayant ainsi déblayé le terrain nous pouvons revenir au texte de nos deux groupes de canons, qui se décomposent en 71 et 56 (78 et 71) canons lesquels forment, à leur tour, les séries suivantes :

Premier groupe de 71 canons[8] (*canones ecclesiastici*). — 20 canons grecs, 1 à 20, nommés *Apostolische Kirchenordnung*.

26 canons, 21 à 47, nommés *Aegyptische Kirchenordnung*.

25 canons, 48 à 71, parallèles au livre VIII des *Constit. apostol.*

Deuxième groupe de 56 canons (*canones apostolici*). — 56 canons, rédaction différente des canons dits apostoliques.

56 canons, les mêmes, disposition particulière connue sous le nom d'*Octateuque de Clément.*

XI. Apostolische Kirchenordnung. = Canones ecclesiastici. = ~~Constitution apostolique égyptienne.~~ — Le titre de ce recueil est celui-ci[9] : Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ[10] ἐπιτομὴ ὅρων τῶν ἁγίων ἀποστόλων καθολικῆς παραδόσεως[11] ἐκ τῶν διατάξεων τῶν ἁγίων ἀποστόλων[12].

Le texte grec fut publié pour la première fois par J. W. Bickell, en 1843, sous le titre de : Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων[13]; il le désigna plus brièvement sous le nom de *Apostolische Kirchenordnung* auquel F. X. Funk substitue avec raison celui de *Canones ecclesiastici.* Il existait une version éthiopienne publiée avec une traduction latine par Ludolf[14] et connue depuis 1691, mais elle avait passé presque inaperçue[15]. J. W. Bickell ne manqua pas de remarquer que le texte grec présentait des parties communes avec les Constitutions apostoliques et l'épître de pseudo-Barnabé, cependant il soupçonna que l'*apostolische Kirchenordnung* dépendait d'un autre écrit, analogue à l'épître de pseudo-Barnabé, et pouvait remonter au début du IIIe siècle. Il se demanda même si le texte qu'il éditait ne serait pas celui-là même qu'Eusèbe et Athanase mentionnent sous le nom de *Doctrina apostolorum* et apporta des arguments en faveur de cette opinion, sans dissimuler les raisons contraires. En somme, les auteurs anciens ne donnaient qu'un titre, cela ne pouvait suffire à fonder une identification; en conséquence, Bickell s'abstint de conclure[16].

La question en restait là quand on proposa d'identifier tout à la fois les *Canones ecclesiastici,* la *Doctrina apostolorum* et un écrit mentionné par Rufin sous le titre de *Duæ viæ vel Judicium Petri*[17]. A. Hilgenfeld adopta l'identification des *Canones* et des *Duæ viæ* et fixa au IIe siècle la rédaction de cet ouvrage en se fondant sur le fait que Clément d'Alexandrie en cite un passage comme appartenant aux Écritures[18]. P. de Lagarde donna une nouvelle édition du texte, collationné avec la version copte[19]; il opinait pour une date aussi ancienne que celle proposée par Hilgenfeld et ne se prononçait pas sur le rapport existant avec la *Doctrina apostolorum* et les *Duæ viæ.*

En 1882, Krawutzcky institua une comparaison des divers textes mentionnés ci-dessus et fut amené à penser qu'il avait existé dans la primitive Église un livre d'instruction religieuse, dit des « Deux Voies », dont il entreprit une reconstitution[20], qui est un des chefs-d'œuvre de la divination critique au XIXe siècle[21]. Il démontra que 1° l'*apostolische Kirchenordnung* malgré ses points de contact avec l'épître de pseudo-Barnabé ne dépend pas de celle-ci, mais d'un écrit rédigé en Égypte et contenant des sentences plus d'accord avec la doctrine de l'Évangile; 2° l'écrit auquel appartiennent les passages mentionnés par Clément d'Alexandrie comme faisant partie de l'Écriture était lu dans l'Église et servait à l'instruction des catéchumènes, il reçut ce nom de *Duæ viæ vel Judicium Petri* afin de faire échec au prestige du nom de Barnabé par un autre nom plus qualifié; 3° au début du IVe siècle, un Égyptien ou un Syrien utilisa ce même écrit et l'épître de pseudo-Barnabé pour la rédaction d'un recueil de *Canones ecclesiastici,* ou plutôt de la première partie, dont il attribuait les décisions aux apôtres. Le même auteur anonyme mit en œuvre d'anciens canons qu'il ajouta à la suite des précédents comme formant la suite; 4° l'auteur du livre VIIe des Constitutions apostoliques, un Syrien qui vivait à la fin du IIIe siècle, a utilisé cet écrit que Krawutzcky a reconstitué d'après les deux

[1] U. Bouriant, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie égyptienne,* 1884, t. V, p. 199-216; 1885, t. VI, p. 97-115. — [2] G. Horner, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici,* in-8°, London, 1904, p. 295-363. L'auteur ne s'est pas borné à traduire P. de Lagarde, il a utilisé une dizaine de fragments sahidiques (Paris, Londres, Oxford), répondant aux canons 16-20, 32-41, 62 (une partie), 63-64, 72-78. — [3] Pour le travail de H. Achelis, *Die Canones Hippolyti,* Leipzig, 1891, dans *Texte und Untersuchungen,* t. VI, fasc. 4. — [4] H. Tattam, *The apostolical Constitutions or Canons of the Apostles,* in-8°, London, 1848, d'après ms. Berlin, *Orient., 519,* daté de 1804. — [5] *Ibid.,* p. 1-91. — [6] *Ibid.,* p. 173-213. — [7] Lagarde ayant constaté cette différence a édité le sahidique et le memphitique en regard, *Ægyptiaca,* p. 209-238. — [8] Dans le texte sahidique les *canones ecclesiastici* reçoivent, nous l'avons dit, une division et une numération différente. Celle-ci correspond avec le texte original, avec l'écart que voici : 1 à 20 = 1 à 30; 21 à 47 = 31 à 62; 48 à 71 = 63 à 78. Pour le deuxième groupe, il n'y a pas de subdivisions et 56 = 71. — [9] On l'a affublé d'un titre allemand dont le plus réel service est de n'en rendre aucun, sinon d'encombrer la littérature canonique d'un mot de plus à retenir et d'augmenter, dans cette légère mesure, la confusion qui règne dans ce domaine. C'est M. L. Duchesne, *Bull. critique,* 1886, t. VII, p. 361, qui a proposé le nom de *Constit. apostol. égypt.,* « qui aurait l'avantage d'indiquer à quel type d'écrits celui-ci se rapporte et de quel pays il provient. » — [10] Les mots : Αἱ...καὶ, ne se lisent que dans le ms. de Vienne. — [11] Le titre : Αἱ... παραδόσεως, se lit dans les mss. de Vienne et Ottoboni. — [12] Les mots : ἐκ..., ἀποστόλων se trouvent dans le ms. de Moscou. — [13] *Geschichte des Kirchenrechts,* in-8°, Giessen, 1843, t. I, p. 107-132. — [14] *Commentarius ad historiam æthiopicam antehac editam,* in-fol., 1691, p. 314-323. — [15] Whiston, *Primitive Christianity revived,* 1711, t. III, p. 526 sq. paraît avoir été seul à y faire attention; il supposa que ce recueil de canons dépendait des *Constitutions apostoliques.* — [16] *Gesch. d. Kirchenr.,* p. 90-97. — [17] *Christian Remembrancer,* 1854, p. 293 sq. — [18] *Novum Testamentum extra canonem receptum,* 1866, fasc. IV, p. 95-106; 2e édit., 1884. — [19] C. J. Bunsen, dans *Analecta antenicæna,* in-8°, Londini, 1854, t. II, p. 451-460; et de nouveau dans *Reliquiæ juris ecclesiastici antiquissimæ,* in-8°, Leipzig, 1856, p. 74-79, XIX. — [20] *Theologische Quartalschrift,* 1882, p. 359-445. — [21] Hemmer, *Les Pères apostoliques,* in-12, Paris, 1907, p. XXV.

opuscules qui en sont sortis et l'épître de pseudo-Barnabé qui l'a inspiré [1].

Les *canones ecclesiastici*, sont encadrés par un prologue (c. 1-3) et une conclusion (c. 30). Tout ce qui se trouve entre ces pièces forme deux parties distinctes. La première partie (c. 4-14) contient la description des Deux Voies ou plutôt de la Bonne Voie, la seule dont on parle malgré la promesse du prologue. La deuxième partie traite de l'ordination et de la charge de l'évêque (c. 16), des prêtres (c. 17-18), du lecteur (c. 19), des diacres (c. 20-22), des veuves (c. 21), de la conduite des laïques (c. 23) et explique pourquoi le ministère hiérarchique est refusé aux femmes sauf en ce qui concerne le soin des femmes malades (c. 24-29). Dans l'une et l'autre partie chaque sentence est attribuée à un apôtre. Chacun des canons commence par : Jean dit :...; Matthieu dit :...; Pierre dit :...; etc. [2]. La première partie est empruntée à la *Didachè*, avec toutefois quelques omissions [3]. Cette première partie se lit dans plusieurs manuscrits et versions. Ce sont :

1° *Manuscrits*. — *Vienne, hist. græc.* (olim 45) *n.* 7, parchemin, du XIIe siècle, format in-folio. La partie contenant le texte que nous étudions se trouve sous les feuillets 4^b-7^b. Édité correctement par J. W. Bickell, revu par J.-B. Pitra qui déchiffra les mots οὐ; δὲ παρακαλοῦντες [4] omis par le premier éditeur. Le manuscrit a souffert, néanmoins la lecture des deux savants qui l'étudièrent laissait place à certains doutes. Funk a indiqué dans les notes de son édition les lectures les plus importantes.

Ottoboni, 408, du XIVe siècle. Collationné par Pitra qui en a publié les variantes. Le texte des canons n'y est pas contenu en entier, mais seulement la première partie ou description des Deux Voies, et encore celle-ci est-elle incomplète. Manquent le titre, les trois premiers chapitres avec plusieurs autres qu'ajoute l'auteur des Canons de la Doctrine des apôtres, principalement dans le c. VIII et le c. XIV en entier. Ce n'est d'ailleurs qu'un abrégé ainsi que nous en avertit le titre : Ἐπιτομὴ ὅρων τῶν ἁγίων ἀποστόλων καθολικῆς καταδόσεως.

Moscou, Bibl. du Saint-Synode, 125, du Xe siècle. Ce manuscrit contient à peu près les mêmes parties que le ms. Ottoboni, c'est-à-dire, c. IV-XIV, avec plusieurs suppressions, par exemple le c. XI en entier sauf de brèves sentences, et l'interversion des c. XIV et XII. Ce texte a été publié par O. de Gebhardt [5].

2° *Versions*. — *Éthiopienne*, accompagnée d'une version latine de Ludolf [6]. Cette traduction proviendrait du copte sahidique [7] ou de l'arabe [8]. La question, il faut le reconnaître, est sur ce point peu avancée. Funk a montré que l'éthiopien étant plus complet que la version copte, ne peut pas dépendre de la version sahidique seule [9]. Ce sujet, suivant la juste remarque d'un orientaliste éminent, devra être traité à nouveau lorsque les diverses versions seront publiées et traduites [10].

Copte, accompagnée d'une traduction anglaise de H. Tattam [11] reproduite par Ph. Schaff [12]. La traduction copte sahidique fut faite vraisemblablement sur l'original grec. Quant à la version memphitique, elle provient du sahidique [13].

Syriaque. Les principales variantes ont été publiées par P. de Lagarde [14].

3° *Éditions* — Nous avons mentionné et décrit les éditions de J. W. Bickell (1833); P. A. de Lagarde (1854 et 1856); J.-B. Pitra (1864); A. Hilgenfeld (1866). La publication de la *Didachè* amena une recrudescence d'éditions. Philothée Bryennios reproduisit l'édition Hilgenfeld (1883); A. Harnack revit les manuscrits et compara les versions (1884) [15]; F. X. Funk établit le texte avec un soin qui rend son édition définitive (1887) [16]. En 1900, Hauler a donné une ancienne traduction latine des canons 18-30 [17], et en 1903, Th. Schermann a publié l'*apostolische Kirchenordnung* d'après des manuscrits de Rome, de Paris et de Naples [18].

4° *Sources*. — Nous avons dit que la première partie dépendait — ainsi que Krawutzcky l'avait entrevu — de la *Didachè*. La deuxième partie procède probablement d'un texte plus ancien soumis à un dépècement ayant pour objet d'attribuer des sentences à différents apôtres. Ad. Harnack a soumis ce texte à une dissection dont le résultat a été de lui faire éliminer certaines additions qui seraient l'œuvre du dernier rédacteur et, cette opération préliminaire achevée, il a pensé retrouver deux sources sous forme de deux écrits « cousus ensemble et insérés dans une même trame narrative [19]; » il les désigne sous les titres de : Κατάστασις τοῦ κλήρου et de: Κατάστασις τῆς Ἐκκλησίας. Le premier aurait traité du choix des évêques, des prêtres, des lecteurs, des diacres et des veuves. Le deuxième aurait énuméré les devoirs des diacres et des laïques, précisé la situation ecclésiastique des diaconesses en leur interdisant le ministère de l'autel. Comme il arrive parfois aux constructions critiques de M. Har-

[1] Cette reconstitution se trouve dans *Theologische Quartalschrift*, 1882, p. 423-445. Il en existe une version anglaise dans Hitchcock et Brown, *The Teaching of the twelfe Apostles*, 2e édit., 1885, p. LXIX-LXXIV. La dissertation de Krawutzcky précédait d'une année la publication de la *Didachè*, dont Funk pouvait dire : *Doctrina duodecim apostolorum, cuius pars prior fere eadem est cum scriptura quam Krawutzcky ex aliis libris supra nominatis non frusta restituere ausus est*. Funk, *Doctr. duodecim apostolorum*, in-8°, Tubingue, 1887, p. IV. — [2] Cette forme, suivant la remarque de M. Nau, est celle des anciens conciles, par exemple du concile de Carthage (255), où chaque évêque énonce un précepte qui commence dès lors par son nom : *Cyprianus dixit, Crescens dixit*, etc. Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 159. Cette forme se retrouve aussi dans les apocryphes coptes et éthiopiens. *P. O.*, t. I, fasc. 1 : *Le livre des mystères du ciel et de la terre*, p. 86-88; t. II, fasc. 2, *L'Évangile des douze apôtres*, p. 133, 138, 154. Même disposition dans les *Constitutions apostoliques*, dans les canons de Sardique et de quelques autres conciles du IVe siècle et du suivant. Dans l'écrit que nous étudions, cette disposition n'est peut-être pas primitive. — [3] Pour le détail, cf. F. X. Funk, *op. cit.*, p. LIII. — [4] Can. 20, n. 3. — [5] Gebhardt, Harnack et Zahn, *Patrum apostolicorum opera*, 2e édit., fasc. 1, part. 2, p. XXIX-XXXI. — [6] J. Ludolf, *Commentarius ad historiam æthiopicam*, 1691, p. 314-323. — [7] Lagarde, *Reliquiæ... græce*, p. X, XV; Lightfoot, *St. Clement of Rome*, 1877, appendice, p. 469. — [8] J. Guidi, *Il canone biblico della Chiesa copta*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 173. — [9] *Die apostolische Konstitutionen*, p. 247. — [10] F. Nau, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 1613. — [11] H. Tattam, *The apostolical Constitutions or Canons of the apostles in coptic*, 1848. — [12] Ph. Schaff, *The oldest Church-manual called the Teaching of the twelfe Apostles*, New-York, 1885, p. 249-257. — [13] Lightfoot, *St. Clement of Rome*, 1877, p. 466-479; publication intégrale dans P. Lagarde, *Ægyptiaca*, 1883, p. 239-248. — [14] *Reliquiæ juris ecclesiastici antiquissimæ*, 1856, p. XXI sq. — [15] *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1884, t. II, fasc. 1, p. 225-237. — [16] *Doctrina duodecim apostolorum. Canones apostolorum ecclesiastici ac Reliquiæ doctrinæ de duabus viis*, in-8°, Tubingue, 1887, p. I-III, LIII-LVIII, 50-73. — [17] E. Hauler, *Didascaliæ apostolorum fragmenta Veronensia latina*, in-8°, Leipzig, 1900, p. 93-101. — [18] Th. Schermann, *Eine Elfapostelmoral oder die X recension der « Beiden Wege »*, in-8°, München, 1903, dans *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München*, fasc. 2, n. 2. Pour l'auteur, contrairement à l'opinion de Funk, etc., le fond de l'opuscule est juif et s'oppose à la lettre de pseudo-Barnabé. Ce sont deux remaniements différents et opposés du même écrit. Ce n'est pas un extrait de la *Constitution*, mais une de ses sources. Cet écrit juif aurait fourni la première partie à la Didachè dont les deux parties étaient originairement disjointes. L'adaptation de la *Didachè* est indépendante de celle du présent écrit. — [19] Duchesne, dans le *Bulletin critique*, 1886, p. 362. Harnack *Geschichte d. altchr. Literatur*, 1897, t. II, p. 532, observe, p. 712, que le nombre des sources à distinguer n'a pas de réelle, certitude.

nack, le côté séduisant ne suffit pas à en masquer la fragilité. La distinction des deux écrits repose uniquement sur la double description des devoirs du diacre. « En ce genre d'écrits, dit M. Duchesne, on peut admettre, à la rigueur, une certaine dose de pléonasme [1]; » et M. Funk estimait de son côté : *Minime autem demonstratum est eum* (l'auteur) *ex duobus fontibus tantum hausisse, quantum Harnack ex scripturis antiquioribus repetendum esse censuit. Inde, quod duobus locis de diaconis loquitur, nequaquam sequitur, eum duas scripturas de ordinatione cleri vel Ecclesiæ agentes exscripsisse. Non enim secundo loco idem dicit, quod primo exposuit, sed potius unam vel duas ex sententiis prioribus amplificat confirmatque* [2]. Rien ne s'oppose à ce qu'on admette que toute cette deuxième partie de la *Constitution apostolique égyptienne* soit l'ouvrage d'un unique rédacteur. Tandis que l'un taille et coupe à sa guise, l'autre propose sa fantaisie et cela seul suffit à montrer l'incertitude persistante et l'énorme arbitraire de toute critique relative aux sources d'une littérature sur laquelle les témoignages anciens sont notoirement insuffisants. Dans ce qu'Harnack nomme κατάστασις τῆς Ἐκκλησίας, on trouve le petit incident suivant à propos de l'exclusion des femmes des fonctions liturgiques. « Oubliez-vous, mes frères, dit saint Jean s'adressant aux autres apôtres, que, quand notre maître demanda le pain et le calice et qu'il les bénit en disant : « Ceci « est mon corps et mon sang, il ne permit point aux « femmes de se joindre à nous? » — Marthe dit : « C'est « à cause de Marie, parce qu'il la vit sourire. » — Marie répondit : « Non, je n'avais pas ri. Il nous avait « déjà dit, dans ses enseignements, que le faible sera « sauvé par le moyen du fort. » Cette interruption des deux femmes aurait figuré, d'après M. Harnack, dans un des deux textes primitifs [3]. Tout au contraire, d'après M. Duchesne, c'est le rédacteur de la *Constitution* qui a imaginé ce petit artifice afin d'imputer au Sauveur lui-même la mesure évidemment discutée alors de l'élimination des femmes de toute fonction liturgique. On voit tout ce que ces raisons gravement produites recouvrent de fantaisie imaginative.

Ce qui est clair c'est que la *Didachè* n'a passé dans la première partie de la *Constitution* qu'après avoir subi la vigoureuse manipulation qui l'a transformée en dialogue; d'où l'on est tenté de conclure que la seconde partie aura subi un remaniement analogue. Mais à cette conclusion on peut opposer que, précisément, la première partie, empruntée à la *Didachè* « paraît être une pièce de rapport. » Elle n'est nullement annoncée dans le petit prologue, où les apôtres annoncent qu'ils vont énumérer les degrés, traiter des fonctions de l'évêque, du prêtre, du diacre, du lecteur, de la veuve. Les chapitres IV-XIV, où il n'est question que de la morale commune n'ont rien à voir avec le sujet indiqué dans cette petite table des matières. Si donc c'était moi qui tenais le scapel, dit M. Duchesne, je ferais une entaille autour de ces chapitres, je rattacherais le prologue (c. 1-2) au ch. XVI et je m'abstiendrais de scruter davantage la rédaction ainsi obtenue. De cette façon, le texte primitif de la *Constitution égyptienne* serait identique au nôtre, sauf l'adjonction de la partie morale de la *Didachè*, mise en dialogue pour une raison d'uniformité [4]. »

Arrêtons-nous quelques instants à cette deuxième partie dont la date dépend un peu des systèmes auxquels entraîne la recherche des sources.

5° *Date.* — A. Harnack a varié sur l'époque de la rédaction. La κατάστασις τοῦ κλήρου qu'il datait d'abord du commencement du IIIe siècle [5] a remonté aux environs de l'an 140-180 [6]. Le dernier compilateur qui aurait retouché et rapproché ne serait pas antérieur à l'an 300 [7]. Origine égyptienne.

L. Duchesne, dont nous venons d'exposer l'opinion touchant les sources, admet l'origine égyptienne.

F. X. Funk admet l'utilisation d'anciennes sources dont le nombre ne serait pas supérieur à deux et d'où l'auteur aura tiré les canons 16 à 30. La composition de l'ensemble n'est pas postérieure à la première moitié du IIIe siècle [8]. La *Constitution* ayant été appliquée en Égypte on peut en conclure qu'elle est originaire de ce pays.

H. Achelis penche pour l'origine égyptienne sans exclure l'origine syrienne. La composition du recueil prend place entre la *Didachè* et les *Constitutions apostoliques*, c'est-à-dire entre 100 et 400 ou, selon d'autres, entre 140 et 360 [9].

O. Bardenhewer admet l'origine égyptienne du IIIe ou du IVe siècle [10]. Le titre actuel serait une interpolation et l'opuscule représenterait en réalité les *Duæ viæ seu Judicium Petri* dont parle Rufin [11]. G. Krüger partage cette dernière opinion [12].

P. Batiffol considère comme non décisive l'identification avec les *Duæ viæ* et considère comme « probable que les chapitres 3-15 sont un complément introduit après coup dans l'opuscule primitif qui était purement disciplinaire » et dont la question des deux sources reste indécise. La *Constitution* telle que nous l'avons remonte à la fin du IIIe siècle; mais la rédaction primitive (ch. 1-2, 16-30) pourrait être de la fin du IIe. Elle est sûrement d'origine égyptienne [13].

6° *Titre.* — Le manuscrit de Vienne donne le titre suivant : Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων. D'après A. Harnack la première partie de ce texte ne semble pas s'appliquer au contenu et ainsi : Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος n'y aurait aucun rapport particulier et s'appliquerait à toute la suite du manuscrit de Vienne. Le sous-titre serait le véritable titre : κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, c'est celui sous lequel F. X. Funk l'a publié. « Nous ferons cependant remarquer, ajoute à ce propos F. Nau, que la version syriaque inédite qui a été traduite directement sur le grec et qui comprend toute l'*apostolische Kirchenordnung*, dans les manuscrits de Mossoul et de Rome signalés par Mgr Rahmani (Lagarde n'en a connu qu'un extrait) est intitulée *Doctrina duodecim apostolorum* [14]. Voici d'ailleurs ce titre avec les phrases voisines d'après une photographie du manuscrit de Rome : « Fin du IIe livre de Clément, traduit de la langue grecque en syriaque par Jacques l'Humble, l'an 998 de Grecs (687). Livre IIIe de Clément : Doctrine (*malfonouta*) des douze apôtres. Réjouissez-vous, fils et filles, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Jean et Matthieu et Pierre, etc. » [15].

7° *Contenu.* — Nous ne donnons pas ici un commentaire suivi du texte, nous nous contentons de discuter quelques points en particulier. Un des plus importants a été discuté et éclairé par L. Duchesne. C'est à propos du canon 16 dans lequel l'apôtre saint Pierre légifère sur les évêques à propos du cas où il s'agit de

[1] Duchesne, dans le *Bulletin critique*, 1886, p. 362. — [2] Funk, *Doctr. duodecim apostol.*, p. LIV. — [3] Dans un texte antérieur par conséquent à la réduction sous forme de dialogue entre les apôtres. — [4] Duchesne, dans la *Revue critique*, 1886, p. 362-363. — [5] *Texte und Untersuchungen*, 1884, t. II, fasc. 1. — [6] *Texte und Untersuchungen*, 1886, t. II, fasc. 5. — [7] *Altchristl. Literatur. Die Ueberlieferung*, p. 451; *Die Chronologie*, p. 532. — [8] *Doctr. duodec. apost.*, p. LIV-LV. — [9] *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1896, 3e édit., t. I, p. 773. — [10] *Geschichte der altkirchliche Literatur*, Freiburg-im-Brisgau, 1902, t. I, p. 82. — [11] *Comment. in Symbol.*, XXVIII, *P. L.*, t. XXI, col. 374. — [12] *Altchristl. Literatur*, Leipzig, 1895, p. 224. — [13] *La littérature grecque*, in-12, Paris, 1897, p. 73-74. — [14] Rahmani, *Testamentum D. N. J. C.*, in-8°, Moguntiæ, 1899, p. X. — [15] Rahmani, *Testamentum D. N. J. C.*, in-8°, Moguntiæ, 1899, p. XIV.

procéder à l'élection épiscopale. « Au cas où il y a peu d'hommes et qu'on n'en rencontre pas douze qui soient capables de voter dans une élection d'évêque, on écrira aux Églises voisines, là où il y en a une d'établie, afin que trois hommes choisis viennent de là et examinent avec soin celui qui est digne... » On a pensé que ce canon voulait dire : en cas qu'une localité ne contienne pas douze laïques adultes, de sexe masculin, capables de voter dans une élection épiscopale. Il s'agirait alors d'une communauté singulièrement réduite si elle ne comptait pas même douze fidèles adultes mâles et on se demande à quoi bon lui donner un évêque qui, ainsi que nous l'apprend la suite du texte, sera flanqué de trois assesseurs prêtres, d'un lecteur et de trois diacres. Ce serait un personnel ecclésiastique bien nombreux, huit clercs, chargés de gouverner trois laïques au plus. Il faut donc chercher ailleurs les douze hommes désignés ici. Voici l'explication que propose L. Duchesne.

Le cas considéré est celui d'un groupe de chrétiens encore peu nombreux, ὀλιγανδρία, entouré d'églises déjà organisées; πεπηγυῖα se rapporte évidemment à ὀλιγανδρία. Dans ces autres églises, on a un personnel suffisant pour choisir, quand il y a lieu, un évêque *parmi douze hommes* (ἐντὸς δεκαδύο ἀνδρῶν). La petite communauté ne s'est pas arrêtée là. Que doit-elle faire? Écrire aux églises du voisinage qui lui députeront trois « hommes », chargés de vérifier (δοκιμῇ δοκιμάσαντες) les qualités de la personne qui aura été jugée digne (τὸν ἄξιον ὄντα) de l'épiscopat. Il y a donc eu élection par la communauté elle-même [1]; l'assistance demandée aux églises voisines ne concerne que la vérification des qualités de l'élu; il est nécessaire qu'elle se fasse, « de peur, dit le texte, qu'un homme donnant prise à quelque reproche ne soit élevé par le peuple à l'épiscopat [2]. » Maintenant, qui sont les douze hommes dont il est ici question? A. Hilgenfeld [3] a déjà rapproché de ce texte le passage des *Clémentines* sur l'organisation de l'église de Tripoli par le même apôtre Pierre qui est censé édicter ici un règlement sur les fondations d'églises : saint Pierre établit à Tripoli un évêque et douze prêtres. Il est vraisemblable que nous avons ici des églises pourvues d'un *presbyterium* de ce type. Rien ne s'oppose dans les documents de l'antiquité chrétienne à ce qu'on admette l'existence, dès la fin du IIe siècle, en Palestine et en Syrie, d'églises pourvues d'un *presbyterium* de douze membres. A Alexandrie — n'oublions pas l'origine égyptienne de la *Constitution* — la règle était de choisir l'évêque parmi les douze « hommes » qui composaient ce collège; rien de plus naturel que cette règle fut appliquée dans le reste de l'Égypte. Quant aux trois « hommes » que les Églises voisines envoient à la communauté en train de s'organiser, il est difficile de ne pas les rapprocher des trois évêques qui, d'après une règle universellement admise au IVe siècle, constituaient le minimum de l'assemblée épiscopale chargée de vérifier l'élection d'un nouvel évêque et de procéder à la consécration de l'élu [4].

Le canon énumère les conditions auxquelles l'élu sera digne de l'épiscopat : « Qu'il jouisse d'une bonne réputation auprès des païens, qu'il soit exempt de fautes, ami des pauvres, recommandable, pas ivrogne, ni débauché, ni avare, ni querelleur, ni partial et le reste. Il est bon qu'il n'ait pas de femme, ou du moins qu'il n'en ait qu'une seule, καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος, εἰ δὲ μή ἀπὸ μιᾶς γυναικός. » Harnack traduit cette dernière expression *eines Weibes Mann* (*unius uxoris virum*); Funk : *unius uxoris sit,* tandis que Pitra donnait : *unius uxoris viduum,* traduction que L. Duchesne considérait comme « beaucoup plus voisine du texte, » tandis que Funk la juge : *interpretatio non est prorsus recta.* Toute la finesse serait, d'après L. Duchesne, dans cet ἀπό, préposition qui exprime une relation contraire à celle qui est exprimée par le génitif tout seul : au lieu de l'union, c'est la séparation et, dans l'espèce, la continence dans le mariage [5]. Ce qui nous semble, c'est qu'il existe une opposition marquée entre ἀπὸ μιᾶς γυναικός et ἀγύναιος. Il faut que, vivante ou morte, l'évêque n'ait qu'une seule femme en sa vie [6]. C'est donc la monogamie, le veuvage ou le célibat.

C'est saint Jean qui légifère par rapport aux prêtres. « Une fois installé, dit-il, l'évêque, suivant sa connaissance du sérieux et de la piété de ceux qui l'entourent, nommera, après les avoir éprouvés, des prêtres au nombre de deux. — Tous les apôtres réclament : Pas deux, trois; car il y a vingt-quatre vieillards, douze à droite, douze à gauche. — Vous avez raison, mes frères, reprend saint Jean; car les vieillards de droite reçoivent des archanges les fioles et les présentent au Seigneur, ceux de gauche dirigent la multitude des anges. Il faut donc que les prêtres soient déjà avancés dans la vie, qu'ils s'abstiennent, dans une certaine mesure, du commerce avec les femmes, qu'ils soient charitables envers la communauté des frères, qu'ils ne fassent point acception de personnes; ce sont les σύμμυσται de l'évêque et ses συνεπίμαχοι; avec lui ils réunissent la multidude; ils s'occupent du pasteur. Les vieillards de droite auront soin des évêques à l'autel, afin qu'ils accordent et reçoivent l'honneur qui est dû. Les vieillards de gauche auront soin de la multitude, qu'elle se tienne bien, sans faire de trouble, bien formée à l'obéissance. Si quelqu'un, ayant été averti, répond avec insolence, ceux de l'autel se réunissent et le condamnent avec justice, suivant ce qu'il aura mérité, afin que les autres soient dans la crainte; car, si l'on cédait pour une considération de personne, le mal se propagerait comme une gangrène et tout le monde en serait infecté. »

Tout ceci paraît pour le moins bien raffiné et quelque peu bizarre. Est-ce à dire [7] que ce passage a été remanié et que l'usage primitif était, pour les très petites églises, d'abord deux prêtres seulement, auxquels on en ajouta plus tard un troisième et ce nombre de trois serait en rapport avec l'exemple apocalyptique de vingt-quatre vieillards divisés en deux bandes de douze placés à droite et à gauche. « La conséquence ne paraît pas d'abord bien rigoureuse. Voici comment nous nous l'expliquons. Un peu plus bas il est dit qu'il faut trois diacres. Trois prêtres d'un côté, trois diacres de l'autre,

[1] Le terme ἄξιος, *digne*, était l'acclamation ordinaire dans les élections ecclésiastiques. — [2] Il est impossible grammaticalement, de joindre ἱλαχθεὶς à γενεθείη : ἱλαχθεὶς est le sujet, ἐπίσκοπος l'attribut. — [3] *Novum Testamentum extra canonem receptum*, fasc. 4, p. 106. — [4] Bickell et plusieurs éditeurs ont rapporté les mots ἐντὸς δεκαδύο ἀνδρῶν comme se rapportant à πλῆθος ou à ὀλιγανδρία et ont traduit ἐντός par *infra*. Funk est d'un avis différent; il croit que ces mots peuvent se construire avec ψηφίσασθαι περὶ ἐπισκόπου et ἐντος aurait le sens de *intra* ou *inter*; en sorte que les douze hommes ne seraient pas les électeurs, mais ceux parmi lesquels l'évêque est élu. Funk objecte ensuite à l'opinion de L. Duchesne qu'elle le met en contradiction avec le can. 17e où il ne s'agit pas d'un collège de douze prêtres, mais de deux ou trois seulement. Ce à quoi L. Duchesne, dans le *Bull. crit.*, 1887, t. VIII, p. 363, note 2 : « S'il veut bien relire mon texte, il s'apercevra que la contradiction qui l'arrête n'existe pas. Quand je parle de communautés pourvues d'un *presbyterium* de douze prêtres, j'ai en vue tout autre chose que quand je parle d'un groupe de chrétiens peu nombreux, auxquels il s'agit de donner, pour la première fois, un clergé spécial. » — [5] Funk dit fort sagement à propos de ce sens tout neuf de ἀπό : *cum expressio autem sit plane inusitata, interpretatio non est certa.* — [6] La version éthiopienne porte ceci : *Bonum quidem (esset), si sine uxore ageret; si vero uxorem duxisset unam, priusquam constitueretur episcopus, maneat cum illa.* — [7] Comme le veulent A. Harnack et L. Duchesne.

telle est je crois la symétrie que l'on a ici en vue. Il ne faut pas se laisser prendre au mot πρεσβύτεροι, qui, dans la suite du texte, est appliqué, tantôt au type céleste, tantôt à la réalité ecclésiastique[1]. Quand on en vient à distinguer les fonctions des deux groupes de πρεσβύτεροι terrestres, on voit que ceux de droite sont les assesseurs immédiats de l'évêque, ses assistants à l'autel, dans l'acte du sacrifice, tandis que ceux de gauche sont chargés de maintenir le bon ordre dans l'assemblée des fidèles. Ne sont-ce pas là les fonctions respectives des prêtres et des diacres? Un trait bien frappant, c'est que les « vieillards » de gauche n'ont pas de compétence judiciaire; si quelqu'un leur désobéit, ils le traduisent devant « ceux de l'autel », οἱ ἐπὶ τῷ θυσιαστηρίῳ, c'est-à-dire devant le collège (τὸ ἕν) formé par les prêtres et l'évêque.

Il y a, sinon un peu de désordre, du moins quelque flottement dans ce qui va suivre. Nous venons de voir les deux groupes de vieillards symbolisant les prêtres et les diacres que rapprochent leurs fonctions liturgiques. Mais les diacres ont d'autres emplois, ceux-ci purement administratifs, et on les passe sous silence pour en venir immédiatement aux devoirs des lecteurs.

C'est saint Jacques qui légifère pour ceux-ci. On revient ensuite aux diacres. Toutefois, cette interversion des diacres et des lecteurs semble n'être qu'une apparence. Le rédacteur voulant épuiser le côté liturgique de son sujet, avant de passer à autre chose, a rencontré les diacres et a parlé d'eux et de leurs fonctions; mais aussitôt il a voulu mentionner les lecteurs dont l'existence ne se justifie que par leur destination dans la liturgie. Ce sujet de la liturgie épuisé, il aborde celui du ministère de charité et d'administration, ce qui le ramène aux diacres et diaconesses d'où il passe aux devoirs des laïques. Faute d'avoir fait cette constatation, A. Harnack s'est trouvé amené à reléguer les diacres à la suite de lecteurs et à imaginer en conséquence un classement hiérarchique dont la nouveauté ne pouvait résister à une critique en garde contre les séductions d'une imagination trop vive. Le diaconat doit garder son rang éminent et le sous-diaconat en est bien une sorte de lieutenance on de développement. Quant aux ordres mineurs, dont la *Constitution* ne traite pas, sauf en ce qui concerne le lecteur, il n'est pas discutable que l'ordre d'exorciste dérive de charismes primitifs, l'ordre des portiers n'est nullement une importation païenne, mais une nécessité pratique et une institution domestique au temps où la liturgie se célébrait dans les maisons des particuliers; l'ordre des acolytes ressemblait si fort au sous-diaconat qu'on fut amené parfois à les confondre dans beaucoup d'églises. Quant au lecteur, il remonte, sans hésitation possible à la plus haute antiquité; dès qu'il y a eu des réunions chrétiennes on y a fait des lectures solennelles et celui qui en fut chargé se trouva, de bonne heure, jouer le rôle d'un personnage officiel. De là à faire du lecteur un prédicateur, un successeur authentique des docteurs, διδάσκαλοι, primitifs, et un continuateur de son ministère, c'est ce qui n'est ni prouvé, ni en voie de l'être.

XII. Aegyptische Kirchenordnung = Règlement ecclésiastique égyptien. — Le *Règlement* a été composé en grec, à l'exception toutefois de la plus grande partie du can. (sah.). Il nous est parvenu dans des versions copte, arabe, éthiopienne et latine.

Versions: *1° Éthiopienne.* — J. Ludolf, *Commentarius ad historiam aethiopicam*, 1691, p. 305-314, publia et traduisit les titres des 127 canons coptes-arabes; il publia et traduisit également dans le premier groupe les ving-trois premiers canons (p. 314-328), par conséquent l'*apostolische Kirchenordnung* est entier et le début de l'*aegyptische Kirchenordnung* (canons 1, 2 et début du canon 3) (p. 323-328) sous la numération 21, 22, 23. Cette traduction latine de Ludolf a reparu, en transcription allemande, dans H. Achelis, *Die Canones Hippolyti*, p. 39, 47, 50, 61, 64. Texte et trad. anglaise de G. Horner, *The Statutes of the Apostles*, 1904, p. 138 sq.

2° Arabe. — Texte inédit; il est décrit par W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, 1900, p. 22-23, 70-71; et par A. Baumstark, dans *Oriens christianus*, 1901, t. I, p. 117-121.

3° Copte memphitique. — Texte et traduction anglaise de H. Tattam, *The apostolical Constitutions or Canons of the Apostles in Coptic*, 1848. Le *Règlement* vient ici en second lieu. Le livre Ier contient la *Constitution apostolique égyptienne;* le livre III contient le livre VIII des *Constitutions apostoliques;* les livres IV, V, VI contiennent les chapitres à la suite de ce livre VIIIe des *Constitutions;* le livre VIIe contient les *Canons dits apostoliques*. Le manuscrit utilisé par H. Tattam a été écrit en dialecte bohairique ou memphitique en l'an 1084 de l'ère de Dioclétien (1320 de notre ère); il est conservé à Berlin, ms. *Orient. 519*. Le manuscrit lui-même nous apprend que cette version memphitique a été faite d'après un texte sahidique que Tattam a été à même de consulter.

Copte sahidique. — Ms. *Orient. 440* conservé au *British Museum;* on a trouvé récemment le prototype de ce texte sahidique dans un ms. *Orient. 1320* du *British Museum*, écrit en l'année 722 de l'ère de Dioclétien (1006 de notre ère), et auquel il ne manque que deux feuillets. Ce manuscrit divise la matière en deux livres dont le premier contient 71 canons des apôtres, le second les 68 canons ecclésiastiques (correspondant aux livres I-VI de l'édition Tattam). Le texte de ce ms. *Orient. 1320* a été publié sans traduction par Lagarde, *Ægyptiaca*, 1883, p. 239-291, 209-238; la lacune a été comblée à l'aide du texte du ms. *Orient. 440*. Un autre texte sahidique a été publié par U. Bouriant, *Les canons apostoliques de Clément de Rome. Traduction en dialecte copte thébain, d'après un manuscrit de la bibliothèque du patriarche jacobite du Caire*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, 1884, t. V, p. 199. Le texte de Lagarde a été, pour la partie correspondante au *Règlement ecclésiastique égyptien*, traduit par G. Steindorff et publié par H. Achelis, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts*, dans *Texte und Untersuchungen*, in-8°, Leipzig, 1891, t. VI, fasc. 4, p. 39-136.

4° Latine. — Le palimpseste de Vérone qui a fait l'objet d'une publication de E. Hauler, *Didascaliæ apostolorum fragmenta Veronensia latina*, in-8°, Lipsiæ, 1900, contient (p. 103-121) plusieurs fragments qui correspondent aux canons 31-33, 46, 48-60, 62, d'après la numération copte sahidique (= XVI 15b-27a, XVIII, 1b-XXX, 2, XXXII 15b-36a de l'édit. Funk)[2]. C'est en usant du secours que lui procuraient les différentes versions que F. X. Funk a donné une version latine du *Règlement;* accordant une importance particulière au texte sahidique sans toutefois aller dans cette voie aussi loin qu'Achelis. Funk a remarqué que la version du ms. de Vérone rendait général le sens d'une manière plus fidèle que ne fait le texte copte; il a néanmoins suivi ce dernier texte et inséré dans son

[1] « C'est à ce même mot que correspondent, dans la traduction, les deux mots *prêtres* et *vieillards;* j'ai employé tantôt l'un, tantôt l'autre, suivant qu'il s'agissait de la réalité ou de l'image. » L. Duchesne, *op. cit.*, p. 366, note 1. — [2] Pour plus de détails sur ces éditions et les manuscrits, cf. F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, 1891, p. 243-253; *Das Testament unseres Herrn*, 1901, p. 29-34; Achelis, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts*, 1891, p. 1-23.

commentaire critique les variantes les plus importantes de la version latine. Quant au Prologue qui manque dans les versions copte et éthiopienne, il nous a été conservé par la version latine.

Le *Règlement* paraît devoir se diviser tout naturellement en deux parties par suite de l'emploi, en terminant le can. 41 (sah.) d'une formule presque semblable à celle qui marque la fin du recueil. Cette division est loin d'être factice. La première partie (can. 31-41 sah.) se rapproche de fort près des passages du livre VIIIe des *Constitutions apostoliques* relatifs à la hiérarchie ecclésiastique (can. 4-26) et à la probation des prosélytes (can. XXXII, 1-15). La parenté est encore plus sensible avec l'*Epitome* de ce même livre VIIIe pour les parties correspondantes [1]. La deuxième partie (can. 42-62 sah.) n'offre au contraire que des rapprochements rares (can. 12; can. 26, 1-2 = can. 62, 1-2 sah.)

Voici la concordance qu'on peut établir entre l'*Epitome* du livre VIIIe et le *Règlement* d'après [2].

EPITOME		RÈGLEMENT
I . . . . II. . . .	*De charismatibus*	»
»	. . . . .	*Prologus*
III . . . IV. . . .	*Ordinatio episcopi*	I, 1-7
	Liturgia	I, 8-34
V . . . . VI. . . .	*Ordinatio presbyteri*	II
VII . . . VIII . . .	*Ordinatio diaconi*	III
IX. . . . X	*Ordinatio diaconissæ*.	»
XI. . . . XII . . .	*Subdiaconus ordinatur : non ordin.*	VI
XIII. . .	*Lector non ordinatur*.	V
XIV . . .	*Confessores in sacerdotium et diaconatum ordinandi sunt ; in presbyteratum et diaconatum non o. s.*.	IV
XV . . .	*Virgines*	VIII
XVI. . .	*Viduæ*	VII
XVII. . .	*Exorcistæ : dona sanationis habentes*	IX
XVIII . .	*Quot episcopi ordinent episcopum*	»
XIX . . .	*Facultates ordinem singulorum*.	»
XX . . .	*De primitiis et decimis*	»
XXI . . .	*De eulogiis*.	X
XXII, 1-15	*De proselytis probandis*.	XI
XXIII, 16.	*De tempore catechumenatus* . .	XII

L'ordre des matières non seulement n'est pas le même dans les deux documents, mais on ne retrouve pas dans l'un tout ce que l'autre contient Dans le texte même la divergence s'accuse principalement dans les canons consacrés aux diacres et aux confesseurs. L'un accorde ce que l'autre refuse. Pour le reste, ils s'entendent [3]; la dépendance est évidente, mais la question est de savoir auquel des deux documents appartient la priorité. Par suite de son accord presque littéral constant avec les *Constitutions apostoliques*, l'*Epitome* se trouve devoir présenter des points de contact assez rares avec le *Règlement*, sauf pour le canon du « Lecteur » où *Epitome* et *Règlement* sont d'accord contre les *Constitutions*. Après bien des discussions et des raisons fort inégales apportées de part et d'autre, il semble qu'on doive à l'effort ingénieux et persévérant de Funk de toucher les éléments de la solution définitive. Le *schema* établit donc les documents dans l'ordre suivant : Livre VIIIe. — Epitome. — Règlement [4], en voici les raisons rapidement déduites [5] :

1° Au début, le *Règlement* (can. 1 a) renvoie à un passage précédent : *sicut in superioribus constituimus;* de même l'*Epitome* (can. 3 b) et le livre VIII (can. 4 b) : ὡς ἐν τοῖς προλαβοῦσιν ἅμα πάντες διεταξάμεθα, ce qui renvoie aux précédents livres des *Constitutions apostoliques*. On voit du premier coup la dépendance et aussi l'inadvertance qui a fait oublier d'effacer une mention qui ayant sa raison d'être dans le livre VIII et dans l'*Epitome*, n'en a plus dans la plaquette isolée qu'est le *Règlement*;

2° Le *Prologue*, que nous a donné depuis peu le palimpseste de Vérone, a rapport au traité des charismes. Il fait défaut dans l'*Epitome* bien qu'on le trouve dans le Livre VIII, c. 3 et on peut légitimement supposer qu'il se trouvait primitivement dans le *Règlement* et ici encore l'antériorité du livre VIIIe est confirmée;

3° Le début de la partie liturgique [6] se rapproche de la liturgie des *Constitutions apostoliques*, mais elle est plus brève et telle qu'elle ne peut que lui avoir été empruntée. Le reste de la partie liturgique [7] se rapproche fort de la liturgie de saint Marc et a reçu des additions postérieures. L'antériorité par rapport au livre VIIIe est insoutenable;

4° La Doxologie qu'on lit dans l'*Epitome* (c. IV, 4) et qui est parallèle à celle du *Règlement* (can. I, 7) [8] ne peut être imputée à un copiste d'époque postérieure et doit être antérieure à celle du *Règlement* parce que l'*Epitome* n'a qu'un seul auteur, tandis que le *Règlement* en a eu deux;

5° Dans la partie relative aux ordinations les *Constitutions* sont disposées et rédigées avec beaucoup plus de soin et d'ordre que le *Règlement*. Dans l'*Epitome* le ch. du Lecteur est un premier indice de manipulations, dans le *Règlement*, c'est le désordre; le sous-diacre n'a pas la place qui lui revient en sa qualité d'aide du diacre.

Le texte copte dépend du texte des canons de pseudo-Hippolyte, dont il est un remaniement que l'auteur du livre VIIIe des *Constitutions apostoliques* a eu sous les yeux. Telle est l'opinion de H. Achelis, d'après laquelle on voit qu'il faut placer le *Règlement ecclésiastique égyptien* au plus tard dans le premier quart du IVe siècle, puisque le livre VIIIe des *Constitutions* est du milieu de ce siècle [9]. F. X. Funk retourne cette généalogie et fait venir le *Règlement* du livre VIIIe et les *Canons d'Hippolyte*, eux-mêmes dépendent des *Constitutions* et du *Règlement* [10]. Il s'en suivrait que le *Règlement* n'est pas antérieur au Ve et probablement au VIe siècle [11]; depuis que cette dernière opinion a été émise, la publication de la version du manuscrit de Vérone a permis à son éditeur de soutenir que cette version — et le *Règlement* — devaient remonter au milieu du IVe siècle. Mais F. X. Funk tient bon dans ses conclusions [12].

[1] Sur l'*Epitome*, cf. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones*, 1906, t. II, XI-XIX, p. 72-96. — [2] Dans cette concordance nous conservons la numérotation donnée par Funk au *Règlement* dans sa traduction latine. Cela fait la troisième! — [3] Deux passages de l'*Epitome* offrent des lacunes que permettent de combler les *Constitutions apostoliques*. — [4] Funk a donné la démonstration rigoureuse de ce *schema* dans son livre *Das Testament unseres Herrn*, 1901, p. 126-178; c'est la réfutation de l'opinion de Rahmani qui, évitant de tenir compte de l'*Epitome* faisait du *Testamentum* la source du *Règlement* et de celui-ci la source des *Constitutions apostotoliques*. — [5] Dans ce qui suit nous citons le *Règlement* d'après la numérotation de Funk, la plus accessible, on pourrait dire la seule accessible pour ce petit texte. — [6] Ou ce que donnent les versions éthiopienne et latine (can. 1, 9-21 [23]). — [7] La version éthiopienne est seule à la donner (can, 1, 24-34). — [8] De même dans les versions éthiopienne et latine. — [9] H. Achelis, *Die Canones Hippolyti*, p. 27. — [10] F. X. Funk, *Die apostol. Konstit.*, p. 261, 279. — [11] *Ibid.*, p. 280. — [12] *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften*, in-8°, Mainz, 1901.

Il n'est pas contestable que le texte copte que nous possédons présente des retouches qui sont, de toute évidence, postérieures à Nicée. C'est un premier point acquis. La postériorité du *Règlement* par rapport aux *Constitutions apostoliques* paraît également hors de question. Plusieurs arguments, entre tous ceux qui ont été apportés, sont si fermes qu'on ne peut plus guère songer à les écarter ou à en amoindrir la force. Par exemple, le livre VIIIe (et c'est toujours de ce livre qu'il est question ici) des *Constitutions apostoliques* mentionne encore les diaconesses, dont il n'est plus rien dit dans le *Règlement*. Celui-ci invite les fidèles à recevoir, au moment de la communion, le pain eucharistique non dans leurs mains, mais dans un vase, usage inconnu au IVe siècle et qu'interdira le concile *in Trullo*, en 692. D'où l'on est fondé à croire que le *Règlement* est moins ancien que les *Constitutions* et postérieur à 400. Les canons du *Règlement* transcrit en version latine sur le palimpseste de Vérone, palimpseste du VIe siècle, doivent donc remonter au Ve siècle et pas au delà. Une comparaison établie entre le livre VIIIe des *Constitutions*, le *Règlement* et le *Testamentum Domini* permet de conclure que 1° le *Règlement* dépend des *Constitutions* et que le *Testamentum* dépend du *Règlement* qu'il copie et paraphrase; 2° le *Règlement* dépend du livre VIIIe des *Constitutions* ou, plus exactement, des *Constitutiones per Hippolytum* qui sont une rédaction secondaire et dépendante du livre VIIIe.

C'est à quelque partie délaissée des *Constitutions per Hippolytum* ou bien à l'insertion faite dans le *Règlement* d'un document étranger au l. VIIIe qu'il faut probablement attribuer telle institution maintenue par le *Règlement* et les *Canons d'Hippolyte*, bien que répudiée par les *Constitutions apostoliques*. En voici un exemple [1] : Les canons d'Hippolyte (can. 43) traitant de ce que Tertullien appelait *prærogativa martyrii*, expriment cette règle qui aura confessé sa foi devant un tribunal et aura été frappé d'une peine à cause du Christ, une fois rendu à la liberté sera gratifié du rang presbytérial, non à titre d'ordination proprement dite, mais à titre de quasi-ordination : *Confessio est ordinatio ejus ;* il n'a point reçu la « forme » du sacerdoce, mais l'« esprit »; s'il est élu évêque, il n'aura à recevoir que la consécration épiscopale, point l'ordination presbytérale. Le *Règlement* (can. 34) reproduit cette disposition bizarre, subtile, qui n'a point laissé d'autre trace dans le droit ecclésiastique. Or voilà ce que les *Constitutions* pensent de la *prærogativa martyrii* : « Si, disent-elles, un confesseur qui n'a reçu aucune ordination, s'attribue en vertu de sa seule confession la dignité épiscopale, presbytérale ou diaconale, excommuniez-le; il n'est ni évêque, ni prêtre, ni diacre, mais violateur des institutions du Christ, plus détestable qu'un infidèle [2]. »

XIII. Canons 48-71. — Voici la troisième série du premier groupe dont elle complète le nombre de 71 canons (soit 63-78 dans la version copte-sahidique).

Versions : 1° *Copte sahidique* publiée par P. de Lagarde, sans traduction, dans ses *Aegyptiaca*, Göttingen, 1883; J. Leitpold en a donné une traduction allemande : *Saïdische Auszüge aus dem Buche der apostol. Konstitut.*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1904, t. XXVI, fasc. 1b, p. 1-57.

2° *Copte memphitique*, publiée et traduite en anglais par Tattam, *The apostolical Constitutions or Canon of the Apostles*, in-8°, London, 1888, l. III-VI, p. 92-171. P. de Lagarde y voyait une traduction du sahidique [3]; c'est là une erreur, en réalité le texte memphitique en diffère par la rédaction et constitue l'*Octateuque* de Clément. Cette version est caractérisée par l'interversion des deux parties du ch. XXXII du livre VIIIe des *Constitutions apostoliques*; la première partie du chapitre formant en copte le livre VIe de Clément.

Les deux rédactions se trouvent dans le manuscrit arabe de Paris, n. 252. — 1° Canons 48-71, parallèles au copte sahidique, sans interversion dans le chap. XXXII du liv. VIII des *Constit. apostol.* (p. 71-86); 2° Livres IV-VII de l'*Octateuque* de Clément, avec interversion du commencement de ce chap. XXXII qui forme en arabe le livre VIIe.

3° *Arabe.* — Les titres des canons ont été traduits par Vansleb, *Hist. de l'Église d'Alexandrie*, d'après le texte arabe.

4° *Éthiopien.* — Les titres des canons ont été publiés et traduits par Ludolf, *Comm. ad hist. æthiop.*, d'après le texte éthiopien.

P. de Lagarde, *Reliquiæ... græce*, p. XIII-XVI a établi la concordance entre ces canons 48-71 (63-78) et le livre VIIIe des *Constitutions apostoliques*. On voit qu'ils contiennent tout ou partie des chapitres I, II, III-V, XI-XVII, XXIII-XXVIII, XXX-XXXIV, XLII-XLVI du livre VIIIe. Dans cette dernière partie, qui fait souvent double emploi avec la précédente, le compilateur semble avoir rejeté la liturgie et rejeté ce qui regarde les cérémonies.

XIV. *Canones apostolici.* — Avec ces canons, au nombre de cinquante-six (ou 71 dans la version sahidique) nous passons au second groupe qui, on le voit, n'offre pas les subdivisions du groupe précédent.

Ces 56 (= 71) canons nous sont parvenus en différentes versions : arabe, copte, éthiopienne.

Versions : 1° *Arabe.* — Dans le ms. *Parisin. arab. 251*, 5°, 6°, ces canons sont intitulés : « 56 canons de la sainte Église arrêtés par les apôtres et édités par saint Clément. » Texte inédit. Les titres ont été traduits par Vansleb, *Hist. de l'Église d'Alexandrie*, p. 241-251.

2° *Copte.* — Ce texte est divisé en 71 canons. Il a été édité, sans traduction, par P. de Lagarde, *Aegyptiaca*, 1883, et par U. Bouriant, *op. cit.*, 1884, 1885.

3° *Éthiopienne.* — Ludolf, *Comment. ad histor. æthiopicam*, p. 305-314 a publié et traduit en latin les titres des canons. W. Fell a publié et traduit en latin les 56 canons du second groupe dans *Canones apostolorum æthiopice*, in-8°, Leipzig, 1871. D'après Funk [4], cette recension dérive évidemment des 84 canons grecs des apôtres. Ce rapport ne semble jamais avoir été nié.

Une seconde rédaction plus courte existe en éthiopien. Plusieurs canons sont réunis en un seul ou même sont omis, comme les canons 43-44, 45-49. Cependant, le dernier canon, relatif aux livres canoniques, ne mentionne pas les huit livres de Clément et cette omission est assez notable pour être relevée. Après avoir nommé l'Apocalypse, il recommande simplement aux évêques l'observation des canons [5].

XV. L'Octateuque de Clément. — Cet ouvrage nous est parvenu, avec des différences, en syriaque, en arabe et en copte.

Versions : 1° *Syriaque.* — Lagarde a publié un abrégé syriaque dans *Reliquiæ... syriace*, p. 1-61 d'après lequel il a essayé de reconstituer le texte grec primitif auquel il a donné place dans ses *Reliquiæ... græce*, p. 80-83, 74-77, 9-15, 89-85, 20-35.

[1] Batiffol, dans la *Revue historique*, 1894, t. LIV, p. 146. — [2] *Const. apost.*, l. VIII, c. 22. — [3] F. de Lagarde, *Reliquiæ... græce*, p. XV. — [4] *Die apostol. Konstitutionen*, p. 262-263. — [5] J. Guidi, *Il canone biblico della Chiesa copta*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 162-164, *Queste cose vi comandiamo, o vescovi, in riguardo dei canoni; che se sarete saldi in essi, sarete salvi e sarete in pace sino alla fine, ma se non obbedirete ad essi, sarete derisi*, etc.

Au lieu de recourir à cet abrégé et à une reconstitution inévitablement arbitraire, on connaît aujourd'hui deux manuscrits du texte complet à Mossoul et à Rome dont Rahmani a donné l'analyse dans son *Testamentum D. N. J. C.*, in-8°, Moguntiæ, 1899. p. x-xi :

L. I-II, *Testamentum D. N. J. C.* — L. III, *Doctrina duodecim apostolorum* qui est la *Constitution apostolique égyptienne* tout entière. — L. IV, *De charismatibus, ordinationibus et canonibus ecclesiasticis* qui concorde avec *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. 1-2. — L. V, *De ordinationibus*, qui concorde avec *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. 3-5, 16-26. — L. VI. *Constitutiones seu statuta plurimorum apostolorum de clericis et laicis* qui concorde avec *Constitutions apostoliques* l. VIII, c. 27-28, 30-31, fin du c. 32, 33-34, 42-46, commencement du c. 32. — L. VII, *De mystico ministerio* qui concorde avec *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. 29 et fin du c. 5 depuis : *Aio ego. Andreas frater Patri* jusqu'à la fin du c. 9. — L. VIII, qui concorde avec les canons des apôtres.

2° *Arabe*. — W. Riedel a donné l'analyse de l'Octateuque arabe dans *Die Kirchenrechtsquellen*, p. 156-157 et F. Nau l'a contrôlée sur le ms. arabe de Paris n. 252.

L. I-II, correspondent au l. III de la version syriaque[1].

L. III, n'a pas son analogue en syriaque; correspond au *Règlement ecclésiastique égyptien*[2].

L. IV, correspond au syriaque.

L. V, comprend les c. 3-5, omet les prières, donne ensuite la fin du c. 11, les premières lignes du c. 12, en omettant : « moi Jacques, frère de Jean de Zébédée », puis quelques lignes de la fin des c. 13-15[3], puis les c. 17-27.

L. VI, correspond au syriaque, sauf le début du c. 32 qui manque dans la version arabe.

L. VII, comprend le début du c. 32 seulement.

L. VIII, comprend les canons des apôtres, comme en syriaque.

F. Nau fait remarquer que dans le ms. de Paris arabe 252, l'Octateuque porte aussi en marge une division en canons : le l. II est divisé de 1-28; le l. III porte une double division de 22-47 et de 31-68. Ces chiffres correspondent à peu près aux canons parallèles de l'éthiopien et du copte. La fin du l. V est divisée de 1-12. Les l. VI et VII portent une double numérotation sans suite. On peut du moins en conclure que certain auteur ou scribe avait fait une double collation de l'Octateuque de Clément.

3° *Copte*. — P. de Lagarde a donné l'analyse dans *Reliquiæ... græce*, p. xi.

Les livres I-VII paraissent correspondre aux livres II-VIII de l'arabe. Funk avance que le l. VII dans le copte reproduit les canons des apôtres d'après la recension en 56 canons[4]. F. Nau dit avoir constaté dans l'arabe la même rédaction que dans le syriaque sans aucune omission de canons et y compris la longue addition du canon 49e[5].

La remarque suivante ne peut être omise : « Les matières du l. VI arabe de Clément se trouvent dans la compilation syriaque d'Ebedjésus sous le titre : *Canones qui statuti fuerunt distincte ab unoquoque sanctorum apostolorum*[6], et se trouvent encore en arabe en dehors de l'Octateuque de Clément sous le titre : « Canons des apôtres transmis par Simon le Cananéen, sur l'organisation du sacerdoce »[7] ou « Premiers préceptes des apôtres »[8]. D'après Funk[9] le texte conservé en syriaque par Ebedjesus et publié par Mai[10] existe en éthiopien dans deux recensions de vingt-cinq canons chacune. Enfin les livres syriaques V et VI de Clément correspondent à peu près à la pièce grecque[11] : Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ μυστικῆς λατρείας[12] ».

Époque et source. — Le texte original est grec. C'est directement sur ce texte et sans intermédiaire qu'a été faite la traduction syriaque, sans doute à Édesse en 687. En outre, le texte grec du livre Ier de l'Octateuque (qui correspond au *Testamentum D. N. J. C.*) est cité par Sévère, patriarche d'Antioche, peu après l'an 520[13] : « Il est écrit dans les διατάξεις, c'est-à-dire dans les commandements des apôtres, qu'ils appelèrent *Testament du Seigneur... :* le diacre, en cas de nécessité baptisera, si l'on ne trouve pas de prêtre[14]. » Le même Sévère[15] cite encore les canons 21-23 des apôtres sous le titre : « Le canon 21 des διατάξεις qui ont été envoyées par les apôtres, par l'intermédiaire de Clément, aux nations, porte... » Or c'est précisément là le titre des canons dans le VIIIe livre de Clément[16]. Nous trouvons ailleurs, dans les lettres de Sévère[17] que l'on citait à Émèse, vers 518-519, un canon de Simon le Cananéen qui est le 1er canon du livre VIe de l'Octateuque (= *Constit. apostol.*, l. VIII, c. 27)[18]. « Il est donc certain, conclut F. Nau, que les matériaux de l'Octateuque étaient allégués comme écrits apostoliques en Syrie et en Égypte, vers l'an 520. Il est possible aussi que l'Octateuque ait été constitué dès cette époque. Pour aller plus loin, et établir la dépendance de diverses versions, il est indispensable qu'elles soient d'abord publiées et traduites. Il semble nécessaire d'admettre qu'il y a eu des traductions croisées : par exemple un écrit traduit de l'arabe en copte aura été traduit de nouveau du copte en arabe et ces trois versions traduites en éthiopien auront pu fournir trois recensions en cette langue; on arrivera peut-être ainsi à expliquer le pullulement des écrits apostoliques en arabe, copte et éthiopien, qui se ramènent à un petit nombre de types différents bien que tous soient distincts[19]. »

XVI. Les 27 (ou 30) *Canones apostolici*. — Voici un recueil qui se présente à nous en plusieurs versions, mais dont le texte grec original semble perdu. Cette attestation d'un original grec nous est donnée par Ibn-el-Assal (vers 1240) dans la préface de son *Droit canon* où il nous apprend que ces 30 canons furent traduits du grec en arabe par les melchites et les nestoriens[20].

Ils nous sont parvenus dans quatre versions syriaque, arabe, éthiopienne et arménienne.

Versions : 1° *Syriaque*. — La version en usage chez les nestoriens est publiée et traduite en latin dans A. Mai, *Scriptorum veter. nov. coll.*, Romæ, 1838, t. x, p. 3-7, 196-173, sous le titre de *Canones apostolici* ou de « Premier concile des apôtres ». La même version,

[1] Rahmani a signalé de nombreuses différences de détail entre la version syriaque et la version arabe. — [2] Le *Règlement* correspond on s'en souvient aux canons 21-47 (= 31-62) du premier groupe des 127 canons. — [3] Tels que Lagarde les a rétablis en grec, d'après la version copte sahidique, *Reliquiæ... græce*, p. xii-xiv. — [4] Funk, *Die apostolische Konstitutionen*, p. 263. — [5] F. Nau, dans le *Dict. de théol. cathol.*, t. ii, col. 1616. — [6] Mai, *Scriptor. veter. nova collectio*, t. x, p. 17-22. — [7] Paris, ms. arabe *243*, fol. 205-220. — [8] Paris, ms. arabe, *252* fol. 38-52. — [9] *Die apostol. Konstitut.*, p. 245-246, note 4, 8. — [10] Mai, *op. cit.*, t. x, p. 17-22. — [11] Pitra, *Juris eccles. Græcorum histor. et monum.*, t. i, p. 49-72. — [12] F. Nau, *op. cit.*, col. 16, 17. — [13] Brooks, *Select letters of Severus, patriarch of Antioch in the syriac version of Athanasius of Nisibis*, in-8°, London, 1904, t. i *b*, p. 482. — [14] Rahmani, *Testamentum*, p. 132. — [15] Brooks, *op. cit.*, p. 463-464. — [16] Lagarde, *Reliquiæ... græce*, p. xxvii. — [17] Brooks, *op. cit.*, t. ii, *a*, p. 213. — [18] Lagarde, *Reliquiæ... syriace*, p. 23-24. — [19] Nau, *op. cit.*, col. 1617. « Dans cet ordre d'idées signalons la classification tentée par A. Baumstarck des textes parallèles au livre VIIIe des *Constitutions apostoliques* en dehors des textes grecs : *Die nichtgriechischen Paralleltexte zum achten Buche der Apostolischen Konstitutionen*, dans *Oriens christianus*, 1901, t. i, p. 98-137; résumée par Funk, dans *Theol. Quartals.*, 1902, p. 223-236. — [20] Bachmann, *Corpus juris Abessinorum, jusconnubii*, Berlin, 1890, p. xxxiii.

mais en usage chez les jacobites, a été publiée par P. de Lagarde, *Reliquiæ... syriace*, p. 32-44, reconstituée en grec dans *Reliquiæ... græce*, p. 89-95, sous le titre de : Ἐκ τοῦ βίβλου τῆς διδαχῆς Ἀδδαίου τοῦ Ἀποστόλου, Leipzig, 1856 ; enfin W. Cureton en a donné une traduction anglaise dans *Ancient syriac documents*, in-8°, London, 1864, p. 24-35, 24-36 sous le titre *The Teaching of the Apostles*. Un fragment concernant l'évangélisation apostolique a été édité et traduit d'après un nouveau manuscrit par Rahmani, *Studia syriaca*, Scharfé (Liban), 1904, p. 5-6, 55, 6-7.

2° *Arabe*. — Melchites et jacobites se servent d'une version dans laquelle on compte 30 ou 31 canons. On les trouve dans les mss. arabes (jacobites) de Paris *243*, fol. 2-17 : « Les trente canons des saints apôtres » (cf. mss. *252*, p. 1-10) et dans les mss. arabes (melchites) de Paris *234* et 235 : « Histoire des actes des saints apôtres et indications des canons et des règlements qu'ils ont établis, le tout extrait des livres de Clément [1]. » Vansleb en a donné dans l'*Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677, p. 239-241, une analyse sous le titre : « Trente et un canons des apôtres faits au cénacle de Sion » ; analyse reproduite par J. W. Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts*, Giessen, 1843, p. 179-180. Ils furent utilisés par Ibn-el-Assal, en Égypte, au XIIIe siècle, il les attribuait à un concile d'apôtres tenu à Jérusalem [2].

3° *Éthiopienne*. — Le ms. éthiopien Paris, n. *121*, fol. 41-45 contient les canons, au nombre de 30, sous le titre : *Decreta alia apostolorum per Clementem tradita* [3].

4° *Arménienne*. — « Il existe une traduction arménienne, dont le texte, d'après le catalogue manuscrit, rédigé par l'abbé Martin, serait « considérablement plus long » que le texte syriaque et aurait donc chance de provenir de l'arabe, bien que la plupart des traductions arméniennes aient été faites sur le syriaque, ms. Paris, *118*, fol. 12-28. C'est sans doute cette pièce qui a été publiée sans traduction par Dachian, Vienne, 1890 [4]. »

Date. — Nous avons vu que cet écrit remontait à un original en grec, ce texte doit remonter assez haut. En effet Cureton, *Ancient syriac documents*, p. 149, a utilisé une version contenue dans un manuscrit syriaque (Brit. Mus. *addit. 14644*) du VIe siècle ou même du Ve siècle, d'après Land, *Anecdota syriaca*, Leyde, 1862, t. I, p. 65-76, 94. Ceci nous permet de faire remonter l'original grec au Ve siècle. De plus, il est à remarquer que ces canons sont en usage dans des Églises orientales rivales qui n'ont assurément pas emprunté les unes aux autres après leur séparation ; il faut donc placer les canons à une date antérieure au déchirement survenu en Orient entre confessions melchite, jacobite, nestorienne, ce qui nous reporte au début du Ve siècle, peut-être même au siècle précédent. C'est cette date du IVe siècle que leur attribue A. Harnack [5], et H. Achelis les tient pour aussi anciens, si ce n'est plus, que les Constitutions apostoliques (400) et les canons des apôtres [6].

Contenu. — Ces canons sont encadrés dans une sorte de petit exposé historique se composant d'un prologue et d'un épilogue.

Le prologue nous apprend que l'an 342 des Grecs (342-309=33) les apôtres quittant la Galilée s'en vinrent au Mont des Oliviers, où le Christ monta au ciel en leur présence. Ce fut en cette circonstance qu'ils reçurent l'ordre de la prêtrise. De là, ils se rendirent dans la salle où ils avaient célébré avec Jésus la dernière Cène et, là, ils reçurent le Saint-Esprit. Ensuite, ils se disposèrent à aller porter l'Évangile aux nations, mais auparavant et afin d'agir en plein accord les uns avec les autres, ils rédigèrent un certain nombre de canons : 1, se tourner vers l'Orient dans la prière ; 2-4, faire l'office le dimanche, le mercredi, le vendredi ; 5, ordination des prêtres, diacres et sous-diacres ; 6-9, fêtes de l'Épiphanie, de l'Ascension et jeûne du Carême ; 8, lecture de l'Ancien Testament, des Évangiles, des Actes ; 16, le juif ou le païen relaps ne pourront être reçus une seconde fois dans l'Église ; 18, fêter la mémoire des martyrs ; 19, lire les psaumes chaque jour ; 25, laisser les rois fidèles monter près de l'autel ; 27, porter le pain à l'autel le jour même de la cuisson. Enfin, les canons 11-15, 17, 20-24 et 26 traitent du choix et des devoirs des clercs.

La version arabe (ainsi que la version syriaque d'Ebedjésus) ajoute un canon sur la nativité et ordonne à chaque église d'avoir sept ministres ; elle paraphrase d'ailleurs chacun des canons syriaques.

L'épilogue consiste en un récit des premières prédications des apôtres avec l'énumération du pays que chacun d'eux a évangélisés. Cette liste est très différente de celle qui est attribuée à Hippolyte [7].

Sources. — Une des versions présente ces canons comme tirés de la *Doctrine de l'apôtre d'Addaï*. Cette affirmation paraît dépourvue de fondement ; en tous cas on ne peut relever aucun point de contact entre les canons et la *Doctrine d'Addaï*, éditée par Phillips [8], ni avec la *Didachè*. Cureton fait remarquer que dans un autre manuscrit (Brit. Mus., *addit. 14173*), cette pièce est citée sous le nom de « Canons des apôtres », il rapproche dans ses notes huit canons de passages correspondants des *Constitutions apostoliques*.

Canons.	*Const. apost.*
1	II, 57.
2	VII, 44.
3	II, 59.
5	V, 13-15.
7	II, 25.
8	V, 13.
10	II, 57.
22	II, 45.

XVII. Loi canonique des saints apôtres. — Pitra s'est posé à propos du présent opuscule la question de savoir si ce n'est pas manquer de respect aux Apôtres de leur imputer et de publier toute cette littérature pseudo-apostolique ? Pourquoi ne pas laisser dans l'obscurité ces écrits ? *His ego nolim respondere, quæ praesto aliis certe erunt atque satis : legem esse, integrum esto hoc juris apostolici corpus, quale Græcis fuit*. Il ne s'agit pas pour nous de rédiger un Corps du droit, mais, ce qui n'est guère moins important, de déterminer le degré de confiance auquel ont droit tant de recueils canoniques dont le titre alléchant importe beaucoup moins que la législation curieuse, parfois originale, pour l'histoire des institutions liturgiques et des périodes successives de l'archéologie chrétienne. Le petit recueil inscrit dans la littérature ancienne sous le titre d'Ὅρος κανονικὸς τῶν ἁγίων ἀποστόλων a été retrouvé dans le ms. de Vienne *Hist. græc.* n. *45* ; le ms. Ottoboni *160* (contient en outre un commentaire et une paraphrase) ; le ms. S. Pétersbourg *254* ; le ms. Vatican *828*. Editions : J. W. Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts*, p. 98-100, 133-144, 142 ; P. de Lagarde, *Reliquiæ... græce*, p. 36-37 ; Pitra, *Juris eccle-*

[1] *Catalogue des manuscrits arabes de Paris*, p. 58. — [2] *Id.*, p. 65, ms. *245*. — [3] Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, 1891, p. 246, n. 5, cf. p. 248, n. 5. — [4] Nau, *op. cit.*, col. 1619 ; Cf. *Le canoniste contemporain*, 1901, p. 80, note 2. — [5] *Altchr. Literatur. Die Ueberlieferung*, p. 535. — [6] *Realencyklopädie für protest. Theolog. und Kirche*, 3e édit., t. I, p. 740. — [7] *P. G.*, t. X, col. 951-958. — [8] G. Phillips, *The Doctrine of Addai, the apostle*, London, 1876.

siastici Græcorum historia et monumenta, t. I, p. 101-104; F. X. Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, 1906, t. II, p. XXXVII-XXXIX, 150-154.

C'est une collection de dix-huit anathèmes dont plusieurs sont assez inattendus; nous ne relevons ici que ceux qui ont un rapport plus marqué avec nos études.

Anathème 1, contre celui qui ne fête pas toute la semaine de la Résurrection;... 3, qui va se baigner après la communion; 4, qui boit de l'eau avant la communion;... 6, qui sort de l'église avant que le prêtre en ait donné le signal;... 14, qui cause dans l'église pendant la célébration de la liturgie;.. 16, qui ne donne pas à l'église ou aux pauvres les prémices de l'aire ou du pressoir; 17, qui donne aux devins, donne ou reçoit des amulettes et celui-là n'est même plus chrétien.

D'après Harnack, ce morceau, en raison du nom des apôtres, n'est pas antérieur au IVe siècle [1]. Pitra estime que le premier anathème ne peut être antérieur au *typicon* de saint Saba [2], mais ce *typicon* est antérieur à la mort de saint Saba (531) puisqu'il en subsiste un fragment dans un manuscrit de 524 [3]. Funk n'admet pas la remarque de Pitra, il fixe la date de l'écrit vers le Ve siècle et pas plus tôt.

XVIII. Pénitentiel des apôtres. — Le ms. de Paris, *Coislin 211* contient sous le titre : τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐπιτίμια τῶν παραπιπτόντων, une petite pièce de 25 canons attribués aux apôtres et contenant une énumération de peines portées contre diverses fautes. Le texte a été publié et traduit en latin par Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum hist. et monum.*, t. I, p. 105-107; F. X. Funk, *op. cit.*, t. II, p. XXXIX, 154-158; ce dernier signale les mss. Vatican *828*, Ottoboni *160*.

Can. 1-3 concernent les privautés que les évêques, prêtres ou diacres prendraient avec les femmes; 4-9 concernent le respect des laïques à l'égard des clercs et des clercs entre eux à divers rangs de la hiérarchie; les canons 10-25 fixent la durée de la privation de la communion suivant divers délits : magie, 10 ans; homicide volontaire, jusqu'à la mort; homicide involontaire « ceux qui sont apôtres avec moi imposaient sept ans, mais moi, Pierre, j'ordonne qu'il soit onze ans sans communier; » fornication, 7 ans; adultère, 14 ans; avortement, 10 ans seulement ou depuis l'excommunication jusqu'à la mort; fornication, inceste, sodomie, bestialité, etc.

Ces canons offrent plusieurs rapprochements relevés par Pitra et Funk.

XIX. Canons de saint Pierre. — Une pièce conservée par les arabes, coptes et melchites sous le titre : « Canons écrits par saint Pierre sous la dictée de N.-S.-J.-C. et communiqués par lui à son disciple Clément, pape de Rome. » Ms. Paris arabe (copte), n. *243*, fol. 220, ou sous le titre : « Canons écrits par Clément, pape de Rome, sous la dictée de son précepteur saint Pierre », ms. arabe (melchite) n. *234*, fol. 229. Vansleb se refuse à traduire ou à analyser cette lettre qui est, dit-il, pleine d'absurdités [4]; W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, p. 166, l'a traduite en allemand. C'est une pièce récente et qui n'a pas dû exercer grande influence [5]; elle est divisée en 40 canons.

XX. Les canons d'Hippolyte. — Le recueil disciplinaire couramment désigné sous le nom de *Canones Hippolyti* nous est parvenu dans une version arabe grâce à une collection canonique arabe due à un certain Macaire, prêtre du monastère de Saint-Bu-Bahnas le Bref, au désert de Scété : cette collection doit dater de la première moitié du XIVe siècle.

Le premier érudit qui ait révélé l'existence d'un recueil de 38 canons attribués à Hippolyte est Vansleb qui en apporta une copie du Caire à Paris [6]. Ludolf en donna une traduction latine d'après le français de Vansleb [7]. Assemani ne les oublie pas dans son vaste recueil [8] et on continua à les mentionner sans les bien connaître, à les utiliser et à les citer sans trop s'enquérir de leur valeur. C'est en 1870 que Haneberg publia la première traduction intégrale d'après le texte arabe [9] de la collection canonique de Macaire dont il avait pu consulter deux manuscrits : ms. *Barberini* de l'année 1350; ms. *Vatican* de l'année 1372. La traduction latine de Haneberg a été légèrement améliorée sur quelques points, en 1891, par H. Achelis, qui n'a d'ailleurs apporté aucun élément nouveau pour l'établissement du texte arabe [10]. On en était ainsi au piétinement sur place autour d'un manuscrit du XIVe siècle quand on découvrit les *Canones Hippolyti* dans deux collections arabes différentes de celle du prêtre Macaire. 1° Une collection canonique de la bibliothèque royale de Berlin dans un manuscrit daté de 1340; 2° Un *Nomocanon* de Michel de Damiette, composé vers 1180 et dont le manuscrit date de 1215 est également conservé à Berlin [11]. « Le texte de Michel n'est pas le meilleur des deux, quoiqu'il paraisse parfois donner seul la bonne leçon; il est fréquemment écourté ou périphrasé. C'est le texte de la *Berliner Canonnensammlung* qui, au jugement de M. Riedel, est le plus sûr. M. Riedel n'a pas négligé les citations faites des *Canones Hippolyti* dans le *Nomocanon* arabe de Ibn-al-Assal, du milieu du XIIIe siècle, que l'on possède en arabe et qui a passé en éthiopien dans le *Fetha Nagast*, lequel, depuis le XIVe siècle est le Code des Abyssins [12]. A l'aide de ces éléments nouveaux ou renouvelés, M. Riedel a pu donner une traduction nouvelle des *Canones Hippolyti*, qui est un commencement d'édition critique [13]. » Quoiqu'il en soit, la traduction Haneberg-Achelis réclame dès maintenant une révision attentive d'après le texte établi par Riedel [14] qui, sur beaucoup de points à rendu à ce texte un sens plus clair et une disposition plus conforme à la rédaction primitive [15].

Bien que l'activité intellectuelle d'Hippolyte nous apparaisse, par les découvertes récentes, de plus en plus prodigieuse et digne de celle d'Origène, on est obligé de reconnaître qu'on ne saurait déterminer la part qui peut revenir à Hippolyte dans la composition des trente-huit canons [16]. La suscription qui les attribue à Hippolyte n'est pas primitive, il se pourrait même qu'elle fût entièrement erronée si, comme le veut A. Baumstarck, ce nom d'*Abûlid* qui se lit en tête des

[1] Harnack, *Gesch. d. altchristl. Liter.*, p. 775. — [2] Pitra, *Jur. eccles. Græcor. hist. et mon.*, t. I, p. 107. — [3] K. Krumbacher, *Geschichte d. byzantinische Literatur*, München, 1897, p. 316. — [4] *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677, p. 259. — [5] F. Nau, *op. cit.*, t. II, col. 1626. — [6] J. M. Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677, p. 280 sq. — [7] J. Ludolf, *Comment. ad histor. æthiop.*, Francofurti ad Moenum, 1691, p. 333 sq. — [8] Assemani, *Bibliotheca orientalis*, Romæ, 1720, t. I. — [9] Haneberg, *Canones S. Hippolyti arabice... cum versione latina annotationibus et prolegomenis*, in-8°, Monachii, 1870. — [10] *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes, Die Canones Hippolyti*, in-8°, Leipzig, 1891, dans *Texte und Untersuchungen*, t. VI, fasc. 4, p. 38-137. Cettre traduction a été reproduite par L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., Paris, 1898, p. 504-521. — [11] W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, in-8°, Leipzig, 1900, p. 193-230. — [12] J. Guidi a donné en 1897 une édition et en 1899 une traduction italienne du *Fetha Nagast*. — [13] P. Batiffol, *Les canons d'Hippolyte d'après des travaux récents*, dans la *Revue biblique*, 1901, t. X, p. 253. — [14] P. Batiffol, *op. cit.*, p. 253, a laissé entrevoir qu'il pourvoierait à cette lacune. — [15] Tout d'abord, le développement homilétique que Achelis avait éfiminée du 30e canon comme une une interpolation évidente, se retrouve rejeté à la fin du canon 38e et dernier : un accident de pagination avait amené cette intrusion, aujourd'hui dûment établie. M. Achelis avait, à partir du 20e canon (n. 156), modifié l'ordre des *Canones* pour l'harmoniser avec celui de la *Constitution ecclésiastique égyptienne* copte qu'il suppose dérivée des *Canones*; Riedel restitue l'ordre authentique. — [16] A. d'Alès, *La théologie de S. Hippolyte*, in-8°, Paris, 1906, p. 170.

canons arabes désigne le pape Jules Ier ; car il paraîtrait que, dans l'écriture arabe, les noms *Julius* et *Hippolytus* se trouvent souvent confondus[1]. L'attribution reste tout à fait incertaine. Tandis que H. Achelis voit dans ces *Canones* l'œuvre propre d'Hippolyte, chef d'une communauté schismatique à Rome dans la première moitié du IIIe siècle, L. Duchesne et P. Batiffol en font l'œuvre d'une grande Église, l'Église catholique de Rome et cela peut-être dès le déclin du IIe siècle, G. Morin, propose Denys d'Alexandrie[2]. F. X. Funk relègue les *Canones* à une date postérieure à celle des *Constitutions apostoliques*, c'est-à-dire jusqu'au Ve ou VIe siècle[3]. On se trouvait donc, il y a quelques années en face de deux théories critiques représentées par H. Achelis et F. X. Funk qui exposaient leurs conclusions respectives dans les schémas suivants inverses :

H. Achelis	F. X. Funk
Canones Hippoliti (vers 200-250).	
Règlement égyptien.	
Constitutiones per Hippolytum.	
Constit. apostol. (vers 400).	*Constit. apostol.*
	Constitutiones per Hippolytum.
	Règlement égyptien.
	(Ve-VIe siècle). *Canones Hippolyti.*

Une récente découverte semblait devoir dirimer la controverse, mais cet espoir a été déçu[4].

La longue et minutieuse étude que F. X. Funk a consacrée récemment aux *Canones Hippolyti* a éclairé nombre de points demeurés obscurs sans cependant résoudre toutes les difficultés et mettre la question dans son jour définitif[5]. A Harnack, en acceptant le *schema* de F. X. Funk, réclame pour Hippolyte un recueil de canons aujourd'hui perdu, mais qui aurait fourni la source principale du VIIe livre des *Constitutions apostoliques;* ce que F. X. Funk refuse d'admettre absolument : *cui sententiæ equidem assentiri nequeo*[6]. P. Batiffol a consacré une étude très mesurée à toute cette question moins avancée qu'on aurait pu l'espérer après tant et de si louables efforts[7]. Car, malgré l'intransigeance de F. X. Funk, il est impossible de méconnaître, dans le recueil disciplinaire attribué à Hippolyte, les traces des usages occidentaux en matière de discipline ecclésiastique, au début du IIIe siècle[8]. Les ressemblances avec Tertullien notamment, sont frappantes sur plusieurs points tels que la constitution de la hiérarchie ecclésiastique avec ses trois degrés supérieurs : épiscopat, presbytérat, diaconat, qui n'excluent pas les degrés inférieurs des lecteurs et même des veuves et des vierges. L'importance reconnue aux confesseurs de la foi et la place qui leur est faite dans le recrutement du clergé. Les dispositions relatives au choix et à la consécration des évêques ; la célébration de l'eucharistie à d'autres jours que le dimanche; le rite de la communion ; les collectes pour les pauvres; l'agape et sa distinction formelle avec l'eucharistie; le droit concédé aux diacres, en l'absence des prêtres, de distribuer l'eucharistie et jusqu'à des détails qui méritent d'être notés avec des usages authentiquement africains tels que le voile des femmes, la couronne, le jeûne, la conservation de l'eucharistie, les heures canoniques de la prière et l'ablation qui la précède, le rituel du baptême. Tous ces traits sont loin d'être négligeables et leur discussion par F. X. Funk ne peut toujours entraîner l'adhésion à la thèse qu'il soutient.

Cependant, un premier point, — celui-ci incontestable — c'est l'étroite parenté qui unit les canons au *Règlement ecclésiastique égyptien*[9]. On les retrouve, sauf quelques lacunes, l'un chez l'autre ; ainsi à l'exception des canons, 1, 9, 18, 23, 30, 31, 37, 38 et d'une partie des canons 20 et 33 d'Hippolyte, un document ne possède rien que n'ait l'autre. Toutefois les additions, les abréviations, les transpositions sont nombreuses et il est indispensable d'établir d'abord la « concordance » des deux textes :

Règlem. égypt.	Titres des canons.	Canons d'Hippol.[10]
»	*De fide*	I.
I.	*Ordinatio episcopi* . .	II-III.
II.	*Ordinatio presbyteri* .	» IV.
III	*Ordinatio diaconi*. . .	V.
IV.	*De confessoribus* . . .	VI.
V.	*De lectore*	VII, 1.
VI.	*De subdiacono*	VII, 2.
VII	*De viduis*.	»
VIII.	*De virginibus*.	»
IX.	*De donis sanationum*.	VIII, 1.
»	*De sacerdote cuius uxor peperit*	VIII, 2.
»	*De presbyteris in aliam ecclesiam migrantibus et de viduis honorandis*	IX.
X-XI.	*De proselytis probandis*.	X-XV.
»	*De concubinario aliam mulierem ducente* .	XVI.
»	*Feminae honestae quo modo gerere se debent*	XVII, 1 (n° 81-90).

[1] A. Baumstarck, *Kanones des Hippolytus oder Kanones des Julius?* dans *Oriens christianus*, 1902, t. II, p. 191-195. Cf. Funk, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1903, t. LXXXV, p. 478-480; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, p. 541, note. — [2] G. Morin, *L'origine des canons d'Hippolyte*, dans la *Revue bénédictine*, 1900, t. XVII, p. 241-246. — [3] Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, in-8°, Rottenburg, 1891; *Theolog. Quartals.*, 1892, t. LXXIV, p. 296, 438; 1893, t. LXXV, p. 594-666, et surtout p. 637-666, contenant la réponse méthodique de Funk à Achelis. — [4] Rahmani, *Testamentum Domini N. Jesu Christi*, in-8°, Mainz, 1899. Cet écrit doit, d'un accord unanime, aller prendre place tout au dernier rang de la série. Cf. F. X. Funk, *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften*, dans *Forschungen zur christlichen-Literatur und Dogmengeschichte*, in-8°, Mainz, 1901 ; H. Achelis, dans *Theologische Literaturzeitung*, 23 décembre 1899. — [5] F. X. Funk, *Das Testament*, p. 213-291. Ses conclusions, en ce qui concerne la dépendance des divers écrits les uns par rapport aux autres, ont été admises par A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, in-8°, Leipzig, 1904, t. II, part. 2, p. 501-514; O. Bardenhewer, *Patrologie*, 2e édit., 1901, p. 311-314 ; C. F. M. Deeleman, dans *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, 1904, t. III, p. 2319; voici d'ailleurs ce qu'en dit Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, 1906, t. II, p. XIII : *Harnack nuperrime meam sententiam approbavit, scilicet e libro VII Constitutiones apost. fluxisse Epitomen, ex hac Constitutionum Ecclesiæ ægyptiacæ, ex his Canones Hippolyti nobis traditos, et formam huius scripturæ ægyptiacam. Modo Hippolytum Canones revera scripsisse eiusque librum primitivum deperditum fontem libri VIII Constitutionum esse adhuc putat. O. Bardenhewer et C. F. M. Deeleman stemma scripturarum a me propositum plane laudaverunt. Achelis autem in commentario, quem versioni Didascaliæ syriacæ Flemmingianæ a. 1905 addidit, sententiam suam tenet vel Canones Hippolyti fontem primarium illarum scriptuarum censet.* — [6] *Didasc. et Constit.*, t. II, p. XXVIII; *Theol. Quartalschr.*, 1905, p. 293 sq. — [7] P. Batiffol, *Les canons d'Hippolyte d'après des travaux récents*, dans la *Revue biblique*, 1901, t. X, p. 254-259. — [8] H. Achelis, *Hippolytus im Kirchenrecht*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1895, t. XV, p. 1-43. — [9] Nous avons étudié ce document dans le paragraphe XII de la présente dissertation. — [10] Édit. Haneberg, les numéros entre parenthèses renvoient à l'édition Achelis.

2018. — CANONS D'EUSÈBE

BIBLE SYRIAQUE DU MOINE RABBOULA

Bibliothèque Laurentienne à Florence

NOTE DES ÉDITEURS. — Nous aurions voulu donner une meilleure reproduction de ce manuscrit, malheureusement nous nous sommes heurtés à un refus de M. G. Biagi, bibliothécaire à la Laurentienne.

XII	*De tempore catechumenatus*	XVII, 2 (91).
XIII, 1	*Catechumeni soli orent*	XVII, 3 (92).
»	*De mulieribus gravidis et puerperis*	XVII, 4 (93-96).
XIII, 2	*Mulieres solae orent*	XVII, 5 (97).
XIII, 3-4	*De osculo*	»
XIII, 5	*De mulieribus velandis*	XVII, 7 (98).
XIV, 1	*Catecheta imponat catechumenis manus*	XVII, 6 (99).
»	*De obstetricibus*	XVIII.
XIV, 2-3	*De catechumenis martyribus*	XIX, 1.
XV-XVI	*Ritus baptismi*	XIX, 2-15.
»	*De jejunio baptizandorum*	XIX, 16.
»	*De catechumenis congregandis*	XIX, 17.
XVII	*De jejunio*	XXXII, 1.
»	*De diebus jejunii*	XX, 1.
XVIII, 1	*Gratiarum actio ante esum*	»
XVIII, 2	*Panis exorcismi*	XX, 2.
XIX	*Catechumeni ne cum fidelibus edant*	XXXIII, 2 (172).
XX-XXI	*De modestia in epulis observanda*	XXXIII, 3-XXXV, 1.
XXII	*De cena viduarum*	XXXV, 2.
XXIII	*De oblatione primitiarum ac benedictione.*	XXXVI, 1-2.
XXIV	*Fructus benedicendi*	XXXVI, 3.
XXV	*De jejunio paschali*	XXII.
XXVI	*Diaconi episcopo ministrent*	XXIV, 1.
XXVII	*De precibus matutinis et ecclesia frequentanda*	»
XXVIII	*De eucharistia ante alios cibos sumenda.*	XXVIII.
XXIX	*De eucharistia diligenter custodienda*	XXIX, 1.
XXX, 1-2	*De calice non effundendo*	»
XXX, 3-4	*De congregatione fidelium cotidiana*	XXI.
XXXI	*De cœmeteriis*	XXIV, 2-XXV, 1.
XXXII, 1-34	*De horis orandi*	XXV, 2-XXVII.
		XXIX, 3.
XXXII, 35-38	*Admonitio*	XXIII.
»	*De loco sancto et psalmodia clericorum*	XXIX, 2.
»	*De catechumenis*	XXX.
»	*De communione per diaconorum manus distribuenda*	XXXI.
	De oblationibus distribuendis,	XXXII, 2.
»	*De commemoratione pro defunctis*	XXXIII, 1.
»	*De vestimentis clericorum in sacro ministerio.*	XXXVII.
»	*De vigiliis nocte resurrectionis agendis.*	XXXVIII.

Les canons que nous avons désignés comme spéciaux au recueil des *Canons dits d'Hippolyte* et qui ne trouvent pas leur place dans cette concordance ne contiennent rien qui leur donne l'apparence d'être plus récents que ceux de ces canons qui se retrouvent dans le *Règlement*. C'est là un premier élément notable de différenciation entre ces deux pièces et dans les parties où la concordance est manifeste reste à savoir lequel des deux documents dépend de l'autre, ou bien s'ils ne sont pas indépendants et représentants de deux traditions parallèles. Sans doute, dit M. P. Batiffol[1], il y aura bien des possibilités d'altération, les deux traditions sont dérivées de si loin! Mais le fond et, pour mieux dire, l'ensemble n'en donnera pas moins l'impression d'un état fort ancien des institutions ecclésiastiques. M. Funk relève tous les traits qui témoignent d'une époque postérieure à saint Hippolyte et certes il s'en trouve plus d'un. M. Duchesne a dit justement à ce propos qu'il est loin de considérer le document « comme authentique dans toutes ses parties », mais que le départ est « très difficile à faire ». Cette difficulté doit nous rendre hésitants, plus hésitants que F. X. Funk, dans bien des cas.

Ainsi au canon 1 (n. 2), il est question de la Trinité *æqualis in honore, æqualis in gloria,* et Funk d'observer qu'il n'est pas question de pareilles formules avant le IVe siècle. Mais jusqu'ici tous les commentateurs des *Canones Hippolyti* s'accordaient à voir là une trace de remaniement postérieur, bien vraisemblable dans un texte qui est une traduction de traductions.

Funk veut relever dans les *Canones* la mention du carême : or, le 5e canon de Nicée serait la plus ancienne attestation qu'on ait de l'existence du carême, si tant est qu'il n'en soit pas question dans la lettre de saint Irénée au pape Victor sur le jeûne. Il importe de regarder de très près pour bien voir de quel carême il s'agit dans les *Canones*. D'un côté, en effet, ils nous parlent de périodes de quarante jours, qui sont imposées comme temps de pénitence, soit à diverses catégories de pécheurs notoires (*can. 12,* n. 68), soit aux sages-femmes quand elles ont délivré une femme d'un fils, soit aux accouchées elles-mêmes en semblable cas (*can. 18,* n. 94-100) : il n'y a aucune relation entre ces purifications ou ces épreuves et le carême. D'un autre côté, les *Canones* nous parlent du catéchuménat (*can. 17,* n. 91), sans déterminer sa durée qui dépendra du catéchiste à l'arbitraire duquel est laissée, ce qui implique l'inexistence du catéchuménat quadragésinal. Troisièmement, le baptême a lieu le samedi (on ne dit pas si c'est le samedi-saint) : le jeudi, les catéchumènes prennent un bain et mangent, mais le vendredi ils jeûnent (*can. 19,* n. 106) : nous ne sommes donc pas dans une période quadragésimale de jeûne. Quatrièmement, les *Canones* parlent d'un jeûne pascal (*can. 22,* n. 195-198), c'est vrai, mais en spécifiant que ce jeûne est observé la semaine où les Juifs célèbrent la Pâque : *Hebdomas qua Judaei pascha agant ab omni populo observetur... Cibus autem qui tempore paschæ convenit est panis cum solo pane et aqua.* Sur quoi nous remarquerons *a*) que les fidèles des *Canones* célèbrent la résurrection du Christ en se fiant au comput juif, et non au comput de l'Église d'Alexandrie, ce qui suppose un état de choses antérieur aux décisions du concile de Nicée, et, soit dit en passant, un état de choses non alexandrin; et *b*) que le jeûne pascal ne dure que la semaine sainte. Nous n'avons pas encore l'attestation du carême, soit que le carême se trouve en dehors de la semaine sainte, soit que cette semaine se trouve être tout le carême. — Nous en venons enfin au texte où l'on veut voir exprimée l'existence du carême (*can. 10,* n. 154-155) : *Diebus jejunii qui constituti sunt in canonibus, feria quarta et sexta et quadraginta. Qui autem alia jejunia superaddit ad hæc mercedem acquiret.* W. Riedel donne à ce canon la même rédaction. Mais quoi? n'est-ce pas exactement dans les mêmes termes que saint Irénée

[1] Nous citons en abrégeant un peu et en retouchant quelques expressions le travail de M. P. Batiffol.

parle du jeûne pascal? « Les uns, dit-il, veulent qu'on jeûne un seul jour, d'autres deux, d'autres davantage, d'autres quarante. » Ce rapprochement suffit à infirmer la conclusion rigoureuse que veut tirer Funk[1]. On verra en note qu'il n'en est pas ainsi et que le texte d'Irénée parle d'heures et non de jours. Dans le système de Funk, le mot *quadraginta* n'offre aucune difficulté; il a trait aux quarante jours de carême qui, vers l'an 400, étaient en pleine vigueur. Dans le système d'Achelis et Duchesne *quadraginta* serait une interpolation; il doit en être de même dans le système de Batiffol au travail duquel, ceci dit, nous revenons.

Un autre trait relevé par Funk, auquel il attache une grande valeur, est le nombre des heures auxquelles les *Canones* assignent des prières, savoir : tierce, sexte, none (*can. 25*, n. 233-235), et, en outre, le milieu de la nuit, le lever du soleil, le coucher du soleil, enfin le lucernaire. Funk estime que le *Règlement égyptien* renchérit sur les *Constitutions apostoliques* et les *Canones* renchérissent à leur tour sur le *Règlement*, et il déduit de là une chronologie. Nous croyons, au contraire, que ces différences sont de peu de prix : tierce, sexte, none, comme moments de prières, n'ont pas de date; la prière du milieu de la nuit est ici, non pas une institution liturgique, mais un conseil inspiré par des réminiscences scripturaires; la distinction de l'heure du couchant et de l'heure du lucernaire n'implique pas l'existence de complies, qui seule serait décisive, comme l'existence de prime. Surtout, rien de monastique dans les heures que décrivent les *Canones*, rien qui sente la liturgie même de la fin du IVe siècle : tout est imprécis, sans conséquence[2].

Funk insiste. Il fait état de ce que les *Canones*, d'accord avec le *Règlement*, ne parlent pas d'imposition des mains pour l'ordination du sous-diaconat et du lectorat, et tel est aussi le rite, nous assure-t-il, dans la liturgie monophysite. Mais nous ne voyons nulle part que la suppression de l'imposition des mains soit une nouveauté monophysite : il est même à penser que l'absence d'imposition des mains est un rite fort ancien, puisque cette imposition manque aussi dans la liturgie latine, laquelle ne doit rien aux monophysites.

Funk relève que dans les *Canones* le rituel du baptême prescrit non seulement l'onction du baptême au sortir de la piscine, mais encore une onction *oleo exorcismi* immédiatement avant que l'élu entre dans la piscine, onction qui aura pour effet *ut recederet ab eo omnis spiritus malignus*. Or, dit Funk, dans l'Église occidentale, il n'est pas question d'onction prébaptismale dans les trois premiers siècles : « Ce silence est frappant ». Peut-être sera-t-on moins frappé de ce silence si l'on veut bien se rappeler que le rite de l'exorcisme du catéchumène, l'*Effeta* était accompagné d'une onction, et qu'à Rome et à Milan la cérémonie de l'*Effeta* se faisait le samedi saint dans la matinée et était, par conséquent, préalable de très peu à la cérémonie baptismale : voilà bien l'onction prébaptismale des *Canones*. Sans doute, elle n'a pas d'attestation antérieure au IVe siècle; mais on ne peut invoquer ce silence contre les *Canones* sans pétition de principe.

Funk relève que les *Canones* désignent la piscine baptismale par les expressions *fluctu autem aquam maris puram, paratam, sacram* (*can. 19*, n. 112). A coup sûr on ne peut, à Rome, baptiser dans la mer, dit Funk, et on ne le peut guère ailleurs, ajoute Batiffol, comment se procurer où que ce soit une eau qui soit de mer et *fluctu autem*, et *puram*, et *paratam*? Manifestement le mot « mer » est ici symbolique, comme était symbolique l'appellation de « mer d'airain » pour le bassin du Temple, ou l'appellation de « fleuve » pour le baptistère du Latran. Il n'est pas nécessaire, croyons-nous, de recourir à ces explications extrêmes, nous verrions même dans la recommandation de se procurer de l'eau de mer pour l'administration du baptême, un trait favorable à l'origine romaine des *Canones*. En effet, il existait des entrepreneurs d'approvisionnement d'eau de mer à Rome. C'était évidemment par des corvées et au moyen d'outres, car il n'est pas vraisemblable qu'il eût existé un système de tuyaux ou de canaux souterrains, mais le fait est assuré. Nous avons déjà cité une inscription servant à achalander un établissement de bains; on y annonçait que le client pouvait trouver sur place une piscine d'eau de mer[3].

On voit par cet examen et cette discussion que les arguments invoqués par Funk en faveur de la date tardive des *Canones* ne sont pas sans réplique et, en tous cas, n'entrainent pas une adhésion sans réserve.

En ce qui concerne l'auteur des *Canones* on a fait peu de progrès. Nous avons dit que le nom même d'Hippolyte était douteux dans sa transcription arabe, quant à l'attribution du recueil disciplinaire à l'évêque schismatique et finalement martyr elle est inadmissible. L'identité d'Hippolyte avec l'auteur des *Philosophumena* est aujourd'hui de plus en plus généralement admise, or l'auteur des *Philosophumena* n'admet pas la discipline des *Canones* sur le point capital de la réconciliation des pénitents[4]. Funk a donc beau jeu d'opposer à la thèse de H. Achelis certaines constatations évidentes. Ainsi la déclaration christologique par laquelle s'ouvrent les *Canones* (*can. 1*, 1-7) n'est sûrement pas dirigée contre Calliste[5]. Elle est dirigée contre « ces hommes qui errent et disent sur le Verbe de Dieu des choses qu'il n'est pas permis de dire; » elle affirme que « le Verbe est fils de Dieu, créateur de toute créature visible et invisible. » Ce peuvent être des ariens qui sont visés, déclare Funk, puisque ce sont des hérétiques qui combattent la divinité du Christ, et aussi bien des nestoriens, et aussi bien des catholiques visés par des monophysites! Nous ne le pensons pas, et pour deux raisons. L'erreur condamnée n'a aucun des traits auxquels on reconnaîtrait l'arianisme ou les erreurs sur l'incarnation : il est ici question du Verbe, premièrement, et que le Verbe est Fils et qu'il est Créateur; on ne se préoccupe pas de savoir s'il est lui-même la créature du Père et subordonnée au Père; on définit qu'il est et on lui reconnait deux qualités, simplement. L. Duchesne et P. Batiffol ont proposé de voir dans ces hérétiques des monarchiens qui tiennent le Verbe pour une puissance divine, nullement pour une personne : contre eux on définit que

[1] Il y a lieu de mettre ici une sourdine. Voici le texte d'Irénée : οἱ μὲν γὰρ οἴονται μίαν ἡμέραν δεῖν αὐτοὺς νηστεύειν, οἱ δὲ δύο, οἱ δὲ καὶ πλείονας· οἱ δὲ τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινάς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσιν τὴν ἡμέραν αὐτῶν. « Les uns pensaient qu'il fallait jeûner un jour, les autres deux, d'autres trois, d'autres enfin donnaient à leur jeûne une durée de quarante *heures*. » Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V. c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 501; édit. Schwartz, 1903, p. 494. Rufin, dans sa traduction, a parlé de quarante *jours*, c'était l'usage de son temps mais c'était un contre-sens, cf. Funk, *Die Entwickelung des Osterfastens*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, Paderdorn, t. I, p. 243-248; Vacandard, dans le *Dict. de theol., cathol.*, t. II, col. 1724. — [2] S. Bäumer, *Histoire du Bréviaire*, in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 69-74, serait disposé à faire remonter les *Canones* jusqu'au temps de Tertullien, sauf pour un détail, l'office *ad gallicinium*, qui n'était pas alors prescrit tous les jours. — [3] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 100, dans le paragraphe VIII, que j'ai inséré, sur sa demande, dans le travail de D. H. Dumaine. — [4] Duchesne, dans le *Bulletin critique*, 1891, p. 45-46 : « Le contenu des *Canones Hippoliti* est aussi peu philosophuménistique que possible. Les *Canones* correspondent à la discipline de la grande Église romaine et non à celle des rigoristes dont l'auteur des *Philosophumena* fut le chef et le porte-parole. » — [5] Duchesne, *loc. cit.*; Batiffol, dans la *Revue historique*, 1892, t. XLVIII, p. 385-386.

le Verbe est une entité personnelle, le Fils, et qu'il a une opération propre, la création.

L'attribution à Hippolyte est insoutenable, l'attribution à un synode romain des environs de l'an 195 ne se réclame pas d'un commencement de preuve, l'attribution à Denys d'Alexandrie semble n'avoir été qu'une récréation d'un esprit ingénieux. Malgré les livres et les dissertations, la question n'a guère avancé et le *schema* de H. Achelis demeure aussi contestable que celui de F. X. Funk. Dans cette question, nous nous sommes borné strictement au rôle de rapporteur, sans trop prendre soin toutefois de dissimuler les raisons qui nous font préférer pour les *Canones* une origine occidentale dans les dernières années du IIIe siècle [1].

On voit qu'Hippolyte est finalement débouté de ses prétentions au recueil disciplinaire. Il n'est pas plus heureux dans l'effort tenté par ses partisans [2] pour lui attribuer tels fragments que nous a fait récemment connaître le texte éthiopien d'une collection canonique publiée par G. Horner [3]. Certaines de ces attributions sont vraiment trop légèrement appuyées pour valoir une discussion en règle [4]. On ne peut guère songer à s'arrêter sérieusement à l'idée d'attribuer à Hippolyte un rituel baptismal faisant double emploi avec les canons 15 et 16, lesquels se retrouvent dans les *Canones Hippolyti* et dans le *Testamentum Domini*. Dans ce rituel, suivant un procédé aussi imposant qu'arbitraire, on distingue trois couches liturgiques superposées; la plus ancienne appartient en propre à Hippolyte, la seconde est une liturgie grecque du IVe siècle, la dernière développe tantôt les formules d'Hippolyte, tantôt celles du IVe siècle. Tout ceci est si parfaitement dénué de preuves solides qu'on ne peut guère lui accorder que l'intérêt dû à une œuvre d'imagination. L'attribution à Hippolyte d'une des deux formules de foi publiées par G. Horner a exactement la même valeur que la dissection du rituel. Voir HIPPOLYTE, (*Canons d'*.)

XXI. LE *TESTAMENTUM DOMINI*. — L'écrit qui porte ce titre ambitieux, bien loin d'avoir quelque accointance avec la littérature canonique la plus reculée, doit prendre place le dernier de tous parmi les productions de cette littérature. Sur ce point l'accord est unanime, chose si rare qu'elle peut valoir un argument. Le *Testamentum Domini* était connu depuis un demi-siècle environ, grâce aux extraits, formant un quart à peu près de l'écrit total, que P. de Lagarde avait publiés dans ses *Reliquiæ juris ecclesiastici antiquissimæ*, p. XVI, 80 sq. Ces simples extraits avaient suffi pour faire juger que « l'ouvrage, dans son état actuel, n'appartient sûrement pas à l'époque antérieure à Constantin, mais qu'on y a utilisé des sources plus anciennes [5]. Mgr Rahmani, ayant découvert une version syriaque de l'ouvrage entier dans un manuscrit de Mossoul, a publié cette version avec une traduction latine, en notant les variantes du ms. de Lagarde, du ms. de Trèves, d'une autre version syriaque découverte par l'éditeur au musée Borgia, enfin des versions éthiopiennes et copte-arabique. L'éditeur faisait accompagnes sa publication de sept dissertations traitant de matièrer réglementées par le *Testamentum* et il aboutissait à cette conclusion que l'ouvrage remontait au IIe siècle [6]. Il faut en rabattre beaucoup [7]. Les témoignages invoqués comme attestations ne sont pas recevables, notamment celui de pseudo-Irénée et celui de pseudo-Cyprien; celui du patriarche Sévère (vers 500) est douteux; la première attestation certaine de l'existence du *Testamentum* est la suscription du manuscrit de Mossoul qui nous apprend que l'ouvrage a été traduit du grec en syriaque en 686-687 de notre ère.

Plusieurs pièces très anciennes insérées dans le *Testamentum* pouvaient faire illusion sur la date de l'ouvrage, mais il a été relativement aisé de faire le départ entre ces morceaux appliqués sur la trame et la trame elle-même. C'est ainsi que le fragment eschatologique du début paraît pouvoir se rapporter à la période de la persécution de Dèce et de l'agitation novatienne.

Nous ne voulons faire rien de plus ici qu'indiquer le rang du *Testamentum* et les points fondamentaux dont il faut se rappeler en faisant usage de ce document qui nous a fourni d'utiles indications, dans l'étude de basiliques notamment. Les conclusions d'une étude approfondie de A. Baumstarck sont les suivantes. Le *Testamentum* est un produit monophysite syrien de la seconde moitié du Ve siècle, peut-être même du VIe [8]. P. Batiffol admet l'origine syrienne et la date du Ve siècle. Il prouve très clairement la dépendance simultanée du *Testamentum* dans une même description liturgique, vis-à-vis des *Canones Hippolyti* et des *Constitutions apostoliques* : ainsi, dans la consécration de l'évêque et dans la détermination des heures liturgiques de la prière. Dans les onctions baptismales, deux rituels se superposent, celui des *Canons d'Hippolyte* et un autre indéterminé [9]. Voir TESTAMENTUM DOMINI.

H. LECLERCQ.

CANONS D'EUSÈBE. Parmi les motifs de décoration que l'art de la miniature s'est plu à emprunter à l'architecture, un des plus caractéristiques est celui qui contient presque uniformément les canons de concordance évangélique, appelés aussi et plus ordinairement « canons d'Eusèbe » [10]. Réduits à leurs éléments constitutifs les « canons » sont simplement des « tracés » tels qu'on les trouve partout en usage lorsqu'on veut éviter la confusion entre des séries de chiffres disposées parallèlement. Les canons d'Eusèbe ne sont pas autre chose que des tableaux exprimant, en abrégé, par chiffres des chapitres, les passages concordants des divers évangiles. Mais, au lieu de ranger les séries dans une armature, rigide comme une carcasse de fer, on imagina de revêtir les lignes trop grêles avec les ornements et les couleurs variés d'une colonnade par-dessus laquelle on posa une arcade, une architrave, etc., de manière à former un portique. Cette disposition était, en quelque sorte, nécessitée par la matière même, mais il reste possible et même probable que « l'intention des

[1] C'est d'ailleurs d'après ce double principe que nous faisons usage des *Canones* chaque fois que nous croyons avoir à les citer dans les dissertations du *Dictionnaire*. — [2] E. von der Goltz, *Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeinde-Ordnungen*, dans *Sitzungsberichte der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1906, p. 141-157; *Die Taufgebete Hippolyts und andere Taufgebete der alten Kirche*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1906, p. 1-27. — [3] G. Horner, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*, in-8°, London, 1904. — [4] Elle a été faite par D. De Bruyne, *Prétendus écrits d'Hippolyte*, dans la *Revue bénédictine*, 1906, t. XXIII, p. 422-429. — [5] A. Harnack, *Geschichte der altchristl. Literatur*, in-8°, Leipzig, 1893, t. I, p. 779. — [6] *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi, nunc primum edidit, latine reddidit et illustravit* I. E. Rahmani, in-4°, Moguntiæ, 1899. Cf. H. De Jongh, *Le Testament de N.-S. et les écrits apparentés*, dans la *Rev. d'hist. ecclés.*, 1902, p. 615-643. — [7] Les conclusions de Rahmani ont été admises par J. Brücker, dans les *Études religieuses*, 1899, et par W. H. Kent, dans *The Dublin Review*, 1900, p. 245-274. — [8] *Uberlieferung und Bezeugung der* Διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, dans *Röm. Quartalschrift*, 1900, t. XIV. p. 1-45. — [9] *Revue biblique*, 1900, t. IX, p. 253-260. A. Harnack, dans *Sitzungsberichte der kön. preuss. Akad. d. Wissensch.*, 1899, admettait l'origine égyptienne et la date 400 à 600. H. Achelis, dans *Theolog. Literaturzeitung*, 1899; Drews, dans *Theolog. Studien*, 1901, p. 150-170; Morin, dans la *Revue bénédictine*, 1900, t. XVII, p. 10-28; Loisy, dans le *Bullet. critiq.*, 1900, p. 304-309, remarquent une doctrine qui ressemble à la préexistence des âmes. Parisot, dans le *Journal asiatique*, 1900, p. 377-380, relève des points de contact avec Aphraate. Enfin, F. X. Funk, *Das Testam. unseres Herrn und die verwandten Schriften*, in-8°, Mainz, 1901. — [10] Théophile d'Antioche, Tatien, Ammonius Saccas avaient combiné et employé les canons de concordance, mais ce fut Eusèbe surtout qui en vulgarisa l'emploi.

miniaturistes » était sans doute de frapper l'imagination des lecteurs pieux en développant sous leurs yeux, comme au seuil d'une église, de majestueuses perspectives [1]. En effet, la place accordée aux canons ne varie guère, elle se trouve au début du manuscrit et on sait que les manuscrits des Évangiles offrent, entre tous les autres, un type pour ainsi dire immuable. Manuscrits syriaques, grecs et latins sont pleinement d'accord sur ce point [2]. A la suite de la lettre d'Eusèbe à Carpianos ou bien à la suite des préfaces de saint Jérôme, avant le texte des Évangiles même, quelques feuillets sont consacrés à des encadrements de portiques et d'arcatures d'origine orientale et plus particulièrement syrienne. Très souvent, au-dessus des colonnes, une série d'arcatures inscrites dans une arcade dont les extrémités vont poser sur les colonnes les plus éloignées du portique, contient un sujet historique ou mystique parmi des architectures fantaisistes.

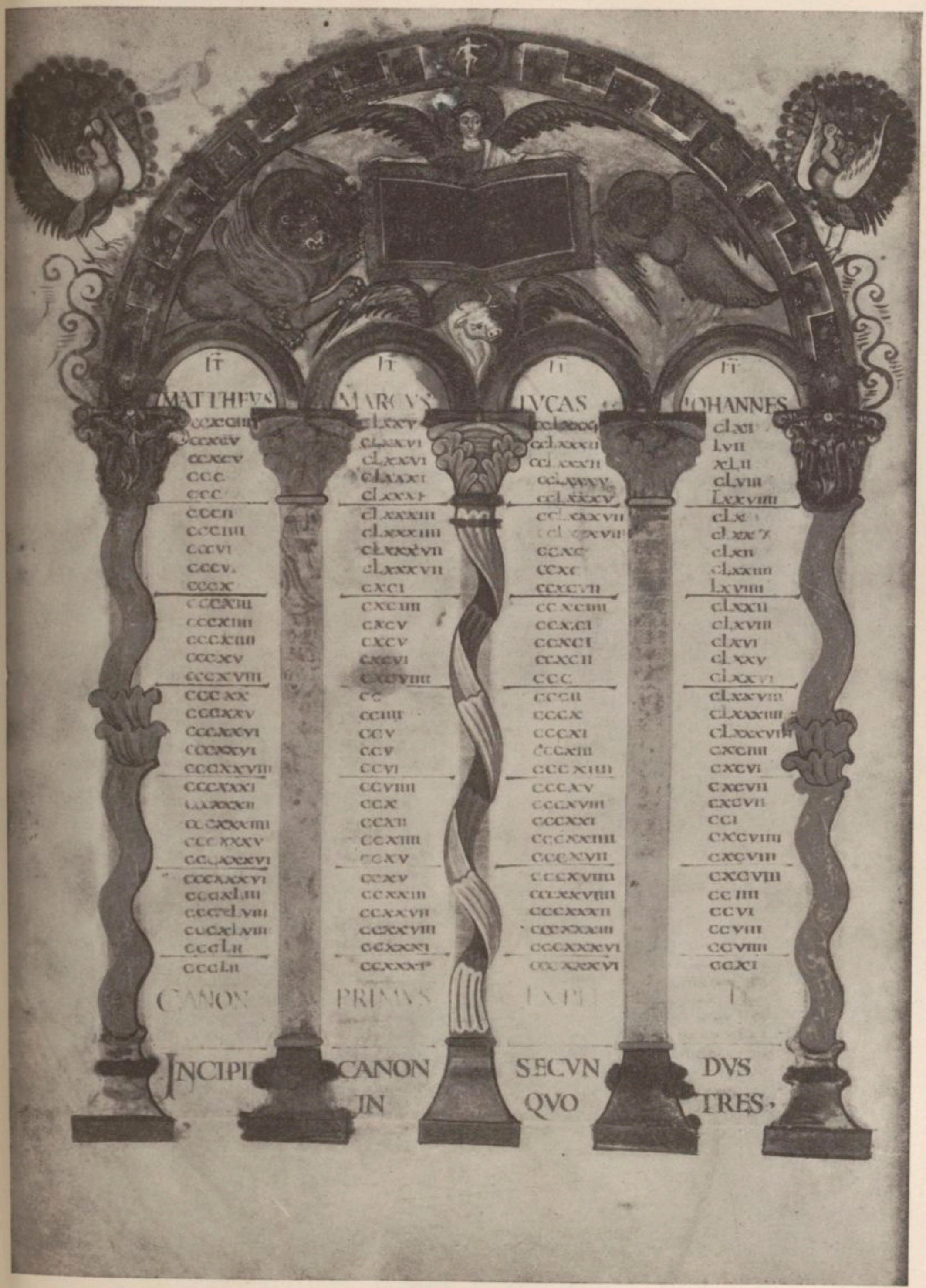
Dans la Bible syriaque du moine Rabboula, conservée à la bibliothèque Laurentienne de Florence, nous possédons sinon le plus ancien essai, du moins le plus ancien témoignage daté du type ornemental des canons (fig. 2018). Dans ce manuscrit, les canons sont disposés entre de fines et hautes colonnettes soutenant des arcades. Et, auparavant, nous voyons Eusèbe de Césarée et Ammonius d'Alexandrie, debout entre trois colonnes, sous un cône cintré, précédant leur œuvre et l'annonçant. Disons tout de suite que dans les manuscrits occidentaux nous retrouvons également, en tête de chaque évangile, sur un feuillet liminaire, chaque évangéliste, avec son symbole, ayant ici, suivant une habitude antique, la valeur de portraits d'auteurs [3]. Puis viennent les canons dans leur décor architectural, emprunté à la peinture murale et, sauf une exception, sans perspective. Ce sont des colonnes plus ou moins nombreuses, généralement au nombre de quatre, supportant des arcades ou des frontons. « Ces formes sont antiques; toutefois M. Ajnalov y a justement distingué des éléments nouveaux : chapiteaux à figures, pilastres orné de dessins géométriques, ciboires coniques, croix sur le sommet ou dans un cercle, enfin ornements d'un caractère copte bien tranché. Ces architectures enferment entre leurs colonnes le texte des canons, tandis qu'à l'extérieur dans les marges, se développe une riche décoration d'un double caractère : fleurs et oiseaux au-dessus des arcades ; scènes ou personnages bibliques, auprès de la courbe ; plus bas, aux côtés des colonnes des scènes évangéliques; enfin, près des bases, des plantes et des animaux [4]. »

Une fois ce type créé et appliqué avec autant d'originalité que de goût, il se répand partout. Mais d'abord il se conserve sans altérations notables, ainsi que nous pouvons en juger dans un manuscrit du VIe siècle, provenant de Mardin et conservé à Paris (*n° 33*), quoique cet exemplaire témoigne plutôt d'un recul que d'un progrès avec ses figures peu nombreuses et trop grandes s'adaptant sans goût à des architectures plus simples. Un autre manuscrit arménien, conservé à Etschmiadzin, nous rend la riche ornementation des arcades, ciboire conique, fleurs, plantes et oiseaux au-dessus des arcs, croix dans les cercles, encadrant soit le texte des canons, soit des personnages, Christ et apôtres. Mais ici c'est un arc moins recherché et plus naturel que dans la Bible de Rabboula; ces oiseaux, ces plantes, ces colonnettes élégantes forment un ensemble de motifs purement ornementaux, et font supposer avec raison que les arcades de l'évangéliaire d'Etschmiadzin, avec leur ornementation simple et non surchargée, leurs colonnes qui semblent avoir été copiées sur la réalité sont plus anciennes que celles de la Bible syriaque [5] et remontent à la première moitié du VIe siècle [6].

Les trois manuscrits que nous venons de décrire rapidement ne sont pas les seuls qui doivent être comptés parmi les prototypes de la décoration que nous étudions. Il faut leur adjoindre deux manuscrits grecs datant du VIe siècle et offrant l'illustration des canons d'Eusèbe [7]. L'un de ces manuscrits est conservé au British Museum, il contient des restes des canons d'Eusèbe et un passage de la lettre à Carpianos [8]. De grands arcs ornés de dessins sont soutenus par des colonnes. Sous l'arc sont dessinés des rosaces et des arcades et, au milieu, des portraits d'apôtres à l'intérieur d'un cercle. Cette habitude de placer des bustes de personnages sous des arcades ne paraît pas avoir été très fréquente dans les manuscrits byzantins [9]. Ainsi, dans un manuscrit grec de Vienne (*n° 847*), l'ornementation des canons qui s'alignent sous les arcades est purement architecturale [10].

A la suite de ces œuvres vraiment fondamentales nous en rencontrons un grand nombre d'autres, moins anciennes, mais dépendantes de celles qui viennent d'être rappelées. L'influence syrienne se laisse reconnaître en Orient et en Occident jusque sur des manuscrits du Xe siècle. Deux manuscrits grecs — l'un, datant du IXe-Xe siècle, conservé à la Bibliothèque de Saint-Marc à Venise (Marc. I. 8) [11], l'autre, du Xe siècle, conservé à la Bibliothèque nationale (*Gr. 70*) [12] et un manuscrit de Berlin (Berol. Hamilt. *246*) [13] du Xe siècle — offrent de frappantes analogies avec les miniatures syriennes d'Etschmiadzin et de Rabboula. Ce sont les mêmes colonnes corinthiennes; la même croix enfermée dans un cercle se détache sur le tympan; des oiseaux et des fleurs ornent la partie supérieure de l'arc. Cependant, les figures absentes des marges viennent parfois se substituer à la croix dans les tympans. « Puis, au XIe siècle, cette large décoration change d'aspect; elle se modèle sur les têtes de chapitres, et la courbe des arcades se noie dans un champ rectangulaire de rinceaux, de rosaces et de fleurons ou d'ornements géométriques. La Marcienne (*n. 540*) possède

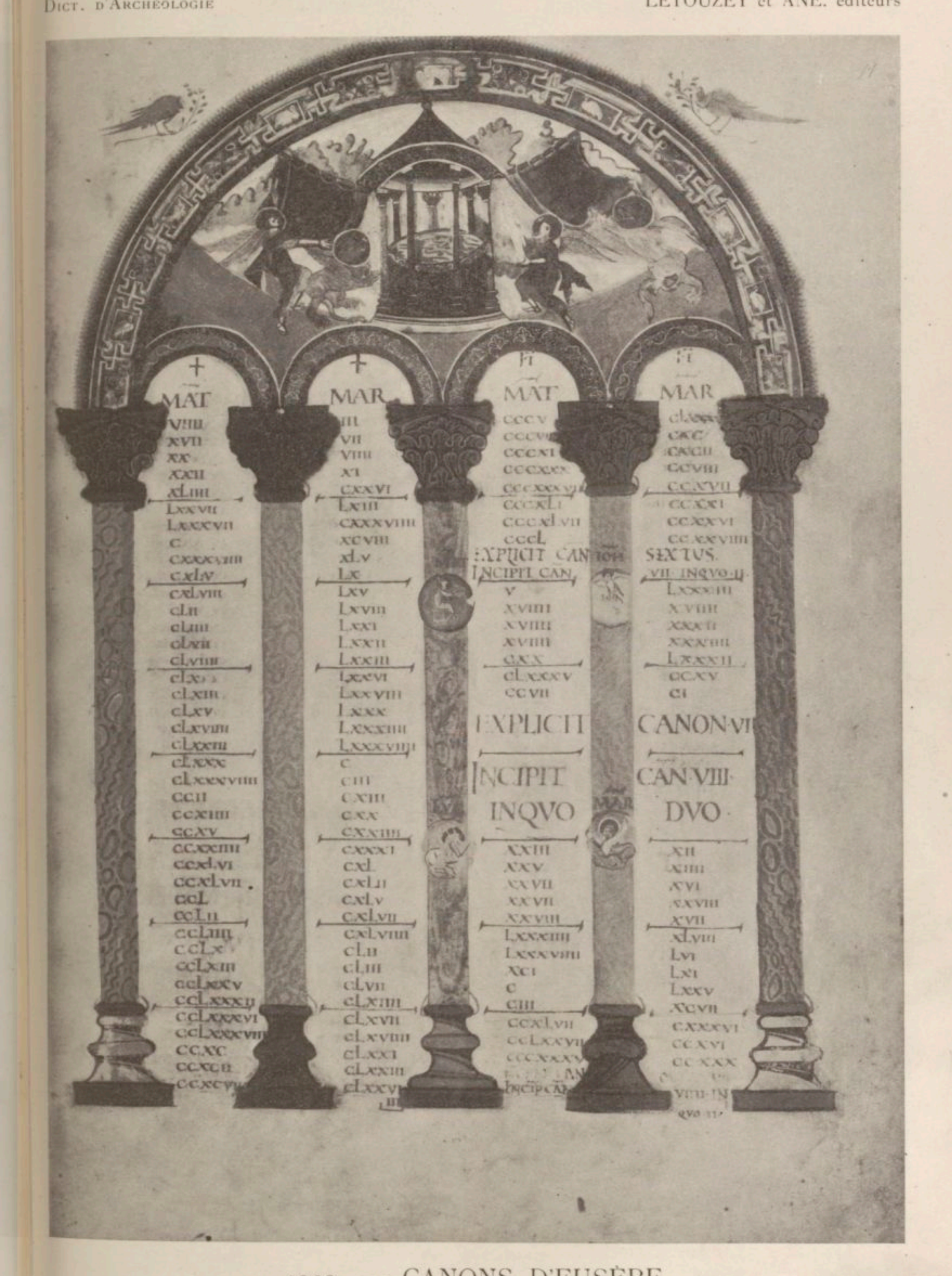
[1] J. Ebersolt, *Miniatures byzantines de Berlin*, dans la *Revue archéologique*, 1905, IVe série, t. VI, p. 63. — [2] Manuscrit syriaque de Rabboula à Florence, manuscrit d'Etschmiadzin, etc. Pour les manuscrits orientaux, comme celui de Rabboula, l'ordre est naturellement inverse, il faut donc ouvrir le manuscrit et l'examiner de droite, à gauche. — [3] L'image du Christ se montre aussi, mais avec moins de régularité et plus tardivement. — [4] G. Millet, *L'art byzantin*, dans A. Michel, *Histoire de l'art*, in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 229 : « Ce mélange de texte et de figures rappelle avec une disposition différente le Calendrier de 354. Les deux Testaments se déroulent suivant l'ordre chronologique, d'un mouvement parallèle, mais sans relation précise de concordance. Au point où finit l'Ancien, les quatre évangélistes prennent place au milieu des arcades, auprès des colonnes doubles du Canon, interrompant sur deux pages voisines le cycle évangélique. Puis à ces vignettes tracées sur le fond de parchemin, sans cadre, d'une composition très simplifiée, adaptée à leur fonction décorative, font suite de grandes scènes encadrées, à la façon des mosaïques, de motifs géométriques et se détachant sur un fond de paysage antique : ce sont la Crucifixion, la Résurrection; l'Ascension, etc. ». Photographies de la Collection des Hautes-Etudes, C. 1384, C. 1386, C. 1396, C. 1398. — [5] J. Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, dans *Byzantinische Denkmäler*, in-8°, Wien. 1891, fasc. 1, p. 57. — [6] J. Ebersolt, dans la *Revue archéologique*, 1905, série IV, t. VI, p. 66. — [7] A vrai dire l'un et l'autre manuscrits ne sont que des fragments de manuscrits. — [8] Haseloff, *Codex purpureus Rossanensis*, 1898, p. 43-45. — [9] Cette observation est de M. J. Ebersolt, *loc. cit.*, qui ajoute que « le plus souvent les personnages sont représentés debout sous les arcades. » — [10] F. Wickoff, *Die Ornemente eines altchristlichen Codex der Hofbibliothek*, dans *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses*, Wien, 1893, t. XIV, p. 196 sq. — [11] G. Millet, *Catalogue de la Coll. des Hautes-Etudes*, n. 537-539. — [12] Bordier, *Description des peintures et autres monuments contenus dans les manuscrits grecs de la Bibl. nat.*, p. 106 sq. — [13] J. Ebersolt, dans la *Revue archéologique*, 1905, IVe série, t. VI, p. 57.



2019. — CANONS D'EUSÈBE

ÉVANGELIAIRE DE SAINT-MÉDARD DE SOISSONS (FOL. 7 VERSO)

Bibliothèque Nationale. lat. 8850



2020. — CANONS D'EUSÈBE

ÉVANGELIAIRE DE SAINT-MÉDARD DE SOISSONS (FOL. 11 RECTO)

Bibliothèque Nationale, lat. 8850

un des plus beaux exemples de ce nouveau type : des animaux, dont l'éléphant, le chameau et le sphinx, portent les colonnes, et, au-dessus des chapiteaux, les figures des douze mois soutiennent l'architrave, qui ne manque jamais à un tel encadrement[1]. »

En Occident, l'influence syrienne est aujourd'hui un fait évident dont il ne reste qu'à déterminer l'intensité et les foyers principaux. Le motif architectural que nous étudions ici était connu dès l'époque mérovingienne, mais employé d'une manière intermittente ; c'est surtout la miniature carolingienne qui s'approprie ce motif et le développe avec prédilection. Il n'est pas de richesses dont elle dispose, qu'elle ne soit prête à prodiguer lorsqu'il s'agit de ces étincelants portiques dont on trouve les spécimens les plus splendides réunis dans le recueil de M. de Bastard. Voir ce nom.

Les manuscrits occidentaux qui offrent les analogies les plus frappantes avec les manuscrits grecs ou syriens sont ceux qui contiennent les canons d'Eusèbe. Ici, la disposition du texte ne permettait guère de s'écarter du cadre que l'expérience lui avait adapté. Le manuscrit latin *256* de la Bibliothèque nationale, VIIIe siècle, rappelle par la décoration architecturale des canons (fol. 1-6) le manuscrit grec du VIe siècle de Vienne, avec sa série de petites arcades, ses dessins qui décorent le grand arc. « Mais les plus grandes sont les ressemblances des manuscrits syriens et des manuscrits carolingiens. M. Strzygowski[2] a reconnu dans une miniature de l'Évangéliaire écrit, vers 781 ou 783, par le moine Godescalc pour Charlemagne[3] une copie de manuscrits d'Etschmiadzin et de Rabboula ; l'architrave convexe, au-dessus de laquelle s'élève le ciboire conique, les animaux qui entourent le monument, la bordure en damier, noire à l'intérieur, blanche au milieu et rouge à l'extérieur, tout prouve que le moine Godescalc avait devant lui des originaux syriens. L'Évangéliaire de Saint-Médard de Soissons[4] offre des analogies plus remarquables encore. Non seulement on retrouve l'architrave supportée par de hautes colonnes, le ciboire conique (fol. 6 vo), mais encore les colonnes corinthiennes soutenant l'arc-en-ciel comme dans l'Évangéliaire d'Etschmiadzin. Cet arc en damier est traité tantôt dans les tons bleus, blancs, rouges (fol. 8), tantôt il est violet et blanc (fol. 90). Au-dessus de toutes ces arcades sont des oiseaux et des fleurs[5].

L'Évangéliaire de Saint-Médard de Soissons peut être considéré comme le représentant d'une progression de décoration parvenue à son apogée (fig. 2019). Dans ce manuscrit le besoin de prodiguer l'illustration, qui se montre presque à chaque page, nous offre, partout où l'arrangement le tolère, aux deux angles supérieurs réservés de chaque côté de l'arcature, de petites scènes rapidement jetées, inspirées visiblement d'un modèle oriental et évoquant le souvenir de la Bible de Rabboula. Même richesse exubérante dans les canons qui, ainsi qu'on peut le voir par un exemple, ont conservé la forme de portique à vaste arcature cintrée portée par les fûts extrêmes et que relient, sur fûts intermédiaires, une série de petits arceaux. « Ces fûts, généralement à chapiteaux corinthiens plus ou moins déformés, ont évolué d'ailleurs — avec divers points d'arrêt où fusionnent l'un et l'autre type — d'un état rudimentaire et tout conventionnel, où ils ont l'aspect de pilastres plats à remplissures d'ornements et bases en escalier, vers un développement de plus en plus conforme aux lois de l'architecture réelle, qui, à l'occasion, peut avoir été consultée et imitée. C'est ainsi qu'aux simples colonnes droites de marbre à veines irrégulières, sur bases en forme de troncs de cônes écourtés, qui sont les plus fréquentes, finissent par s'en joindre de plus rares et élégantes, cannelées ou torses, dérivant même parfois, par intermédiaire peut-être, des fameuses colonnes à vignes grimpantes et petits génies (*vitineæ*) de la primitive basilique de Saint-Pierre de Rome (fig. 2020). Les tympans même, généralement réservés à un simple titre en majestueuses capitales, se prêtèrent dans les derniers représentants du groupe, dans le manuscrit de Saint-Médard surtout, à une sorte de représentation dramatisée des concordances évangéliques, les divers symboles des Évangélistes y apparaissant et s'y entr'aidant pour porter ce titre sur livre ou *volumen* déroulé, dans la plus grande ingéniosité d'arrangement[6]. »

« En définitive, tous ces manuscrits, qu'ils soient byzantins ou carolingiens, présentent une unité remarquable en ce qui concerne l'illustration des canons d'Eusèbe. Ils font tous partie d'un groupe dont l'ornementation riche et élégante a été empruntée à l'art architectural. Si les corinthiennes rappellent chez certains d'entre eux l'art antique, l'arc en damier, les arcades posant directement sur les colonnes paraissent avoir plus d'analogie avec les manuscrits et les monuments chrétiens de la Syrie[7]. »

H. Leclercq.

CANONARCHE. Canonarche (κανονάρχης ou κανόναρχος) est le titre d'un chantre dans l'Église byzantine qui est en quelque sorte le directeur du chœur. C'est à lui de sonner la cloche pour les offices. Mais son devoir principal, d'où il tire son nom (κανών et ἄρχω, *commencer*, non pas *régler*) est de suggérer au chœur ce qui doit être chanté. Les livres étant rares en Orient on s'est habitué à chanter les divers tropaires etc. de mémoire. Mais comme il est impossible de se souvenir de tout l'énorme office et de ses variations à chaque jour, un des chantres, muni d'un livre, récite d'avance à haute voix ce qui va être chanté. En récitant il exprime par certaines motions de la main et des doigts (c'est la χειρονομία dont parle Goar, *loc. cit.*)[8], le ton et les inflexions de la mélodie. Alors suit le chant du chœur. Souvent il y a deux canonarches, un pour chaque chœur, à droite et à gauche. Dans ce cas on distingue entre le πρωτοκανονάρχης ou κανονάρχης δέξιος et le δεύτερος ou ἀριστερός. C'est ainsi que l'on entendait chaque fragment de l'office grec deux fois, lu par le canonarche, puis chanté par tous. Aujourd'hui que les livres se procurent plus facilement, on commence à se dispenser de cette répétition. Le canonarche n'est qu'un clerc de grade infime, souvent un enfant. On conserve le titre pour ces clercs, surtout dans les monastères, avant qu'ils ne deviennent lecteurs (ἀναγνῶσται).

Adrien Fortescue.

CANONIQUES (LIVRES). Voir Livres canoniques.

CANONISATION. Voir Vindication.

CANTABRARII. On donnait ce nom à ceux qui portaient le *cantabrum*, c'est-à-dire le pavillon impérial cruciforme dans les calvacades militaires et dans les processions religieuses. Ce terme est employé dans le *Code théodosien*, l. XIV, tit. VII, l. 11, et s'applique aux membres du collège des *cantabrarii*.

Il est à peu près impossible de déterminer la forme ancienne du *cantabrum*, étendard que Tertullien et

[1] G. Millet, *L'art byzantin*, p. 231. — [2] Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, in-8°, Wien, 1891, p. 58 sq., pl. II, n. 1. — [3] Bibl. nation., ms. lat., nouv. acquis., *1203*, fol. 3 v°. — [4] Bibl. nation., ms. lat., *8850*. — [5] J. Ebersolt, *Miniatures byzantines de Berlin*, dans la *Revue archéologique*, 1905, t. VI, p. 68. — [6] P. Leprieur, *L'art de l'époque mérovingienne et carolingienne*, dans *Hist. de l'art*, p. 342. — [7] J. Ebersolt, *op. cit.*, p. 70. — [8] J. Goar, O. P., *Euchologion sive Rituale Græcorum*. 2e éd., Venetiis, 1730, p. 23; L. Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*, Paris, 1895, p. 74; G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1874, t. VII, p. 217.

Minucius Félix mentionnent avec les *vexilla* et les *signa* et qui à les entendre provoquait de la part des païens un honneur rendu involontairement à la croix. *Siphara illa vexillorum et cantabrorum, stolæ crucium sunt*[1] *et : signa ipsa et cantabra et vexilla castrorum quid aliud quam inauratæ cruces sunt et ornatæ*[2] ?

H. Leclercq.

CANTATORIUM, synonyme d'*antiphonaire* et de *graduel* (voir ces mots), comme nous le dit Amalaire dans son prologue *De ordine antiphonarii : Notandum est volumen quod nos vocamus antiphonarium, tria habere nomina apud Romanos : quod dicimus gradale, illi vocant cantatorium : qui adhuc juxta morem antiquum apud illos in aliquibus ecclesiis in uno volumine continetur : sequentem partem dividunt in duobus voluminibus : pars quæ continet responsorios, vocatur responsoriale, et pars quæ continet antiphonas, vocatur antiphonarius*[3].

L'*Ordo romanus I* dit, en effet : *Postquam* (subdiaconus) *legerit* (scil. Epistolam), *Cantor cum cantatorio ascendit et dicit responsum*[4].

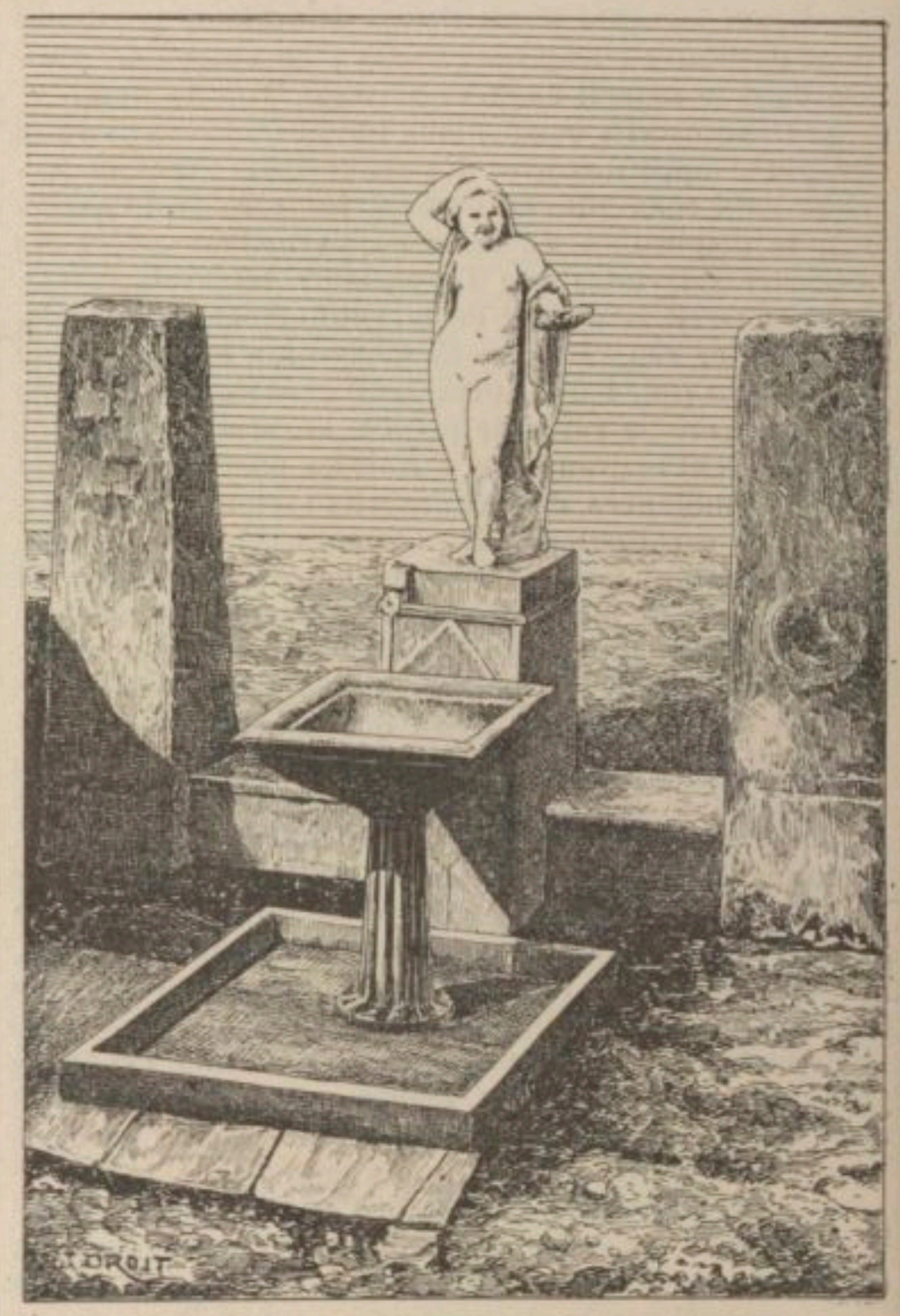
Bibliographie. — Cf. Zaccaria, *Onomasticon rituale selectum*, Faventiæ, 1787, p. 62; Macri, *Hierolexicon*, Romæ, 1677, p. 116; Tommasi-Vezzosi, *Opera*, t. v, p. xix; Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, v° *Cantatorium;* Mabillon, notes sur les *Ordines romani, P. L.*, t. lxxviii, col. 942; C. F. Atchley, *Ordo romanus primus*, London, 1905, p. 120, 130.

CANTHARE. Ce nom, κάνθαρος, *cantharus*, désigne le plus souvent un vase à boire chez les Grecs et chez les Romains. Le canthare est une sorte de coupe profonde ou cratère, largement ouverte, munie d'un pied et de deux grandes anses en forme d'oreille, longeant la paroi et dépassant le bord le plus souvent. L'argile était la matière la plus ordinaire des canthares, quoiqu'on fît également usage de métaux précieux. Cependant le canthare n'était pas seulement un vase à boire; ses dimensions considérablement élargies en firent une véritable vasque destinée à recevoir les eaux jaillissantes d'une fontaine : *canthari per quos aquæ saliunt*[5], et en ce cas il perdit parfois son nom de *cantharus* pour prendre celui de *phiala*, nom qui indique bien qu'il s'agit d'un récipient très ouvert, plus large que profond, d'un véritable bassin. On a rencontré à Pompéi des canthares de grandeurs diverses, avec ou sans anses; quelques-uns occupent la place pour laquelle ils avaient été taillés, l'*atrium* de l'habitation ou l'entrée du temple païen (fig. 2021). Une peinture à Pompéi représente un jardin dans lequel, parmi les arbustes et les fleurs, se voient deux fontaines dont le jet retombe dans une coupe portée par un pied élevé en forme de balustre. Les oiseaux viennent y boire et s'y baigner[6]. Ce motif était un de ceux qui agréaient le plus aux anciens, il a passé avec un sens symbolique dans l'iconographie chrétienne.

Nous avons dit en parlant de la basilique (voir t. ii, col. 525) qu'elle était précédée d'un espace vide, l'*atrium* ou l'*impluvium* au centre duquel se trouvait une fontaine ou citerne pour l'usage du peuple qui, avant de pénétrer dans l'église, venait s'y laver les mains et le visage. Un curieux témoin de cet usage a été trouvé il y a peu d'années à Bieda (*Blera*) dans la province de Viterbe. Sur un tronc de colonne d'une hauteur de sept palmes environ, gisant dans une grotte sous la sacristie de l'église *Santa-Maria* on a pu lire cette inscription que sa paléographie permet de reporter à la deuxième moitié du vi^e siècle[7] :

XPIA NE
LABAMA NVS ET ORA
VT REMITTANT

Il faut lire et suppléer ainsi : *Christiane lava manus et ora ut remittant(ur tibi peccata)*. On ne saurait douter du sens et la destination de ce fût de colonne devient claire, il supportait un canthare dans l'*atrium* ou près de la porte de l'église de Blera. Nous trouvons le meilleur commentaire de l'usage dont témoigne l'inscription précitée dans l'épigramme de saint Léon le Grand gravée sur l'architrave du *tugurium* ou édicule qui abritait le *cantharus aquarum* au centre de l'*atrium* de la basilique de Saint-Paul, sur la voie d'Ostie[8] :



2021. — Atrium et canthare de la maison au balcon à Pompéi. D'après Thédenat, *Pompéi, Vie privée*, p. 65, fig. 32.

Unda lavat carnis maculas, sed crimina purgat
Purificatque animas mundior amne fides
Quisque suis meritis veneranda sacraria Pauli
Ingrederis supplex, ablue fonte manus.

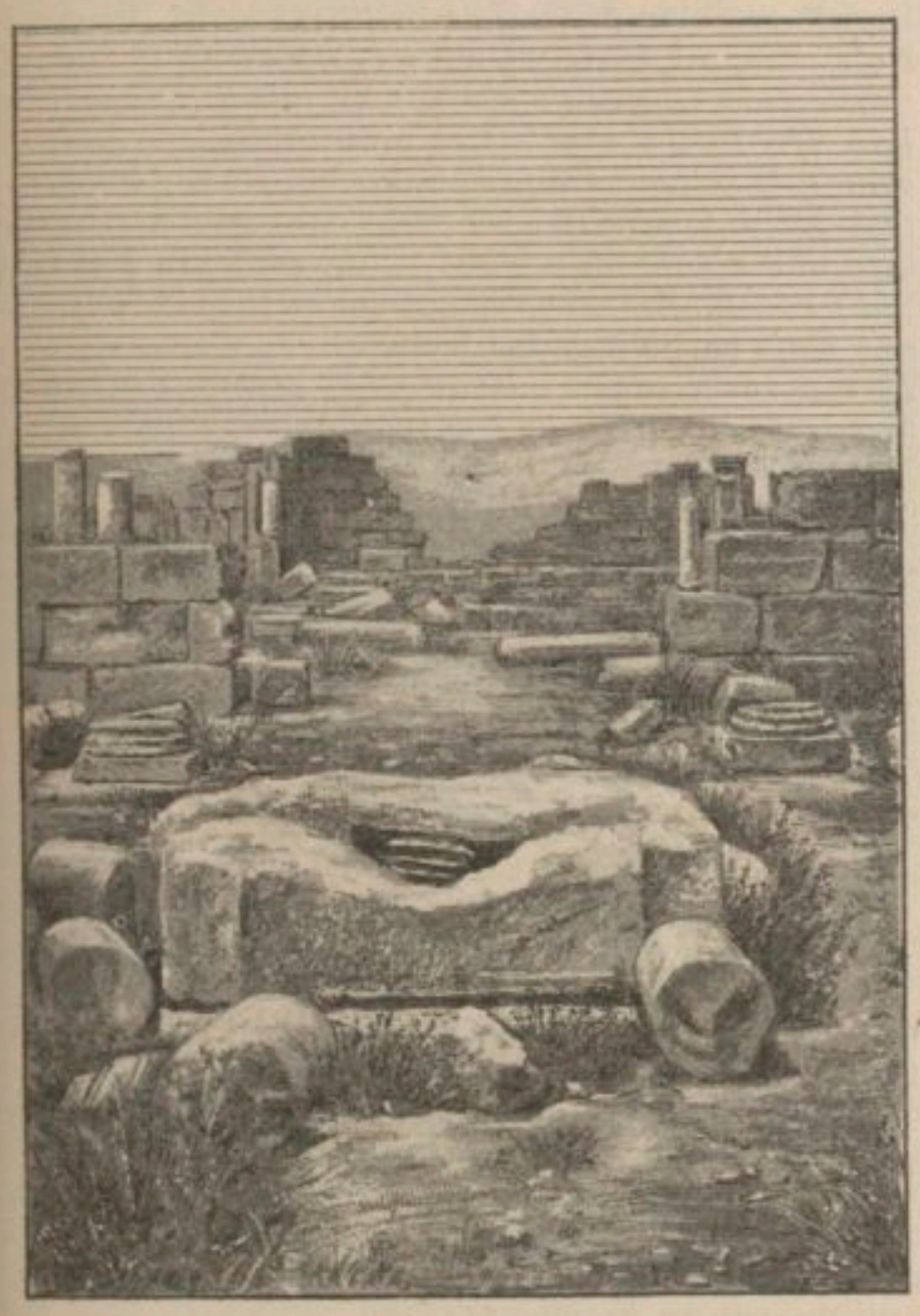
Dès le temps de la paix de l'Église, lors de la construction de la basilique de Tyr, nous entendons Eusèbe de Césarée célébrer la fontaine d'ablutions qui précède l'édifice dans lequel, dit-il, il n'est pas permis de pénétrer avec des pieds souillés[9]. Au centre d'une place carrée entourée de portiques et qu'aucun toit ne recouvre afin que le regard puisse s'élever vers le ciel, là se dresse le simulacre des expiations sacrées, des fontaines permettant à ceux qui vont entrer dans l'église

[1] Tertullien, *Apologet.*, c. xvi, *P. L.*, t. i, col. 368. — [2] Minucius Felix, *Octavius*, c. xxix, *P. L.*, t. iii, col. 332. — [3] *P. L.*, t. cv, col. 1245. — [4] *P. L.*, t. lxxviii, col. 942. — [5] *Digeste*, l. XXX, t. xli, leg. 11. — [6] Cf. Pline, *Hist. nat.*, l. XXXVI, c. lx, n. 184 : *in canthari labro*; voir la mosaïque de la ville d'Hadrien dans Furietti, *De musivis*, Romæ, 1752, p. 29. — [7] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1887, p. 95-96. — [8] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, in-fol., Romæ, 1888, t. ii, part. 1, p. 80-81, n. 13; cf. p. 77, 328. — [9] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. iv, *P. G.*, t. xx, col. 865.

de se laver à grande eau. A Nole, saint Paulin n'avait pu manquer de ménager un canthare que des eaux abondantes alimentaient :

Denique cisternas adstruximus undique tectis
Capturi, fundente Deo, de nubibus amnes
Unde fluant pariter plenis cava marmora labris[1].

Il y revient à propos des additions ordonnées par lui à sa chère basilique et, dans sa lettre à Sévère, Paulin nous a conservé l'inscription placée par ses ordres sur le frontispice d'un monument de ce genre qu'il appelle *cantharus* dans lequel une statue de forme grotesque



2022. — Le lavacrum de Tébessa.
D'après une photographie.

faisait monter l'eau qui servait aux ablutions des fidèles avant qu'ils n'entrassent[2] :

Sancta nitens famulis interfuit atria lymphis
Cantarus, intrantumque manus lavat amne ministro.

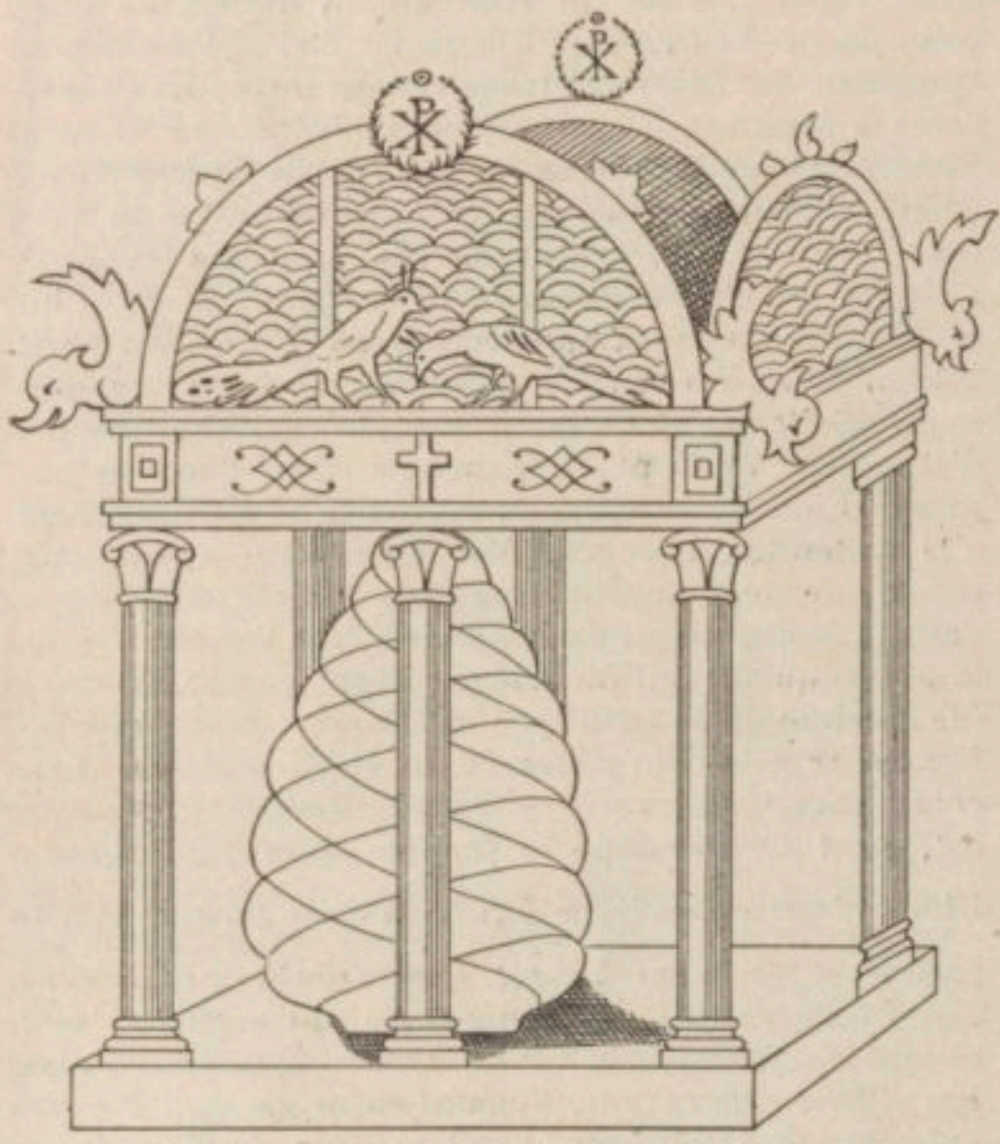
Nous pouvons éclairer ces descriptions, forcément un peu trop vagues pour la science archéologique avide de précision et de minutie, par le canthare encore existant à Tébessa (fig. 2022). Au centre de l'*atrium* carré bordé de portiques se trouve le *lavacrum*, grande vasque monolithe de 2m25 de côté et de 0m70 de hauteur, qui était peut-être plaquée de marbre. La cuvette a la forme d'un trèfle à quatre feuilles, une grille l'entourait. On voit encore le conduit qui permettait de vider ce canthare, il n'y a pas de conduit d'adduction, on le remplissait à la main[3]. Nous avons donnné déjà un canthare provenant de Zaghouan. Voir t. I, col. 708, fig. 146. Épaisseur 0m80 sur 0m65 environ de largeur ; le centre étant creusé en forme de cuvette d'environ 0m42 de diamètre. La cuvette pouvait être percée à son centre d'un trou qui laissait passer un jet d'eau. On pourrait supposer aussi quelque autre disposition quoique celle-ci soit la plus simple. Les trous ménagés aux quatre coins auraient servi à recevoir des colonnettes en marbre, en métal ou même en bois, sur lesquelles reparait le petit toit ou la petite coupole qui recouvrait la fontaine. Ce serait en petit une disposition analogue à celle du *cantharus* de Saint-Pierre de Rome, dont il nous reste quelques descriptions et même un dessin[4] et dont nous allons parler.

Petrus Mallius dans sa *Descriptio basilicæ vaticanæ* nous renseigne sur le canthare. A Rome, en effet, cette partie du mobilier liturgique était généralement splendide. Le *Liber pontificalis* dans les notices consacrées à Anastase II, saint Hilaire, Symmaque et saint Sixte, nous met brièvement au courant de ces somptueux édicules. Mallius consacra un chapitre entier au canthare et à ses ornements ainsi qu'à la *pinea aurea* de l'*atrium*, ce n'est d'ailleurs que la répétition de ce qui se lit dans la plus ancienne recension du *Libellus mirabilium urbis Romæ*. L'importance de ce petit monument mérite que nous lui accordions quelques instants d'attention. Philippe de Winghe a laissé dans ses manuscrits un dessin qui peut remonter à l'an 1590 et qui a la prétention de représenter, bien que très sommairement, une sorte de petit tabernacle de bronze qui recouvrait la *pinea aurea* dans l'*atrium* du Vatican[5]. Voici la notice qu'ajoutait De Winghe à son croquis : *In areæ* (de l'atrium de la basilique) *medio stat pinea nux illa ingens ex ære, alta pedes 12 in substructiuncula sex columnarum tecto tholo æres antiquissimo; argumento est, quod exesus interiore fornice sit et quod signum illud primitivæ ecclesiæ* ☧ *tum in dicto fornice tum in fastigio expressum habeat. Quo circa non censeam a vero aberrare qui a Symmaco pp qui vixit (a.) 498, putant ea qua visitur forma exstructum opus fuisse seu mavis renovatum. Constat enim ex divi Paulini epistola ad Alethium... eodem loco fontem fuisse (cantharum vocat) tholo æres item inaurato adumbratum, quatuorque columnis cinctum tantum, ubi nunc sex conspicimus.* D'après le témoignage du *Liber pontificalis* ce n'est pas quatre ni six, mais huit colonnes. Winghe a été induit en erreur soit par sa mémoire, soit par un croquis inexact. Depuis le XIe siècle, Pierre Mallius et les auteurs des *Mirabilia urbis Romæ* ont décrit dans les mêmes termes le canthare et son petit édicule[6]. Les auteurs des *Mirabilia* nous disent que *cantarum columnis porphireticis ornatum, quæ tabulis marmoreis cum griphonibus conexæ, pretioso celo aureo coopertæ* (*sunt*) *cum floribus et delfinis æreis et deauratis aquas fundentibus : in medio cantari est pinea ærea*, etc.

On remarquera sur le dessin de Ph. de Winghe (fig. 2023) au sommet du petit arc de bronze et sur deux faces seulement une petite rosace cerclée d'une couronne de palmes sans lemnisques ; au centre de ce

[1] S. Paulin, *Natal. S. Felicis X, P. L.*, t. LXI, col. 671 sq. — [2] S. Paulin, *Epist.*, XXXII, *ad Severum, P. L.*, t. LXI, col. 337. — [3] S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 268. — [4] L. Duchesne, *Cuvette et jambage d'autel*, dans *Collections du musée Alaoui*, in-4°, Paris, 1890, p. 45. — [5] De Rossi, *Bullet. di arch. crist.*, 1881, pl. V, n. 1, a publié ce croquis d'après une copie du manuscrit de Claude Menestrier, fol. 251'. Le ms. original de Ph. de Winghe est conservé à la bibliothèque de Bruxelles. — [6] Après eux Jean Rucellai, en 1450, dans *Archivio della societa rom. di storia patria*, 1881, t. IV, p. 567; Panvinio, dans A. Mai, *Spicil. roman.*, t. IX, p. 368; Grimaldi en parle longuement dans le ms *Vatic. 6437*, fol. 7, et le *Barber.*, *XXXIV, 50*, fol. 134 sq. Sa description a été éditée ou utilisée par Vignoli, *Liber pontificalis*, t. II, p. 96; Sarti et Settele, *Append. ad crypt. vatic.*, p. 14, 15; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 266, note 23; De Rossi, *Inscript. christ.*, 1888, t. II, p. 428. On trouve dans Ciampini, *De sacris ædificiis*, p. 34, pl. IX, une restitution de l'*atrium* de la basilique vaticane ; ce qui concerne le canthare, d'après le manuscrit de Grimaldi, est fait avec peu de soin.

médaillon se voit le monogramme du Christ dépourvu des lettres A et ω ; les deux autres faces sont dépourvues de cet ornement. La *Sylloge inscriptionum christianarum* de Petrus Sabinus nous apprend au contraire que chacun des quatre côtés était surmonté d'une couronne à lemnisques enfermant le monogramme flanqué des lettres A et ω (fig. 2024). En confrontant les descriptions de Grimaldi et de ses prédécesseurs avec le croquis de De Winghe, nous constatons que ce dernier a négligé de marquer les tablettes de marbre et le reste de la décoration à l'exception des petites couronnes. Voici, en effet, comment s'exprime Grimaldi : *Magnum aquæ fontem egredientem de pinnaculo pineæ*, etc., et il continue : *Aqua cadebat in vas quadrum situm et fabrefactum in spatiis columnarum ex magnis marmoribus antiquis; in quolibet duo griphones erant marmore sculpti pharetram tenentes in medio eo-*



2023. — Canthare de Saint-Pierre du Vatican.
D'après *Bullet. di archeologia cristiana*, 1881, pl. v, n. 1.

rum[1]. *Sepiebant pineam octo nobilissimæ columnæ porphyreticæ; in una ex his sculptus erat imperator unus, in altera olim ablatus fuit*[2]. *Supra coronam columnarum cernebantur elegantissimi pavones ænei aurati*[3]... *Coronæ zophorus sculptus erat crucibus græcis cum quatuor columbis supra et infra crucis brachia, cum draconibus*[4] *ad vas bibentibus et aliis ornamentis : a corona zephori sursum*[5] *totum erat ex ære opertorium cum signo Christi*[6] *et quatuor delphinis in angulis, per quos decurrebat aqua pluens e cælo super opertorium, quod ad arcus factum erat cum cratibus æneis ad arcus pariter elaboratis : hos delphinos sustinebant marmorei agni cum cophino panis symbolum Christi*[7]. *In medio intus erat signum Christi item in vertice arcuum opertorii*[8].

D'après Petrus Mallius et les auteurs du *Mirabilia urbis Romæ* cet édicule aurait été élevé sous le pontificat du pape Symmaque (498-514). On peut se demander, à défaut d'un texte, d'une inscription, d'un indice quelconque, ce qui a pu les induire à cette conjecture. Voici peut-être ce qu'on peut apporter de plus vraisemblable.

Le *Liber pontificalis*, dans la notice du pape Symmaque, nous apprend que : *cantharum beati Petri cum quadriporticum ex marmoribus ornavit et ex musivo agnos et cruces et palmas ornavit : ipsum vero atrium omnem compaginavit..., item sub gradus in atrio alium cantharum foris in campo posuit*[9]. D'où il résulte que Symmaque embellit le canthare et le quadriportique, mais qu'il le trouva à sa place. Depuis combien de temps y était-il? En 397, Paulin de Nole nous dit avoir vu dans l'*atrium* de la Vaticane *cantharum ... fluente ructantem, quem fastigatus solido ære tholus ornabat et inumbrabat, ... quattuor columnis salientas aquas ambiens*. Ni le pape Sirice (384-398) ni le pape Damase (366-384) ne nous apprennent qu'on ait ajouté un *atrium* et un canthare à la basilique constantinienne, ce qui donne lieu de supposer que cette partie était contemporaine de Constantin ou de son successeur Constance qui acheva l'entreprise demeurée interrompue à la mort de son père. Les mo-

2024. — Ornements du canthare de Saint-Pierre du Vatican.
D'après De Rossi, *Inscriptiones urbis Romæ*, t. II, p. 428.

nogrammes qui, on le remarquera, présentent la forme proprement constantinienne, tendraient à confirmer cette argumentation. Qu'on rapproche en outre des paroles de saint Paulin et de la notice du pape Symmaque ces mots d'une inscription de la fin du IVe siècle, tracée sur l'architrave de la fontaine qui occupait le centre de l'*atrium du Xenodochium* de Pammachius à Porto, sur un premier côté[10] :

ATRIVM CVM QVADRIPORTICVM SED

Sur un deuxième côté :

ET COLVMNAS CVM (*cantharo?*) *fecit*

Sur un troisième côté :

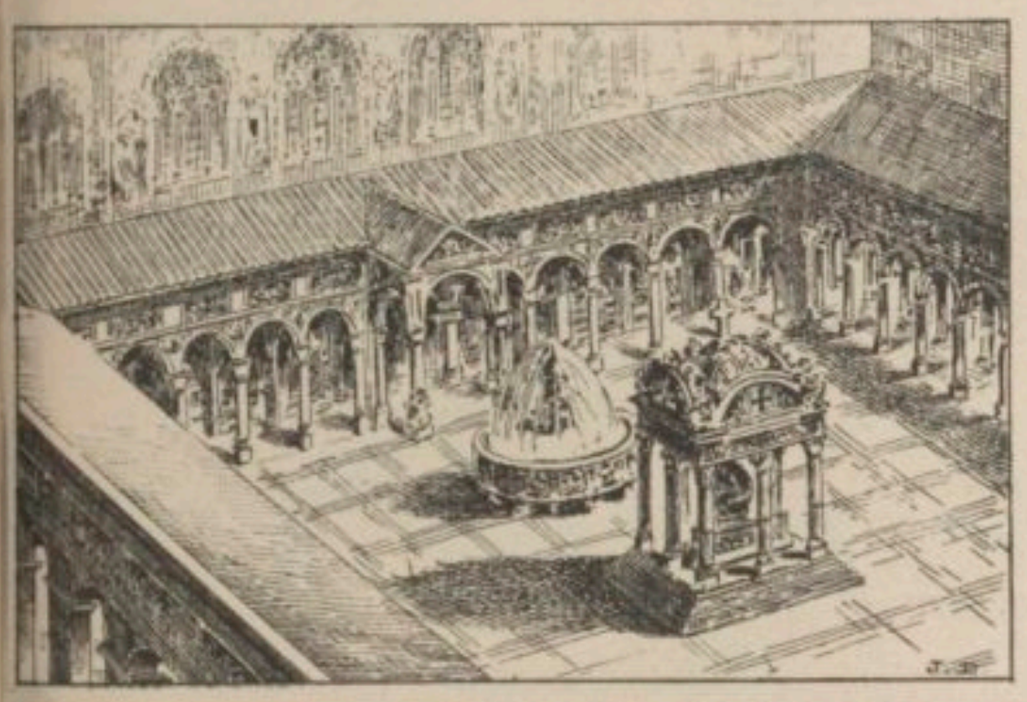
qu]ISQ·SITIT VENIAT CVPIENS AVRIRE FLVENTA

Le pape Symmaque, ainsi que nous l'avons dit, s'est borné à ajouter des ornements au canthare et à l'*atrium* primitifs de la basilique de Saint-Pierre (fig. 2025). Il fit construire un autre canthare : *alium cantharum foris in campo posuit*[11] et O. Panvinio nous avertit qu'au centre de l'atrium, auprès du canthare, se trouvait *vas magnum rotundum æreum et antiquum porphyreticum lacum*. Au XVIe siècle, tout cela était changé, car la *concha porphyretica* était encore au XIIe siècle *in platea ante gradus*, au lieu

[1] Grimaldi ajoute qu'il a pris soin de conserver un de ces *marmoribus*, c'est-à-dire de ces tablettes, *sub fornice novi pavimenti*. — [2] Sarti, *op. cit.*, p. 15, déclare n'avoir pu retrouver ces colonnes. — [3] Déposés aujourd'hui, ainsi que la *pigna*, dans le jardin du Vatican. — [4] C'est probablement un lapsus pour *pavonibus*. — [5] Vignoli a écrit *sursum* ainsi que tous ceux qui l'ont suivi. — [6] Le monogramme. — [7] Voir une représentation de l'agneau multipliant les pains d'après le sarcophage de Junius Bassus, *Dictionn.*, t. I, col. 897, fig. 211, n. 4. — [8] C'est-à-dire sur les arcs des faces antérieure et postérieure. — [9] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 262. — [10] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 50; à la deuxième ligne il proposait *cisterna*; dans *Inscript. christ.*, t. II, p. 429, il propose : *canthara*. — [11] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 220 : *In cortina beati Petri scilicet in platea ante gradus, est quoddam cantharum cum conca porfiretica, quod construi fecit prænominatus Symachus papa ad chrismatis unctionem in secunda feria post pascha*.

même que Symmaque lui avait fixé [1], tandis que, d'après Grimaldi le *vas magnum æreum* resta voisin de la *pinea usque ad tempora Gregorii XIII*.

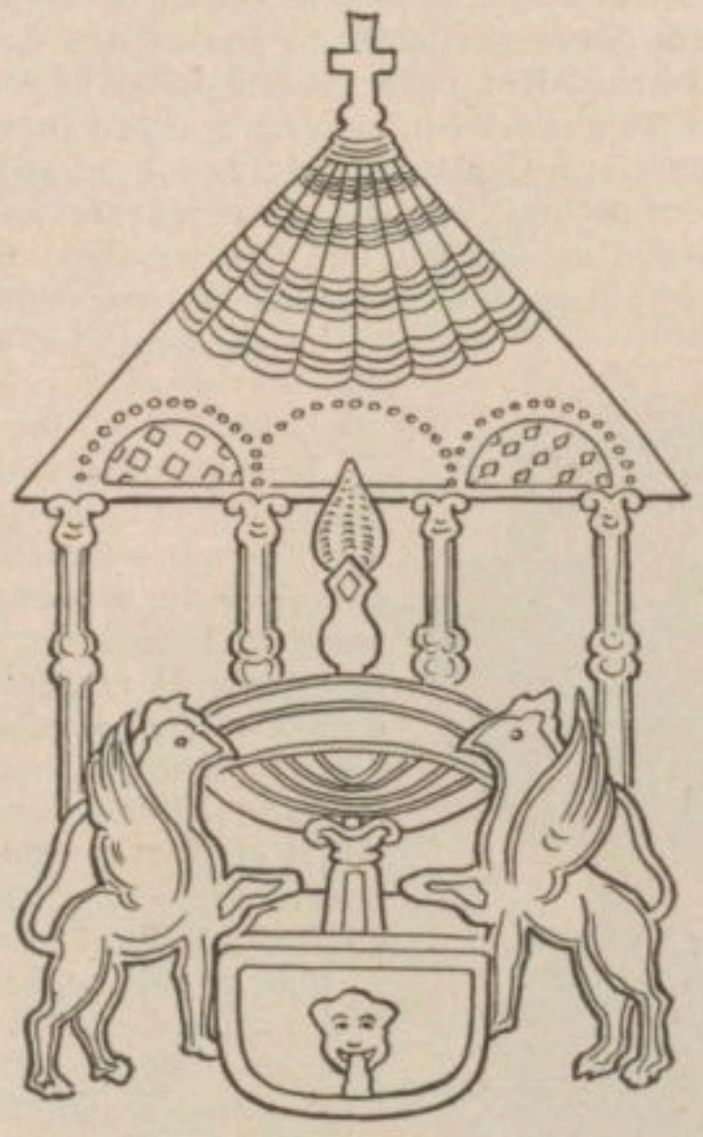
Etienne II, nous dit le *Liber pontificalis, renovavit columnas marmoreas* VIII *miræ pulchritudinis sculptas, quæ desuper quadris composuit et æreum desuper conlocavit tegumen* [2]. Ainsi donc, à cette époque (752-757) l'édicule du canthare tombait de vétusté, le pape changea les quatre colonnes anciennes et en ajouta quatre nouvelles, en outre il refit les architraves : *quadros composuit*; quant au canthare et à son *æreum tegumen* il n'y changea rien, mais le conserva tel qu'il était auparavant. Au début du XVIIe siècle, sous le pontificat de Paul V, les quatre plaques de bronze ajourées furent déposées dans les jardins du Vatican. Enfin en 1613, lorsqu'on fit jeter en bronze la statue de la Vierge destinée à couronner la colonne de la *piazza di S. Maria maggiore*, Paul V fit fondre des canons et *quattro ferrate ciascheduna di tre pezzi con alcuni archi similmente di metallo, già posti intorno alla pigna, che stava avanti l'atrio della vecchia basilica di S. Pietro* [3].



2025. — Canthare de Saint-Pierre du Vatican.
D'après Art. Stapelton Barnes, *S. Peter in Rome and his tomb in the Vatican Hill*, frontispice.

Ainsi s'accomplit l'œuvre d'aveugle destruction qui semblait s'acharner contre un antique témoin du passé; on ne parait même pas avoir songé à soustraire au creuset les monogrammes du Christ et les couronnes à lemnisques, pas plus que les dauphins. Seuls les paons et la *pigna* furent épargnés [4].

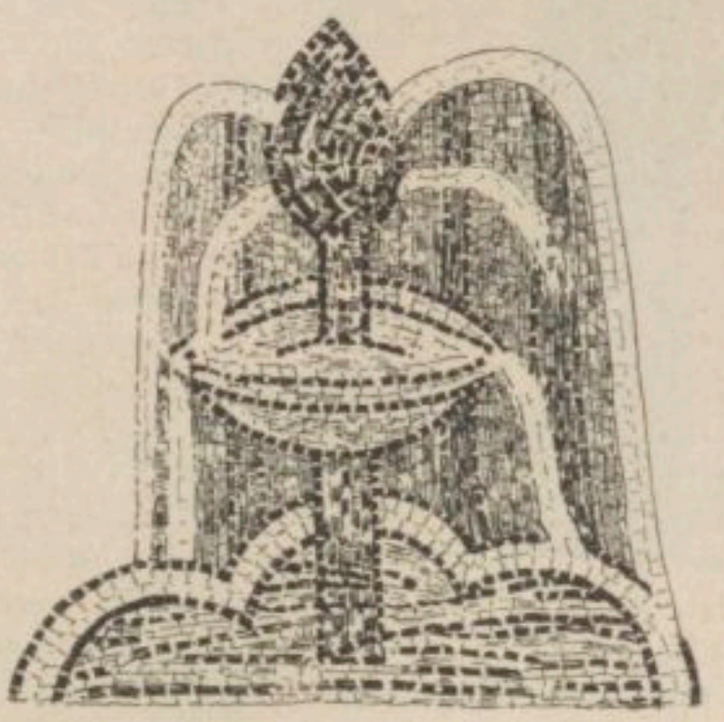
Quant à la *pigna* elle-même nous n'en trouvons aucune mention expresse dans la notice de Symmaque ni dans aucune notice du *Liber pontificalis*. L'auteur désigné sous le nom d'*Anonymus Magliabecchianus*, écrivant au début du XVe siècle, dit qu'elle fut transportée de *San Stefano in pinea* dans l'*atrium* de Saint-Pierre. Ce renseignement est dépourvu de toute espèce de valeur. Petrus Mallius, contemporain d'Innocent II, reprend à son compte les termes mêmes dont fait usage l'auteur des *Mirabilia urbis Romæ*, écrivant au XIIe siècle, et raconte que *jadis* l'eau jaillissait du sommet de la *pigna* où l'amenait un tuyau de plomb *subterranea fistula plumbea subministrabat ex forma Sabbatina... et quædam pars fluebat ad balneum imperatoris juxta aguliam*. Dès le XIIe siècle, l'eau ne jaillissait plus du sommet de la *pigna*. Grimaldi a vu les tuyaux de plomb servant à l'adduction de l'eau. Le *Liber pontificalis* nous avertit en effet que pour l'eau fournie à l'*atrium* du Vatican par la *forma Sabbatina*,



2026. — Canthare à Salerne.
D'après de Beylié, *L'habitation byzantine*, p. 132.

les tuyaux d'un usage séculaire furent réparés sous les pontificats d'Hadrien Ier (776), de Grégoire IV (827-844) et de Nicolas Ier (858-866) [5].

La mode des *pineæ* pour les canthares se retrouve



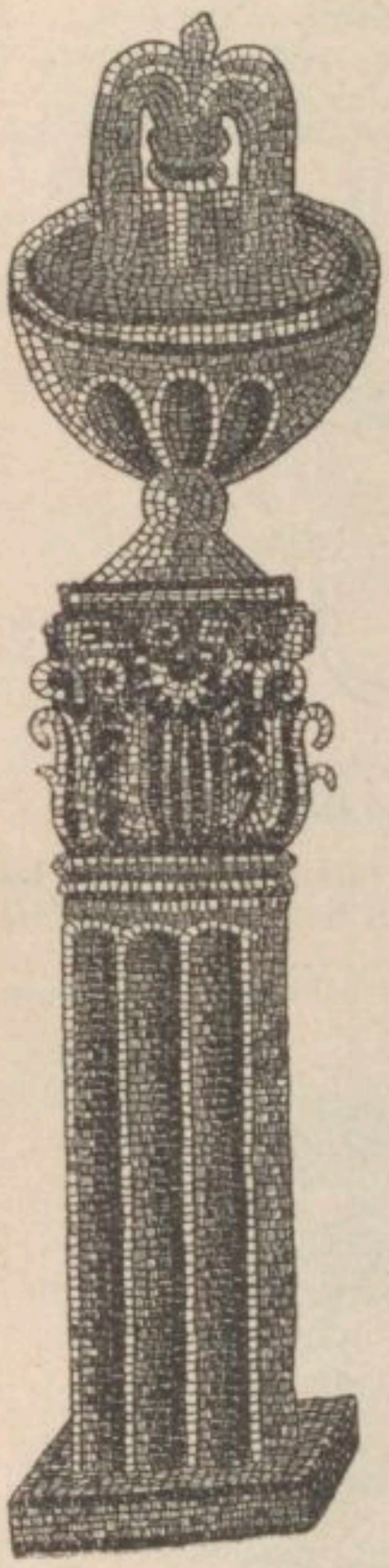
2027. — Canthare à Daphni.
D'après une photographie.

ailleurs qu'à Rome. Au XIe siècle, l'abbé Udalric fait faire une pinea d'où découlent quatre ruisseaux [6]. Au IXe siècle, à Constantinople, dans l'*atrium* de la basilique palatine on élève deux canthares; au milieu de chacun d'eux une *pinea*, symbole de la fécondité, verse l'eau [7].

A Sainte-Sophie de Constantinople, après la reconstruction par Justinien, un vaste *atrium* précédait la ba-

[1] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 267. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 455. Voir le dessin de la basilique vaticane par Tasselli, au XVIe siècle. — [3] Ms. conservé à l'*Archivio di Stato*, publié par Fabio Gori, dans *Arch. storico artistico*, 1881, t. IV, p. 230, 231. — [4] G. Lacour-Gayet, *La « Pigna » du Vatican*, dans les *Mélanges d'archéol. et d'histoire*, 1881, t. I, p. 312-319; J. Strzygowski, *Der Pinienzapfen als Wasserspier*, dans *Mittheil. der kaiserl. deutsch. Instit.; röm. Abtheilung*, 1903, t. XVIII, p. 185-206, 312-328; E. Petersen, *Pigna-Brunnen*. Cf. J. P. Kirsch, *Zur Geschichte der alten Peters-Kirche*, dans *Römische Quartalsch.*, 1887, p. 121. — [5] *Liber pontif.*, édit. Duchesne, t. I, p. 503, 504, 519. — [6] Barbier de Montault, dans le *Bull. monum.*, 1877, t. XLIII, p. 426, 428; G. Lafaye, *Pomme de pin colossale trouvée à Aix en Provence*, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1837, p. 58-60. — [7] J. Labarte, *Le palais impérial de Constantinople*, in-4°, Paris, 1861, p. 88.

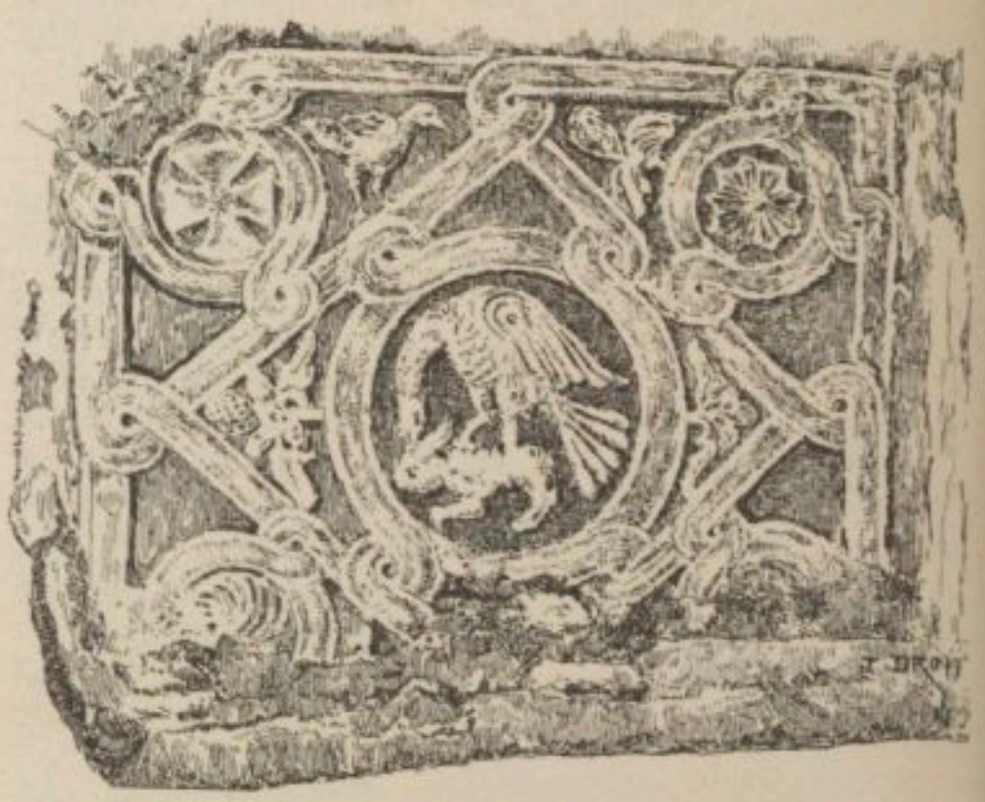
silique; au centre de la cour entourée de portiques une belle fontaine de marbre jetait l'eau dans de larges vasques[1], mais ici le canthare était communément désigné sous le nom de phiale. Autour de cette phiale se voyaient douze portiques où étaient des fontaines, des lions projetaient l'eau dans laquelle le peuple se lavait. La Nouvelle-Basilique, située dans l'enceinte du palais impérial à Constantinople[2], était précédée d'un *atrium* qui décorait un canthare en marbre. Au centre de la vasque se dressait une tige terminée par une pomme de pin en marbre percée de trous. Sur la corniche qui bordait le sommet du bassin se voyaient des coqs, des boucs, des béliers de bronze, qui vomissaient de l'eau dans le fond du bassin. Une autre fontaine était entourée de dragons. Une porte en bronze de Salerne nous offre la représentation d'un canthare à pomme de pin. Quoique ce monument remonte seulement au XIe siècle, il est fort probable que le canthare à pomme de pin et dragons qu'il nous fait voir de profil est beaucoup plus ancien (fig. 2026[3]). Une mosaïque du monastère de Daphni représentant la prière de sainte Anne dans un jardin nous montre une fontaine surmontée d'une pomme de pin d'où s'élancent quatre jets d'eau[4] (fig. 2027). Ailleurs, dans les manuscrits, nous voyons des pommes de pin d'où s'échappent six jets d'eau, peut-être plus[5].



2028. — Canthare à Ravenne.
D'après Diehl, *Justinien*, pl. II.

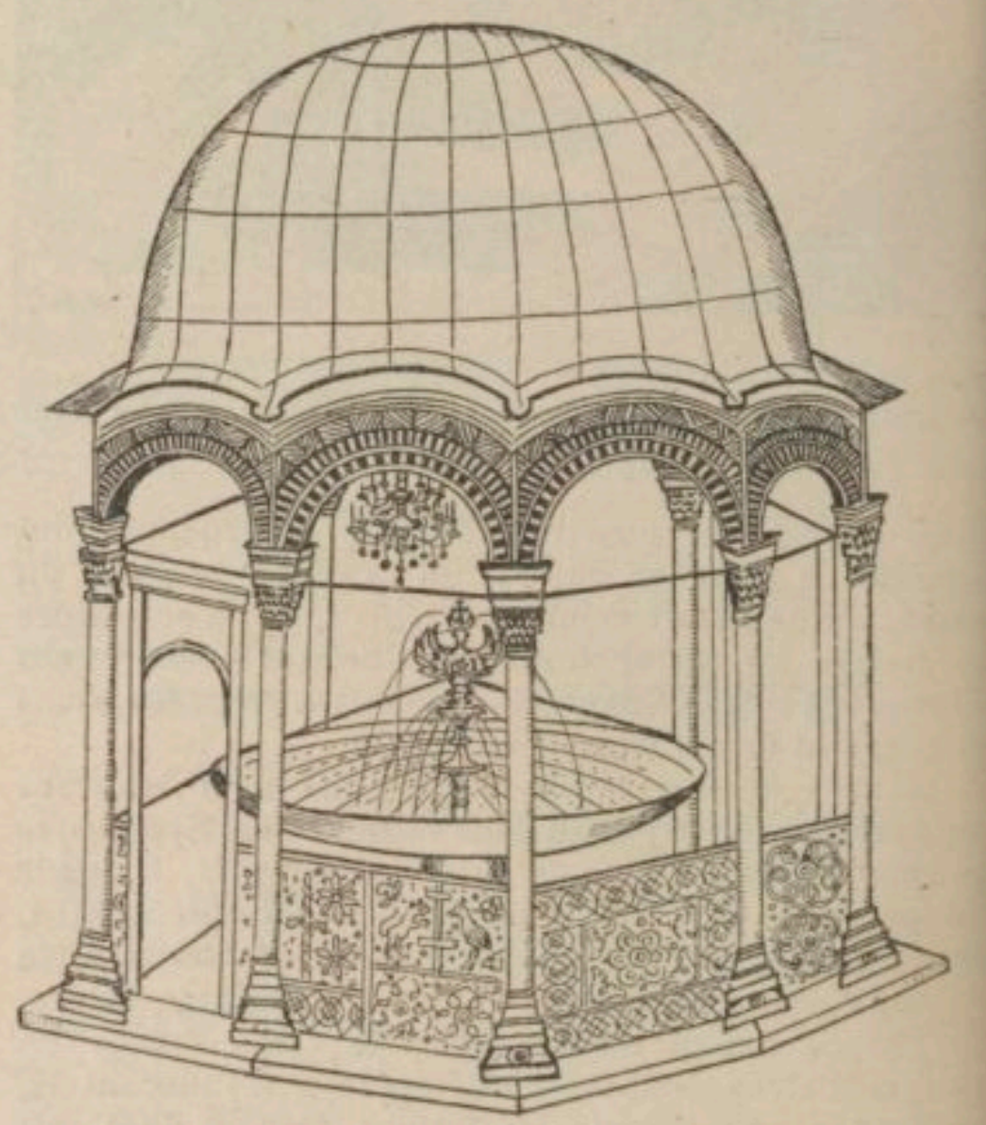
Une des représentations les plus authentiques et les plus remarquables que nous possédions d'un canthare se trouve sur l'une des admirables mosaïques de Saint-Vital, à Ravenne. On y voit l'impératrice Théodora et les dames de sa cour s'apprêtant à pénétrer dans l'église; elles se trouvent arrêtées devant le canthare et s'attardent un instant. Nous ne reproduirons à cette place que le seul canthare dans cette mosaïque célèbre que nous étudierons plus tard. Il se compose d'une colonnette pourvue de son chapiteau classique, au-dessus une large coupe d'où s'élève une gerbe d'eau (fig. 2028).

Nous pourrions continuer longtemps cette énumération. Ainsi Paciaudi a commenté un canthare trouvé non loin de Pisaure, en Istrie[6], et le monastère de Saint-Dimitri, sur le mont Ossa, dans l'ancienne Magnésie, conserve son *atrium* et son *cantharus*[7]. Même dans les églises de date très postérieure à la limite chronologique de nos études, mais bâties sur l'emplacement d'églises plus anciennes, nous pouvons considérer le « canthare » ou la « phiale » comme occupant la place



2029. — Parapet de la phiale de Laura.
D'après Michel, *Histoire de l'art*, t. I, fig. 91.

de l'édicule primitif. Les monastères de l'Athos possèdent leur phiale abritée sous une construction souvent copiée sur des modèles très anciens[8]. C'est ainsi que la phiale du monastère de Laura a frappé le voyageur



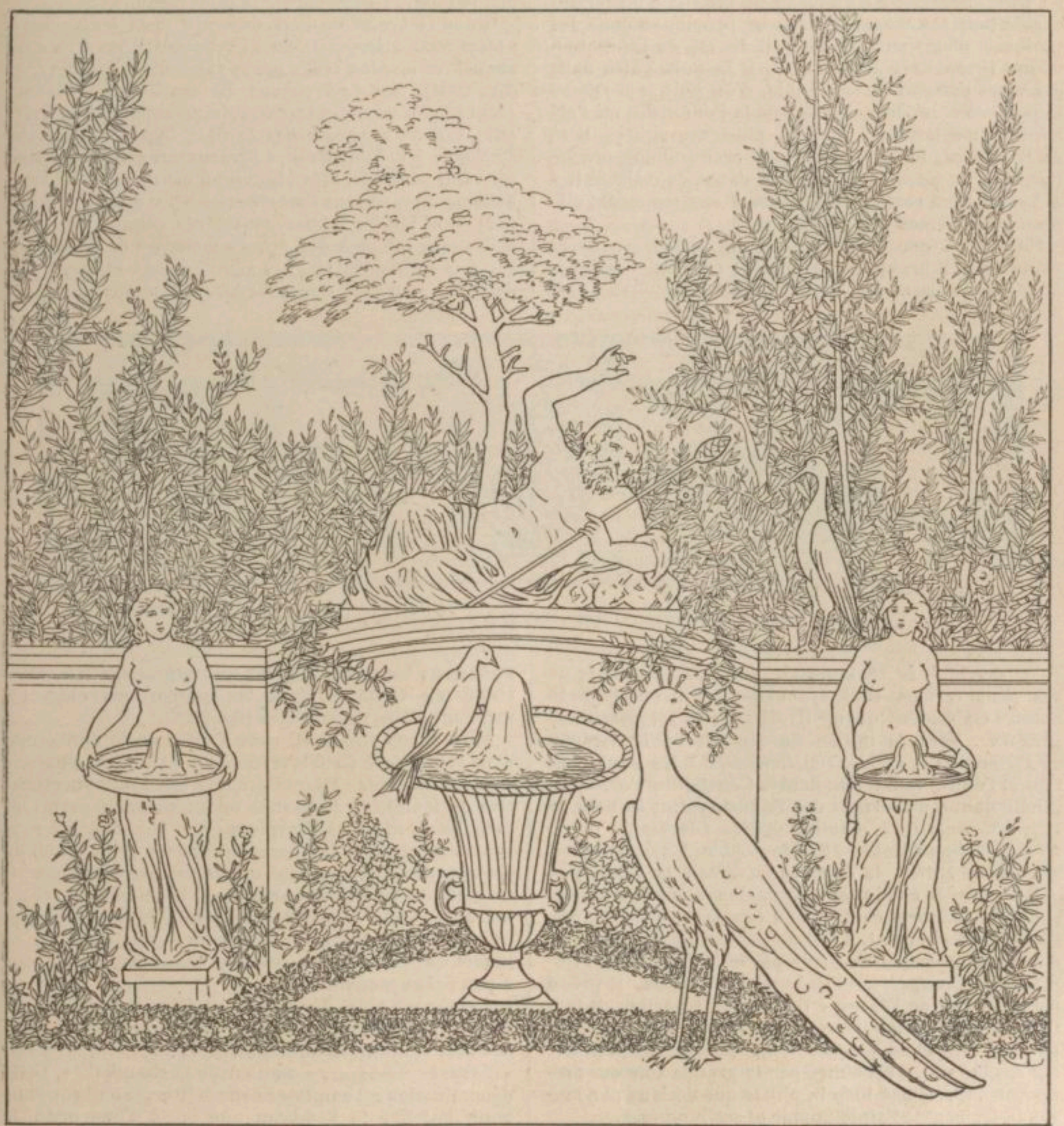
2030. — La phiale de Laura.
D'après Barskij, dans le *Bullet. de correspondance hellénique*, 1905, t. XXIX, p. 107, fig. 12.

Barskij (1728-1744)[9]. Ses vastes dimensions sont abritées sous un édicule construit au commencement du XVIIe siècle[10]; « il reproduit un type ancien[11], malheureusement l'inscription n'en dit rien. Ce n'est pas,

[1] Paul le Silentiaire, *Descriptio S. Sophiæ*, édit. Bonn, v. 590 sq.; Lethaby and Swainson, *The church of Sancta Sophia*, in-8°, London, 1894, p. 186-192. — [2] Dans l'intérieur du parc, à l'est du palais. — [3] De Beylié, *L'habitation byzantine*, in-8°, Paris, 1902, p. 132. — [4] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2167, fig. 670. La partie de la figure qui contient la pomme de pin étant peu visible, nous en donnons ici un croquis (fig. 2027). — [5] De Beylié, *op. cit.*, p. 145. — [6] Paciaudi, *De balneis christianorum*, in-4°, Romæ, 1758, pl. III, p. 136. — [7] Mezières, dans *Archives des missions scientifiques et littéraires*, t. III, p. 149. — [8] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 699, fig. 1477; col. 703, fig. 1478; col. 705, fig. 1479. — [9] L'ouvrage de Barskij a été édité dans ces dernières années par la Société palestinienne de Saint-Pétersbourg. — [10] Pargoire, Petit, Millet, *Inscriptions du mont Athos*, n. 391. — [11] G. Millet, *Recherches au mont Athos*, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, 1905, t. XXIX, p. 105-141.

d'ailleurs, la seule partie archéologique de ce petit monument, dont l'enceinte se compose de parapets réemployés [1] (fig. 2029). La vasque actuelle est une vaste coupe monolithe de marbre gris, peu profonde, ainsi qu'on le voit dans les mosaïques de Daphni [2]. L'eau, suivant une pratique assez commune à l'époque byzantine, jaillissait dans une simple coupe ou sur une sorte d'amphore à large ouverture. Comment l'eau jaillissait-elle? Le dessin de Barskij nous montre un tuyau de cuivre dressé au milieu de la vasque et décoré d'une croix, d'un aigle et de quadrupèdes ailés d'où s'échappent vingt-huit jets d'eau. « Ce tuyau, d'après Barskij, est de fabrique vénitienne. Mais les artistes vénitiens avaient simplement transformé le modèle byzantin. Ce pouvait être la pomme de pin, symbole de la fécondité figurée à Saint-Vital, à Daphni, dans les miniatures, sculptée ou fondue pour Théophile et Basile Ier, d'où l'eau jaillissait en jets nombreux, parfois en vraie pluie. Mais aussi des figures d'animaux lui étaient associées, ou même, sans elles, se combinaient en un jeu compliqué [3].

La principale différence entre les canthares des anciennes basiliques et les phiales des églises grecques à l'Athos, c'est que, dans ces dernières, l'eau ne jaillit plus pour une destination tout à la fois mystique et utilitaire, mais seulement le jour où on doit la bénir. La fontaine n'est plus désormais qu'un monument décoratif destiné à servir à jour fixe pour une cérémonie déterminée, la bénédiction des eaux. Cette cérémonie était déjà en usage au VIe siècle pour la bénédiction de l'Épiphanie. Paul le Silentiaire en parle en ces termes



2031. — Jardin d'après une fresque de Pompéi. D'après de Beylié, *L'habitation byzantine*, 1902, p. 18.

[1] G. Millet, *L'art byzant.*, dans A. Michel, *Hist. de l'art depuis les premiers temps chrét.*, 1905, t. I, part. 1, p. 153, fig. 91.

[2] G. Millet, *Le monastère de Daphni*, in-4°, Paris, 1899, pl. XIX.

[3] G. Millet, dans *Bull. de corresp. hellén.*, 1905, t. XXIX, p. 108.

dans sa description de Sainte-Sophie : « Au pied de l'église divine, à l'ouest on voit une cour (αὐλήν) entourée de quatre portiques : l'un est lié au narthex, tandis que les autres s'ouvrent en de multiples passages. Sur le précieux ombilic de cette longue cour, se dresse une très vaste phiale (φιάλη), taillée dans la montagne d'Iasos, où une eau bruyante jaillit dans l'air, d'un jet fort, bondissant d'un tuyau de bronze, d'un jet qui chasse tous les maux, lorsque le peuple, au mois des tuniques d'or (janvier) pendant la fête de l'Initiation divine (Θεοῦ κατὰ μύστιν ἑορτήν), la nuit, puise dans des vases une eau incorruptible, d'un jet qui proclame la puissance de Dieu, car jamais la pourriture ne l'atteint, même lorsque, pendant plusieurs années, hors de la source, enfermée dans le creux d'une cruche (κάλπιδος ἐν γυάλοισι), elle reste dans les maisons[1]. » A Laura, l'eau consacrée ne chasse pas les maux, elle illumine les âmes (fig. 2030).

Un autre synonyme de *cantharus* est λουτήρ. Divers manuscrits liturgiques lui donnent ce nom. Ces documents nous disent que l'on sort tantôt εἰς τὸν λουτῆρα[2], ἐν τῷ λουτῆρι[3], ἐν τῷ λουτρῷ[4], tantôt ἐν τῇ φιάλῃ[5]; or ces deux termes sont synonymes. Un eucologe le montre clairement quand il dit : εἰς τὸν λουτῆρα τοῦ μεσαύλου. Vers le milieu du XIIe siècle, le typicon de l'Evergétis[6] et le *Sinaïticus 973*[7] les emploient l'un et l'autre indifféremment[8]. Constantin Porphyrogénète donne à l'*atrium* des Saints-Apôtres le nom de λουτήρ[9], ainsi qu'à d'autres églises : la Vierge de la Source[10], Saint-Mokios, Sainte-Sophie. A Saint-Mokios, dit M. G. Millet, le *basileus* traversait le *louter* jusqu'aux degrés conduisant au narthex; en s'en retournant par la porte centrale, au bas des mêmes degrés, il montait à cheval[11]. A Sainte-Sophie, lorsque, au lieu d'incliner au sud et de sortir par le Metatorion et l'Horologion, groupés à l'extrémité du narthex, il prend par le milieu de l'église « il traverse le narthex, le louther et descend les degrés de l'Athyr. » Il passe donc par l'*atrium* et les propylées, qui devaient le précéder sur le côté sud, c'est-à-dire par la grande voie des processions. C'est donc bien la phiale que désigne par λουτήρ le typicon de Sainte-Sophie et ses répliques.

Du Cange, Labarte et Sophoclès y ont vu le baptistère, peut-être se sont-ils laissé influencer par l'emploi qu'en fait Jean Damascène : ἐν τῷ λουτηρίῳ τοῦ βαπτίσματος. Quoi qu'il en soit on saisit ici un *processus* curieux. Le nom de la piscine, du bain, λουτήρ, fut donné d'abord à la cuve baptismale; puis il passa de cette cuve à la phiale de la bénédiction, de même que la bénédiction prit le nom du baptême φώτισμα et même βάπτισμα.

Un sujet favori de l'art décoratif chez les anciens, notamment à Pompéi, est la représentation d'un vase auquel les oiseaux et les paons viennent se désaltérer[12] (fig. 2031). Nous retrouvons ce motif dans l'iconographie chrétienne, par exemple au cimetière de Priscille[13], dans l'hypogée des Acilii[14]. Dans la catacombe de *Santa-Maria-di-Gesu*, à Syracuse, ce sont deux poissons qui sont affrontés chacun au canthare[15]. Le symbolisme du vase dans l'art chrétien est si étendu[16] qu'on peut voir ici les fidèles considérés comme des vases d'élection, ou bien des âmes soucieuses de se replonger à la source de vie, ces significations et beaucoup d'autres pourront être abordées en temps utile, ici nous nous bornons à donner une représentation matérielle du canthare dont les proportions élégantes méritent d'être remarquées (fig. 2032).

2032. — Canthare à Syracuse. D'après *Bullet. di archeologia cristiana*, 1877, pl. x.

Nous avons tiré parti pour l'archéologie chrétienne d'un verre doré de fabrication juive[17]; nous pouvons une fois encore le citer. Devant la façade et la perspective du temple de Jérusalem on a représenté parmi les principaux meubles liturgiques, le chandelier à sept branches et deux canthares (peut-être des calices) de grandes dimensions. Dans une miniature de manuscrit de la fin du VIe siècle représentant l'enceinte du tabernacle des Juifs, le vase destiné aux ablutions a l'apparence d'un canthare à deux anses[18], au-dessus on lit le mot LABRVM : ainsi ces deux noms étaient devenus à peu près synonymes.

Cantharus a été donné quelquefois à un objet d'une nature toute différente, c'est-à-dire à une sorte de candélabre, *cantharius* ou *cantarium*, du grec κάνθαρος, κηρόσαρος κάνθαρος, « soutien de la chandelle ». Cette dénomination est employée dans la liturgie ambrosienne pour désigner le flambeau que porte d'une main le

[1] Paul le Silentiaire, *Descriptio S. Sophiæ*, v. 590 sq. — [2] Grande Église, Stoudion, *Sinaït. 966*. — [3] *Sinaït. 973, Sinaït. 1036*; Goar, *Euchologion*, p. 453. — [4] Evergétis, premières éditions vénitiennes de l'Eucologe, Goar, *Euchologion*, p. 461. — [5] *Sinaït. 958, Patmos 105*. — [6] Ἐξερχόμεθα πάντες ἐν τῷ λουτρῷ... μετὰ δὲ πάντας ἐξελθεῖν μετὰ κηρῶν ἐν τῇ φιάλῃ. — [7] A la fin de l'office, on chante le tropaire ἐν [τῇ φιάλῃ, καὶ ἐν τῷ νάρθηκι καὶ ἐν τῷ ναῷ, tandis qu'au début, on sort ἐν τῷ λουτῆρι. — [8] Un *cantharus* italien du XIIe siècle est nommé par une inscription *luterem clarum*. Lethaby and Swaison, *op. cit.*, p. 189, note 1. — [9] *De cærimoniis*, l. I, c. x, n. 5, 7. — [10] *Id.*, l. I, c. XVIII. Il y avait deux cours : le *basileus* traversait la première à cheval et mettait pied à terre en arrivant au *louter*. Il prenait alors par la porte droite du *louter* pour gagner, au fond, l'escalier des catéchouména et ensuite, lorsqu'il rentrait en avant de la procession, par la porte centrale. — [11] *De cæremoniis*, l. I, c. XVII, n. 2-5. — [12] De Beylié, *L'habitation byzantine*, in-8°, Paris, 1902, p. 18. — [13] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1888-1889, p. 12 : *il notissimo gruppo di due pavoni affrontati col cantaro nel mezzo*. — [14] *Ibid.*, p. 30. — [15] *Ibid.*, 1877, pl. x, nous avons donné la peinture qui orne le fond de l'*arcosolium*, dans *Dictionn.*, t. I, col. 1511, fig. 357. — [16] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 324-326; t. III, p. 185-186. — [17] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 349, fig. 108. A Jérusalem, Constantin fit surmonter par des canthares d'argent des colonnes sans architrave disposées autour de l'hémicycle par lequel se terminait la basilique du Saint Sépulcre. Eusèbe, *Vita Constantini*, l. III, c. XXXVIII, *P. G.*, t. XX, col. 1097. — [18] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. III, pl. CXXVI, n. 2. Cf. Em. Braun, *Römische Alterthümer in Köln*, dans *Jahrbucher des Vereins von Alterthumsfreundem im Rheinlande*, Bonn, 1851, t. XVI, p. 47-57; 1857, t. XXV, p, 174; 1859, t. XXVI, p. 101.

sous-diacre à la messe solennelle, tandis que, de l'autre main, il agite l'encensoir.

L'analogie des formes peut, à défaut d'autre raison, expliquer l'emploi du nom de canthares pour des lampes suspendues dont le nom, dans la bonne latinité, est *lychnuchus pensilis* ou *lychnus*, c'est-à-dire une sorte de lampe suspendue. Les dix vierges représentées sur la mosaïque du portique extérieur de Sainte-Marie *trans Tiberim* portent à la main de petits vases du type de ceux que chez les auteurs de bonne époque nous trouvons appelés *canthari*.

H. Leclercq.

CANTILÈNE. Nous ne prenons pas ici le mot « cantilène » dans son acception courante, mais dans le sens très particulier que lui donne la philologie. A vrai dire, l'entente est loin d'être faite entre philologues et entre médiévistes, mais cela importe assez peu. M. Léon Gautier enseigna d'abord que « les premières chansons de geste ne sont qu'un chapelet de cantilènes[1]; » quelques années plus tard, il se bornait à dire que « les premiers auteurs de nos chansons de geste se sont inspirés de nos anciennes cantilènes[2]. » L'origine de ces cantilènes est passablement obscure. Si elles ont fourni la matière et comme le canevas de l'épopée française, il n'en est que plus intéressant d'être fixé sur leur origine; or, ce point paraît généralement admis : « nos chansons de geste ont un caractère germanique et par l'usage même auquel elles doivent l'existence, et par l'esprit qui les anime, et par le milieu où elles se sont développées[3]. » Depuis que les études romanes ont pris tout leur développement, on a relevé et commenté des textes longtemps négligés et qui ne laissent aucune hésitation touchant l'existence de poèmes barbares. Tacite le dit en propres termes et beaucoup plus tard l'historien Jornandès vient confirmer l'existence de ces *prisca Gothorum carmina* qu'il assimile à des annales historiques (*pene historico ritu*) et dont la récitation était accompagnée, nous dit-il, du jeu des cithares. L'envahissement de l'armée romaine par les corps auxiliaires de barbares y introduisit ces chansons tudesques dont les refrains vinrent s'associer à ceux des légions[4]. Que sont devenues ces chansons? Aucune d'elles ne paraît nous être parvenue directement, et cependant on raconte que Charlemagne, soucieux de ne rien laisser perdre du passé littéraire de sa race, avait composé ou fait composer un recueil des vieilles cantilènes, une anthologie des vieux chants germains : *Barbara et antiquissima carmina, quibus veterum actus et bella canebantur, scripsit, memoriæque mandavit*[5]. Il n'en est rien resté, et ainsi on a pu soutenir que la cantilène et le mot lui-même : *cantilena*, désigne, chez les auteurs du moyen âge, de véritables chansons de geste[6]. La seule différence qui existerait entre les cantilènes antérieures au xe siècle et les chansons de geste les plus anciennes consisterait dans le développement, non dans le fond. Par mesure de simplification et « de débtaiement » on a même proposé la suppression du mot cantilène sous prétexte qu'il ne signifie pas grand chose de précis pour certains auteurs latins, tandis que d'autres, tels qu'Aubri des Trois-Fontaines, Jaufré de Vigeois ne distinguent pas entre cantilène et chanson de geste ou du moins le type littéraire que nous désignons sous ce dernier nom. Le mot fait bon service, gardons-le; aussi bien la suppression du mot n'entraînerait-elle pas celle de la chose, car il faut se résigner, quoi qu'on en aie, à la nécessité de chants lyrico-épiques à l'origine des chansons de geste, de celles du moins qui reposent sur un événement historique[7]. On peut donc, d'une manière générale, et sans prétendre arriver à lui tracer un *graphique* trop rigide, assigner à l'épopée une double période « germanique dans son germe et romane dans son développement[8]. » On peut dès lors admettre, dès le ve siècle, l'existence de chants romans ayant pour objet certains événements capables d'émouvoir plus profondément les peuples et sur lesquels va s'exercer l'élément chrétien.

La chanson franque venue de Germanie a été la cellule mystérieuse et féconde dont nous ne pouvons que pressentir le germe et entrevoir le progrès à une période déjà avancée de son développement dans la cantilène. La conversion du roi des Francs a dû donner le signal d'un enthousiasme très vif parmi les populations de la Gaule. Toutes proportions gardées, l'événement n'était ni moins inattendu ni moins extraordinaire que jadis, dans l'empire, la conversion de Constantin. Pour les Gaulois catholiques soumis aux Barbares ariens, l'éternelle menace qui planait sur eux se changeait brusquement en un triomphe qui ne put être accueilli sans enthousiasme. Clovis ne fut pas seulement, comme son père Childéric, le centre d'un cycle épique guerrier et amoureux, il devint le héros d'un idéal national et religieux dont il concentrait les aspirations dans sa personne. Il devint l'oint du Seigneur. Les peuples vaincus ont de ces trouvailles pour justifier leur ralliement au vainqueur; Clovis devint le chef providentiel destiné à conduire la nation particulièrement choisie de Dieu pour étendre son règne parmi les infidèles.

De là des chants dans lesquels s'exprima sous une forme probablement assez inculte, l'ambitieux éveil de la conscience nationale, ce qu'on a appelé le cycle mérovingien. Ce cycle, dont l'existence est, pour les uns, au-dessus de toute contestation, est radicalement nié par les autres. Il ne servirait de rien de prendre parti ici, mais ce que nous pouvons faire sans nous attarder à des pièces qui ont *dû* exister, c'est de rappeler celles qui ont existé réellement. Et ici, nous rencontrons un document positif, vestige précieux d'une cantilène mérovingienne et type probable de beaucoup d'autres. Cette cantilène concerne un épisode du règne de Clotaire II, épisode dont l'historicité est d'ailleurs contestable, mais ce point nous importe peu. Le fragment en question n'est pas un original, mais une simple traduction qui nous a été transmise deux siècles après les événements, grâce à un hagiographe du ixe siècle, Helgaire, évêque de Meaux, qui l'a inséré dans la *Vita sancti Faronis*. Il importe de connaître les faits qui ont été l'occasion de cette cantilène, dont on peut sans témérité fixer la date à l'année 620.

« C'est vers cette année en effet, écrit Léon Gautier, que la scène se passe, dans un palais du roi franc, probablement à Meaux. On annonce à Clotaire l'arrivée d'une ambassade que lui envoie Bertoald, roi des Saxons. Le langage de ces députés n'a rien de diplomatique et égale en insolence celui que tiendront un jour les messagers de nos chansons de geste. » Ils somment Clotaire de venir servir de guide à leur roi. Clotaire répond : « Qu'on tranche la tête à ces Saxons. » L'évêque de Meaux, Faron, obtient un sursis jusqu'au lendemain et profite de la nuit pour s'introduire près des malheureux Saxons auxquels il expose la doctrine chrétienne et confère le baptême. Le lendemain, Clotaire vient presser l'exécution, mais Faron prend la défense des ambassadeurs, raconte leur conversion et leur obtient la vie sauve. Ils retournent dans leur pays chargés de

[1] L. Gautier, *Les épopées françaises*, 1re édit., 1865, t. I, p. 99. — [2] L. Gautier, *Les épopées françaises*, 2e édit., 1878, t. I, p. 43. — [3] G. Paris, dans la *Romania*, t. XIII, 1884, p. 610. — [4] G. Kurth, *Histoire poétique des mérovingiens*, in-8°, Paris, 1893, p. 509. — [5] L. Gautier, *L'épopée nationale*, dans Petit de Julleville, *Histoire de la littér. française*, in-8°, Paris, 1896, t. I, p. 55; G. Paris, *Esquisse historique de la littérature française au moyen âge. Depuis les origines jusqu'à la fin du xve siècle*, in-12, Paris, 1907, p. 32. — [6] P. Rajna, *Le origini dell' epopea francese*, in-8°, Firenze, 1884, p. 469-485. — [7] G. Paris, dans la *Romania*, 1884, t. XIII, p. 616-619. — [8] Ce sont les termes mêmes employés par M. Gaston Paris.

présents. Peu de temps après, Clotaire entreprend une expédition et fait des Saxons un grand carnage. Tous ceux dont la taille dépasse la hauteur de l'épée du roi des Francs sont massacrés.

C'est ce double épisode que le biographe de saint Faron a rencontré dans une cantilène vieille de deux siècles qui avait son saint pour héros, qu'on redisait encore de son temps, sans y plus rien comprendre. « La victoire de Clotaire sur les Saxons, rapporte Helgaire, donna naissance à une cantilène *juxta rusticitatem* qui volait de bouche en bouche et que les femmes chantaient en chœur avec des battements de mains. » Malheureusement Helgaire ne s'est pas embarrassé d'une longue citation, il n'a transcrit que huit lignes. De plus il a traduit l'original en latin, tandis que le texte tel qu'il l'avait dû entendre *volitare per omnium ora*, a seul été chanté par des chœurs de femmes lorsque *feminæque choros inde plaudendo componebant*. Suivant le mot heureux de Léon Gautier, la cantilène de saint Faron était une *ronde* dont on peut pressentir, d'après l'indication *juxta rusticitatem*, un original roman.

Voici le débris qui nous reste :

De Chlotario est canere, rege Francorum.
Qui ivit pugnare in gentem Saxonum,
Quam graviter provenisset missis Saxonum.
Si non fuisset inclytus Faro de gente Burgondionum

Et in fine hujus carminis :

Quando veniunt missi Saxonum in terram Francorum!
Faro ubi erat princeps,
Instinctu Dei transeunt per urbem Meldorum
Ne interficiantur a rege Francorum.

Cet épisode des ambassadeurs saxons, rien n'était plus facile que de le faire tenir en vingt couplets de quatre ou huit vers qu'un romaniste habile pourrait aujourd'hui reconstituer sans trop de peine. Ainsi pensait Léon Gautier, mais encore faudrait-il être fixé sur le thème entier et sur la langue, qu'il suppose romaine, tandis que M. H. Suchier propose d'assigner à la cantilène une source tudesque. D'après ce dernier, les vers rapportés par Hildegaire dateraient tout simplement du début du IXe siècle et non du VIIe [1]. M. Gaston Paris ne voit là qu'une « hypothèse tellement invraisemblable qu'elle est inadmissible [2] » et maintient avec toute raison la date de la ronde au moment même qui suivit la victoire. D'autres travaux ont été entrepris depuis [3], qui se placent plus particulièrement à divers points de vue, historique, linguistique, etc., différents de celui auquel nous devons nous tenir pour ne voir dans la cantilène de saint Faron qu'un vestige, unique en son genre, d'un usage antique, un chant lyrique populaire, une sorte d'hymne non ecclésiastique dont il a pu exister deux rédactions, toutes deux du VIIe siècle. La plus ancienne visait Faron, l'homme d'État que la rédaction plus récente a identifié avec l'évêque Faron.

Les cantilènes — ou, comme on dit aujourd'hui, les « chants lyrico-épiques » — ont dû ressembler assez généralement comme allure à deux types, dont les noms seuls évoquent encore pour nous une idée si claire qu'ils se passent de définitions : la ronde et la complainte. Jusqu'à la fin du Xe siècle, peut-être au delà [4], la cantilène vécut et prospéra. « Quand la production des cantilènes cessa, l'épopée s'empara d'elles et les fit complètement disparaître en les absorbant [5]; » toutefois il faut admettre que cette production, toute de spontanéité, ne s'arrêta pas brusquement comme devant un mot d'ordre ou quelque interdiction. On a justement invoqué en témoignage de la survivance des cantilènes le fait de leur coexistence avec l'épopée qu'elles avaient pour ainsi dire enfantée. L'auteur de la *Vita sancti Willelmi*, qui écrivait au commencement du XIIe siècle, mentionne l'existence de chants populaires dont Guillaume était le héros. Ces chants étaient répétés en chœur par les jeunes gens, par les nobles, par les chevaliers, par le menu peuple et trouvaient leur place jusque dans les *vigiliæ sanctorum*. On a la certitude, qu'avant le XIIe siècle, il existait des épopées consacrées à Guillaume, mais on a peine à croire que ces compositions interminables et compliquées fussent ainsi chantées par le peuple ou insérées dans la liturgie. C'étaient plus vraisemblablement de petites cantilènes dont la tradition se perpétuait parallèlement à l'épopée ou même qui continuaient à germer autour d'elle et à cause d'elle. Le texte de la *Vita Willelmi* est avec celui de la *Vita Faronis* les deux *loci classici* les plus décisifs et les plus formels relatifs aux cantilènes.

Ce qui n'est pas contestable, c'est l'existence d'une poésie populaire dont les productions incorrectes ont dû être abondantes. Un travail, dont malheureusement les détails nous échappent, s'est opéré tout entier à l'époque mérovingienne pendant laquelle il a régné une activité poétique, dont les rares documents conservés ne nous permettraient guère de nous faire une idée [6].

« Cette activité paraît s'être exercée de plusieurs façons. Des témoignages divers nous montrent que dans les fêtes — et très probablement surtout aux fêtes du printemps, legs de l'antiquité — les jeunes gens des deux sexes dansaient, au son de chansons que les conciles condamnent comme impudiques — c'étaient sans doute des chansons d'amour, — que les repas où les Germains romanisés se livraient pendant des nuits entières à leur penchant héréditaire pour la boisson étaient égayés par des chansons; — que l'on composait des chansons satiriques que l'autorité était obligée d'interdire. Tout cela suppose une production abondante de poésie populaire. Encore n'est-ce pas tout : il est fort probable qu'en ce temps de dévotion exaltée pour les saints et de pèlerinages à leurs tombeaux, il y eut des chants destinés à les honorer, en unissant les voix et les âmes des fidèles. C'étaient là les commencements de genres poétiques qui se sont continués [7]. »

La langue classique avait fait place à la langue vulgaire et venait se mouler dans le cadre de la versification. Mais la langue populaire subissait, précisément à l'époque mérovingienne, une rapide évolution d'où une perturbation profonde causée principalement par des effondrements de syllabes qui imposèrent la nécessité de refaire le cadre même du vers suivant de nouvelles formes que nous trouvons établies quand les premiers vers romans apparaissent [9]. « Nous y voyons encore appliqué un nouveau principe, et des plus importants, qui s'ajoute aux anciens : tous les vers doivent avoir en commun avec un ou plusieurs autres le son de leur dernière voyelle tonique, et la voyelle atone qui suit celle-ci dans les chutes féminines : c'est ce qu'on appelle l'*assonance* (devenue plus tard la *rime* par l'obligation d'identité imposée également aux consonnes suivant ces voyelles finales), qui diffère tout à

[1] H. Suchier, dans *Zeitschrift für romanische Philologie*, t. XVIII, p. 175-194. — [2] Note dans la *Romania*, 1894, t. XXIII, p. 441 sq. — [3] F. Lot, *La vie de saint Faron et la guerre de Saxe de Clotaire II*, dans la *Romania*, 1894, t. XXIII, p. 440-445. — [4] *Romania*, 1894, t. XIII, annonçait, un travail de Novati sur la *Vita Faronis*. Outre les travaux de Rajna, Suchier, Kögel, Kurth et Lot on peut se reporter à une étude de G. Körting, *Das Farolied*, dans *Zeitschrift für französische Sprache und Litteratur*, 1895, t. VII, p. 235-264; G. Bertoni, *Le chant de saint Faron*, dans la *Rev. des lang. romanes*, 1908, t. LI, p. 44-59. — [5] L. Gautier, *L'épopée nationale*, p. 63, insiste pour faire durer la production jusqu'au XIIe siècle — [6] G. Paris, *Histoire poétique de Charlemagne*, 1865, p. 11. — [7] G. Paris, *Esquisse historique de la Litt. franç.*, 1907, p. 30. — [8] *Ibid.*, p. 30-31. — [9] *Ibid.*, p. 29.

fait de l'*homéotéleutie* de la poésie rythmique latine, laquelle porte sur les finales, qu'elles soient toniques ou atones. Avec ces innovations, toute la versification moderne est créée[1] » et nous allons saisir un premier jet dans la cantilène de sainte Eulalie.

Pendant le courant du VIIIe siècle la langue, se corrompant de plus en plus, tendit vers une confusion complète avec le roman. Charlemagne fit venir des lettrés qui rétablirent l'enseignement de la grammaire et de l'orthographe latines et reconstituèrent tant bien que mal un latin à peu près correct. Mais la multitude ne put remonter le courant et la langue ainsi reconstituée demeura à l'usage des clercs, tandis que les laïques qui « avaient encore pu entendre à peu près le latin des clercs du temps de Pépin, que la prononciation et beaucoup d'autres traits rapprochaient du vulgaire, n'entendaient plus rien au latin que parlaient les clercs sortis des écoles nouvelles[2]. » Charlemagne ne put tolérer cet état de choses. Tandis que la liturgie restait immuable et que ce livre se fermait à l'intelligence des simples fidèles, il fut prescrit aux prêtres par le concile de Tours en 813 — prescription renouvelée par plusieurs autres conciles — de traduire *in linguam romanam rusticam* les homélies qu'ils adressaient chaque dimanche aux fidèles. Le roman fit ainsi son apparition officielle, on commença à le parler dans l'église, on ne tarda pas à l'écrire.

Nous possédons deux échantillons de cette littérature nouvelle. C'est d'abord la fin d'une homélie sur le texte de *Jonas*, connue sous le nom de *Fragment de Valenciennes*. Ce sont de simples notes prises par quelque auditeur qui, pour aller plus vite, s'est servi tour à tour du latin et du français, moitié en caractères ordinaires, moitié en sténographie (notes tironiennes). Ce fragment est de la fin du IXe siècle et appartient à la région wallonne[3].

Le deuxième échantillon de la langue nouvelle est la cantilène de sainte Eulalie. Ici, il ne s'agit plus d'une notation rapide prise au courant de la plume, mais d'un ouvrage composé à loisir, un poème sur un sujet édifiant destiné peut-être, comme nos modernes « cantiques », à être chanté par le peuple dans une église. Un moine de l'abbaye d'Elnon ou Saint-Amand, près de Valenciennes, s'est plu à calquer en français le rythme d'une pièce latine composée en l'honneur de la martyre espagnole Eulalie, dont les reliques venaient d'être découvertes à Barcelone[4].

La cantilène de sainte Eulalie a été plusieurs fois étudiée par d'éminents philologues[5]. Le fort de la discussion a porté sur le caractère de la métrique. M. Littré écrivait à ce propos : « Cette pièce est certainement en vers; cela résulte, au premier coup d'œil, non des rimes, mais des assonances, qui marchent de deux en deux lignes. Mais quelle est l'espèce de vers, et, l'espèce étant déterminée, quel remède faut-il appliquer au petit nombre de vers qui ne rentrent pas d'eux-mêmes dans le mètre? Je dis d'avance que le vers est de dix syllabes; c'est l'ancien vers héroïque de la Provence, de la France et de l'Italie[6]. » Cette opinion fut contredite et réformée par M. P. Meyer qui estima qu'on doit « considérer le chant de sainte Eulalie comme composé d'un certain nombre de couplets de deux vers rimant ensemble par assonance et ayant le même nombre de syllabes, la longueur des vers pouvant du reste varier d'un couplet à l'autre[7]. » M. G. Paris admit la théorie précédente sans accepter toutefois que les vers fussent syllabiques et proposa de nouvelles corrections[8]. Il ajoutait que M. Simrock ayant essayé de montrer que la cantilène n'était pas en vers syllabiques, mais bien en vers fondés sur l'accent[9], en a donné une démonstration insuffisante et une scansion inacceptable. « Je crois, écrivait G. Paris, que la cantilène de sainte Eulalie est divisée en douze strophes de deux vers, plus un demi-vers qui ne compte pas. Dans chaque strophe, les vers se correspondent, en ce sens qu'ils ont le même nombre d'*arsis*[10] et une césure pareille; ils ne comptent pas les *thesis*. En prononçant ces vers d'après ce système, on sent très bien le rythme qui les anime, et il n'est pas besoin de changer rien au texte que nous possédons, et qui, remontant si haut et étant unique, doit être considéré comme sacré. Il serait trop long de discuter chaque strophe en détail : voici au reste comment je scande ce petit poème :

1. Buóna | pulcélla | — fút | Eulália;
2. Bel ávret | córps | — bellezóur | ánima.
3. Vóldrent | la veintre | — li Déo | inimi,
4. Vóldrent | la faire | — diaule | servir.
5. Élle | non eskóltet | — les máls | conseillérs,
6. Qu'élle | Déo raneiet | — chi maent | sus en ciel.
7. Ne por ór, | ned argént, | — né | paraménz,
8. Por manátce | regiel | né | preiemént,
9. Niule | cóse | non la pouret | — ómqe | pleier
10. La pólle | sémpre | non amást | — lo Déo menestier.
11. E poró | fút | presentéde | — Maxi | miien,
12. Chi rex | éret | a cels dis | — sóvre | pagiens :
13. Il | li enórtet, | — dont lei | nonque chielt,
14. Qued | elle fuiet | — lo nóm | christiien.
15. Éll' | ent adúnet | — lo suon | elemént :
16. Mélz | sostendreiet | — los ém | pedeméntz
17. Qu'élle | perdésse | — sa vir | ginitét;
18. Porós | furet mórte | — a grant honestét.
19. Enz enl fou | la gettérent | — com árde | tóst;
20. Elles côlpes | non ávret : | — poró | no s' coist.
21. A ezó | no s'vóldret | concreidre | — li rex | pagiens;
22. Ad úne | spéde | li rovéret | — tolir | lo chief.

[1] G. Paris, *Esquisse*, p. 30. — [2] *Ibid.*, p. 47. — [3] Bethmann, *Reise durch die Niederlände, Belgien und Frankreich*, dans Pertz, *Archiv*. t. VIII, p. 25; Coussemaker, *Voyage historique dans le nord de la France*, in-8°, Paris, s. d.; Génin, *Chanson de Roland*, introduction, p. LIII; E. Littré. *Etude du chant d'Eulalie et du fragment de Valenciennes*, dans le *Journal des savants*, 1859, février, p. 82-94; G. Paris, *Les plus anciens monuments de la langue française*, in-fol., atlas, Paris, 1875. — [4] P. Marchot, *Sur le dialecte de l' « Eulalie »*, dans *Zeistchrift für romanische Theologie*, 1896, t. XX, p. 510-514, discute la question d'origine, récuse la Picardie et localise la cantilène sur les confins extrêmes du domaine wallon, près de la frontière picarde, peut-être à l'abbaye de Lobbes près Thuin. Le *Jonas* est un texte wallon. — [5] J.-A. de Chevallet, *Origine et formation de la langue française*, in-8°, Paris, 1853-1857; outre les travaux de Hoffmann von Fallersleben, de Burguy, de Diez, de F. Wolf, voir encore E. Littré, *Etude du chant d'Eulalie et du fragment de Valenciennes*, dans le *Journal des savants*, 1858, p. 597-607, 725-737; 1859, p. 82-94, 289-300, 336-348. P. Mayer, *Note sur la métrique du chant de sainte Eulalie*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1861, Ve série, t. II, p. 237-255. — [6] E. Littré, *op. cit.*, 1858, p. 726. — [7] P. Mayer, *op. cit.*, p. 239. — [8] G. Paris, *Etude sur le rôle de l'accent latin dans la langue française*, in-8°, Paris, 1862, p. 128. — [9] C. J. Simrock, *Die Niebelungenstrophe und ihr Ursprung*, in-8°, Bonn, 1858, p. 86 sq. — [10] « Sans entrer dans les discussions auxquelles a donné lieu le sens des mots *arsis* et *thesis*, je les emploie dans le sens qu'ont les mots *Hebung* et *Senkung* dans la versification allemande du moyen âge. La syllabe accentuée constitue l'*arsis* de chaque pied; les syllabes non accentuées en forment la *thesis*. Un pied peut se composer uniquement de l'*arsis*. » G. Paris, *op. cit.*, p. 128, note 2.

23. La domnizélle | celle kóse | — nón | contredist;
24. Volt la seule | laszier, | — si ruovet | Krist.
25. In figúre | de colómb | — volát | a ciel.
26. Tuit orém | que por nós | — dégnet | preier,
27. Qued avuisset | de nós | — Christs | mercit
28. Post la mórt, | et a lui | — nos laist | venir
29. Par soúve cleméntia.

« Eulalie fut bonne pucelle; elle avait beau corps, âme plus belle. Les ennemis de Dieu voulurent la vaincre, voulurent la faire servir le diable. Elle n'écoute les mauvais conseillers, qu'elle renie Dieu, qui demeure sus au ciel. Ni pour or, ni pour argent, ni parure, ni menace de roi, ni prière, ni aucune chose, on ne put jamais plier la jeune fille qu'elle n'aimât pas le service de Dieu. Et pour cela elle fut présentée à Maximiien, qui était en ces jours roi sur les païens. Il l'exhorte, ce dont ne chaut à elle, qu'elle fuie le nom chrétien et pour cela elle abandonne sa doctrine. Plutôt elle supporterait les fers que de perdre sa virginité. Pour cela elle mourut à grande honnêteté. Ils la jetèrent dans le feu, de façon qu'elle brûle tôt. Elle n'avoit aucune coulpe, aussi ne brûla-t-elle pas. A cela le roi païen ne voulut se fier : il ordonna de lui ôter la tête avec l'épée. La demoiselle n'y contredit; elle veut laisser le siècle, si Christ l'ordonne; en figure de colombe elle vola au ciel. Prions tous qu'elle daigne pour nous intercéder, que Christ ait merci de nous après la mort et nous laisse venir à lui par sa clémence » (*Traduction E. Littré*).

Le dernier vers *Par souve clementia* avait sans doute sa valeur musicale dans le chant de la cantilène. M. P. Meyer lui soupçonne une fonction analogue à celle du petit vers à rime le plus souvent féminine qui termine les tirades d'un certain nombre de chansons de geste. Cependant, parce que ce court poème demeure comme un essai curieux, mais isolé, il n'est pas aisé de lui assigner des analogues et un rang dans la poésie liturgique. On a pensé un instant y voir une prose notkérienne, mais la présence de l'enjambement (lignes 17-18) s'y oppose, mais il ne paraît guère douteux que ce soit un chant d'origine et de destination ecclésiastique, comme le chant de saint Etienne, comme la Passion du Christ et la vie de saint Léger.

H. Leclercq.

CANTIQUES. — I. Le cantique liturgique. II. Les cantiques anciens. III. Les cantiques scripturaires dans les différentes liturgies. IV. Les cantiques dans la liturgie mozarabe. V. Bibliographie.

I. Le cantique liturgique. — Saint Paul énumère ainsi les prières des chrétiens λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς (Eph., v, 19), que la Vulgate traduit : *Loquentes vobis metipsis in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino.*

Il répète ces trois termes *psaumes, hymnes et cantiques* dans l'épître aux Colossiens (iii, 16). Cf. I Cor., xiv, 26) [1].

L'apocalypse nous montre des chœurs qui chantent le cantique de Moïse, τὴν ᾠδὴν Μωϋσέως : *Magna et mirabilia sunt opera tua, Domine Deus omnipotens... Quis non timebit te, Domine, et magnificabit nomen tuum?* Apoc., xv, 3, 4.

Dans la première épître de saint Pierre, est cité comme une sorte de cantique ce passage d'Isaïe dont l'expression lyrique a été notée depuis longtemps :

Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus, etc. I Petr., ii, 22 sq.

Certains passages de la Bible étaient déjà regardés par les juifs comme des cantiques, par exemple celui-ci : *haurietis aquas in gaudio,* auquel il est fait allusion dans saint Jean (c. vii) et que nous chantons encore à laudes.

Quelques-uns des psaumes sont appelés dans les septante ψαλμὸς ᾠδῆς, que la Vulgate traduit, *Psalmus cantici* (cf. ps. lxvii, xci), ou αἶνος ᾠδῆς, *Laus cantici.*

Saint Augustin, saint Jérôme, saint Basile, saint Jean Chrysostome essaient, plus ou moins heureusement, de définir le cantique et de le distinguer du psaume, en disant que ce dernier est accompagné à l'aide d'instruments. Le cantique est chanté seulement par la voix humaine. S. Augustin, *Super ps. xlvii* [2].

Mais ces définitions ne sont ni très claires, ni très concluantes, et saint Augustin lui-même abandonne la question à ceux qui auront le loisir de l'étudier.

Bona distingue ainsi les différentes espèces de chants : le cantique est chanté par la voix seule; le psaume par une voix accompagnée d'instruments; le *canticum psalmi* dans lequel un prélude instrumental précède le chant du psaume; au contraire dans le *psalmus cantici,* la voix humaine prélude.

II. Les cantiques anciens. — L'antiquité chrétienne nous a conservé quelques cantiques qui remontent peut-être aux origines et sont en tout cas les rares survivants de ces cantiques spirituels, de ces chants libres que les chrétiens chantaient dans leurs services liturgiques, ou même dans leurs réunions privées, comme nous le savons par Pline le Jeune, par Tertullien et par Clément d'Alexandrie [3].

On a remarqué aussi le ton lyrique, le mouvement poétique de certains passages de saint Paul :

Καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν
Τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον.
Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, etc. I Tim., iii, 16.

et encore certaines doxologies :

Ὁ μακάριος
καὶ μόνος δυνάστης
ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων, etc. I Tim., vi, 15 [4].

et ces passages de l'Apocalypse :

Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος
ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ
ὁ ἦν, καὶ ὁ ὤν, etc. Apoc., iv, 8.

ou encore :

Ἄξιος εἶ λαβεῖν τὸ βιβλίον
καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ,
ὅτι ἐσφάγης... etc. Apoc., v, 9.

Ἄξιόν ἐστι τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον
λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον, etc. Apoc., v, 12.

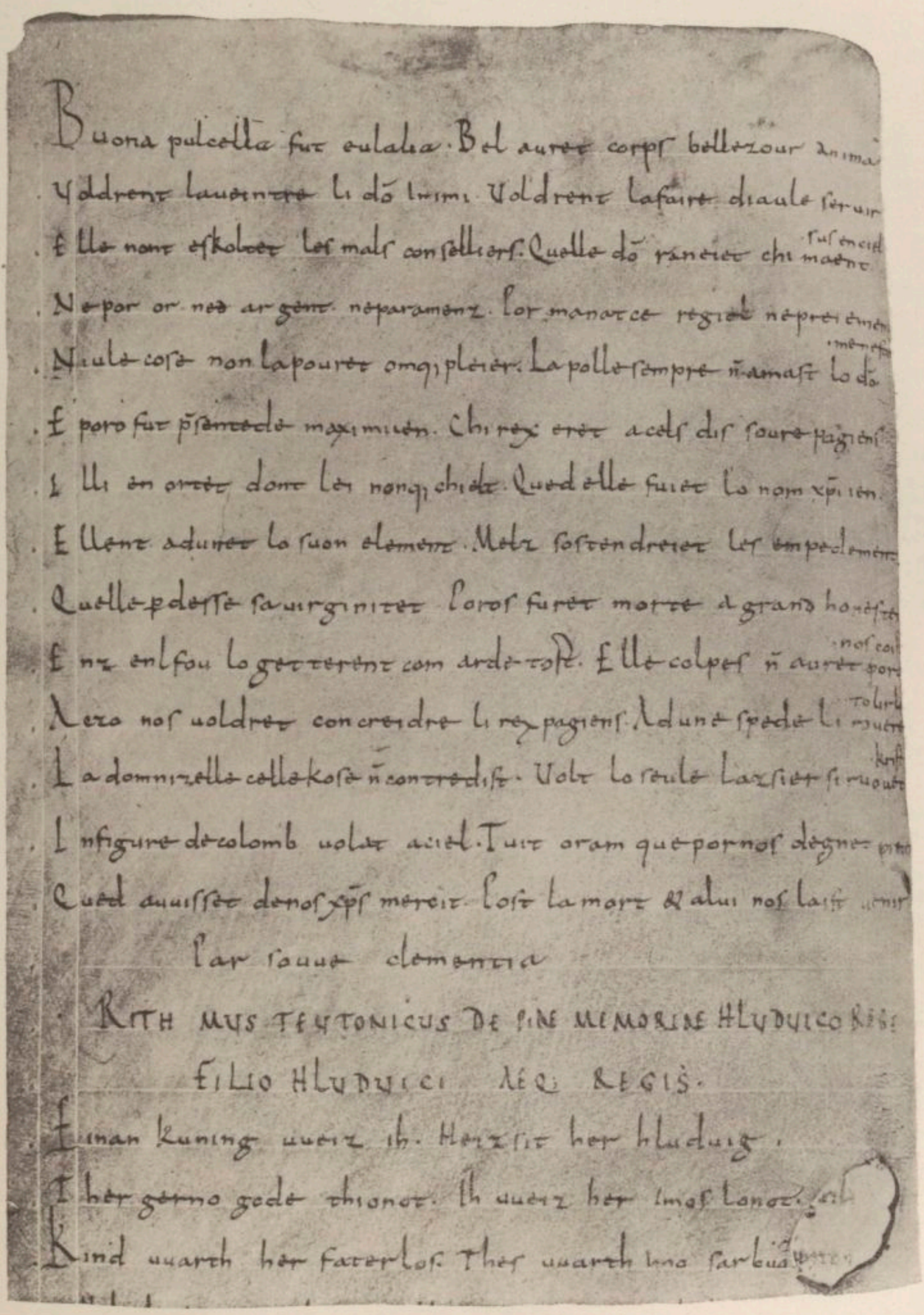
Τῷ καθημένῳ ἐπὶ τοῦ θρόνου
καὶ τῷ ἀρνίῳ
ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ... Apoc., v, 13.

. . . . . .

Μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου,
κύριε ὁ θεὸς παντοκράτωρ, etc. Apoc., xv, 3 sq.

Nous ne parlerons pas des acclamations *Amen, Alleluia, Hosanna, Adonaï, Emmanuel, Kyrie eleison,* qui

[1] Sur le sens de ces termes, voir surtout J. G. Walch, *De hymnis Ecclesiæ apostolicæ,* dans Volbeding, *Thesaurus commentationum selectarum,* Lipsiæ, 1849, t. ii, p. 31 sq., et Hilliger, *loc. cit.,* p. 53 sq. — [2] Pour ces différentes significations, cf. Bona, *loc. cit.,* p. 487 sq., et J. G. Walch, *De hymnis Ecclesiæ apostolicæ,* Iena, 1737, p. 32. — [3] Voir ces différents textes réunis dans J. Z. Hilliger, *De psalmorum, hymnorum et odarum discrimine,* dans Volbeding, *Thesaurus commentationum selectarum,* Lipsiæ, 1849. t. ii, p. 46. — [4] Cf. celle de Rom., xi, 36; Eph., iii, 21; I Tim., i, 17. Cf. Bouvy, *Les cantiques de l'Église primitive,* dans *Les lettres chrétiennes,* 1882, t. iv, p. 195, 196.



Buona pulcella fut eulalia. Bel auret corpt bellezour anima
Voldrent lauuincere li dõ inimi. Voldrent lafaire diaule seruir
Ellu non eskoltet les malt consellierst. Cuelle dõ ranciet chi maint
Ne por or ne por argent. ne parament. Por manatce regiet ne pretiement
Niule cose non lapouret omq; plaier. La pollesempre ñ amast lo dõ
E poro fut psentede maximien. Chi rex eret a cels dis soure pagiens
Li li en ortet dont les nonq; chidet. Cued ellu fuiet lo nom xpi ien.
Ellent aduret lo suon element. Mais sostendreiet les empedement
Cuelle pdesse sauirginitet. Poros furet mortt a grand honestet
E nz enlfou lo getterent com arde tost. Ellu colpes ñ auret por
Mezo nos uoldret concreidre li rex pagiens. Adune spede li
La domnizella cellakose ñ contredist. Volt lo seule lazsiet siruoir
Infigure decolomb uolat aciel. Tuit oram que pornos degnet pro
Cued auusset denos xpes mercit. Post la mort & alui nos laist
Par souue clementia

RITHMUS TEUTONICUS DE FINE MEMORIAE HLUDUICO REGIS FILIO HLUDUICI MEI REGIS.

Einan kuning uueiz ih. Herzsit her hludwig.
Ther gerno gode thionot. Ih uueiz her imos lonot.
Kind uuarth her faterlos. Ther uuarth uno sarbua

2032. — CANTILÈNE DE SAINTE EULALIE

Manuscrit de la Biblothèque de Valenciennes

appartiennent à une catégorie spéciale des chants liturgiques [1].

Eusèbe parle de cantiques écrits depuis longtemps et dans lesquels on chantait la divinité du Christ : ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ'ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι, τὸν Λόγον τοῦ θεοῦ τὸν χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες [2]. Le pseudo-Hippolyte, dans le *De consummat. mundi*, parle aussi de la bouche donnée aux hommes pour la *doxologie*, pour l'hymne, les psaumes, les *cantiques* spirituels, Τὸ στόμα ὑμῶν πρὸς δοξολογίαν, καὶ αἶνον, καὶ ψαλμοὺς, καὶ ᾠδὰς πνευματικὰς ηὐτρέπισα λαλεῖν [3].

On peut trouver dans les *Constitutions apostoliques* quelques-unes de ces doxologies et quelques-uns de ces cantiques qui sont restés célèbres, par exemple, la grande doxologie, Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ, notre *Gloria in excelsis Deo*, le *Te decet* [4]. Nous aurons à parler de ces derniers ; nous donnerons donc seulement comme exemples les deux suivants. Le premier est l'Hymne du soir :

Αἰνεῖτε, παῖδες, Κύριον, αἰνεῖτε τὸ ὄνομα Κυρίου.	Enfants, louez le Seigneur, louez le nom du Seigneur ;
Αἰνοῦμέν σε, ὑμνοῦμέν σε, εὐλογοῦμέν σε, διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν	Nous vous louons, nous vous chantons, nous vous bénissons, à cause de votre grande gloire.
Κύριε βασιλεῦ, ὁ Πατὴρ τοῦ χριστοῦ τοῦ ἀμώμου ἀμνοῦ, ὃς αἴρει τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.	Seigneur Roi, Père du Christ l'agneau immolé, qui porte le péché du monde.
σοὶ πρέπει αἶνος, σοὶ πρέπει ὕμνος, σοὶ δόξα πρέπει,	A vous convient la louange. A vous l'hymne, A vous la gloire.
Τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων [5].	Père, Fils. Et saint Esprit. Dans les siècles des siècles.

La seconde est le φῶς ἱλαρὸν, hymne très ancienne et des plus célèbres :

Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης, ἀθανάτου πατρὸς οὐρανίου, ἁγίου, μάκαρος, Ἰησοῦ Χριστὲ, ἐλθόντες ἐπὶ τὴν ἡλίου δύσιν, ἰδόντες φῶς ἑσπερινὸν, ὑμνοῦμεν Πατέρα Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα θεόν. Ἄξιος εἶ ἐν πᾶσι καιροῖς ὑμνεῖσθαι φωναῖς αἰσίαις, Υἱὲ Θεοῦ, ζωὴν ὁ διδούς· διὸ κόσμος σε δοξάζει.	Lumière joyeuse de la sainte gloire du Père céleste et immortel, saint et bienheureux, ô J.-C., venus au déclin du soleil, et regardant la lumière du soir, nous chantons le Père et le Fils, et l'Esprit saint qui est Dieu. Il est juste en toute occasion, de te célébrer par nos voix pieuses, Fils de Dieu, auteur de la vie, puisque le monde te glorifie [6].

III. Les cantiques scripturaires dans les différentes liturgies. — Mais dans le langage liturgique le sens du mot cantique est plus nettement déterminé. Il désigne des chants sacrés ou des prières qui dans la Bible sont distincts des psaumes et qui sont employés dans la liturgie à diverses heures du jour ou de la nuit. Dans la liturgie grecque c'est le mot ᾠδή qui correspond au terme latin *canticum*.

Il y a neuf cantiques principaux :

Le 1er cantique de Moïse (Ex., xv) *Cantemus Domino*.

Le 2e cantique de Moïse (Deut., xxxii) *Audite cæli*.

La prière d'Anne mère de Samuel (I Reg., ii) *Exultavit cor meum*.

La prière d'Habacuc (Hab., iii) *Domine audivi auditionem*.

La prière d'Isaïe (Is., xii) *Confitebor tibi Domine*.

La prière de Jonas (Jon., ii) *Clamavi ad Dominum*.

La prière des trois enfants (Dan., iii) *Benedictus es Domine*.

L'hymne des trois enfants *Benedicite*.

Le cantique de Marie *Magnificat*,

et le *Benedictus*.

A ces neuf cantiques on ajoute d'ordinaire les trois suivants :

L'élégie du roi Ézéchias : *Ego dixi in dimidio dierum meorum* (Is., xxxviii) ;

Un autre cantique d'Isaïe : *Urbs fortitudinis nostræ Sion* (Is., xxvi) ;

Le cantique du vieillard Siméon : *Nunc dimittis* (Luc., ii).

Enfin, il faut compter un treizième cantique, l'oraison de Manassé (apocryphe) [7].

Il y aurait à faire un dépouillement méthodique des psautiers manuscrits, à la suite desquels on trouve généralement les cantiques. Nul doute qu'un pareil dépouillement ne donne d'intéressants résultats au point de vue liturgique. Dans l'absence d'un ouvrage de ce genre, on est obligé de s'en tenir aux documents imprimés [8].

Les cantiques dans l'Église grecque sont assignés aux divers jours de la semaine et se chantent dans quelques autres circonstances [9].

Leur usage remonte très haut. Au temps où furent collectionnées les *Constitutions apostoliques*, ces cantiques étaient chantés dans l'office divin avec les psaumes. L. II, c. lvii, al. li [10].

Saint Jean Chrysostome mentionne parmi les cantiques chantés par les moines, le cantique d'Isaïe, et l'hymne des trois enfants dans la fournaise. De ce dernier il dit qu'il est chanté partout [11].

Voir aussi : Canon (byzantin), Odes, Office grec.

L'un des cantiques les plus usités en liturgie est le *Cantemus* de Moïse ; il n'est employé à la messe que dans quelques traits, et encore par fragments. Mais chez les Grecs, il est employé à l'ὄρθρος chaque jour ; au bréviaire romain et au bréviaire monastique, il est récité le jeudi ; au mozarabe, au temps pascal ; à l'ambrosien, le dimanche à laudes. Au gallican, on ne sait pas au juste quel était l'usage de ce cantique.

Chez les Celtes, d'après l'antiphonaire de Bangor, Warren conjecture qu'il était usité à l'office de matines, au temps pascal, ou le dimanche à matines et probablement le samedi.

Le second cantique de Moïse *Audite* (Deut., xxxii, 1-43), qui est chanté aussi dans l'office grec tous les jours à l'ὄρθρος, à certains dimanches dans le moza-

[1] Cf. Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, p. 35 sq., et plus haut l'art. Acclamations, et les articles Amen et Alleluia, Hymnes. Cf. aussi la Bibliographie, col. 1994. — [2] *Hist. eccl.*, l. V, c. xxviii, *P. G.*, t. xx, p. 512. — [3] C. xlvi, *P. G.*, t. x, col. 948. — [4] Voir Doxologies, Te Deum, Hymnes. Sur ces fragments, cf. W. Christ, *Anthol. græca carmin. christian.*, p. 39 sq. — [5] *Const. Ap.*, vii, 48. Cf. Pitra, *Juris eccl. Gr., Hist. et monumenta*, t. i, p. 379 ; Christ, *Antholog. græca*, p. 39. — [6] W. Christ, *loc. cit.*, p. 40. — [7] Cf. notre *Livre de la prière antique*, p. 26, 392. Comme commentaire sur ces cantiques, cf. *Catena explicationum veterum SS. Patrum in omnia V. et N. Testamenti cantica. Ab Ant. Carafa, e græco in latin. versa*, Coloniæ, 1572. — [8] Tommasi, dans le tome iv de ses *Œuvres*, a édité quelques-uns des plus anciens et des plus précieux psautiers. — [9] Cf. B. Zimmerman, *The divine office in the greek Church*, dans *Month*, january-march 1893. Sur la distribution des cantiques au jour de la semaine, voir spécialement, p. 223, 224. — [10] Cf. Pitra, *Juris eccles. Græcor.*, 1864, t. i, p. 204, 220. — [11] Buhl, *Abhandlung über Kirchengesang in der griechischen Kirche bis zur Zeit des heil. Joannes Chrysostomus*, dans *Zeitsch. f. hist. Theol.*, 1848, t. xviii, p. 203 sq. ; W. Christ, *Beiträge zur kirchlichen Literatur der Byzantiner*, München, 1870, où sont réunis les témoignages sur les cantiques.

rabe, le samedi à laudes, au romain et au monastique, est employé dans le rite ambrosien à laudes, les dimanches de l'Avent, aux fêtes de Noël, de la Circoncision et de l'Épiphanie, où il remplace le *Benedictus*.

Les deux cantiques de Daniel, le *Benedicite* et le *Benedictus es,* sont plus populaires encore. Voir BENEDICITE, t. II, col. 660. Le *Benedicite* est désigné quelquefois dans les anciens documents sous le titre de *Benedictio.* Chez les Grecs, on le dit tous les jours à l'ὄρθρος; à Rome, et dans le bréviaire monastique, il est chanté à laudes, le dimanche et les fêtes ; au Mozarabe, il est aussi employé à ce même office, le Dimanche et les fêtes, en carême, chaque jour ; il est aussi usité à la messe des Quatre-Temps. Chez les Celtes probablement à matines du samedi et du dimanche et aux fêtes des martyrs.

Le traité *De virginitate,* attribué à tort à saint Athanase, mais qui est ancien, prescrit aux vierges de dire le *Benedicite omnia opera Domini Domino* à l'heure matinale (laudes) avec le cantique *Gloria in excelsis*[1].

Le *Benedicite* a eu aussi parfois sa place à la messe. Pour la liturgie gallicane, saint Germain assigne à ce cantique une place après les leçons : *Hymnum autem trium puerorum quod post lectiones canetur... Secundum hoc etiam Ecclesia servat ordinem ut inter benedictionem et evangelium lectio intercedat nisi tantummodo responsorium quod a parvulis canetur*[2].

Le canon 13 du concile IV de Tolède en 633, statue de son côté : *ut per omnes Hispaniæ ecclesias vel Galliæ, in omnium missarum solemnitate decantetur hymnus trium puerorum.* Sa place, dans ce rite, était avant l'épître.

L'Église romaine, on le sait, réserve le *Benedictus es* pour les samedis des Quatre Temps. Les deux textes de Rufin que nous avons cités ailleurs (t. II, col. 663) prouvent que ce cantique est très populaire, sans préciser cependant s'il sagissait de la messe ou de l'office. Voir BENEDICITE, col. 660 sq.

Le *Codex Alexandrinus* de la Bible, qui date du IVe siècle, donne à la suite du psautier les douze cantiques que nous avons cités, et en outre la prière d'Azarias (Dan., III), et le vœu d'Ézéchias. Is., XXXVIII-XXXIX.

Nous ne croyons pas que Cassien fasse aucune allusion aux cantiques dans ses descriptions de l'office des moines en Égypte et en Palestine[3]. Cependant on n'en peut conclure que les cantiques n'étaient pas employés dans l'office, car il ne dit pas tout, et par exemple pour l'office des vêpres, il ne dit rien sur sa composition.

Il n'y a pas non plus grand'chose à tirer, sur le sujet qui nous occupe de la *Peregrinatio ad loca sancta* (*Etheriæ*). Elle nous parle de psaumes, de cantiques, d'antiennes, d'hymnes, de leçons, d'oraisons qui se récitent ou se chantent, mais d'une façon trop vague pour qu'on puisse savoir ce que sont ces cantiques[4].

Saint Ambroise parle aussi des cantiques en termes assez vagues : *Quam jucundum inchoare ab hymnis et canticis, a beatitudinibus quas in evangelio legis*[5].

Un auteur africain du VIe siècle, exhumé par dom Pitra, et qui a passé jusqu'ici inaperçu, fait une allusion très intéressante au recueil des cantiques qui suit le psautier et dont il attribue le choix et la rédaction à Esdras : *Cantica quædam, quæ in diversis libris dispersa, ad similitudinem Davidicorum psalmorum, Esdras scriba legis collegit, libroque psalmorum, adjunxit, ut eodem sono cantuque psallantur, quo solent ipsi quoque psalmi cantari.*

SCHÉMA COMPARÉ DE L'OFFICE DE LAUDES[1]

MOZARABE (férial).	MOZARABE (dimanche).	BANGOR (dimanche ?)	AMRBOSIEN (dim).	AMBROSIEN (férial).
Cantique (variable)	Cantique (variable)	*Benedictus.*	*Benedictus.*	*Benedictus.*
collecte.	collecte.	*Cantemus* collecte.	Collecte. *Cantemus.*	—
Matutinarium.	*Benedicite.*	*Benedicite*	collecte	collecte
(antienne.)	—	collecte.	*Benedicite.*	Ps. L (samedi CXVII).
Répons.	antienne.	—	—	—
Laudes (l'un des	Laudes (ps. CXLVIII-CL.).	Laudes (ps. CXLVIII-CL).	collecte.	collecte
ps. CXLVIII-CL).		collecte.	Laudes (ps. CXLVIII-CL, CXVI).	Laudes.
Prophétie.	*Prophetia.*	*Evangelium*	—	—
	Apostolus.	collecte.	—	—
	Evangelium.			
hymne.	hymne.	hymne	*Psalmus directus.*	*Ps. directus*
		collecte.	*Gloria in excelsis*	
			hymne.	hymne.
Supplicatio.	*Supplicatio*	?		
[*Kyrie*]	[*Kyrie*]		*Kyrie.*	*Kyrie.*
Capitula.	*oratio completiva.*	oraison.		
[*Pater*	[*Pater*			
embolisme[2].]	embolisme.]			
Laudes	Laudes.	antienne.	antienne	antienne
oraison.	Bénédiction.	oraison.	oraison.	oraison.

[1] D'après W. C. Bishop, *The Ambrosian Breviary,* dans *Church Quarterly Review,* oct. 1886, t. XXIII, p. 108; nous citons d'après un exemplaire corrigé et augmenté par l'auteur même. — [2] [ ] = non original.

[1] *P. G.,* t. XXVIII, col. 276. — [2] *P. L.,* t. LXXII, col. 91. — [3] *De institutis Cœnobiorum,* dans *Corpus script. latin.,* Vindobonæ, 1885. Cf. *P. L.,* t. XLIX. — [4] Cf. notre *Étude sur la Peregrinatio Silviæ,* Paris, 1895, p. 59 sq. — [5] *In psalm. CXVIII,* XIX, 32, *P. L.,* t. XV, col. 1479 ; sur ce texte, voir AMBROSIEN (RIT), t. I, col. 1425.

Verecundus énumère ensuite ces cantiques dans l'ordre suivant : *Ex quibus sunt : Canticum Moysi quod est in Exodo decantatum, quum Pharaonis exercitus deperisset.* Ex., v.

Secundum est canticum Numerorum, quod principes decantarunt, dum baculis puteum defodissent. Num., xxi, 17, 18. *Quod quidem propter brevitatem nimiam in ecclesiastica psalmodia cantari non solet.*

Tertium est Deuteronomii : Attende, cælum et loquar. Deut., xxxii.

Quartum Debboræ.

Cætera autem quæ de prophetarum corpore desecata descendunt, usus ea cantandi instituit.

Cæterum, quot sint numero, cantica non demonstrantur, quia frequenter ab aliis alia vidimus decantari.

Pour lui, il commente dans son traité, outre les quatre cantiques qu'il vient d'indiquer, celui de Jérémie (Thren., v, 1), celui de Daniel (iii, 26), ceux d'Isaïe (xxxviii, 10), d'Habacuc (iii), de Manassé (apocr.), de Jonas (ii). On voit d'après ce texte qu'il existait dès l'époque de Verecundus, au vi^e siècle en Afrique, un recueil de cantiques, tirés de l'Écriture, qui étaient comme un appendice aux psaumes de David, et dont on attribuait la collection à Esdras. Il est également évident d'après le texte, que ces cantiques étaient consacrés à l'usage liturgique, chantés ou psalmodiés comme les psaumes. La collection des dix cantiques qui nous est donnée par Verecundus est probablement celle qu'employait l'Église d'Afrique. Cependant Verecundus remarque que cette collection n'est pas partout la même [1].

Bäumer pense, après Buhl, qu'au ve siècle la collection, au moins en Orient, fut réduite à neuf cantiques. Le cantique de Siméon fut employé le soir à l'ἀπολυτικόν [2].

Sophrone, auteur du viie siècle et vraisemblablement patriarche de Jérusalem, dit dans sa *Commentatio liturgica* que de son temps on récitait aux offices du soir et du matin (vêpres et laudes), avec les psaumes de l'Ancien Testament, des cantiques du Nouveau (ἄσματα τῆς νέας χάριτος) [3].

Dans un fragment édité par le cardinal Pitra et qui daterait du vi^e siècle, nous lisons que dans le monastère de l'abbé Nil, au mont Sinaï, à l'office du soir ou vêpres, on termina cet office par le cantique de Siméon *avec les prières qui lui font suite.* Il est fait mention aussi du *Benedicite* et du *Magnificat* à laudes [4].

L'Église romaine n'admet dans sa psalmodie que les sept cantiques suivants :

Le cantique des trois enfants : *Benedicite,* dimanche et jours de fêtes.

Le chant d'Isaïe (Is., xii), lundi.

Le chant d'Ézéchias (Is., xxxviii, 10-20), mardi.

Le chant d'Anne, mercredi.

Le 1er chant de Moïse, jeudi.

Le chant d'Habacuc, vendredi.

Le 2e chant de Moïse, samedi, et les trois chants du Nouveau Testament : *Benedictus,* chaque jour à laudes; *Magnificat* à vêpres; le *Nunc dimittis* à complies [5].

En dehors de l'emploi de ces cantiques à l'office canonial, quelques chants de la messe sont encore empruntés aux cantiques : ainsi le *Benedictus es* est chanté à la messe du samedi des Quatre-Temps, le *Nunc dimittis* est chanté solennellement à la fête de la Purification, le *Vinea facta est* est employé comme trait, le *Recordare* de Jérémie est chanté à l'office de la semaine sainte.

On trouve même dans l'office romain une allusion au cantique apocryphe de Manassé : *Peccavi super numerum arenæ maris, et multiplicata sunt peccata mea,* etc., ℟. vii du IIIe dimanche après la Pentecôte.

SCHÉMA DE L'OFFICE DE LAUDES. LE DIMANCHE DANS LES 3 RITES [1]

AMBROSIEN	BANGOR	ARLES (S.-Césaire) [2]
		P. CXLIV [A. v. CXLV]
Benedictus.	*Benedictus.*	Ps. CXVII [A. v. CXVIII]
Collecte avec *Cantemus.*	Collecte avec *Cantemus.*	*Cantemus.*
Collecte avec *Benedicite.*	*Benedicite.*	Ps. CXLV [CXLVI]
	Collecte.	*Benedicite.*
Collecte avec ps. CXLVIII-CL, CXVI.	Ps. CXLVIII-CXL.	Ps. CXLVIII-CL.
	Collecte.	
	[Prophétie]	
	[Epître]	
[Leçon de l'évangile.]	Leçon de l'évangile.	
	Collecte.	
Ps. directus.	*Te Deum* avec *Capitellum.*	*Te Deum.*
	Collecte.	
Gloria in exc. avec *Capitella.*	[*Gloria in exc.* avec *Capitella.*]	*Gloria in exc. Capitellum.*
Hymne	Hymne.	
Kyrie.	Collecte.	
Psallenda (de sanctis). Oratio.	Ant. *De martyribus. Collectio.*	

[1] D'après W. C. Bishop, *A service book of the VIIth Century,* dans *Church Quarterly Review,* janv. 1894, t. xxxvii, p. 351. Les mots entre crochets sont les restitutions. — [2] La Règle de saint Césaire.

[1] Cf. *Le Livre de la prière antique,* p. 25, 26, 391; *Spicilegium Solesmense,* t. iv, p. 1 sq. — [2] Buhl, *loc. cit.,* p. 202; Bäumer, *Histoire du bréviaire,* traduction Reg. Biron, Paris, 1905, t. i, p. 181. Cf. aussi APOLYTICON, t. i, col. 2602. — [3] Cf. Christ, *Beiträge zur kristl. Liter. der Byzantiner,* p. 25; Mai, *Spicil., Rom.,* t. iv, p. 40; Bäumer, *loc. cit.,* t. i, p. 182. — [4] *Juris eccl. Græcor. Hist. et mon.,* t. i, p. 220 sq. — [5] Sur ces trois derniers cantiques, voir CANTIQUES ÉVANGÉLIQUES.

Le *Cantemus Domino* est chanté en partie au trait de la messe du samedi saint [1].

Niceta, auteur du *De psalmodiæ bono*, parle ainsi des cantiques que l'on chante à l'office du matin (laudes) : *Et ne vespertinas tantum horas noctes æstimes appellatas, occurrit et dicit : « Media nocte surgebam. » Hic cum David Domino confitemur quoniam bonus, cum Moyse potentiam Domini magnis illis canticis* (Ex., XV, et Deut., XXXII) *personamus; cum Anna, quæ Ecclesiæ speciem gerit, olim sterilis nunc fecunda, in Dei laude corde confirmamur: cum Isaia..., cum Habacuc, cum Jeremia, cum Jona sanctissimis vatibus orando cantamus; cum tribus æque pueris, quasi in fornace positi, convocata omni creatura, Creatori omnium benedicentes psallemus* [2].

le même qui fait partie de l'ordre gallican dans le psautier *Regin.*, XI.

Mais d'autres liturgies d'Occident en admettent un bien plus grand nombre. Saint Benoît adopte d'abord pour les laudes de la semaine les cantiques que chante l'Église romaine : *Ceteris diebus* (en dehors du samedi où l'on chante le deuxième cantique de Moïse), *canticum unumquodque die suo ex prophetis, sicut psallit Ecclesia romana, dicatur. Regula S. P. Benedicti*, c. XIII. Mais en dehors de ces cantiques *que chante l'Église romaine*, saint Benoît institue pour le troisième nocturne des dimanches trois cantiques qui sont choisis parmi les prophètes, au gré de l'abbé : *post quas* (lectiones) *iterum dicantur tria cantica de prophetis quæ instituerit Abbas; quæ cantica cum Alleluia*

COMPARAISON GÉNÉRALE DES CANTIQUES

GAULES.	MILAN.	CONSTANTINOPLE.	NICETA.	ROME.	OFFICE BÉNÉDICTIN.	ANT. DE BANGOR.	AFRIQUE [3].
Benedicite.	Isaïe, XXVI, 9.	Moyse, Exode.	Moyse, Exode.	Laudes. *Benedicite.*	Id.	*Te Deum.*	Moyse, Exode.
Moyse Exode.	Anne.	Moyse, Deut.	Moyse, Deut.	Is., XII.	Id.	Moyse, Deut.	Moyse, Deut.
Moyse, Deut.	Abacuc.	Anne.	Anne.	Ezech.		Hymne :	Jér.
				(Is., XXXVIII.)	Id.	hymnum dicat.	Thren., V, 1.
Isaïe, LX, 1-14.	Jonas.	Abacuc.	Is., XXVI, 9.	Anne.	Id.	Hymne : Precamur patres.	*Benedicite.*
Isaïe, LXI, 10-LXII, 7.			Abacuc.	Moyse, Exode.	Id.	Zacharie.	Is., XXXVIII, 10.
Anne.	Moyse, Deut.	Is., XXVI, 9.					
Magnificat.	Moyse, Exode.	Jonas.	Jonas.	Abacuc.	Id.	Moyse, Exode	Abacuc.
Isaïe, XXVI.	Zacharie.	*Benedicite.*	Jérémie (?)	Moyse, Deut.	Id.	*Benedicite.*	Manassé.
Judith.	*Magnificat.*	*Benedictus es.*	*Benedicite.*	Zacharie.	Zacharie.		Jonas.
Ezechias.	*Benedicite.*	*Magnificat.*	Elizabeth (*Magnificat* [1]).				Debora.
	Benedictus es Dne.			*Magnificat.*	*Magnificat.*		
Jérémie, Thren., V, 1-22.		L'oraison de Manassé est employée aux grandes complies.		Siméon.	Absent.		
IV Esdras, VIII, 20-36.				L'Église romaine emploie, en outre, pour la messe, à différentes époques, le *Benedictus es*, le cantique d'Isaïe *Vinea facta es*, peut-être même l'oraison de Manassé [2].			
Azarias, Dan., III, 26-45.							
Le Benedictus de Zacharie est employé à la messe, cf. CANTIQUE ÉVANGÉLIQUE.							

[1] Sur cette attribution du *Magnificat* à Elisabeth, cf. dom Morin, dans la *Revue biblique*, 1897, p. 282-288. Sur ces quatre premières colonnes, cf. *Revue bénédictine*, 1897, p. 389. — [2] *Le Livre de la prière antique*, p. 391, 392. — [3] D'après Verecundus, VIe siècle, Pitra, *Spicil. Solesmense*, t. IV.

A ce propos dom G. Morin fait remarquer que le choix et la disposition des cantiques chantés à l'office n'étaient pas les mêmes dans toutes les églises. Selon l'usage de Rome, que saint Benoît a suivi, il n'y a qu'un cantique à laudes, à chacun des jours de la semaine. Dans d'autres églises, au contraire, comme en Orient et à Milan, on chantait plusieurs cantiques à la suite l'un de l'autre, particulièrement le dimanche et le samedi. C'est à ce second système que semble se référer la liturgie de Niceta.

Voir le tableau des cantiques.

La liste fournie par Niceta est identique à l'ordre de l'ὄρθρος oriental, à part deux points de détail : l'interversion des cantiques d'Habacuc et d'Isaïe, et l'addition d'un cantique tiré de Jérémie. Peut-être celui-ci est-il *psallantur* (c. XI). Le bréviaire bénédictin d'après cette tradition contient pour les dimanches de chaque saison liturgique, pour les grandes solennités et pour les fêtes des saints, un grand nombre de passages des prophètes et de plusieurs autres livres de l'Ancien Testament qui constituent une collection de cantiques.

On voit par le texte de la règle que nous venons de citer que cette collection n'était pas encore constituée puisque saint Benoît laisse à l'abbé la liberté de choisir à sa convenance dans l'Écriture les passages qui lui conviendront. Mais elle doit être ancienne puisque les plus anciens bréviaires la contiennent à peu près telle qu'elle est aujourd'hui.

Cependant, dans un autre passage de la règle, saint Benoît parle en ces termes des cantiques : *quia nimis*

[1] Pour l'emploi des versets divers des cantiques dans l'office romain ou à la messe on peut consulter l'ouvrage de Mgr C. Marbach, *Carmina scripturarum*, Argentorati, 1907, p. 26, 27, 553. — [2] *De psalmodiæ bono*, c. III, *P. L.*, t. LXVIII, col. 373. Sur l'auteur de ce traité cf. dom Morin, *Le De psalmodiæ bono de l'évêque saint Niceta*, dans *Revue bénédictine*, t. XIV, 1897, p. 385-397; et Burn, *Niceta of Remesiana*, Cambridge, 1905.

iners devotionis suæ servitium ostendunt monachi, qui minus psalterio cum canticis consuetudinariis per septimanæ circulum psallunt (c. XVIII); mais il peut s'agir ici des cantiques de laudes.

Ces mots sont à rapprocher en effet de ce titre d'un très ancien psautier publié par Tommasi, *Benedictiones trium puerorum et cantica consuetudinaria*, Romæ, 1747, t. II, p. 291-344.

SYSTÈME DES CANTIQUES DE MATINES DANS L'OFFICE BÉNÉDICTIN

cant.		
1er	*Ecce Dominus in fortitudine veniet*	Is., XL, Avent.
2e	*Cantate Domino... laus ejus*	Is., XLII, —
3e	*Hæc dicit Dominus Redemptor.*	Is., XLIX, —
1er	*Domine miserere nostri*	Is., XXXIII, dimanches ordinaires.
2e	*Audite qui longe estis*	Id.
3e	*Miserere plebi tuæ*	Eccli., XXXVI, dimanches ordin.
1er	*Deducant oculi mei*	Jer., XIV, Carême.
2e	*Recordare, Domine, Quid*	Thren., V, —
3e	*Tollam quippe vos*	Ézéch., XXXVI, —
1er	*Quis est iste qui venit*	Is., LXIII, Temps pascal.
2e	*Venite et revertamur*	Ose., VI, Temps pascal.
3e	*Expecta me, dicit Dominus*	Soph., III, Temps pascal.

POUR LE COMMUN DES SAINTS.

1er	*Vos sacerdotes Domini*	Is., LXI, Fêtes des Apôtres.
2e	*Fulgebunt justi.*	Sap., III, Fêtes des Apôtres.
3e	*Reddidit Deus justis.*	Ib., X, Fêtes des Apôtres.
1er	*Beatus vir qui in sapientia*	Eccli., XIV, XV. Martyrs.
2e	*Benedictus vir qui confidit.*	Jer., XVII. Martyrs.
3e	*Beatus vir qui... sine macula*	Eccli., XXXI. —
1er	*Justorum animæ in manu Dei.*	Sap., III, Martyrs du temps pascal.
2e	*Fulgebunt justi*	Sap., III. Martyrs du temps pascal.
3e	*Reddidit Deus*	Sap., X. Martyrs du temps pascal.
1er	*Obaudite me divini fructus*	Eccli., XXXIX, Vierges.
2e	*Gaudens gaudebo.*	Is., LXI-LXII, Vierges.
3e	*Non vocaberis ultra derelicta.*	Is., LXI-LXII, Vierges.

QUELQUES AUTRES CANTIQUES SONT EMPLOYÉS POUR LES FÊTES PARTICULIÈRES

1er	*Benedicite Doninum omnes electi.*	Tobie., XIII, Dédicace.
2e	*Erit in novissimis diebus.*	Is., II, Dédicace.
3e	*Audite verbum Domini*	Jer., VII, —
1er	*Populus qui ambulabat*	Is., IX, Noël.
2e	*Urbs fortitudinis.*	Is., XXVI, —
3e	*Lætamini cum Jerusalem*	Is., LXVI, —
1er	*Sapientia ædificavit sibi.*	Prov., IX, *Corpus Christi.*
2e	*Audite verbum Domini gentes*	Jer., XXXI, *Corpus Christi.*
3e	*Angelorum esca*	Sap., XVI, *Corpus Christi.*
1er	*Domine audivi auditionem tuam*	Hab., III, *Exalt. crucis.*
2e	*Pro iniquitate vidi tentoria Æthiopiæ.*	Hab., III, *Exalt. crucis.*
3e	*Egressus es in salutem populi.*	Hab., III, *Exalt. crucis.*

Pour le temps de la Pentecôte, la Trinité, la Passion, les Rameaux, les confesseurs pontifes et non pontifes, etc., on reprend l'une ou l'autre série de 3 cantiques.

Dom Bäumer fait remarquer que l'introduction d'un cantique à laudes pour chaque jour de la semaine à l'exemple de Rome, est considérée comme une nouveauté dans l'office monastique, car les règles des Gaules et d'Irlande mentionnent tout au plus deux ou trois cantiques [1]. Quant à Cassien, par qui saint Benoît a connu les moines d'Orient et leurs règles, il ne mentionne pas les cantiques dans la liturgie. Il serait curieux de rechercher de qui saint Benoît s'est inspiré pour introduire dans sa règle cette innovation.

La liturgie ambrosienne fait un emploi assez fréquent des cantiques comme on le verra par le tableau suivant :

SERVICE DE NUIT. DIMANCHE APRÈS LA PENTECÔTE [2]

Introduction.
Hymme.
Répons.
Benedictus es (1re partie avec antienne).
CANTIQUE *I* (Is., XXVI, 9-20 avec antienne).
CANTIQUE *II* (I Sam., II, 1-10).
CANTIQUE *III* (Jonas, II, 2-9. En hiver, Abacuc, III, 2-19, avec antienne).

L'antienne à la fin de chaque cantique est suivi de *Kyrie eleison* trois fois.

Trois leçons.
Deux répons, entre les leçons.
Te Deum.
Collecte.

Le service de la semaine diffère de celui du dimanche surtout par la substitution de dix psaumes aux cantiques.

ORDRE DES LAUDES POUR LES MÊMES DIMANCHES APRÈS LA PENTECÔTE

Introduction.
Benedictus, avec antienne et *Kyrie.*
Antienne *ad crucem.*
Collecte A.
CANTIQUE DE MOISE. Ex., XV, 1-19, avec antienne et *Kyrie.*
Collecte B.
CANTIQUE DES TROIS ENFANTS. 2e partie (*Benedicite*). Avec antienne et *Kyrie.*
Collecte C.
Laudes (ps. CXLVIII-CL, avec antienne et *Kyrie*).
Capitule.
Psalmus directus.
Hymme.
Kyrie eleison 12 fois.
Psallenda I.
Complenda I.
Collecte I.
Psallenda II.
Complenda II.
Collecte II.
Conclusion.

LAUDES AUX JOURS DE LA SEMAINE

Introduction.
BENEDICTUS avec antienne et *Kyrie eleison.*

[1] Bäumer, *loc. cit.*, p. 249. — [2] D'après W. C. Bishop, *The Ambrosian breviary*, dans *Church Quarterly Review*, oct. 1886, p. 86 sq. Cf. aussi Lejay, *loc. cit.*, col. 1422, 1423, et les tableaux de dom Cagin, *Paléogr. musicale*, t. VI, p. 8 sq.

Collecte.
Miserere mei Deus.
Collecte du jour.
Laudes (ps. CXLVIII-CL).
Psalmus directus.
Hymme.
Répons au baptistère.
Collecte I.
Quatre psaumes avec versets et antienne.
Complenda.
Collecte II.
Conclusion.

Nous ne donnerons pas le schéma de l'office des vêpres qui ne contient d'autre cantique que le *Magnificat,* mais qui le contient le dimanche aussi bien qu'en semaine.

La règle de saint Colomban[1] et les autres documents celtiques ne nous donnent aucun renseignement sur l'usage des cantiques dans cette liturgie et nous en serions réduits à une ignorance complète, sans l'antiphonaire de Bangor qui contient les deux cantiques de Moïse : *Audite cæli,* et *Cantemus Domino,* le *Benedictus* sous le titre de *Benedictio sancti Zachariæ,* et le *Benedicite,* sous celui de : *Benedictio* [trium] *puerorum.*

La difficulté est de savoir à quels jours et à quelles heures on employait ces cantiques, car l'antiphonaire de Bangor ne donne aucune indication. Voir BANGOR, t. II, col. 185 sq. Selon l'hypothèse de Warren, on les chantait le samedi et le dimanche à l'office du matin[2].

En dehors de l'antiphonaire de Bangor, les psautiers de provenance irlandaise nous font connaître les usages de l'Église insulaire relativement à l'emploi des cantiques. Les anciens Irlandais appelaient couramment le psautier, *les trois cinquantaines, tri cóecat,* parce que les psaumes étaient distribués en trois divisions de cinquante psaumes, et alors les collectes et les cantiques sont placés à la fin de chacune de ces divisions de même que les miniatures quand ces manuscrits sont ornés de miniatures; ce sont du reste les mêmes cantiques que dans l'église romaine. Tels sont les psautiers manuscrits suivants : British museum, *Vitellius,* F. W. (IXe-Xe s.); *Galba,* A. v. (XIe-XIIe s.); le psautier de Southampton, c. IX, St. John's College, Cambridge (fin Xe s.). Voir PSAUTIER.

La liturgie mozarabe fait un usage très fréquent et très spécial des cantiques, comme on pourra le voir par la note érudite qui suit et que nous devons à l'obligeance de dom Férotin.

IV. LES CANTIQUES DANS LA LITURGIE MOZARABE. — *1. LES RECUEILS DE CANTIQUES.* — Les *Cantica* se trouvent dans les manuscrits suivants, peut-être aussi dans d'autres manuscrits encore inconnus au rédacteur de ces quelques notes.

Codex A	(Biblioth. nat. Madrid, Xe s.,	complet)	76	cant.
» B	(» de Santiago *1055,*	»)	106	»
» C	(» du Roi, Madrid *1059,*	»)	99	»
» D	(» de Londres XIe s.,	incomp.)	53	»
» E	(» de l'Ac. d'his. Madrid, XIe s.	»)	73	»
» F	(» » » XIe s.	»)	4	»

N. B. Du cod. B j'ai seulement sous les yeux en ce moment l'*incipit* des cantiques 1-49; 61, 62, 65, 66, 70, 102, 103; du cod. C, l'*incipit* des cantiques 1, 2, 3, 19-37, 40, 41, 47, 48, 53, 56, 58, 59, 61, 63, 78, 99; du cod. E, l'*incipit* des cantiques 1, 57, 99; du cod. F, l'*incipit* du cant. 1.

Le cod. A a été imprimé en 1775 par Lorenzana (réimprimé dans Migne, *P. L.,* t. LXXXVI, col. 845).

Le cod. D a été imprimé par Gilson, Londres, 1905.

CANTIQUES DE LA LITURGIE MOZARABE

SOURCES.	INCIPIT.	RECUEILS.	EMPLOI[1].
1. Deut., XXXIII.	*Dominus de Sina veniet.*	*A B C E F*	*De Adventu Dñi (E.*
2. Is., VIII, IX.	*Liga testimonium.*	*A B C*	
3. » X, XI.	*Ecce dominator Dñs.*	*A B C*	
4. » XXX.	*Deus iudicii Dñs.*	*A B*	
5. » XXXV.	*Confortate manus.*	*A B*	
6. » XL.	*Consolamini.*	*A B*	
7. » XL.	*Ecce Dñs Deus.*	*A B*	
8. » XLII.	*Cantate Domino.*	*A B*	
9. » XLIX.	*Hec dicit Dominus.*	*A B*	
10. » LI.	*Attendite ad me.*	*A B*	
11. » LII.	*Consurge, consurge.*	*A B*	
12. » LVI.	*Hec dicit Dns : Custodite.*	*A B*	
13. » LXII.	*Iuravit Dominus.*	*A B*	
14. Luc., I.	*Magnificat.*	*A B*	
15. Is., XLV.	*Rorate celi desuper.*	*A B*	
16. Luc., II.	*Nunc dimittis.*	*A B*	
17. Is., LX.	*Surge inluminare.*	*A B D*	
18. Jer., XXXI.	*Hec dicit Dñs : Vox in excelso.*	*A B D*	*In allisione Infantum (D.*
19. Is., LXVIII.	*Clama ne cesses.*	*A B C D*	*De Quadragesima (A B C D.*
20. Jer. Oratio.	*Recordare Domine.*	*A B C D*	
21. II Esd., I.	*Queso Domine.*	*A B C D*	
22. Oratio Manasse.	*Deus altissimus.*	*A B C D*	
23. Tob., XIII.	*Magnus es Domine.*	*A B C D*	
24. Eccli., XXXVI.	*Miserere nostri.*	*A B C D*	
25. Dan., III.	*Benedictus es Dñe*	*A B C D*	
26. II Mach., I.	*Dñe Dñe Deus omnium.*	*A B C D*	*De traditione Dñi (A C D.*

[1] Je me contente de reproduire les indications très rares des recueils, indications qu'il est aisé de compléter par la place que ces cantiques occupent dans les manuscrits.

[1] Cf. Le chapitre de sa règle sur l'office, interprété par W. C. Bishop, dans *Church Quarterly Review,* t. XXXVII, p. 342; cf. aussi dom Morin, dans la *Rev. bénéd.,* 1895, p. 201. — [2] *The antiphonary of Bangor,* t. II, p. 35 sq.

CANTIQUES DANS LA LITURGIE MOZARABE

SOURCES.	INCIPIT.	RECUEILS.	EMPLOI.
27. Jer., II.	*Tu Dñe demonstrasti.*	*A B C D*	
28. » XV.	*Tu scis Domine.*	*A B C D*	
29. » XVIII.	*Adtende Domine.*	*A B C D*	
30. » XX.	*Seduxisti me Dñe.*	*A B C D*	
31. » XXIII.	*Contritum est cor.*	*A B C D*	
32. Mich., VII.	*Nolite credere.*	*A B C D*	
33. Ezech., XXXVI.	*Tollam vos de gentibus.*	*A B C D*	
34. Gen., XLIX.	*Iuda te laudabunt.*	*A B C D*	*De resurrectione Dñi (A B C D.*
35. Is., XLIII.	*Ante me non est formatus.*	*A B C D*	
36. » LXIII.	*Quis est iste qui venit.*	*A B C D*	
37. Jer., XXXI.	*Hec dicit Dñs exercituum.*	*A B C D*	
38. Ose., VI.	*Venite revertamur.*	*A B C D*	
39. Soph., III.	*Expecta me.*	*A B C D*	
	(N. B. Jusqu'ici accord parfait de tous les Recueils.)		
40. Apoc., XV.	*Vidi signum in celo.*	*B C*	
41. » XIX.	*Laudem dicite.*	*B C*	
42. Is., LXI.	*Spiritus Dñi super me.*	*B*	
43. Eccli., XI, XXVI.	*Datio Dei permanet.*	*A B C*	*De sanctis (A B C.*
44. Judic., V.	*Qui sponte obtulisti.*	*A B*	
45. Is., LXI.	*Vos sancti Domini.*	*A B*	
46. » LXVI.	*Letamini cum Iherusalem.*	*B*	
47. » XXVI.	*Ecce civitas virtus.*	*B*	
48. Jer., XVII.	*Benedictus vir.*	*A B C D*	*De uno Iusto (A B C D.*
49. Isai., XLII.	*Ecce servus meus.*	*A D*	
50. Eccli., LI.	*Priusquam errarem.*	*A B C D*	
51. » XXXI.	*Beatus vir qui inventus est.*	*D*	
52. Luc., I.	*Benedictus.*	*A D*	
53. Eccli., XXXIX.	*Audite me divini fructus.*	*A D*	*De virginibus (A.*
54. Is., LXI, LXII.	*Gaudens gaudebo.*	*A D*	*De una virgine (D.*
55. Soph., III.	*Lauda filia Sion.*	*A C D*	
56. Zach., II.	*Lauda et letare.*	*A D*	
57. I Par., VI.	*Domine Deus Israel.*	*A C D*	*In sacratione basilice seu ecclesie (A C D.*
58. Tob., XIII.	*Luce clara fulgebis.*	*A C D*	*De restauratione basilice (A C.*
59. Num., XXIII.	*Adsumta parabola.*	*A D*	
60. I Tim., IV, VI.	*Adprehende vitam.*	*A B C*	*De ordinat. episcopi (B E De episcopo (C.*
61. Exod., XV.	*Cantemus Dño gloriose.*	*A B C D*	*De cotidiano (A B C Dominicalis (B.*
62. Is., V.	*Cantabo nunc dilecto.*	*A B D*	*De cotidiano (B.*
63. » XXVI.	*Urbs fortitudinis.*	*A D*	
64. » »	*Domine dabis pacem.*	*A*	
65. » XXXIII.	*Audite qui longe estis.*	*A D*	
66. Jon., II.	*Clamavi de tribulatione.*	*A D*	
67. IV Esd., VIII.	*Domine qui habitas.*	*A B D*	*In sci Micael (B.*
68. Deut., XXXII.	*Adtende celum.*	*A*	
69. I Reg., II.	*Confirmatum est cor.*	*A*	
70. Par., XXIX.	*Benedictus Dominus.*	*A*	
71. Is., XII.	*Confitebor tibi.*	*A*	
72. » XXXIII.	*Domine miserere nostri.*	*A*	
73. Esth., XIII.	*Dñe rex omnipotens.*	*A D*	
74. Jer., XIV.	*Deducant oculi mei.*	*A D E*	
75. Deut., IX.	*Dñe Deus ne disperdas.*	*A D*	
76. II Par., XX.	*Dñe Deus patrum.*	*A C D*	
77. Is., XXV.	*Dñe Deus meus es tu.*	*A D*	
78. » XXXVII.	*Domine exercituum.*	*A D*	
79. » XXXVIII.	*Ego dixi in dimidio.*	*A D*	
80. Jer., LI.	*Iuravit Dñs exercituum.*	*A D*	
81. Eccli., XI, XII.	*Letare iuvenis.*	*A D*	
82. Job, XIX.	*Scio enim quod Redemtor.*	*A*	
83. III Reg., VIII.	*Benedictus Dñs... qui dedit.*	*C*	
84. Is., XXVI.	*De nocte spiritus meus vigilat.*	*B*	

II. LEUR USAGE. — La position qu'occupent ces cantiques dans les recueils mentionnés ci-dessus, les trop rares rubriques qui les accompagnent, les antiennes dont ils sont précédés et d'autres indices encore, nous permettent de reconnaître sans trop de difficultés à quelle époque de l'année liturgique on en faisait usage. C'est ainsi que les n. 1 à 13 appartiennent à l'Avent, 14 à la fête B. M. V. du 18 décembre, 15 et 16 à Noël, 17 à l'Épiphanie, 18 aux Innocents, etc. Mais à quels offices déterminés du jour ou de la nuit servaient tous ces cantiques? Les livres imprimés de l'ancienne liturgie espagnole ne nous apprennent rien sur ce point. A peine si on en retrouve six ou sept dans le bréviaire et le missel, par exemple les n. 1, 11, 17, 25. Plusieurs manuscrits du XIe siècle viennent heureusement nous aider à résoudre ce problème, bien qu'une étude sérieuse soit encore à faire sur une partie jusqu'ici ignorée de la liturgie mozarabe, l'office de nuit. On

peut toutefois affirmer dès maintenant que six cantiques étaient récités d'ordinaire aux heures de la nuit : trois à l'office dit *Ad medium noctis* et trois autres à l'office *Ad nocturnos*.

Deux manuscrits décrivent même la manière de les exécuter. Je me contente de reproduire ici un passage d'un manuscrit wisigothique de Silos du XIe siècle (Sur ce ms. voy. *Le Liber Ordinum* mozarabe, p. XXIX-XXX). Il est tiré de l'office intitulé : *Ordo ad celebrandum nocturnos : Post hec dicit tres canticos : Canticum de libro Esdre, Queso Domine Deus celi*, etc. (*II Esd., I, 5-11*); *Canticum, Deus altissimus, magnanimis, miserator et misericordie multe, patiens super mala hominum. Tu ergo, Domine, etc.; canticum Ihesu filii Sirach, Miserere nostri Deus omnium* (*Eccli., XXXVI, 1-19*). — *Post hec recitabis caput cantici cum Gloria : Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui Sancto. Queso, Domine Deus celi, fortis, magne adque terribilis, qui custodis pactum et misericordiam cum his qui te diligunt et custodiunt mandata tua.*

SOURCES.	INCIPIT.	EMPLOI [1].	RENVOIS AU BRÉV.
1. Dan., III.	*Benedictus es Dñe Deus.*	*Dominicis, festis et multis feriis.*	55, etc.
2. Deut., XXXII.	*Adtende celum.*	*In Adventu, etc.*	52, 70, 89, 126, 151, 188, 218, 222, 261, 331, 442, 503, 567.
3. Job, XXXVI.	*Ecce Deus magnus.*	»	60, 84, 112.
4. II Reg., VII.	*Ego tuli te.*	»	64, 85, 94, 95, 102, 114.
5. Zach., IX.	*Exulta satis filia.*	»	67, 87, 103.
6. II Mach., I.	*Dñe Deus omnium creator.*	»	73, 91, 95, 105, 308, 422.
7. Is., LXI.	*Gaudens gaudebo.*	»	75, 96, 106, 109, 1028, 1094, 1102, 1151, 1189, 1312.
8. » XXVI.	*Ecce civitas virtus.*	»	78, 397.
9. Hab., III.	*Dñe audivi auditum.*	»	81, 99, 1161, 1264.
10. Gen., XLIX.	*Vocavit Iacob filios*	*Nativitate D. N.*	120, 148.
11. Luc., I.	*Magnificat.*	»	122, 1297.
12. I Reg., II.	*Confirmatum est cor.*	*S. Iohannis Ap. etc.*	130, 135, 138, 226, 230, 656, 992, 995, 998, 1105, 1118, 1174, 1182, 1186, 1193, 1197, 1201, 1208, 1211, 1262, 1305.
13. Is., XXVI.	*De nocte vigilat spiritus.*	« *Circumcisione.*	144, 238, 242, 326, 382, 692, 697, 701, 704, 1132.
14. Num., XXIII.	*De Aram adduxit me.*	*die Ieiuniorum.*	162, 356.
15. Tob., XIII.	*Luce clara fulgebis.*	»	171,
16. Luc., I.	*Benedictus.*	*Epiphan.*	182, 943, 1137.
17. Is., LX.	*Surge illuminare.*	»	183.
18. Gen., XII, XIII, XVII.	*Egredere de terra.*	Fer. 2e post Epiph.	191, 265.
19. » XXVII, XXVIII.	*Ecce odor filii mei.*	— 3 —	196.
20. » XXXII.	*Deus patris mei.*	— 4 —	200, 671, 725.
21. Deut., IX.	*Dñe Dñe rex deorum.*	— 5 —	204, 247, 315, 662, 686, 708, 710.
22. » XXXII.	*Vidit enim eos.*	— 6 —	209.
23. Is., XXXVIII.	*Ego dixi in dimidio.*	Dom. 1a post —	234, 580
24. IV Esd., VIII.	*Domine qui habitas.*	— ante Ciner.	245, 707.
25. Thren., III.	*Quid murmuravit homo.*	Feria 3e 1e Dom. Quadr.	279, 413.
26. Esth., XIII.	*Domine Deus rex.*	— 4 —	289, 430.
27. Gen., XXVII.	*Ecce odor filii mei.*	— 5 —	296, 679.
28. Job, III.	*Pereat dies.*	— 4 2e —	349.
29. Thren., V.	*Memento Dñe quid.*	— 6 —	367, 405, 722, 733.
30. I Par., XXIX.	*Benedictus es Dñe Deus.*	Sabb. —	373.
31. Is., V.	*Cantabo nunc dilecto.*	Fer. 2e 3e —	387.
32. Jerem., XVII.	*Sana me Domine.*	— 4e —	450, 468, 508, 558.
33. Job, VI.	*Verba mea dolore.*	— 3e —	459.
34. Jer., XX.	*Seduxisti me Domine.*	— 5 —	475, 493, 518, 570, 590, 597.
35. Job, XVI.	*Nunc ecce oppressit me.*	— 6 —	485.
36. » XIX.	*Ecce clamo vim patiens.*	— 4e 5e —	528.
37. Ion., II.	*Clamavi ad Dominum.*	— 5 —	535, 1072, 1259.
38. Jer., XV.	*Tu scis Domine.*	— 6 —	547.
39. Exod., XV.	*Cantemus Domino.*	In Pascha.	616, 622, 624, 627, 630, 633, 636, 640, 644, 646, 649, 651, 660, 1010, 1122.
40. Deut., XXXII.	*Vidi eos fatigatos.*	— *Communi Infirmi.*	974.
41. Matth., XXII.	*Accesserunt ad Ihesum.*	— *Off. mortuorum.*	988.
42. Iudée., V.	*Qui sponte obtulistis.*	— — *martyrum.*	1001, 1022, 1025, 1032, 1041, 1047, 1052, 1062, 1082, 1086, 1098, 1114, 1142, 1147, 1157, 1164, 1228, 1235, 1237, 1287, 1309.
43. Deut., XXXIII.	*Dominus de Sina venit.*	— —	1005, 1170, 1178, 1217, 1232, 1248, 1255.
44. Eccli., LI.	*Confitebor tibi.*	— — *Conf. Pont.*	1014, 1018, 1020, 1200, 1224, 1242, 1272.
45. Luc., II.	*Nunc dimittis.*	— — *Purificationis.*	1091.
46. Eccli., II, XXVI.	*Datio Dei permanet.*	— — *S. Adriani.*	1127.
47. Esth., XIV.	*Domine mi rex.*	— — *S. Eulalie.*	1282.

[1] Je signale uniquement dans cette colonne l'office du bréviaire où le cantique est employé *pour la première fois*. Les renvois de la colonne suivante indiquent les autres circonstances dans lesquelles il en est fait usage.

(Sur ces cantiques et les oraisons qui les suivent on peut voir Tommasi, *Opera*, éd. Bianchini, Romæ, t. I, 1741, p. 410-447. Les renvois sont faits à la première édition du Bréviaire.)

Sicut erat in principio et nunc et semper. Deus altissimus, magnanimis, miserator et multe misericordie, patiens super mala hominum. Et in secula seculorum. Amen. Miserere nostri, Deus omnium et respice nos et ostende lumen miserationis tue. Post hec dicit Orationem Rex, etc.

III. LES CANTIQUES DU BRÉVIAIRE (*P. L.*, t. LXXXVI). — Dans l'office mozarabe imprimé, c'est à matines que se chantent les cantiques (à cette partie de matines plus particulièrement nommée laudes). D'ordinaire on y dit deux cantiques : le 1er qui varie beaucoup selon le temps ou la fête, et le 2e qui est toujours le *Benedictus* de Daniel, c. III. Dans certaines féries et le dimanche des Palmes, il n'y a qu'un seul cantique et le *Benedictus* est remplacé par une antienne-répons appelé *Matutinarium*. Seules, je crois, les fêtes de Noël et de l'Épiphanie ont trois cantiques à l'office de laudes. — Les offices des trois derniers jours de la semaine sainte n'ont pas de cantiques. Voir tableau ci-contre.

IV. DES CANTIQUES A LA MESSE. — 1. Cant. de Daniel, c. III : *Benedictus es Domine Deus.*

L'usage de chanter ce cantique à la messe était très ancien en Espagne et en Gaule les dimanches et les fêtes des martyrs. Certains prêtres ayant négligé cette pratique, le IVe concile de Tolède, tenu en 633 dans la basilique de Sainte-Eulalie, insista avec force sur l'observance de cette coutume : *Hoc sanctum concilium instituit, ut per omnes ecclesias Hispaniæ vel Galliæ in omnium missarum solemnitate idem hymnus in pulpito decantetur; communionem amissuri qui et antiquam huius hymni consuetudinem nostramque definitionem excesserint.* Can. 14. Cf. *Missel mozar.*, *P. L.*, t. LXXXV, col. 297, 533.

2. Cant. *Benedictus Dominus Deus Israël*, Luc., 1. Au dimanche qui précédait la nativité de saint Jean-Baptiste. *Ib.*, col. 751. Mais je n'ai pas trouvé trace de cet usage dans les mss.

Comme j'ai tiré des manuscrits wisigothiques ce que cette courte notice a de neuf, il peut y avoir quelque intérêt à leur emprunter une citation qui a trait aux cantiques du rite romain et dont je n'ai pas trouvé trace dans les imprimés. Je cite le *codex Compostellanus* de 1055 : ITEM CANTICI ROMENSIS. *Ad mdum* (?) *Ad te Domine consilium et victoria, a te prudentia et gloria, et ego servus tuus. Quia benedictus es Domine in omnibus que dedisti mici prudentiam : et ego confitebor tibi in omnibus, Domine Deus patrum nostrorum.* — ALIUM : *Surgite et benedicite Domino Deo nostro, qui fuit et est et venturus est : et benedicite nomen glorie eius et laudate eum et excellentia*[m] *illius in omni benedictione et laude.* — ALIUM : *Conforta nos, Domine Deus noster, quoniam in te confidimus. Domine, non est impossibile aput te salvum facere in multis aut in paucis et in nomine tuo venimus ad multitudinem istam magnam. Domine Deus noster nobiscum esto. Domine non prevaleat nobis homo.* — ALIUM : *Nostra conversatio, fratres, in celis est. Unde etiam expectamus Salvatorem Dominum nostrum Jhesum Christum : qui reformabit corpus humilitatis nostre. Verumtamen quod pervenimus idem sapiamus, ut in unam permaneamus regula. Nos enim sumus circumciso corde, qui spiritu Deo vivimus et gloriamus in Christo Ihesu Domino nostro. De cetero, fratres, quecumque sunt vera, quecumque iusta, quecumque pudica, quecumque bona fama, hec cogitate, hec tenete et hec agite.*

Ces cantiques sont composés, comme on le voit, de centons bibliques, dont les parties principales ont été empruntées aux livres suivants : I Par., XXIX, 10, 11 sq.; II Esd., IX, 5; II Par., XIV, 11; I Reg., XIV, 6; Philip., III, 20, 16, 3, IV, 8.

BIBLIOGRAPHIE. — *SUR LES CANTIQUES DANS L'ÉGLISE PRIMITIVE.* — J. G. Walch, *De hymnis Ecclesiæ apostolicæ*, Ienæ, 1737, reédité dans Volbeding, *Thesaurus commentationum selectarum*, Lipsiæ, 1849, t. II, p. 21 sq. — J. Zach. Hilliger, *De psalmorum, hymnorum atque odarum sacrarum discrimine*, Viteb. 1720, dans Volbeding, *op. cit.*, t. II, p. 43 sq. — Voir notre art. ARIENS : *Les hymnes ariennes et leur influence sur la psalmodie chrétienne*, t. I, col. 2816 sq. — L'art. ANTIENNES, t. I, col. 2284, et CANTIQUES, dans *L'Église d'Afrique*, AFRIQUE (Liturgie) t. I, col. 639 sq. — Dom Cagin, dans la *Paléogr. musicale*, t. VI, p. 17 sq. — Bouvy, *Les cantiques de l'Église primitive*, dans *Les lettres chrétiennes*, 1882, t. IV, p. 186 sq. — Cardinal Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, Rome, 1867. — W. Christ, *Anthologia græca carmin. Christian.*, p. 39 sq.; *Beiträge zur kirchlichen Literatur der Byzantiner*, München, 1870. — Voir ODES, CANON (dans le rit byzantin), HYMNES. — Ernesto Cipriani, *Dissertatio de propagatione hæresum per cantilenas*, Londini, 1718.

SUR LES CANTIQUES DANS LA LITURGIE. — Buhl, *Abhandlung über Kirchengesang in der griechischen Kirche bis zur Zeit des heil. Joh. Chrysostom.*, dans *Zeitsch. f. hist. Theol.*, 1848, t. XVIII, p. 203 sq. — Cardinal Bona, *De divina psalmodia*, Antwerpiæ, 1677, p. 847 sq. — Ant. Carafa, *Catena explicationum veterum ss. Patrum in omnia V. et N. Testamenti cantica*, Colon., 1572. — Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1858, t. IV, p. 1 sq. — W. C. Bishop, *A service book of the VIIIth century*, dans *Church Quarterly Review*, janv. 1894, t. XXXVII, p. 351. — F. E. Warren, *The Antiphonary of Bangor*, ed. H. Bradshaw Society, 2 vol. gr. in-4°, London, 1895. — Baümer, *Hist. du bréviaire*, trad. Biron, t. I, p. 178 sq., 227-239, 248, 249 ; t. II, p. 46. — Tommasi, *Opera omnia*, éd. Vezzosi, Romæ, 1747, t. II, *Psalterium justa duplicem editionem*, p. 291 sq. : *Cantica.*

Les articles de Moroni, *Dizionario di erudizione ecclesiastica*, au mot *Cantico;* Martigny, *Dict. des antiquités chrét.*, au mot *Office divin*, p. 541; Smith, *Dictionary of christian antiquities*, au mot *Canticle; Kirchenlexicon*, au mot *Cantica;* Kraus, *Realencyclopädie*, au mot *Gesang*, sont trop sommaires et incomplets. Rien sur les cantiques dans le *Dict. of the Bible*. Un court art. dans le *Dict. de la Bible*, au mot *Cantiques*.

Les cantiques du bréviaire romain, et les cantiques du bréviaire monastique dans Carol. Marbach, *Carmina Scripturarum*, Argentorati, 1907, p. 26*, 27*, 553.

F. CABROL.

CANTIQUES ÉVANGÉLIQUES. — I. Le *Benedictus*. II. Le *Nunc dimittis*. III. Le *Magnificat*. IV. Bibliographie.

Il y a trois cantiques évangéliques : le *Benedictus*, le *Nunc dimittis*, et le *Magnificat*, cf. ci-dessus, col. 1978. Nous n'avons à parler de ces cantiques qu'au point de vue liturgique (au point de vue biblique, cf. *Dict. de la Bible*, v. *Marie*, t. IV, col. 786, 787; v. *Siméon* et *Zacharie* et le livre de Perrerius, cité à la bibliographie).

Il est à remarquer que Verecundus, pour l'Église d'Afrique, fait mention dans sa liste des trois cantiques évangéliques.

I. LE *BENEDICTUS*. — Nous ne savons pas si les liturgies gallicanes employaient le *Benedictus* à l'office, mais pour la messe, le cantique de Zacharie était d'un usage fréquent et caractéristique. Plusieurs collectes dans les documents gallicans portent le titre *collectio post prophetiam*.

Il y a deux de ces collectes dans le *Gothicum ;* il y en a trois dans le *Missale Francorum;* huit dans le *Missale Bobbiense*, et trois dans le missel de Reichenau. Mabillon et Ruinart crurent voir dans ce nom la désignation d'une lecture de l'Ancien Testament et plus spécialement des prophètes[1]. Mais c'est évidemment

[1] Mabillon, *Liturg. gallicana*, l. I, c. V, n. 45; Ruinart, *Gregorii Turon. Opera*, col. 1357; cf. Tommasi-Vezzosi, *Opera*, t. VI, p. 234, note 2.

une erreur, comme le montre l'explication de la messe gallicane donnée par saint Germain qui s'exprime ainsi : *Antiphona ad prælegendum canitur* (c'est le début de la messe gallicane)... *Ajus vero ante prophetiam pro hoc canitur in græca lingua...* (*Ajus* = Agios) *Sucipiente præsule ecclesia ajus psallit, dicens latinum cum græco... Tres autem parvuli qui ore uno sequentes Kyrie eleison... CANTICUM AUTEM ZACHARIAE pontificis in honorem sancti Johannis Baptistæ cantatur... ideo prophetiam quam pater ejus ipso nascente cecinit alternis vocibus ecclesia psallit* [1]. C'est aussi à ce cantique *Benedictus* que fait allusion saint Grégoire de Tours qui nous montre Palladius, évêque de Saintes, chantant la prophétie : *Quo incipiente prophetiam* [2]. Nous avons aussi par ce dernier texte ce détail intéressant que le cantique était chanté par l'évêque. Le contenu même de plusieurs de ces *collectiones post prophetiam* fait une allusion évidente au cantique qu'on vient de chanter.

Dans la messe mozarabe, on trouve le *Benedictus*, à sa place ordinaire, entre l'*Officium* et la *Lectio prophetica*, au dimanche de saint Jean-Baptiste, et selon Lesley, à Pâques [3]. Dom Cagin incline même à considérer les 72 oraisons dont est muni le missel mozarabe après l'*Officium* ou plutôt après le *Gloria in excelsis*, comme appartenant à la même catégorie que les collectes gallicanes *post prophetiam* [4]. Selon Lesley encore, le *Gloria in excelsis* a remplacé à la messe mozarabe le chant plus ancien du *Benedictus* [5].

Le *Benedictus* a aussi disparu complètement de la liturgie ambrosienne [6] pour faire place au *Gloria in excelsis* et la présence de ce dernier cantique est un trait commun entre cette liturgie et la liturgie romaine [7].

Ainsi le chant du *Benedictus* à la messe, à la place où nous avons aujourd'hui le *Gloria in excelsis*, apparait comme une tradition ancienne, répandue dans plusieurs églises. Le *Gloria in excelsis* arriva à le supplanter, non sans peine. C'était, en tout cas, un chant bien choisi, au début de la messe. Il rappelait le souvenir du précurseur, dont la place fut si grande dans la liturgie ancienne, et annonçait la venue prochaine du Messie qui allait se réaliser au sacrifice de la messe. Voir DOXOLOGIES.

Quoi qu'il en soit du reste de son emploi à la messe, l'usage du cantique de Zacharie à l'office du matin est encore plus général. Peut-être en faut-il chercher la raison, en dehors de la dévotion si générale à saint Jean-Baptiste, dans ces paroles : *illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent*, qui annonçaient l'approche de la lumière. Les allusions au lever du soleil sont fréquentes, on le sait, à l'office de laudes.

Il est employé chaque jour, ou au moins à certaines fêtes, à cet office, dans la liturgie orientale aussi bien que dans les diverses liturgies latines.

Son introduction à laudes est attribuée quelquefois à saint Benoît. Saint Benoît en effet dans sa règle décrit ainsi l'office de laudes : les psaumes, *deinde benedictiones et laudes* (le *Benedicite* et les 3 ps. *Laudate*) : *lectio de Apocalypsi una ex corde, et responsorium, et ambrosianum* (l'hymne) *et versus et CANTICUM DE EVANGELIO et litaniæ et completum est*. Les mots *canticum de evangelio* désignent ici le cantique *Benedictus* sans aucun doute [8].

Il se sert des mêmes expressions *Canticum de evangelio* à vêpres pour désigner le *Magnificat* [9].

Mais il n'est pas vraisemblable que saint Benoît doive être considéré comme l'auteur de cette pratique, car on la trouve usitée dans des contrées et à des époques où son influence ne pouvait se faire sentir [10].

Dans la liturgie mozarabe, en dehors de l'usage à la messe que nous avons déjà signalé, le *Benedictus* est usité à certaines fêtes des saints.

Dans l'antiphonaire de Bangor, le *Benedictus* a aussi sa place sous le titre de *Benedictio sancti Zachariæ*. Warren pense qu'on le disait à l'office des matines du samedi et du dimanche, peut-être tous les jours. Warren, *The Antiphonary of Bangor*, t. II, p. 40. Mais sa place dans cet antiphonaire indique plus probablement les laudes. Dans l'ambrosien, au contraire, le *Benedictus* est au commencement de laudes [11]. Aux laudes de Noël et de l'Épiphanie, les versets du *Benedictus* sont chantés avec solennité [12].

Il est à remarquer au contraire qu'à Jérusalem, au IVe siècle, le *Benedictus* ne semble pas faire partie de l'office matutinal, pas plus que le *Magnificat* de celui du lucernaire [13].

Chez les Grecs, il fait aussi partie des cantiques du matin.

2° LE *NUNC DIMITTIS*. — C'est au contraire, et sauf de rares exceptions, aux offices du soir, à vêpres et à complies, que sont employés les deux autres cantiques, le *Nunc dimittis* et le *Magnificat*.

Le *Nunc dimittis* ou cantique de Siméon (Luc., II, 29-32) est employé pour la prière du soir déjà dans les *Constitutions apostoliques*. Cette prière, une sorte de paraphrase du ps. CXII, *Laudate pueri dominum*, se termine ainsi : σοὶ πρέπει αἶνος· σοὶ πρέπει ὕμνος· σοὶ δόξα πρέπει τῷ θεῷ καὶ Πατρὶ, διὰ τοῦ Υἱοῦ, ἐν Πνεύματι τῷ παναγίῳ, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Αμήν. Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλον σου, Δέσποτα etc. [14].

Cet emploi du *Nunc dimittis* à l'office du soir, qui semblait s'imposer par le caractère même du cantique, paraît très ancien et très général. Il fait partie de l'*Apolytikion*, ce qui prouve aussi un usage liturgique très ancien. Voir t. I, col. 2602, APOLITIKION. Il est mentionné à cette place dans deux fragments du VIe et du VIIe siècle que nous avons cités. Voir CANTIQUES, col. 1980.

Cependant il est absent dans la liste des cantiques

[1] *P. L.*, t. LXXII, col. 89. Il faut dire du reste pour excuser l'erreur de ces deux savants que ce document ne fut découvert que plus tard. — [2] *Hist. Francor.*, l. VIII, c. VII, *P. L.*, t. LXXI, col. 453. — [3] *P. L.*, t. LXXXV, col. 479, note 6. — [4] *Paléogr. musicale*, t. V, p. 48. — [5] *P. L.*, t. LXXXV, col. 751, note 6. — [6] Du moins selon l'opinion de Mgr Duchesne qui en voit un vestige dans les *collectiones post prophetiam* de Bobbio. *Origines du culte chrétien*, éd. anglaise, p. 193. Cf. aussi Lejay, AMBROSIEN (RIT), t. I, col. 1402. Lukas dit que le *Benedictus* à la messe est très spécial à la liturgie gallicane; il ne le trouve ni chez les mozarabes, ni à Rome, ni à Milan. Mais il reconnait qu'il y était primitivement. *The early Gallican Liturgy*, dans *Dublin Review*, 1893, t. CXIII, p. 576 sq. — [7] Cf. Lejay, AMBROSIEN (RIT), t. I, col. 1420. — [8] C. XII. Même expression au ch. XIII. — [9] C. XVII. Je crois qu'il y a peu de discussions sur le sens de ces mots. En tout cas la série des antiennes qui, à laudes, se rattachent au *canticum de evangelio* indiquent bien par le sens qu'il s'agit du *Benedictus*; de même que celles des vêpres sont toujours en relation avec le *Magnificat*. Or ces antiennes témoignent d'une tradition ancienne. L'ancien psautier romain spécifie *Canticum evangelii S. Mariæ* pour vêpres; *Canticum Zachariæ*, pour laudes; *Canticum Simeonis*, pour complies. Cf. Plaine, *De veris breviarii romani originibus*, *loc. cit.*, p. 216. — [10] Cependant plusieurs auteurs croient que c'est saint Benoît qui a introduit le *Benedictus* à laudes, comme le *Magnificat* à vêpres, et que de là cette pratique est passée dans l'office romain et dans d'autres églises, par exemple Martène, dans son *comment. ad Reg. sci Benedicti*, c. XVII, *P. L.*, t. LXVI, col. 467; de même Grancolas. *Comment. in breviar. rom.*, l. I, c. XXXVIII; l. II, c. III; Binterim, *Denkw.*, t. IV, p. 386; Pleithner, *Gesch. des Breviers*, p. 312, 313; Bickell, dans *Katholic*, 1873, t. II, p. 676 sq.; 1874, t. I, p. 82; Baümer, *Hist. du bréviaire*, trad. Biron, t. I, p. 253, et encore sa discussion avec dom Plaine *Studien u. Mittheilungen aus dem Benedictiner Orden*, 1889, t. X, p. 372 sq. — [11] Cf. le tableau des cantiques col. 1983, Lejay, AMBROSIEN (RIT) t. I, col. 1422. — [12] Cf. A. Magistretti, *La liturgia ambrosiana*, Milan, 1899, t. I, p. 169. — [13] Cf. notre *Etude sur la Peregrinatio Silviæ*, p. 41, 48. — [14] L. VII, c. XLVIII, *P. G.*, t. I, col. 1057. Cf. Bingham, *Works*, t. IV, p. 578; t. V, p. 40.

d'Afrique donnée par Verecundus, dans l'antiphonaire de Bangor, et ce qui est assez extraordinaire, comme nous le dirons bientôt, dans l'office que saint Benoît prescrit à ses moines.

On lit dans la vie de Marie l'Égyptienne que, se voyant sur le point de mourir, elle demanda à l'abbé Zosime de lui apporter l'eucharistie. Elle dit avant de la recevoir le symbole et l'oraison dominicale, et ensuite le *Nunc dimittis*[1].

Peut-être faut-il entendre du cantique *Nunc dimittis* ces mots *Lectio evangeliorum* de la règle du Maître pour l'office du soir[2].

Dans la liturgie grecque il est employé à l'office du soir[3].

Dans la liturgie romaine il a un emploi caractéristique dans deux circonstances. La première est à l'office du soir de chaque jour dont il forme la finale, la seconde à la procession de la purification. Rien qui doive nous étonner dans la présence de ce *cantique* à l'office de complies; c'est sa place ordinaire. Ce qui est plus curieux, c'est que dans l'office bénédictin pour lequel saint Benoît s'inspire souvent visiblement de la liturgie romaine, le *Nunc dimittis* ne fait pas partie de complies, et même n'est nulle part employé. Le fait que saint Benoît aurait retranché ce cantique sans raison de cet office, n'est pas admissible. Peut-être est-ce que saint Benoît a voulu faire de complies un office très simple d'où toute solennité était supprimée. Mais il nous paraît plus vraisemblable que cette absence dans l'office bénédictin prouve que du temps de saint Benoît l'office de complies n'existait pas encore dans l'Église romaine, ou tout au moins que le cantique du vieillard Siméon n'y avait pas encore été inséré. Cette finale pour cet office retablit du reste la symétrie entre complies, laudes et vêpres qui se terminent ainsi chacune par un cantique évangélique[4]. Voir COMPLIES.

Quant à la fête de la Purification, le *Nunc dimittis* chanté solennellement, selon l'ancienne méthode, avec la répétition de l'antienne, est une des caractéristiques de la fête. Voir PURIFICATION. Il est évident ici que la liturgie a voulu établir un symbolisme entre la procession aux cierges, la lumière que le Christ a apportée dans le monde, et les versets du cantique qui font allusion à ceux qui sont assis à l'ombre de la mort et qui attendent cette lumière[5].

3° LE *MAGNIFICAT*. — On a dit quelquefois que le *Magnificat* (Luc. I, 46-55), n'avait pas été chanté dans l'office avant le IXe siècle, Amalaire étant le premier témoin de cet usage, mais c'est une erreur[6]. Le *Magnificat* est ordonné pour le service du matin dans les règles d'Aurélien et de Césaire (vers 506)[7]. Mais au temps pascal, il est remplacé par le *Gloria in excelsis*.

On ne sait pas à quelle date il a été fixé à l'office des vêpres. Saint Pierre Damien lui-même, qui s'efforce dans son *De horis canonicis* de nous donner les raisons pour lesquelles le *Magnificat* se chante à vêpres, ne sait rien sur l'origine de cette coutume[8]. Le *responsoriale romanum* édité par Tommasi prescrit le *Magnificat* pour l'office des vêpres, mais ce responsoriale n'est pas antérieur au XIe siècle.

La règle de saint Benoît s'exprime ainsi pour la *Vespertina synaxis : post psalmos... ambrosianum, versus,* CANTICUM DE EVANGELIO (c. XVII) et, sous ces termes, comme nous l'avons dit à propos du *Benedictus,* il faut voir le *Magnificat*.

Aussi haut que l'on puisse remonter, par les documents, on le trouve usité aussi dans l'office romain de vêpres. Il y est au moins contemporain de l'époque de saint Benoît (commencement du VIe ou fin du Ve), et probablement antérieur[9]. Il y occupe en tout cas exactement la même place que dans l'office bénédictin, et y joue le même rôle, je veux dire qu'il y tient la place d'honneur; il en est, si l'on peut dire, le point culminant, la conclusion solennelle, une place analogue à celle que tient l'évangile à la fin de la messe des catéchumènes.

Nous avons déjà remarqué que plusieurs auteurs pensent que c'est à saint Benoît qu'il faut rapporter l'introduction du *Magnificat* aux vêpres aussi bien que celle du *Benedictus* aux laudes. Pour le cantique du *Magnificat,* Honorius d'Autun dit que saint Benoît aurait emprunté cette pratique à saint Ambroise, mais sans donner aucune preuve et probablement par suite d'une confusion, assez commune à cette date, qui faisait considérer l'office de Milan contemporain, comme l'office institué par saint Ambroise, alors que cette liturgie ambrosienne avait subi profondément l'empreinte de la liturgie romaine[10].

Il existe aussi dans l'office ambrosien des vêpres, et y paraît primitif. Il y suit le 2e psaume de la deuxième partie des vêpres[11]; sa place y est à peu près la même, toute proportion gardée, qu'à l'office des vêpres à Rome.

Niceta le cite comme cantique d'Élizabeth et semble lui assigner une place à l'office du matin[12]. Nous avons remarqué plus haut que dans d'autres usages, par exemple la règle d'Aurélien, le *Magnificat* est aussi assigné à l'office du matin[13].

Il semble aussi que chez les celtes, d'après le *book of Mulling,* il est à l'office du matin[14].

Dans le document de dom Pitra déjà cité, les abbés Jean et Sophrone trouvent au Sinaï la coutume de réciter le *Magnificat* à l'office de laudes[15]. Même coutume de réciter le *Magnificat* à laudes dans la règle d'Aurélien[16].]

Une autre preuve de la solennité avec laquelle on chantait ce cantique du *Magnificat,* comme celui du *Benedictus,* c'est la coutume qui s'est conservée longtemps de chanter à certaines fêtes ces deux cantiques, selon l'ancien usage de la psalmodie, en répétant l'antienne à chaque verset. On trouve dans les anciens antiphonaires et responsoriaux des séries d'antiennes intitulées *ad canticum seu ad evangelium*. On trouve encore dans ces codices la rubrique : *Hodie antiphonamus ad Magnificat et ad Benedictus*[17] ou : *triumphare antiphonas*[18].

Voir LUCERNAIRE, LAUDES, VÊPRES, et l'article CANTIQUES.

[1] *Acta sanc.*, april, t. I, p. 82. Cf. Duranti, *De ritibus*, l. I, c. XVI, n. 11. — [2] *Reg. Magistri*, c. XXXVII, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 1005. — [3] Goar, *Rituale Græcor.*, p. 43. — [4] Ce qui étonne davantage peut-être encore, c'est que saint Benoît adopte le cantique *Te decet laus*, qu'il emprunte à l'Orient (cf. plus haut col. 1996), mais il ne prend pas le *Nunc dimittis*, dont le *Te decet laus* est alors comme le début. — [5] Cf. Probst, *Lehre u. Gebet*, p. 347; Bona, *De div. psalmodia*, c. XI, § 3 et 4, Anvers, 1677, p. 765 sq. — [6] Amalarii, *De Eccl. offic.*, l. IV, III, XII; c'est l'avis de Pellicia, *The Polity of the christian Church*, London, 1883, p. 210. Sur la poésie de ce cantique, sa division en strophes, etc., cf. l'article du *Kirchenlexicon*, v. *Magnificat*. — [7] Cf. Mabillon, *De cursu gallicano*, p. 407. — [8] *De horis canonicis*, *P. L.*, t. CXLV, col. 226. — [9] Cf. S. Bäumer, *Einfluss des hl. Benedict auf die Entwicklung des römischen Breviers*, dans *Studien u. Mittheilungen*, 1887, p. 21 sq. — [10] *Gemma animæ*, l. II, c. LXVI, *P. L.*, t. CLXXII, col. 640. — [11] Cf. Magistretti, *loc. cit.*, ; Lejay, *loc. cit.*, t. I, col. 1424. — [12] Sur ce point voir CANTIQUES, col. 1983. — [13] C'est ce que remarque dom Martène dans son commentaire sur la règle de saint Benoît, *P. L.*, t. LXVI, col. 446. — [14] Cf. H. J. Lawlor, *Chapters on the Book of Mulling*, Edimbourg, 1897, p. 146, 162 sq. — [15] *Juris eccl. Græcor. hist. et monumenta*, t. I, p. 220. — [16] Dom Bäumer, *Hist. du bréviaire*, trad. Biron, t. I, p. 217. — [17] *P. L.*, t. LXXVII, col. 735, 736, 740, 770; Martène, *De ant. Eccl. rit.*, t. IV, p. 4, n. 6; Binterim, *Denkwürdigk.*, t. IV, p. 409-413; Tommasi, *Opera*, t. IV, p. 41, 49; Bäumer, *loc. cit.*, t. I, p. 423, 433. — [18] De Moléon, *Voyages liturgiques*, Paris, 1718, p. 13, 65, 205; Bäumer, *loc. cit.*, t. II, p. 28, 54; Tommasi, *Opera*, t. IV, p. 21, 27, 33, etc.

Bibliographie. — Les articles dans Smith, *Dict. of christian antiquities*, *Realencyklopädie der christlichen Alterthümer*, Moroni, J. Julian, *A dictionary of Hymnology*, et les autres dictionnaires ou manuels, sous les mots *Cantiques*, *Canticum evangelicum*, ou *Benedictus*, *Magnificat* et *Nunc dimittis*, ou ne traitent pas le sujet abordé ici, ou le traitent fort sommairement.

Pellicia, *The Policy of the christian Church*, 1883, p. 209. — Jac. Pererrius, *Expositio in cantica officialia Benedictus, Magnificat, Nunc dimittis, Gloria in excelsis, Te Deum et Quicumque vult*, in-4°, Valentiæ, 1484. — Bingham, *The works*, ed. Oxford, 1855, t. v, p. 42. — Trombelli, *Vitæ Mariæ*, diss. XII, q. vii. — Palmer, *Origines liturgicæ*, Oxford, 1839, t. i, p. 232, 233, 255, 256, 257. — Field, *The Apostolic Liturgy*, 1882, p. 655 sq. *The Evangelical canticles* (rien au point de vue liturgique). — Zimmermann, *The divine office in the greek Church*, dans *The Month*, 1893, janvier-mars, t. lxxvii, p. 72, 213, 369 sq. — Catalani, *De standi ritu ad tria evangelii cantica*, dans *Codex S. Evangelii*, Romæ, 1733, p. 106 sq. — S. Bäumer, dans le *Katholik* de Mayence, 1889, février, mars, avril, mai, juin; *De officii seu cursus romani origine*, dans *Studien u. Mittheilungen aus dem Benediktiner-orden*, 1889, t. x, p. 370 sq. — Dom Plaine, *De concordantia simul et discrepantia romani et monastici breviariorum disquisitio monastica*, ibidem, 1889, t. x, p. 52-64, 235-243. Sa thèse contre Bickell, Pleithner et Bäumer consiste à prouver que ce n'est pas l'Église romaine qui a fait des emprunts au bréviaire bénédictin, mais au contraire saint Benoît à l'office romain. Il est pour l'antériorité, en général, du *cursus* romain. Sur les cantiques évangéliques voir en particulier p. 58, 59, 60 sq. *De veris breviarii romani originibus*, *ibidem*, 1895, p. 216 sq. — Bäumer, *Hist. du Bréviaire*, trad. Biron, Paris, 1905, t. i, p. 179, 239, 249, etc.

Sur les plus anciennes versions de ces cantiques Tommasi-Vezzosi, *Opera*, t. ii, p. 321 sq.; t. iii, 584 sq.; t. iv, 308; t. vii, 301 sq.

F. Cabrol.

CANTORBÉRY. — I. Abbaye de Saint-Augustin. II. Église Saint-Martin. III. Église Saint-Pancrace. IV. La basilique épiscopale. V. Églises du type augustinien.

I. Abbaye de Saint-Augustin. — Dans les dernières années du vi^e siècle, la ville de Durovernum, dans l'île de Bretagne — à la suite des incendies et des pillages auxquels nulle cité ne pouvait alors se flatter d'échapper — avait éparpillé dans une vieille enceinte devenue trop large, ses maisons clairsemées, bosselant le sol pêle-mêle avec les tumulus bretons et les ruines romaines. A l'époque où Durovernum allait, sous le nom de Cantorbéry, devenir un des centres religieux de l'Occident, elle était déjà la plus ancienne des villes saxonnes et la capitale du Kent. Quand le chef de la mission envoyée de Rome, le moine Augustin, fixa le choix de sa résidence à Cantorbéry, il fut mis en possession d'une église construite par les fidèles au temps de l'occupation romaine et la dédia au nom de notre saint Sauveur Dieu et Seigneur Jésus-Christ : *recuperavit... ecclesiam, quam inibi antiquo Romanorum fidelium opere factam fuisse didicerat, et eam in nomine sancti Salvatoris Dei et Domini nostri Jesu Christi sacravit atque ibidem sibi habitationem statuit et cunctis successoribus suis*[1]. Tel fut l'humble début. Le roi du Kent était alors Éthelbert, païen, marié à Berthe, fille de Caribert, roi de Paris, et chrétienne fervente[2]. Conformément à l'engagement pris par lui de laisser la reine pratiquer librement sa religion, Ethelbert l'autorisa à garder auprès d'elle son confesseur Luidhard et lui concéda l'usage d'une petite église, voisine de l'enceinte, à l'est, et dédiée à saint Martin[3]; cette église aussi avait été bâtie à l'époque de l'occupation romaine. C'est là que le moine Augustin et ses compagnons s'établirent jusqu'après la conversion du roi et leur installation dans la ville et dans l'église du Saint-Sauveur. Le baptême d'Éthelbert fut célébré dans l'église de Saint-Martin; les conversions de l'entourage royal se succédant rapidement, cette église dut être bientôt insuffisante et il fallut songer à un établissement plus en rapport avec les nécessités nouvelles.

Ethelbert donna aux moines, à l'intérieur de la ville, un terrain sans doute assez vaste, bien que, à cette date, nous ne sachions rien sur les dimensions et que l'emplacement soit connu avec une certaine imprécision. Peut-être était-ce l'emplacement actuel de la cathédrale. Une seconde donation royale valut aux moines un vaste terrain inculte situé au bas de la colline de Saint-Martin entre la petite église et le rempart de la ville. Là se trouvait un vieil édifice romano-breton, de forme basilicale, qui avait depuis servi de temple païen; il retrouva sa destination primitive et on entreprit la construction d'un monastère placé sous l'invocation de Saint-Pierre et Saint-Paul (597). Le roi du Kent bâtit dans ce même lieu l'église dédiée également aux princes des apôtres et destinée à devenir la nécropole des rois du Kent et des évêques de Cantorbéry[4]. Le premier d'entre eux, l'évêque Augustin, mort en 604, reçut une sépulture provisoire jusqu'à l'achèvement de l'église. On le déposa alors dans le *Porticus* sud où ses successeurs vinrent le rejoindre à leur tour. Au dire du vénérable Bède, on voyait, presque au centre de cette église, un autel dédié à saint Grégoire. Le monastère et l'église dédiés aux saints Pierre et Paul furent le noyau de l'importante création monastique mise sous le patronage de saint Augustin. Des fouilles ont été entreprises il y a peu d'années avec l'espoir de retrouver les fondations de l'édifice construit par Augustin et achevé après sa mort, de même pour l'église Sainte-Marie, bâtie vingt ans plus tard environ par Edbald, à l'est de l'église d'Ethelbert et consacrée par Mellitus, successeur de Laurent en 619.

L'adoption de Cantorbéry comme centre religieux du catholicisme saxon ne concordait pas avec la méthode ordinaire des missions chrétiennes. Londres semblait désignée et il paraît bien que c'est là que le pape saint Grégoire comptait voir élever le siège du futur évêque de tout le pays : cependant saint Augustin en jugea autrement et attacha son quartier-général à la capitale du royaume du Kent. Les avantages solides et durables qu'on devait attendre d'un établissement situé à proximité de la résidence royale l'y décidèrent. Durovernum offrait un autre avantage, c'était une ancienne ville romaine qui avait dû jouir autrefois d'une certaine importance et avait dû garder certaines traces de cette civilisation de laquelle Augustin et ses compagnons étaient sortis, qu'ils comprenaient et sur laquelle ils se sentiraient à l'aise pour appuyer leurs entreprises d'évangélisation. Désormais le monastère des Saints-Pierre-et-Paul allait devenir le point d'attache des expéditions apostoliques dirigées en tous sens.

Le monastère et l'église construits par Augustin et son successeur ont si complètement disparu que nous

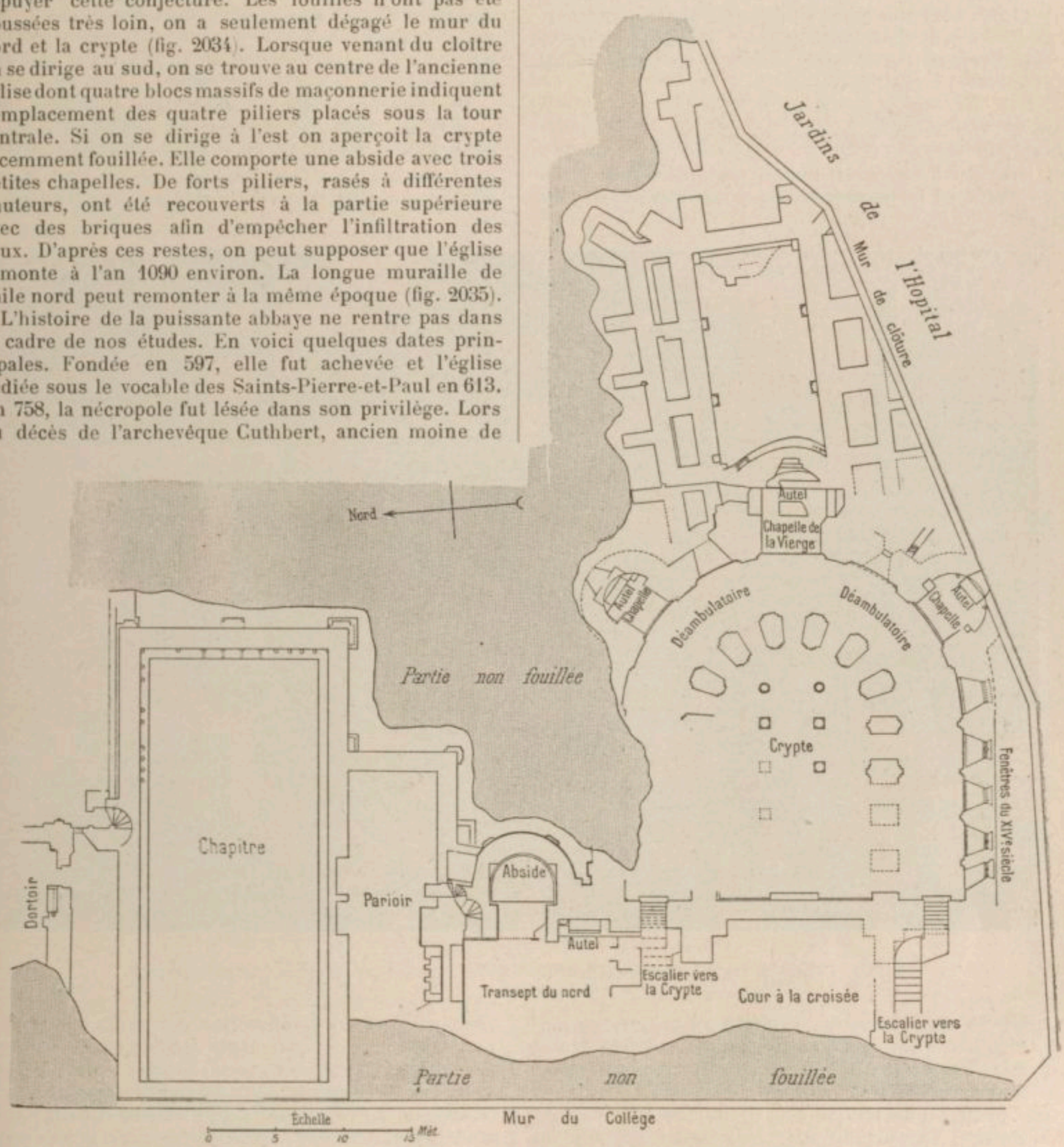
[1] Bède, *Hist. eccles.*, l. I, c. xxxiii, *P. L.*, t. xcv, col. 74. — [2] *Ibid.*, l. I, c. xxv, *P. L.*, t. xcv, col. 55. — [3] *Ibid.*, l. I, c. xxvi, *P. L.*, t. xcv, col. 56. — [4] Augustin, la reine Berthe, Ethelbert, plusieurs rois, six archevêques et soixante-dix abbés y furent inhumés. Cette église ne fut consacrée que sous le successeur d'Augustin, l'évêque Laurent. L'influence romaine s'était fait sentir au loin et alors que les lois et décrets impériaux étaient depuis longtemps périmés. En Gaule, on persistait à maintenir l'inhumation hors des villes. Le canon 18e du IIe concile de Braga, en 563, porte le même témoignage pour l'Espagne. Dans l'île de Bretagne on avait depuis l'époque romaine la coutume d'enterrer le long des principales voies aboutissant à une ville et saint Augustin respectait et faisait respecter cet usage en persuadant Ethelbert de construire sa nécropole dans la région avoisinant Cantorbéry.

n'en avons ni description ni vestiges suffisants pour permettre de reconstituer l'ensemble ou une partie notable de cet établissement. On a supposé, le plus gratuitement du monde, que l'église, à raison de sa destination funéraire, était établie sur un plan cruciforme[1]. Malheureusement, aucun indice ne vient appuyer cette conjecture. Les fouilles n'ont pas été poussées très loin, on a seulement dégagé le mur du nord et la crypte (fig. 2034). Lorsque venant du cloître on se dirige au sud, on se trouve au centre de l'ancienne église dont quatre blocs massifs de maçonnerie indiquent l'emplacement des quatre piliers placés sous la tour centrale. Si on se dirige à l'est on aperçoit la crypte récemment fouillée. Elle comporte une abside avec trois petites chapelles. De forts piliers, rasés à différentes hauteurs, ont été recouverts à la partie supérieure avec des briques afin d'empêcher l'infiltration des eaux. D'après ces restes, on peut supposer que l'église remonte à l'an 1090 environ. La longue muraille de l'aile nord peut remonter à la même époque (fig. 2035).

L'histoire de la puissante abbaye ne rentre pas dans le cadre de nos études. En voici quelques dates principales. Fondée en 597, elle fut achevée et l'église dédiée sous le vocable des Saints-Pierre-et-Paul en 613. En 758, la nécropole fut lésée dans son privilège. Lors du décès de l'archevêque Cuthbert, ancien moine de *Christ Church*, ce prélat fut inhumé dans la cathédrale en toute hâte et avant que l'abbé des Saints-Pierre-et Paul eût été informé du décès et qu'il eut pu prendre les précautions nécessaires au transfert du corps dans la nécropole où reposaient tous les prédécesseurs du défunt. Depuis cette époque, le privilège en question tomba en désuétude. En 971, l'archevêque Dunstan réédifia l'église et la dédia aux saints Pierre et Paul, auxquels il ajouta saint Augustin. Depuis lors, ce dernier titulaire prévalut[2].

[1] G. Baldwin Brown, *The arts in early England*, in-8°, Londres, 1903, t. I, p. 167. — [2] R. J. E. Boggis, *History of St. Augustine's monastery Canterbury*, in-8°, Canterbury, 1901.

II. Église Saint-Martin. — Nous avons dit que l'église de Saint-Martin est située en dehors de la ville, à l'est, sur un terrain en pente déclive assez rapide de l'ouest à l'est. Les parties vraiment anciennes de l'édifice, les seules dont nous puissions attendre quelque éclaircissement, sont la nef et la partie ouest du sanctuaire (fig. 2036). Ce sanctuaire mesure en largeur 4m28 et en longueur 5m40 à partir de l'arc qui marque le passage de la nef au sanctuaire. Les murs sont construits en briques romaines et mesurent 0m65 d'épaisseur; on compte 5 rangs de briques par 0m20. Le mur du nord a été presque complètement détruit en vue de ménager une entrée à la sacristie; il n'offre aucun intérêt particulier. Deux ouvertures ont été bouchées dans le mur du sud, celle à l'est est une porte de 0m65 de large, avec des jambages en briques, un arc en demi-cercle et des voussoirs en pierre à aiguiser posés à 0m15 en arrière du plan des jambages, à la naissance de l'arc. Le plâtre primitif est encore en place en partie



2034. — Plan des fouilles à Saint-Augustine's abbey, Cantorbéry. D'après le plan de M. S. Evans, Esq.

derriere le mur de blocage, sur le soffite et les jambages; il est d'un grain très fin et de couleur brun clair. Tout autour de cette ouverture une lézarde dans la maçonnerie témoigne clairement qu'elle n'appartenait pas au plan primitif, bien qu'elle remonte à l'époque saxonne. Dans la face extérieure du jambage ouest est fixé un fragment de pierre sur lequel on peut lire quelques mots d'une inscription dédicatoire, peut-être celle d'un autel. D'après la paléographie, les caractères sont d'un type ancien et leur conservation excellente; on lit :

N HONORE SCÆ.....
ET OMNIVM SCORVM

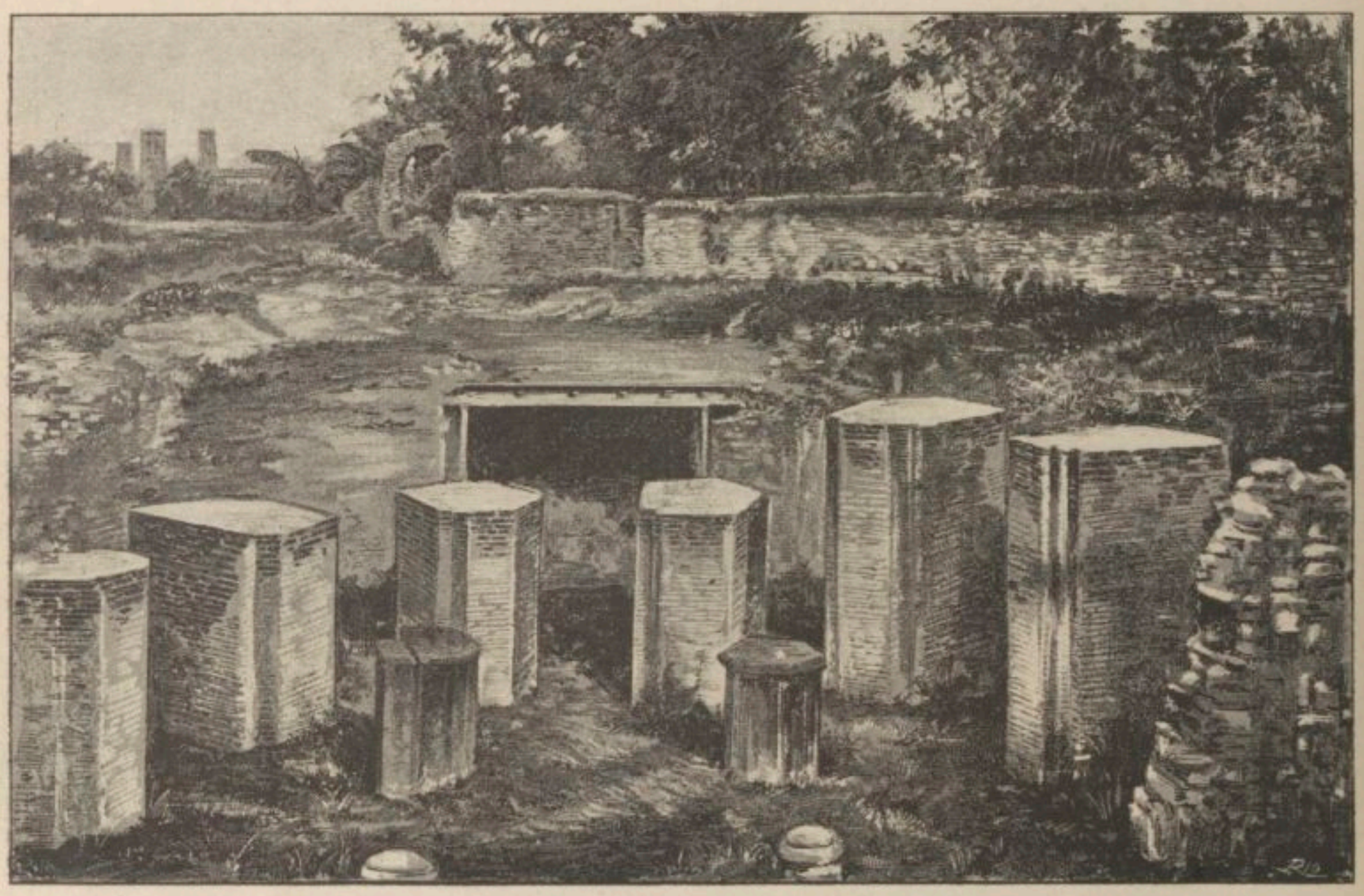
Une deuxième ouverture est pratiquée dans le mur du sud à un mètre environ de la précédente, elle mesure 0m96 en largeur, les jambages en briques supportent un lourd linteau de pierre. Cette ouverture servait d'entrée à un petit *porticus*, presque entièrement ruiné, et dont on distingue encore les points d'attache avec le mur principal de chaque côté de la porte à la hauteur du linteau. Ce *porticus* était construit en briques, ses murs mesuraient 0m65 d'épaisseur; sa largeur de l'est à l'ouest était de 1m42. A supposer qu'on put inférer quelque chose du *porticus* de Saint-Pancrace, celui-ci aurait été carré; toutefois on n'ose arriver à une si grande précision car le mur du sud est entièrement détruit. Il ne subsiste de tout ce *porticus* qu'une maçonnerie de 0m12 environ à l'angle formé par le mur sud du sanctuaire et le mur est de l'église. Les fouilles entreprises il y a quelques années ont amené la découverte de fragments d'*opus signinum*, tout ce qui reste du pavement primitif.

Revenons au bâtiment principal, le sanctuaire actuel. A l'est, on ne laisse pas d'être embarrassé pour en arrêter la forme vu l'insuffisance des vestiges. Dans le mur sud, la maçonnerie primitive s'arrête à l'extérieur par une jointure en ligne droite, juste au delà d'un contrefort moderne construit sur l'emplacement d'un contrefort ancien. Cette jointure en ligne droite va d'un côté du mur à l'autre côté et marque nettement la fin du mur à l'est. Une brique rugueuse dont la face est tournée vers le mur et une ligne droite avec le contrefort ainsi que des fondations qui se voient à 0m60 environ de cette face, sous le pavement du sanctuaire, montrent que le mur se retournait à l'intérieur, ainsi qu'on le peut voir sur le plan. L'espace du milieu aurait été rempli par une abside; ce n'est là, à vrai dire, qu'une simple hypothèse (fig. 2037).

Une importante découverte a mis en évidence, sinon la date, du moins la relation qui existe entre ce bâtiment et la nef actuelle de l'église Saint-Martin. Il y a quelques années, Canon Routledge trouva sous le plancher de la nef des traces de la continuation des murs du sanctuaire. Il fut empêché par des tombes de pousser plus loin son investigation, ses recherches, en sorte que la partie ouest du sanctuaire continue à nous dérober son secret. Ce qui est hors de doute, c'est que l'extrémité ouest du sanctuaire n'a pu exister simultanément avec la nef actuelle; cette partie aura donc disparu avant la construction de la nef, ou bien, ce qui est plus vraisemblable, aura été détruite pour faire place nette. La construction de la nef aussi à l'est que possible entrainant la disparition de l'extrémité ouest du sanctuaire s'expliquerait à elle seule par la déclivité du terrain à l'ouest, en sorte que l'érection de la nef, à 3 mètres ou même à 1m50 environ plus à l'ouest eût entraîné une grosse augmentation de dépenses en maçonnerie pour murailles, contreforts, nivellement, etc.

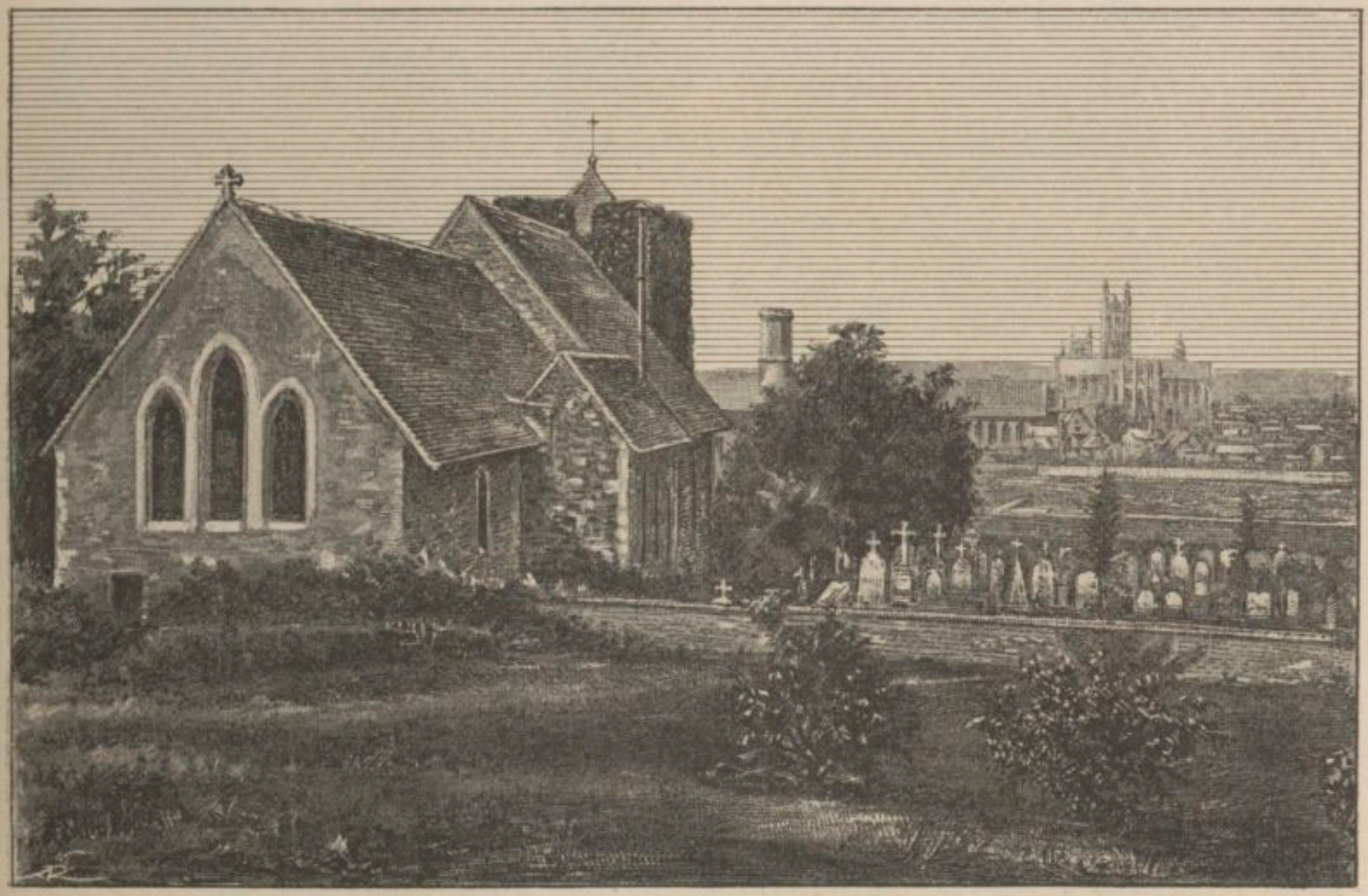
On remarquera en outre que, dans le mur du nord, juste à l'est de l'arc qui sépare aujourd'hui la nef du sanctuaire, au-dessous du plancher, il existe plusieurs rangs de briques, en sorte qu'on se demande, en considérant leur disposition, s'il n'existait pas sur ce point un mur, à angle droit, avec le mur du nord et du sud.

La nef de l'église Saint-Martin est de forme irré-



2035. — Crypte de l'église de Saint-Augustine's abbey, Cantorbéry. D'après une photographie.

gulière, elle mesure 7m42 en largeur à l'est et 7m38 à l'ouest. Le mur du nord mesure 0m10 de moins en hauteur que le mur du sud. Le mur de l'ouest 0m70 d'épaisseur, les trois autres murs ont 0m42. Ils sont construits en briques romaines entremêlées de blocs crayeux. Aux angles nord-ouest et sud-est, il y a deux contreforts, et, par contre, un seul contrefort à l'est du mur du sud. La maçonnerie est un appareil grossier et irrégulier souvent réparé, principalement à l'angle sud-ouest qui a été rebâti sans contreforts et dans la partie centrale du mur du nord où on avait pratiqué pour servir de porte une ouverture aujourd'hui bouchée. Nous pouvons cependant, d'après ce qui en reste, nous faire une idée de la nature de la construction. L'appareil se



2036. — Église Saint-Martin et cathédrale de Cantorbéry. D'après une photographie.

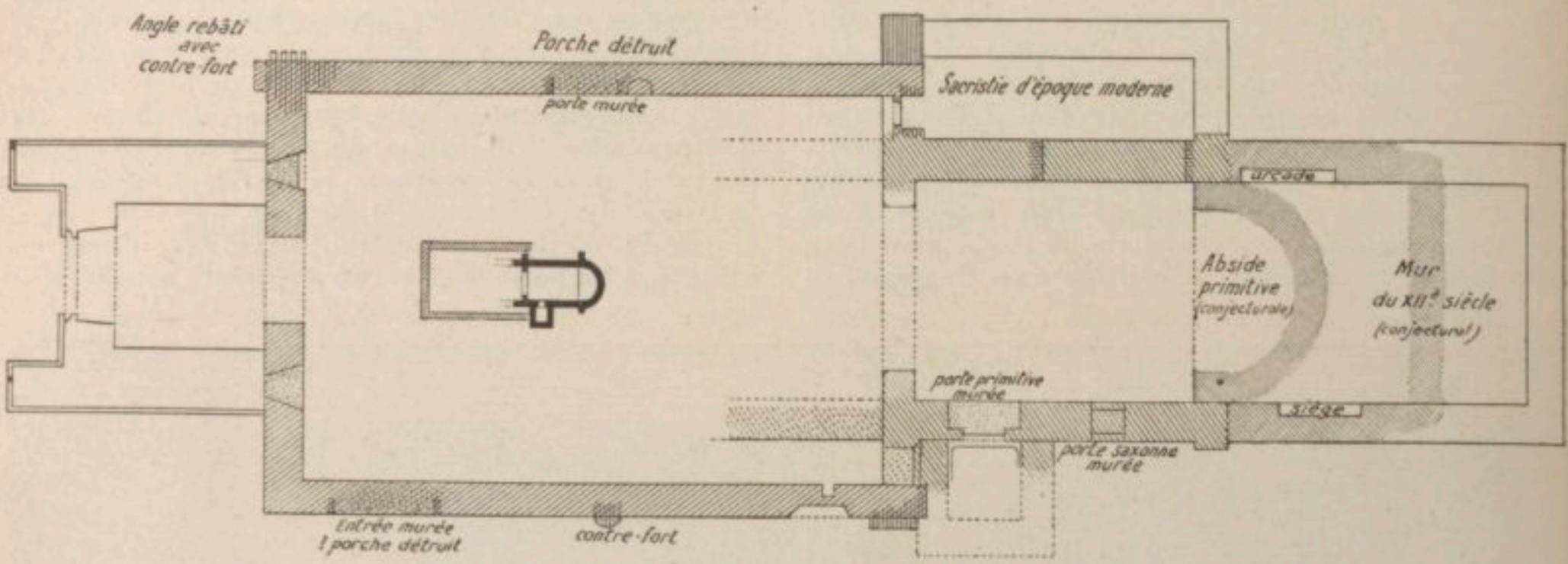
compose de blocs de pierre crayeuse traversés par des chaînages de briques romaines. Ces chaînages se composent souvent d'une unique rangée de briques et ne sont pas disposés à intervalles constants; souvent un chaînage ne fait pas toute la longueur de la muraille, souvent aussi les chaînages ne sont pas horizontaux. Les joints sont extrêment irréguliers et mesurent parfois jusqu'à 0m10 d'épaisseur. Le mortier est de couleur blanche et criblé de petits cailloux, comme celui de Saint-Pancrace. Les contreforts sont grands mais étroits, n'ayant que 0m25 seulement; à la partie inférieure, ce sont des blocs de pierre crayeuse, au sommet, ils se terminent par des briques disposées suivant un plan incliné. Le contrefort central du mur du sud diffère des autres, il est plus petit et sa forme est celle d'un segment de cercle aplati. Il y a lieu de supposer que, primitivement, il ne différait pas des autres, il aura dû être retaillé plus tard et amené à sa forme actuelle.

Le bâtiment fut plâtré à l'intérieur, mais on ne saurait dire s'il subsiste rien du plâtrage primitif; sur le mur du sud, un morceau de plâtre mêlé avec de la brique pilée paraît fort ancien. A l'intérieur tous les murs ont été grattés et l'enduit du moyen âge en tombant a mis à jour plusieurs choses intéressantes. Par exemple, dans le mur ouest, il existait une ouverture au centre, bouchée depuis longtemps et ayant mesuré jadis 2m10 en largeur et 5m10 en hauteur; elle était flanquée de deux fenêtres, aujourd'hui bouchées à l'extérieur par le mur d'un clocher bâti au XIVe siècle et à l'intérieur par une maçonnerie. On a pu toutefois s'assurer en dégageant un peu cette maçonnerie que les fenêtres étaient à dormants; on ne saurait dire cependant si le dormant comporte le mur tout entier. Les jambages des fenêtres sont faits de blocs de pierre crayeuse; les fenêtres étaient surmontées d'arcs en briques, à larges joints, ils ont disparu et ne sont plus visibles qu'à leur point de naissance. La baie centrale, haute de 5m10, ne comportait ni ornement aux jambages, ni arc. Si elle n'a pas été allégée d'une couche de moellons, elle aura dû être couverte d'une épaisse couche de plâtre pour cacher l'irrégularité de l'appareil.

La reconstruction du pignon ouest a entraîné la destruction du sommet de la baie centrale. Le mortier qui a servi pour les jambages des fenêtres est de couleur blanche, pour les arcs il est de couleur rose; il y a également des fragments de plâtre de même teinte sur le mur proche des fenêtres et sur le mur sud de la nef. Tout l'intérieur de l'église était probablement enduit du même plâtre.

Il n'y a pas trace de fenêtres dans les murs du nord et du sud, car les fenêtres qui s'y voient aujourd'hui ont été réparées au XIVe siècle, mais il est possible qu'elles se trouvent à la place même des anciennes fenêtres. Nous manquons de même de tout indice relativement à l'existence d'un *porticus* à l'ouest. Le fait d'avoir haussé les fenêtres à une époque déjà lointaine donne lieu de soupçonner la présence d'une galerie à l'ouest, galerie à laquelle on aurait accédé par une

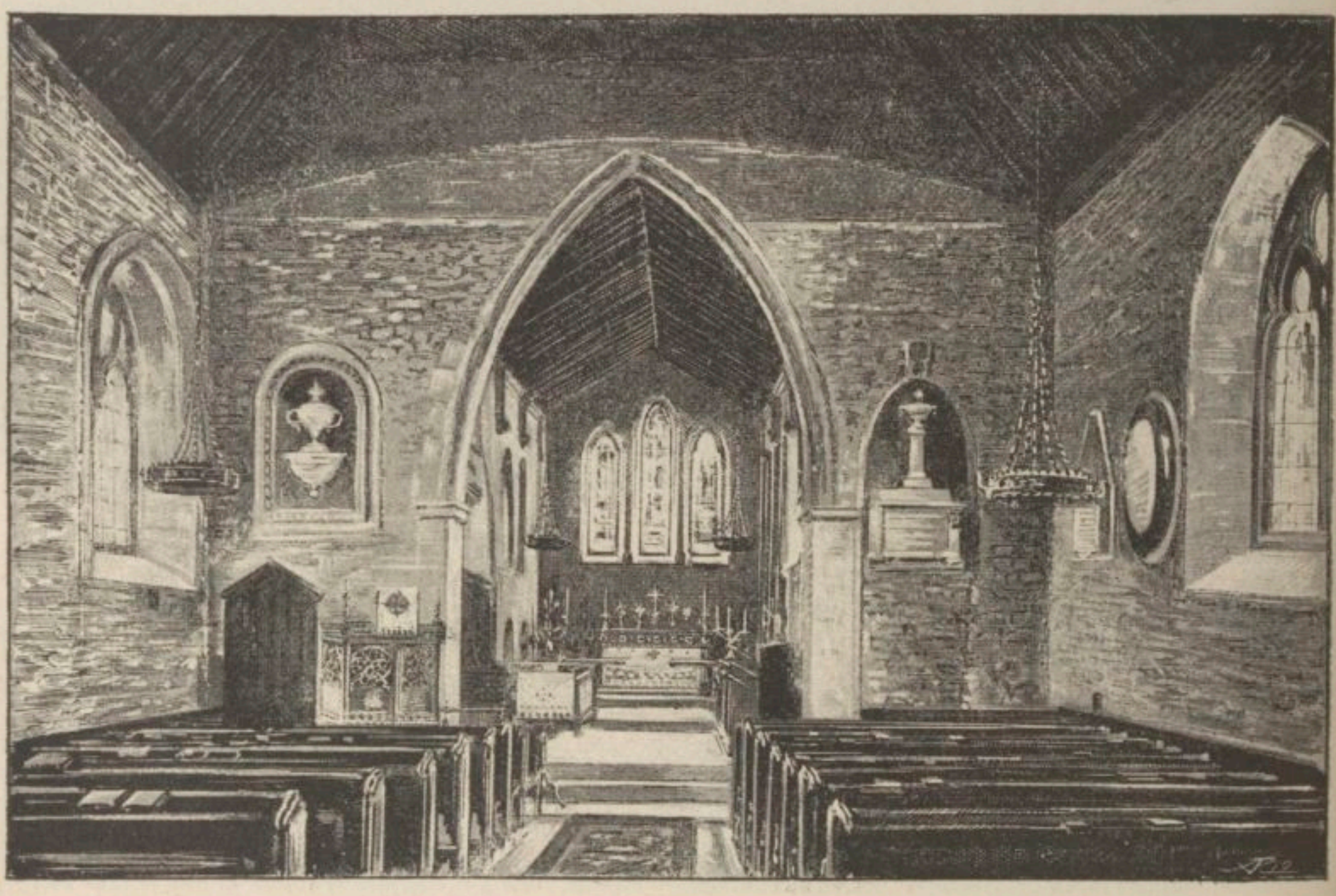
chambre bâtie au-dessus du porche. Peut-être même aurait-on construit à cette époque une tour sur le porche. Ceci admis, l'ouverture centrale, haute de 5m10, représenterait une porte surmontée d'une fenêtre, ainsi qu'on le peut voir à Ranchester. A l'angle sud-est de la nef, dans le mur est, existe une ouverture à couronnement carré, aveuglé, ayant un jambage en briques du côté nord; cet ouvrage est fort grossier. La fenêtre en question aurait donné sur le *porticus* sud du sanctuaire, mais n'aurait pu communiquer avec lui, car le contrefort de l'angle qui doit faire partie de la construction primitive n'eut pas été élevé si le *porticus* avait existé au moment où la nef fut élevée. Le mur extérieur a subi trop de modifications pour qu'on puisse tirer aucune conclusion touchant la destination de cette fenêtre.



2037. — Plan de l'église Saint-Martin. D'après *Archeologia cantiana*, t. XXII, frontispice.

Dans la fig. 2038, on voit l'intérieur de l'église et, à droite, sous le mémorial en forme de colonnette, on montre un mur gallo-romain [1].

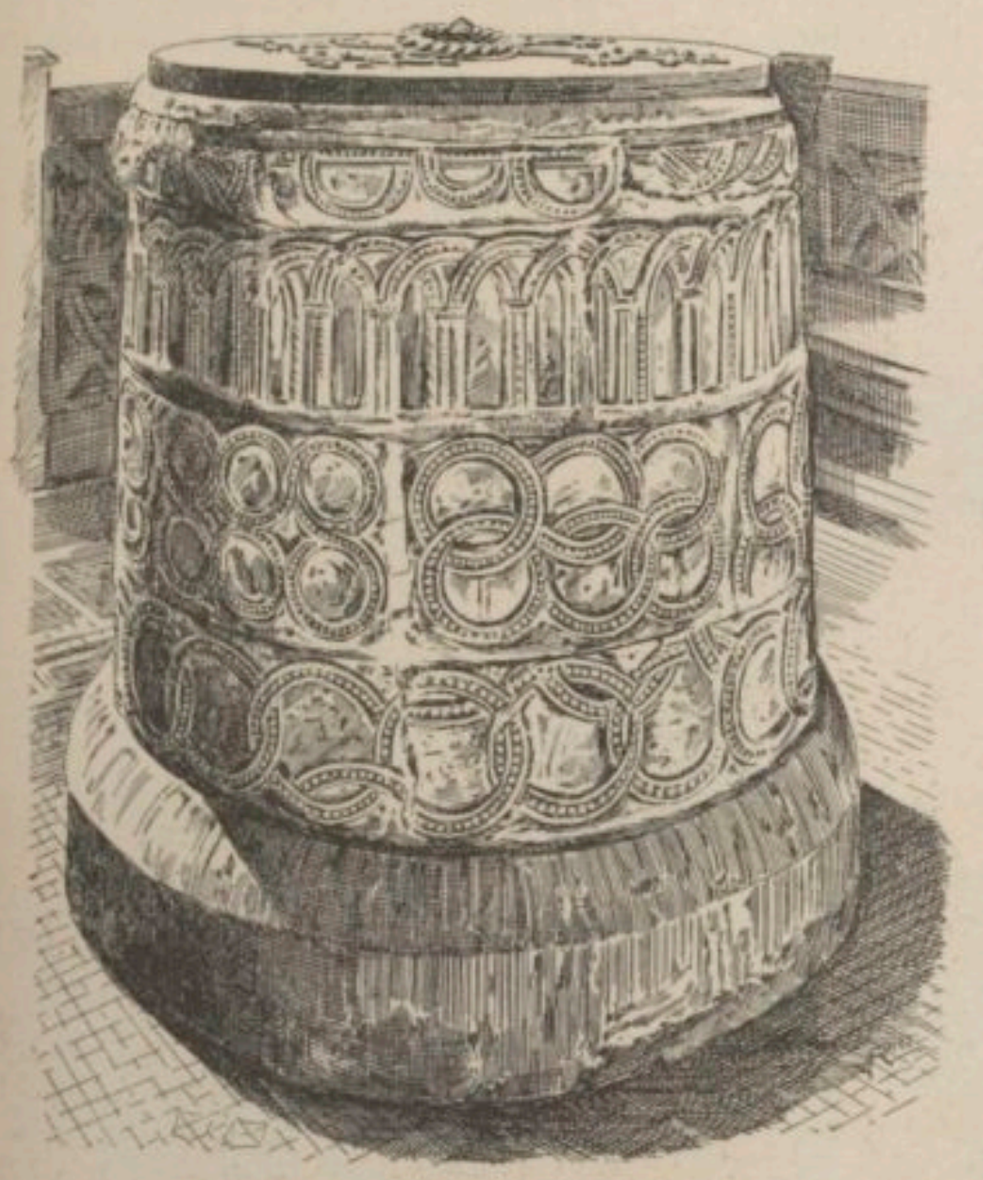
L'église Saint-Martin montre dans l'angle sud-ouest de la nef des fonts baptismaux d'un travail curieux. Ce petit monument, cuve seulement, se compose de vingt-deux blocs de pierre ajustés avec une très réelle habileté. L'ensemble mesure environ 0m75 en hauteur, il repose sur une base rudement dégrossie. La décoration comporte trois étages superposés. Les deux étages infé-



2038. — Intérieur de l'église Saint-Martin. D'après une photographie.

[1] Je dois dire que l'ancien *vicar* de Saint-Martin, le Rev. Fr. Routledge, consulté sur la possibilité de l'appareil gallo-romain, se montrait sceptique. Les Saxons ont si souvent imité ce qu'avaient fait les Romains.

rieurs se rattachent à l'art ornemental qui a obtenu un si durable succès parmi les Celtes et les Anglo-Saxons, l'entrelacs; l'étage supérieur est, de beaucoup, le plus digne d'attention avec sa série sans fin d'arcades se coupant à intersection régulière et posant sur trois colonnes sans recourir à l'emploi des chapiteaux. La sculpture est assez soignée pour paraître d'époque normande primitive, mais l'ensemble ne laisse guère douter que cet ouvrage remonte à l'époque saxonne (fig. 2039). La seule inspection du monument ne laisse aucun doute sur l'origine des pierres de l'étage inférieur, ce sont certainement des moellons retaillés et réemployés.



2039. — Fonds baptismaux de Saint-Martin.
D'après une photographie.

La bibliothèque du chapitre de Cantorbéry possède les plans de l'autel de l'ancienne église Saint-Martin, tirés de l'*Onomasticon anglicanum*.

III. L'Église Saint-Pancrace. — L'église de Saint-Pancrace n'est pas mentionnée par Bède; peut-être fut-elle construite par Éthelbert après sa conversion [1]. Le texte le plus ancien qui la mentionne avec une allusion à son antiquité se trouve dans la Chronique de William Thorn, moine qui vivait à la fin du XIVe siècle. Le témoignage, outre qu'il est bien moderne, ne laisse pas d'être discutable. S'il fallait l'en croire, un temple païen auquel se rendait Éthelbert s'élevait à mi-chemin entre l'église Saint-Martin et l'enceinte de la ville. En 598, à son retour d'Arles où il était allé recevoir la consécration épiscopale, saint Augustin aurait renversé l'idole et purifié le temple qu'il dédia à saint Pancrace (fig. 2040). C'était la première dédicace qu'il célébrait, la messe fut dite sur l'autel même de l'idole détruite; cet autel se montre encore aujourd'hui dans le porche du sud. Tout ceci n'est qu'une adaptation de l'*Histoire ecclésiastique* de Bède, source de la légende en faveur à la fin du XVe siècle, légende qui voulait que saint Augustin eût célébré sa première messe sur le sol anglais devant cet autel lors que le démon tenta de le renverser et laissa sur les murailles l'empreinte de ses griffes [2].

Jusqu'au mois de novembre de l'année 1900 on n'avait mis à jour que les parties sud et ouest de la chapelle de Saint-Pancrace [3], heureusement à peu de temps de là on put étendre les fouilles au sanctuaire et à la partie nord [4]. On mit à découvert le plan entier à l'exception de l'abside à l'est, dont les fondations même ont disparu (fig. 2041). Voici une rapide description de l'église [5].

L'abside mesure environ 9m26 en longueur sur 6m68 en largeur. Cette abside, formant presbyterium et sanctuaire, communiquait à une nef longue de 12m92 et large de 8m environ par une colonnade composée de quatre colonnes romanes; la base de l'une d'elles et une partie du fût sont encore en place. Les murs du nord, du sud et de l'ouest étaient percés respectivement en leur centre d'une ouverture donnant accès dans de petites chambres carrées. La chambre de l'ouest servant de porche d'entrée, les deux autres servaient de chapelles et n'avaient pas de communication avec l'extérieur. Ces deux chambres appropriées pour servir de chapelles sont certainement des additions du type appelé *porticus* par Bède. L'épaisseur des murs est constante, elle mesure 0m425. Les murs de la nef sont encore debout et atteignent par endroits une hauteur variable entre 0m30 à 0m42 [6]. Ils sont faits au moyen de briques romaines, placées par couches régulières, cinq couches par 0m30; le mortier est de couleur jaune tirant sur le brun, dur et de bonne qualité. Les murs ont été enduits de plâtre à l'intérieur et à l'extérieur. A l'extérieur, au nord et au sud, il y a des couches de briques disposées en arêtes de poisson, notamment de chaque côté de la porte qui donne sur le *porticus* du nord. Malheureusement on n'a retrouvé aucun vestige qui permit de prendre une idée quelconque de l'ornementation des fenêtres et des murailles. Aux angles nord-ouest et sud-ouest on avait dressé des contre-forts en briques d'après la disposition des murailles, ces contre-forts mesuraient 0m425 de large sur 0m35 de projection. La porte ouest était flanquée de chaque côté par de semblables contre-forts, de même on en trouvait un à chaque angle de la nef à l'est. Les trois portes ont de simples jambages carrés : elles étaient peut-être voûtées bien qu'il n'en reste aucune trace. Les portes du nord et du sud mesurent 0m94 de large. La porte de l'ouest devait avoir à l'origine 2m10, mais pendant la construction de l'église on changea d'avis et elle fut réduite à 1m94; au XIIe siècle, on la rétrécit de nouveau.

Le mur à l'est comportait une colonnade de quatre colonnes disposées deux à deux, en sorte que la baie du centre mesurait 2m70 en largeur et était couronnée d'un arc en briques dont une partie est encore visible sur le sol. Les deux ouvertures latérales étaient plus étroites, 1m20, et surmontées d'un linteau plat. Ces ouvertures latérales furent bouchées d'assez bonne heure par un mur en briques romaines liées avec du mortier blanc et plein de gravier; ce mur mesurait 0m50 en largeur.

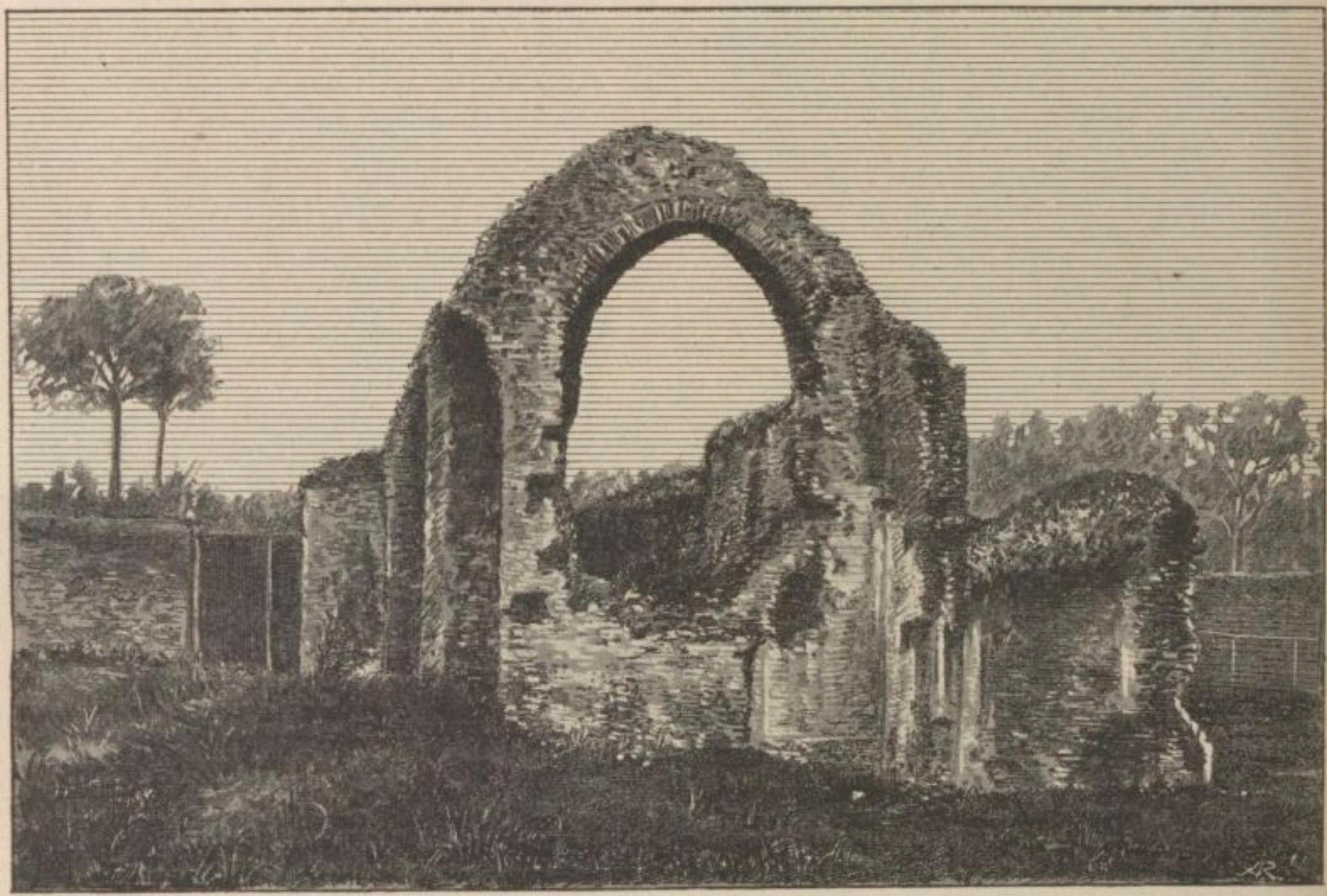
Nous avons dit que, des quatre colonnes placées entre la nef et le presbyterium, une seule subsiste, c'est-à-dire le piédestal et environ 0m60 du fût. On en peut induire que ce fragment appartient à une bonne

[1] Brou, *S. Augustin de Canterbury et ses compagnons*, in-12, Paris, 1897, p. 71, fait de la chapelle Saint-Pancrace un ancien temple païen situé dans l'enclos de la donation royale où fut élevé le monastère des Saints-Pierre-et-Paul. Il accepte donc sans réserve la Chronique de W. Thorn. — [2] Grose's, *Antiquities*, t. II, contient un dessin de ces empreintes, il est daté de 1755. — [3] Ces fouilles avaient été conduites sur un terrain appartenant au *Kent and Canterbury Hospital*. — [4] Sous la conduite de M. Hope et du Rev. Fr. Routledge. — [5] C. R. Peers, *On saxon Churches of the S. Pancras type*, dans *The archæological Journal*, 1901, t. LVIII, p. 402-434. — [6] Par places, des pans de murs de la partie supérieure de la chapelle sont tombés sans se désagréger, ils sont encore relativement bien conservés.

époque de construction romaine. Le piédestal mesurant 0m41 de diamètre, on est en droit de supposer que la hauteur était de 3m30 environ. Ces colonnes venaient probablement d'un des anciens monuments romains élevés à Durovernum; elles sont le seul exemple de pierre sculptée qu'on trouve dans la construction saxonne de Saint-Pancrace.

Le *presbyterium* fut presque entièrement détruit à une date qui peut varier entre le XIIe siècle, date probable d'une importante réparation, et le XIVe siècle, époque de la reconstruction de la partie est de l'église. D'après ce qui subsiste on peut se convaincre que les murs se prolongeaient sur l'alignement de la nef sur une longueur d'environ 3 mètres. A ce point se dressait un contrefort, semblable à ceux de la nef, et l'abside commençait. Dans l'espace limité par les murs du sanctuaire au XIVe siècle, il ne reste aucun vestige de l'abside dont les fondations mêmes furent arrachées pour aménager un toit à porcs. Mais en dehors de ces murs du XIVe siècle, il reste assez de ruines pour nous prouver que la forme de l'abside était semi-elliptique et non semi-circulaire [1].

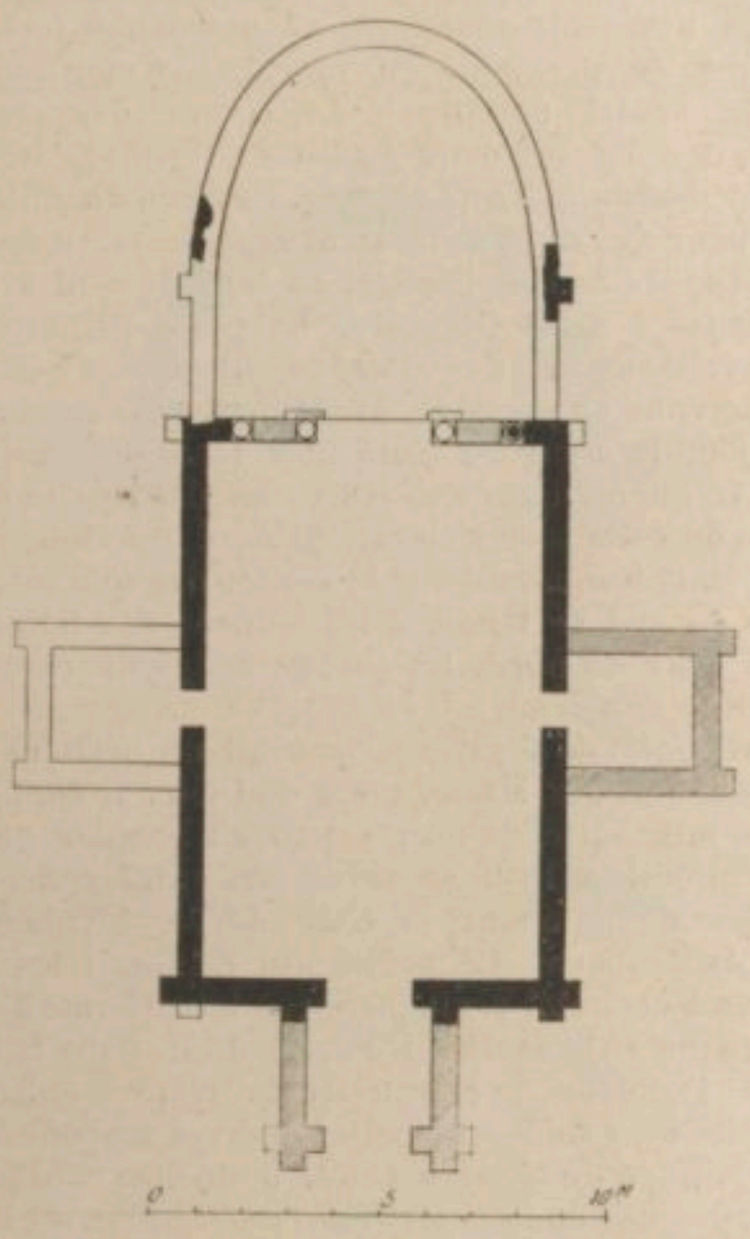
Le *porticus* du nord a complètement disparu, il fut démoli au moyen âge et la porte murée, mais on voit encore à l'extérieur, de chaque côté de la porte, le point de suture des murs du *porticus* avec le mur de la nef. Pour la portion inférieure, les murs de ce *porticus* n'étaient pas liés mais simplement appliqués à la partie principale, cependant ils devaient entrer dans le plan général. Le *porticus* du sud mesure 3m42 de long sur 2m78 de large à l'intérieur. Les murs qui subsistent mesurent environ 0m72 en hauteur, ils sont construits en briques romaines et en mortier blanc; les briques sont ici plus espacées que dans le mur de la nef, on n'en compte que quatre par 0m30. A chaque angle du mur du sud on voit les contreforts ordinaires. On voit encore contre le mur à l'est de ce *porticus* les restes d'un autel de beaucoup postérieur, intéressant néanmoins, car ils pourraient à la rigueur servir de *confirmatur* au récit du moine William Thorn. Les murs de ce *porticus* étaient encore debout au XVIIIe siècle [2]; les contreforts s'arrêtaient vers le milieu des murs par un plan incliné. Le *porticus* de l'ouest offre les mêmes dimensions que le *porticus* du sud et probablement aussi que le *porticus* du nord. Son mur au nord formait une partie de la clôture qui séparait le cimetière des moines de l'abbaye Saint-Augustin du cimetière des fidèles. Ce mur existe encore à une hauteur de 3m30 environ et il nous offre bien des enseignements. Il est élevé contre les contreforts qui flanquent la porte à l'ouest de la nef. Pour ces contreforts ainsi que pour les restes des murs de la nef, on a employé du mortier jaune, tandis que dans les murs du porche on a fait usage du mortier blanc, de même que dans le *porticus* du sud et dans le mur de l'est servant à boucher la colonnade. Ces murs du porche ne sont pas liés aux contreforts, du moins dans leur partie inférieure; mais à une hauteur de 0m06 ou 0m08 du sol on s'aperçoit que les contreforts et les murs du porche ont été élevés en même temps. On en pourrait conclure que les murs de la nef furent commencés avant les *porticus*. Quand on arriva à une hauteur de 0m06 ou 0m08 on commença le porche, ensuite, en atteignant à la hauteur du mur de la nef, on continua les deux murs en même temps en se servant du mortier blanc qui apparait au point de jonction des deux murs. Un double fait, à savoir que la partie de



2040. — Ruines de l'église Saint-Pancrace, Cantorbéry. D'après une photographie.

[1] G. Baldwin Brown, *The arts in early England*, in-8°, Londres. 1903, t. II, p. 123, fig. 71, donne un plan moins correct que celui de C. P. Peers; son abside est d'un contour plus voisin du cercle que de l'ellipse. — [2] Il en existe des reproductions dans Stukeley, *Itinerarium curiosum*, 1722, et dans Grose, *Antiquities*, 1755.

l'arc entre le *presbyterium* et la nef est faite avec du mortier jaune et que la maçonnerie tombée de la partie supérieure des murs près des portes du nord et du sud est faite avec du mortier blanc, on peut reconstituer sans trop de peine l'histoire de la construction. Elle fut commencée à l'est, le *presbyterium* et le mur à l'est de la nef furent complètement bâtis, le mur ouest de la nef élevé à une hauteur de 1m05 environ. Les murs du nord et du sud furent élevés jusqu'au toit à l'est, mais descendaient en pente à mesure qu'ils approchaient du mur ouest, en sorte qu'à leur point de jonction avec ce mur, ils ne dépassaient pas 1m05. Une interruption se produisit alors dans les travaux et à la



2041. Plan de Saint-Pancrace.
D'après *The archæological Journal*, 1901, t. LVIII, p. 409.

reprise on fit usage de mortier blanc, les murs de la nef furent terminés et on ajouta les trois porches.

Revenons au porche de l'ouest. Le jambage nord de la porte ouest est encore partiellement visible jusqu'à un peu plus haut que la naissance de l'arc qui était en briques et mesurait 1m90 de largeur et 3m30 de hauteur. Il était plâtré à l'intérieur et à l'extérieur. A l'extérieur, le plâtrage n'était qu'une simple couche aplanie de mortier employé pour le mur; à l'intérieur le plâtrage est trop mal conservé pour qu'on puisse entreprendre une description. Notons cependant qu'une partie de la maçonnerie tombée dans la nef est recouverte d'une couche de plâtre blanc d'une épaisseur de 0m02 environ, mais on ne saurait affirmer que ce plâtre soit contemporain de la muraille.

Un petit fragment du pavement primitif se trouve dans la nef près du mur du nord, à l'ouest de la porte du nord. C'est du plâtre blanc et lisse dont l'épaisseur ne dépasse pas 0m15; la surface est rougeâtre, mais ne ressemble cependant pas à l'*opus signinum*, car, en grattant, on atteint aussitôt la couleur blanche.

IV. La basilique épiscopale. — Aux trois églises déjà existantes, les Saints-Apôtres, Saint-Martin, Saint-Pancrace, il fallait ajouter une basilique épiscopale. Ce fut sur les ruines de la chrétienté bretonne que saint Augustin s'établit. Une ancienne église épargnée par l'invasion lui servit de cathédrale. Elle fut dédiée au « Sauveur Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ, » en souvenir de l'église du Sauveur, au Latran. Dans la suite elle fut connue sous le nom de *Christ Church*. C'était une portion de son domaine particulier que le roi Ethelbert avait aliéné pour cette nouvelle fondation. Peu soucieux de vivre dans une résidence désormais étriquée, le roi renonça à Cantorbéry et fit choix d'une de ses terres sur le côté nord, à Reculver, ancien petit *castellum* romain qui jadis surveillait le canal de Thanet et commandait les premières approches de la Tamise.

Le onzième évêque, saint Cuthbert, ne se contenta pas des bâtiments élevés par saint Augustin et peut-être déjà agrandis par ses successeurs. *Is inter alia bona,* rapporte Eadmer, *fecit ecclesiam in orientali parte majoris ecclesiae eidem pene contiguam; eamque in honorem beati Johannis Baptistae solemniter dedicavit*[1]. Ce fut saint Cuthbert qui obtint du pape Grégoire II, en 740, la permission de se faire inhumer non plus, suivant l'usage, dans le cimetière de l'église des Saints Pierre-et-Paul, mais dans leur église cathédrale afin qu'ils reposassent au lieu même où ils avaient vécu et exercé leur dignité. L'église dédiée à saint Jean, contiguë à celle de *Christ Church,* eut une triple destination. Elle servit de baptistère, de salle d'audience pour certains procès relevant de l'Église et de nécropole épiscopale. Parmi les successeurs de saint Cuthbert on mentionne l'inhumation de Bregwin et d'Athelard dans l'église Saint-Jean. Jambert, qui gouverna entre ces deux évêques, avait été abbé de Saint-Augustin et invoquant la vieille coutume, s'y fit enterrer. Quant aux successeurs d'Athelard on nous apprend qu'ils furent enterrés à *Christ Church* et R. Willis dit à ce propos : *but perhaps this term includes the church of St. John*[2].

Sous l'épiscopat de l'archevêque Odon (940-960) l'église construite par saint Augustin et ses successeurs tombait en ruines. Eadmer nous a gardé le souvenir des restaurations entreprises par Odon et son récit circonstancié vaut une description : *Tectum ejusdem Ecclesiæ Christi nimia vetustate corruptum, semiruptis per totum partibus pendebat. Quod ille renovare cupiens, murum quoque in porrectiorem celsitudinem exaltari desiderans, congregatis artificibus præcepit et quod dissolutum desuper eminebat penitus tolli, et quod minus in altitudine murus habebat jussit extolli. Sed quia clerus ac populus absque divino servitio esse non valebat; et tantæ magnitudinis templum non reperiebatur, quæ ad capiendam numerosæ plebis multitudinem sufficere videretur; deprecatus est Pontifex Dominum ut quousque opus incæptum consummatum fuisset, nulla aut infusio imbrium aut vis ventorum infra parietes Ecclesiæ descenderet quæ eos a divino opere prohibere valeret. Factumque est; ut in tribus annis quibus Ecclesiæ muri in altum porrigebantur, tota fabrica desuper pateret, nec tamen non dico infra ambitum solius Ecclesiæ, sed nec intra muros totius civitatis imber aliquando descenderet qui vel clerum in Ecclesia Christi consistentem ab officio præpediret, vel populum ad Ecclesiam concurrentem aliquatenus posset ab incæpto cohibere. Eratque res digna spectaculo; cum videres omnia civitatis pomæria aquis infundi, et ejus mœnia nulla pluviarum inundatione madefieri*[3].

Après divers accroissements et embellissements,

[1] Eadmer, *Vita S. Bregwini*, dans *Anglia sacra*, t. II, p. 186. — [2] R. Willis, *The architectural History of Canterbury Cathedral*, in-8°, London, 1845, p. 2, note *d*. — [3] Eadmer, *Vita Odonis*, dans *Anglia sacra*, t. II, p. 83. Voir un récit semblable dans la *Vita Oswaldi*, par Eadmer, dans *Anglia sacra*, t. II, p. 193.

principalement sous l'épiscopat de saint Dunstan, Cantorbéry fut prise et saccagée par les Danois sous l'épiscopat de saint Elphège. Pendant le sac de la ville, les moines se barricadèrent dans l'église qui eut grandement à souffrir. *Accedant itaque filii Diaboli ad templum filii omnipotentis Dei; cuppas super invicem positas inflammant; tectum ex inde molientes amburere. Jam plumbi materies a facie ignis resoluta cœpit introrsum defluere; cum beata monachorum plebs... egrediebatur*[1] et plus loin on nous parle de l'église violée, profanée[2]. Toutefois, nous devons citer un dernier texte qui a l'avantage de s'exprimer avec beaucoup de précision. *Ecclesia ipsa in passione beatissimi martyris Elphegi nec igne consumpta nec tecto aut parietibus diruta fuit. Violatam quippe fuisse et pluribus ornamentis spoliatam, ac supposito de foris igne ut concremaretur adorsam novimus, quo vesana manus Pontificam intus sese tuentem quem mandaret exire compelleret. At ubi ipsum exeuntem comprehenderunt; omissis ignibus et aliis malis, quibus ad captionem illius occupabantur, ipsum necatis aliquibus monachis in oculis ejus abduxerunt*[3].

En 1023, le roi Carent entreprend la restauration de ces ruines et l'archevêque Egelnoth rétablit l'église de Cantorbéry *in statum pristinæ dignitatis*[4]. Toutefois, ce texte est assez ambigu pour laisser planer un doute. S'agit-il ici d'une restauration matérielle de l'édifice ou de l'influence du siège épiscopal? Ce deuxième sens paraît plus probable, mais il peut bien inclure le premier.

En 1067, un incendie d'une violence inouïe détruisit la ville, la cathédrale, les archives; ce fut un désastre auquel les malheurs des siècles précédents ne pouvaient être comparés; ce fut aussi la ruine du vieil édifice saxon[5].

Le moine Gervais de Cantorbéry nous a laissé un *Tractatus de combustione et reparatione Doroberniensis Ecclesiæ* pour la composition duquel il a utilisé, dit-il, les écrits d'Eadmer. R. Willis fut assez heureux pour retrouver le passage exploité par Gervais dans un traité d'Eadmer conservé dans la bibliothèque de *Corpus Christi College* et sous le titre de *De reliquiis S. Audœni* faisant partie d'un recueil intitulé : *Opusculi Edmeri cantoris*. Entre l'original et sa copie il n'existe que de bien légères différences, nous suivrons ici le texte d'Eadmer. On va voir qu'on ne peut guère souhaiter description plus minutieuse pour un si lointain passé.

Le vénérable Odon, rapporte Eadmer, transféra le corps du bienheureux Wilfrid, archevêque d'York, de Ripon à Cantorbéry et il le plaça, pour employer ses propres paroles, dans un riche reliquaire sur l'autel majeur, lequel s'élève à l'est du sanctuaire, adossé au mur. Cet autel est construit avec des pierres simplement équarries et du ciment. Cette église, qu'on me pardonne la digression, avait été construite par les Romains, suivant le témoignage que Bède nous en rend dans son *Histoire* et avait été aménagée de façon à rappeler l'église du bienheureux prince des apôtres, saint Pierre, église dans laquelle la vénération du monde entier vient glorifier ses reliques sacrées. Un autre autel placé à convenable distance devant l'autel majeur, était dédié à Notre-Seigneur Jésus-Christ; on y célébrait quotidiennement les saints mystères. C'était à cet autel que le bienheureux Elphège avait déposé solennellement le chef de saint Swithun et beaucoup d'autres reliques qu'il avait apportées à Cantorbéry à l'époque où il quitta le siège de Winchester pour celui-ci. On montait à ces autels par un degré de plusieurs marches par des escaliers partant du chœur des chantres. Cette partie était une véritable crypte dans le genre de celles que les Romains nomment *confession*. Cette crypte ou confession était aménagée d'une façon analogue à la confession de Saint-Pierre; la voûte en était si élevée qu'on ne pouvait y parvenir que par un escalier. Cette crypte comportait un autel placé dans la direction de l'Orient; il contenait le chef de saint Fursée. Un seul passage circulait autour de la crypte et conduisait au tombeau du bienheureux Dunstan séparé lui-même de la crypte par un mur épais. Ce tombeau se trouvait à une grande profondeur, en avant des escaliers, un cénotaphe fort élevé en forme de pyramide en marquait l'emplacement, près de l'autel matutinal. Le chœur des chantres s'étendait à l'ouest dans l'*aula* de l'église, isolé du bruit du monde par une clôture. Environ au milieu de la longueur de l'*aula* s'élevaient deux tours, se dressant par-dessus les nefs de l'église. La tour du sud avait un autel dédié à saint Grégoire. La porte principale de l'église était sur une des ailes, ce qui explique l'expression ancienne en usage en Angleterre de désigner cette porte par le nom de *Suthdure* (*south door*) qu'on trouve fréquemment dans les codes des anciens rois. En face de cette tour s'élevait au nord une tour dédiée à saint Martin donnant sur le cloître des moines. Dans la tour du sud se tenaient les séances des tribunaux, dans la tour du nord, les jeunes religieux recevaient l'éducation conforme à leur état.

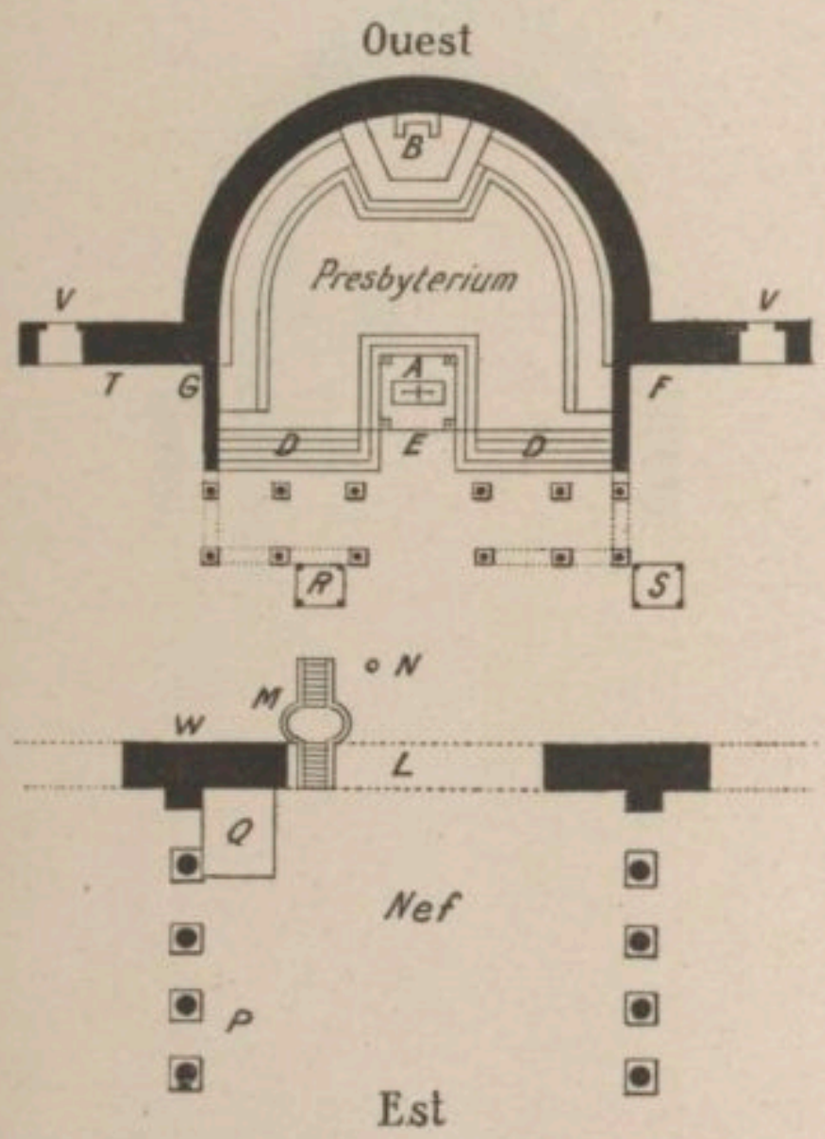
A l'extrémité de l'église se trouvait un oratoire dédié à la bienheureuse Marie, mère de Dieu; il était construit de telle sorte qu'on n'y pouvait accéder que par des escaliers. A l'est se voyait un autel consacré à Notre-Dame contenant le chef de la bienheureuse vierge Austroberte. Le prêtre qui célébrait les saints mystères à cet autel avait le visage tourné vers l'orient et le peuple en face de lui. Derrière lui, dans la direction de l'occident, se trouvait la chaire épiscopale construite de grandes et belles pierres maçonnées, et assez éloignée de la table sainte pour être contiguë au mur d'enceinte de l'église. Tel était le plan et la disposition de la cathédrale saxonne de Cantorbéry.

Les textes que nous venons de citer et de mettre à profit représentent tout ce que nous savons sur un édifice qui, construit par les Romains, fut rendu au culte chrétien en 602, agrandi vers 950 et définitivement détruit et remplacé en 1070. Il n'est pas douteux que l'église était construite en matériaux de pierre ou de brique, en tous cas autres que le bois, puisqu'on nous dit que l'archevêque Odon éleva des *murs*. Néanmoins la destruction par Lanfranc fut si radicale qu'il serait vain de chercher aujourd'hui aucun indice, aucune trace de la construction saxonne dans les murs actuels. Tout ce que nous pouvons savoir se trouve dans les textes, les ruines elles-mêmes ont disparu. Heureusement, on vient de le voir, ces textes sont singulièrement circonstanciés et, de plus, ils sont l'œuvre d'un témoin oculaire, Eadmer, qui venait dans son enfance chanter avec les moines saxons et qui, arrivé à l'âge d'homme fut moine de Cantorbéry et assista à la restauration entreprise par Lanfranc. Un des plus précieux renseignements contenus dans la description faite par Eadmer vise la ressemblance existant entre le vieil édifice saxon et l'église Saint-Pierre, à Rome, qui n'a été détruite qu'au XVIe siècle. Grâce à cette circonstance nous en possédons des plans, des croquis, des descriptions fort

[1] Osbern, *Vita S. Elphegi*, dans *Anglia sacra*, t. II, p. 136. — [2] *Jam populo cæso, jam urbe flammata, jam denique Christi templo violato, perscrutato, spoliato.* — [3] Eadmer, *Epist. de corp. S. Dunstani*, dans *Anglia sacra*, t. II, p. 225. — [4] Gervais de Comb., *Acta Pontif. Cantuar.*, p. 1651. Cf. R. Willis, *op. cit.*, p. 7, note *r*. — [5] L'église dédiée à Saint-Jean-Baptiste ne fut pas épargnée. Comme tous les autres édifices de Cantorbéry, elle fut complètement ruinée.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE RF IMPRIMÉS

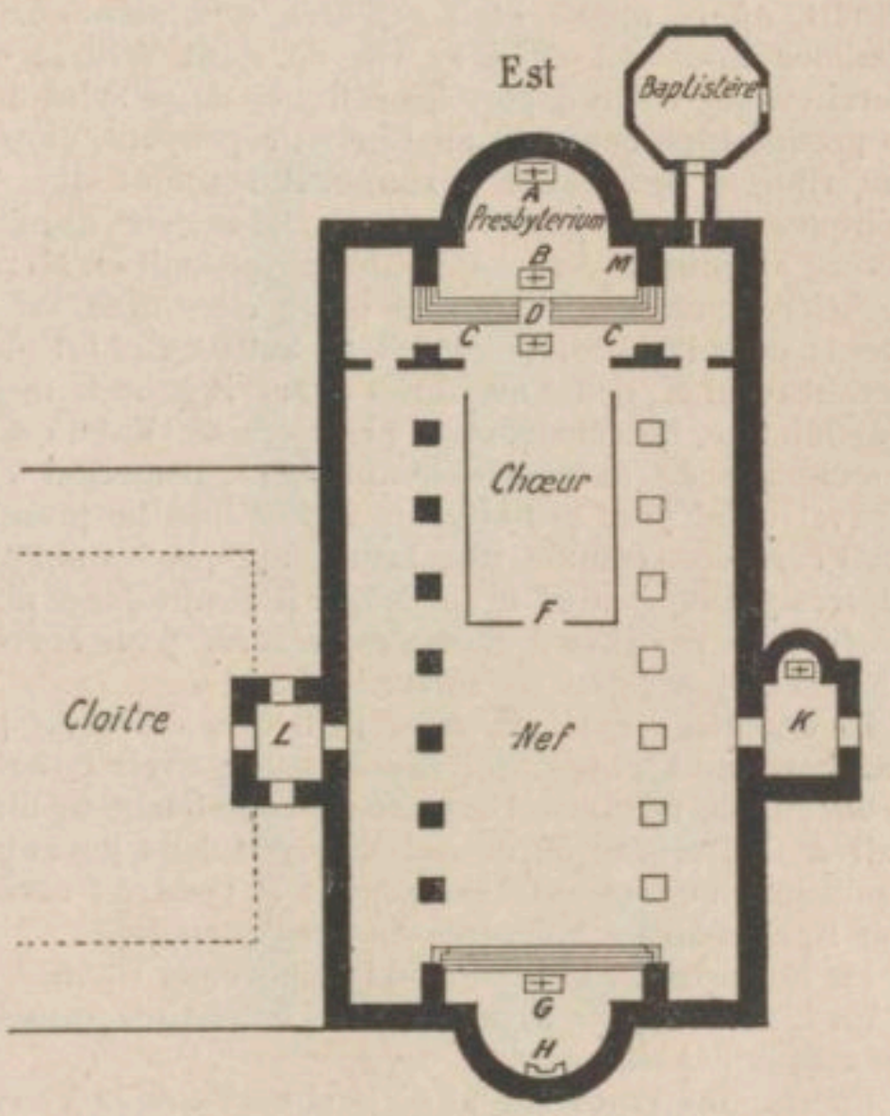
exacts; ce sont autant de documents qui permettent de reconstituer la cathédrale primitive de Cantorbéry. Tout d'abord nous donnons le plan d'une partie de l'église Saint-Pierre, abside, transept et une partie de la nef et des bas-côtés. Le sol du transept était au même niveau que celui de la nef et des ailes; quant à l'abside elle était relevée de 1m50 environ, ce qui produisait l'effet d'une petite plateforme s'avançant de 2m70 dans le transept. L'église avait son entrée à l'est et l'abside à l'ouest. Voici la disposition intérieure (fig. 2042) : A, autel; B, chaire pontificale relevée de plusieurs marches au-dessus du sol du presbyterium ; CC, sièges du clergé adossés à l'abside et entourant l'autel relevé lui-même de plusieurs marches et surmonté d'un ciborium à quatre colonnes de porphyre; DD, degré de cinq marches. Proche de cette plateforme et contre le



2042. — Plan partiel de l'ancienne basilique Saint-Pierre à Rome.
D'après Willis, *The architectural history of Cantorbury cathedral*, 1845, fig. 1.

mur de l'abside se trouvait un passage semi-circulaire, sorte de crypte voûtée servant de polyandre ou de cave pour l'inhumation des papes; F, G, entrées de la crypte voûtée, disposées de façon à ce qu'on entre en F et sortie en G. E marque un escalier en face de l'autel majeur conduisant à la Confession, c'est-à-dire la chapelle souterraine ménagée sous l'autel principal et la partie centrale du presbyterium. Les dimensions exactes ne nous en ont pas été conservées mais on sait que cette crypte pouvait recevoir un nombre considérable de personnes à la fois. On remarquera que les degrés ne sont pas figurés en E sur notre plan, c'est parce qu'au XIIIe siècle, sous Innocent III, l'accès de la Confession de saint Pierre fut interdit. En conséquence, le degré fut enlevé et le sol fut, à cet endroit, rétabli au niveau du reste du transept, KK, devant les marches donnant accès au presbyterium furent disposées douze colonnes en marbre de Paros, sur deux rangs ; ces colonnes étaient en spirale et décorées de pampres. L'espace enclos par ces colonnes était dénommé le « vestibule de la Confession » dont l'entrée était en H, entre les deux colonnes du centre, à l'ouverture des cancels. Les colonnes étaient réunies par des entablements sur lesquels des statues, des candélabres formaient une décoration. L, arc triomphal séparant la nef du transept; M, ambon servant à la lecture de l'évangile; P, chœur des clercs; Q, oratoire érigé par Grégoire III (731-741). Toutes ces dispositions sont antérieures à l'épiscopat d'Odon, et la plupart d'entre elles à l'épiscopat de saintA ugustin; R, autel dédié à Sixte Ier, sous le pape Pascal Ier (817-824); S, autel ancien; T, tombe du pape Silvestre; V, tombe du pape Vigile.

La description de l'église saxonne telle que nous l'a laissé entrevoir Eadmer coïncide sur plusieurs points importants avec le plan de Saint-Pierre. 1. La crypte ne s'étend que sous le presbyterium ou l'autel de l'extrémité de l'église, non sous le chœur des chantres. 2. La crypte possède un autel et n'a qu'une seule entrée sur sa face ouest. Le sol de la crypte saxonne n'était pas au même niveau que le sol du chœur comme le fait voir le mur qui le séparait de la tombe de saint Duns-



2043. — Plan conjectural de la cathédrale saxonne de Cantorbéry.
D'après R. Willis, *op. cit.*, fig. 2.

tan. 3. L'autel matutinal, dont les moines semblent avoir fait un usage quotidien, était placé sous la plateforme du presbyterium et devant les escaliers, suivant une position analogue à celle de l'autel dans le plan de l'église Saint-Pierre. On ne trouve pas dans les textes la mention d'une crypte semi-circulaire analogue au polyandre de Saint-Pierre, mais une disposition semblable a été relevée dans la crypte de Brixworth. 4. L'extension du chœur des chantres jusque dans la nef est une disposition fréquente dans les églises de Rome.

La figure 2043 nous servira à faire mieux saisir l'analogie entre Saint-Pierre et *Christ Church*.

La description d'Eadmer fait mention expresse de l'église et de ses ailes. On peut conclure à l'existence d'une abside d'après le mot *curvatura* employé pour la crypte et aussi d'après l'analogie avec Saint-Pierre, à Rome, et avec plusieurs autres églises de la même époque. A Rome, quelques grandes basiliques sont pourvues de transepts, d'autres, plus petites, n'en ont pas et offrent simplement un parallélogramme dont l'extérieur ne laisse soupçonner aucune des divisions qui existent à l'intérieur au moyen d'escaliers et de cancels. C'est le cas, par exemple, à Saint-Clément de Rome, où une rampe basse marque la distinction du

transept, et de même pour le chœur des cancels forment une enceinte à l'intérieur de la nef. C'est en s'inspirant du type de Saint-Clément que R. Willis a interprété les paroles d'Eadmer pour tracer la disposition du chœur laquelle, il ne faut pas l'oublier, est une simple conjecture.

On peut supposer que le *presbyterium* s'étendait, ainsi qu'à Saint-Pierre, en avant de l'abside et empiétait sur le transept. Un degré de quelques marches CC en traçait la limite; il était interrompu par l'entrée de la crypte D. La situation de la tombe de saint Dunstan est nettement repérée, à l'ouest de cette entrée et nécessairement de façon à ne pas obstruer l'accès des escaliers ni à entraver la circulation. L'autel matutinal, à la tête du saint corps, se trouvait donc en E.

A l'extrémité du *presbyterium* se trouvait l'autel majeur, en A; tandis que, en B, se trouvait l'autel du Christ, où la messe était célébrée quotidiennement. Eadmer nous dit dans sa vie de saint Wilfrid que l'archevêque Odon déposa les reliques de ce saint dans le grand autel consacré au Christ; cependant, dans sa description de l'église saxonne, il soutient que ces reliques furent déposées dans l'autel majeur qui était adossé au mur du *presbyterium* et construit en pierres grossièrement équarries liées entre elles avec du ciment; dans la suite, ajoute-t-il, un autre autel fut placé devant celui-ci, dédié au Christ et servit pour la messe quotidienne. La construction grossière de l'autel est un témoignage de sa vénérable antiquité; l'érection d'un nouvel autel peut sembler un indice que le premier était considéré comme trop saint pour que les simples prêtres y célébrassent le sacrifice; il aurait donc, ainsi que cela se pratique à Rome, été réservé pour l'archevêque aux jours de fêtes solennelles.

Le deuxième autel, B, aura peut-être été érigé par l'archevêque Elphège, qui passe pour y avoir enfermé beaucoup de reliques. La place de l'autel majeur différait à Cantorbéry de ce qui se voyait dans les autres basiliques où cet autel se trouvait à l'endroit occupé par B, c'est-à-dire à l'entrée du *presbyterium*.

En M, se voyait la tombe de l'archevêque Odon.

En E F, se trouve la position et l'extension probable du chœur des chantres.

En G, nous avons l'autel de la chapelle de la Vierge. Cet autel, on se le rappelle, était disposé de façon que le célébrant, debout devant l'autel, avait l'assistance devant lui. Très vraisemblablement cette chapelle avait la forme d'une abside, disposition qui n'est pas rare dans l'antiquité chrétienne et qu'on rencontre à Orléansville en Afrique, à Erment en Égypte.

En H, se trouve la chaire épiscopale.

K, L, marquent l'emplacement de deux tours. La première servant de porche à l'église, elle présentait peut-être dans une abside son autel dédié à saint Grégoire. Toutefois l'addition d'une abside n'est pas admise par M. G. Baldwin Brown. Le même archéologue suppose que le baptistère ou église de Saint-Jean, érigé par l'archevêque saint Cuthbert, et sur lequel nous ne savons presque rien, présentait non la forme octogonale, mais crucifère.

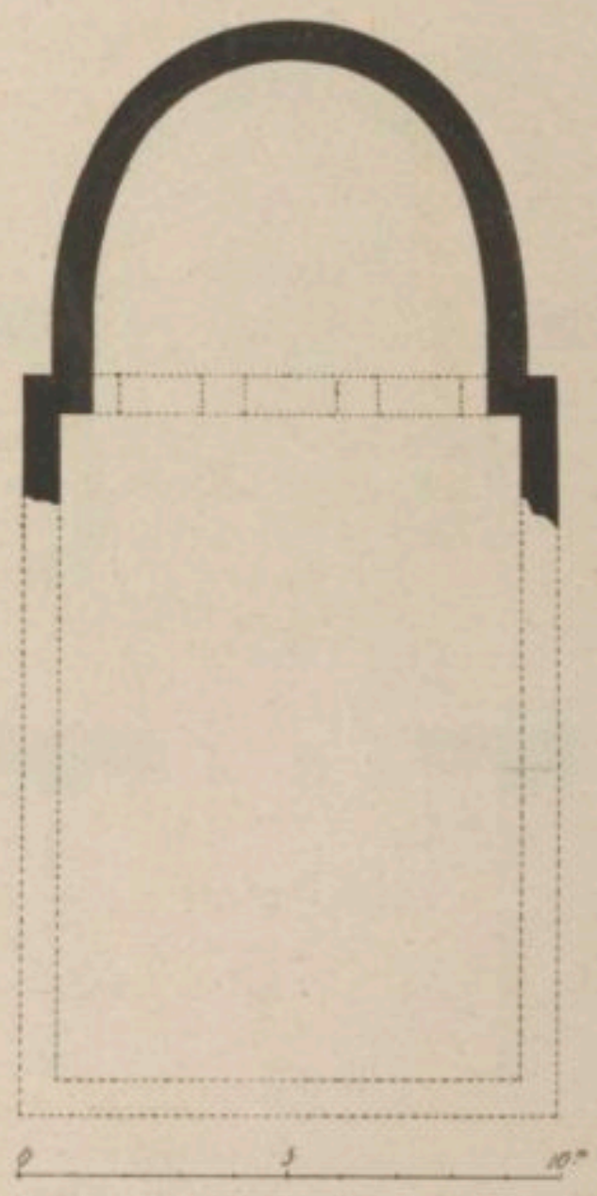
V. Églises du type augustinien. — Nous nous sommes réservé, en étudiant les antiquités de la Bretagne (voir ce mot), d'approfondir, à propos des édifices primitifs du culte à Cantorbéry, une construction typique qui trouve dans l'église de Saint-Pancrace son modèle le plus achevé; à tel point qu'on classe tout un groupe d'églises saxonnes sous le titre de « type de Saint-Pancrace » et qu'il serait plus compréhensible d'appeler « type augustinien ». Voici les édifices qui font partie de ce groupe :

Quatre dans le Kent : Saint-Martin de Cantorbéry, Saint-Pancrace de Cantorbéry, Sainte-Éthelburge ou, pour s'exprimer plus correctement, Sainte-Marie à Lyminge, Saint-André à Rochester.

Un dans l'Essex : Saint-Pierre-au-Mur (*on the Wall*) à Ytanchester, près de Bradwell.

Un peut-être dans le Suffolk : *Old Minster* à South Elmham.

Ce groupe présente des caractéristiques communes à chacun des édifices qui le composent et qui les distinguent de toutes les autres églises saxonnes. Ce sont : 1° l'emploi de trois arches au lieu d'une seule entre la nef et le *presbyterium* [1]; 2° la nef courte mais large flanquée de petites chambres ou *portici*; 3° leur



2044. — Plan de l'église Saint-André à Rochester.
D'après *The archæological Journal*, 1901, t. LVIII, p. 418, n. 3.

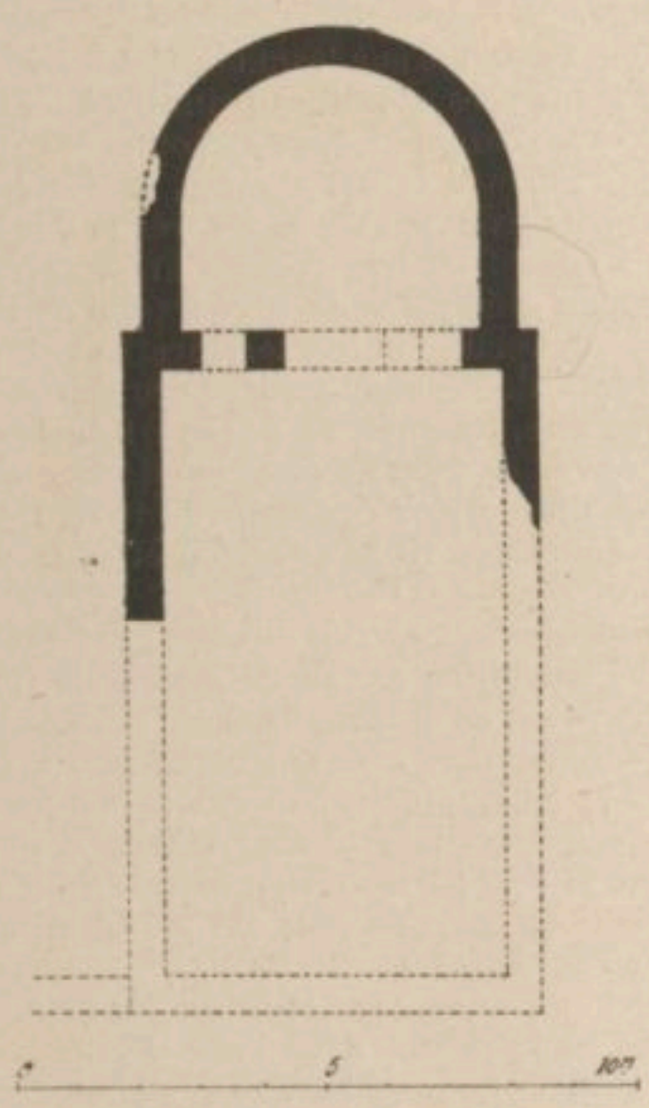
ressemblance dans les détails avec le style romain et l'absence complète de toutes les notes caractéristiques du style saxon d'époque postérieure. Une particularité mérite d'être notée. Toutes ces églises sont construites sur des emplacements d'anciennes constructions romaines dont les matériaux ont été réemployés [2].

Nous ne reviendrons pas sur les deux premiers exemples étudiés : Saint-Pancrace et Saint-Martin, nous passerons immédiatement aux deux autres églises du Kent.

A Rochester [3], les murs anciens ne s'élèvent nulle part à plus de 0m60. La maçonnerie est fort irrégulière; aux angles on a fait usage de grès, les joints sont larges, le mortier dur, fait avec du sable, quelques écailles et un peu de charbon de bois. Par places on relève des traces d'appareil en arête de poisson. A l'abside, il ne subsiste de l'ancienne construction que deux rangs de briques romaines, en sorte qu'on n'est pas en mesure de dire si l'église entière était construite en

[1] Cette particularité se rencontre dans deux autres églises anglaises : Reculver, bâtie en 669 par le prêtre Bassa, et Brixworth, bâtie en 685 par des moines de Medehamstead. — [2] South Elmham fait exception. — [3] Voir Gr. H. Livett, *Foundations of the saxon cathedral church at Rochester*, dans *Archeologia Cantiana*, 1889, t. XVIII, p. 261-278; Saint John Hope, dans même revue, t. XXIII, p. 261-278; G. Baldwin Brown, *The arts in early England*, t. II, p. 119, fig. 69.

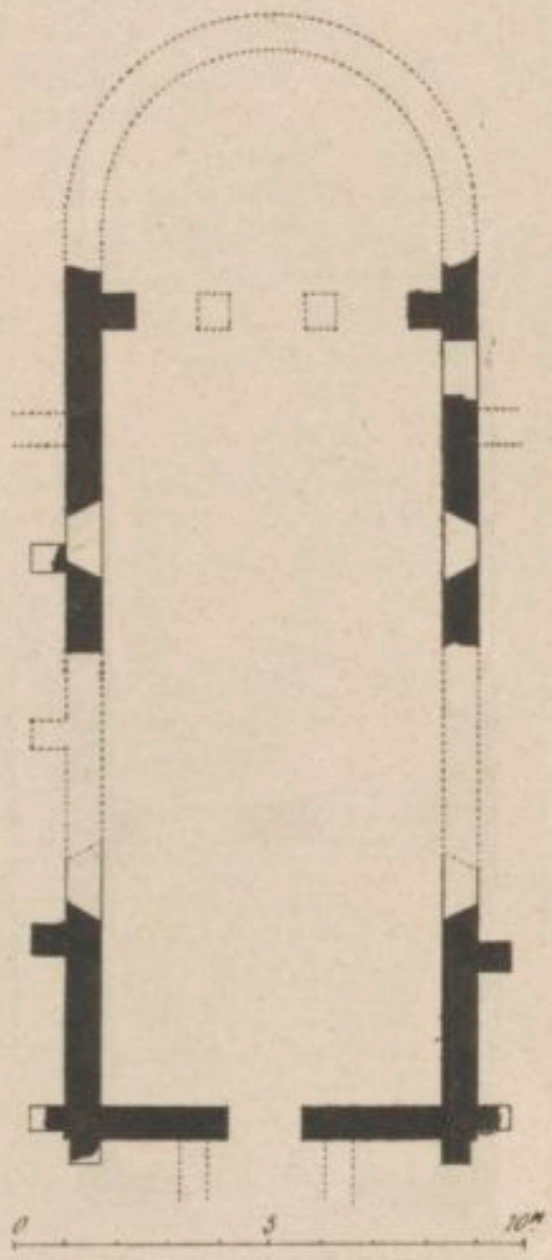
briques ou bien si elle était faite en moellons avec des chaînages de distance en distance. L'épaisseur des murs était de 0m68. Les fondations consistent en une couche de tuf et de pierre à aiguiser posée sur du béton. L'abside est elliptique, semblable à celle de Saint-Pancrace. La face ouest de la cathédrale de Rochester traverse le *presbyterium* de Saint-Andrew. Les fouilles ont montré la présence d'un mur solide de fondation, formant la corde de l'ellipse et permettant de supposer, ici comme ailleurs, la présence entre la nef et le sanctuaire d'une triple arcade. Vu l'impossibilité d'étendre les fouilles dans la partie ouest de l'église on a dû renoncer à vérifier les informations de Bède relatives à un *porticus* situé dans cette partie (fig. 2044).



2045. — Plan de Saint-Mary, à Lyminge.
D'après *The archæological Journal*, 1901, t. LVIII, p. 419, fig. 4.

A Lyminge, il ne subsiste que les couches inférieures des murs qui mesurent 0m55 d'épaisseur et se composent de matériaux romains. Le plan ne permet guère de mettre en question l'existence d'une triple arcade entre la nef et le *presbyterium*. On n'a relevé aucune trace du *porticus* sous lequel furent enterrées sainte Éthelberge et sainte Mildred, toutefois ce *porticus* existait encore, semble-t-il, à la fin du XIe siècle. L'emplacement occupé par Saint-Mary présente de nombreuses traces de bâtiments romains; à l'extrémité ouest de la nef on voit l'existence d'une fondation en maçonnerie d'époque romaine (fig. 2045).

A Ythanchester, la chapelle de Saint-Pierre *on the Wall* (paroisse de Bradwell, Essex), est bâtie, comme son nom l'indique, à cheval sur le mur de la forteresse romaine d'Othonæ, qui défendait l'embouchure du Blackwater (fig. 2046). L'édicule mesure en longueur 16m26, en largeur 7m86, en comprenant l'épaisseur des murs. Le sanctuaire était dans le prolongement de la nef sans aucun rétrécissement au point de rencontre marqué, suivant l'usage, par une colonnade de trois arcs égaux; la courbe tracée par l'extrémité du sanctuaire se rapprochait plus du demi-cercle que de l'ellipse. A l'ouest de la nef une porte, large de 1m50, communiquait autrefois à un porche transformé dans la suite en une tour, mais qui a aujourd'hui complètement disparu. On a pensé identifier la chapelle de Saint-Pierre *on the Wall* avec un édifice mentionné par Bède[1] qui rapporte les travaux entrepris par Cedd chez les Saxons de l'est, vers l'an 653, date de sa consécration épiscopale. L'église aura pu être en effet construite par Cedd avec les matériaux romains provenant du fort d'Othoniæ. L'abside a disparu et il ne



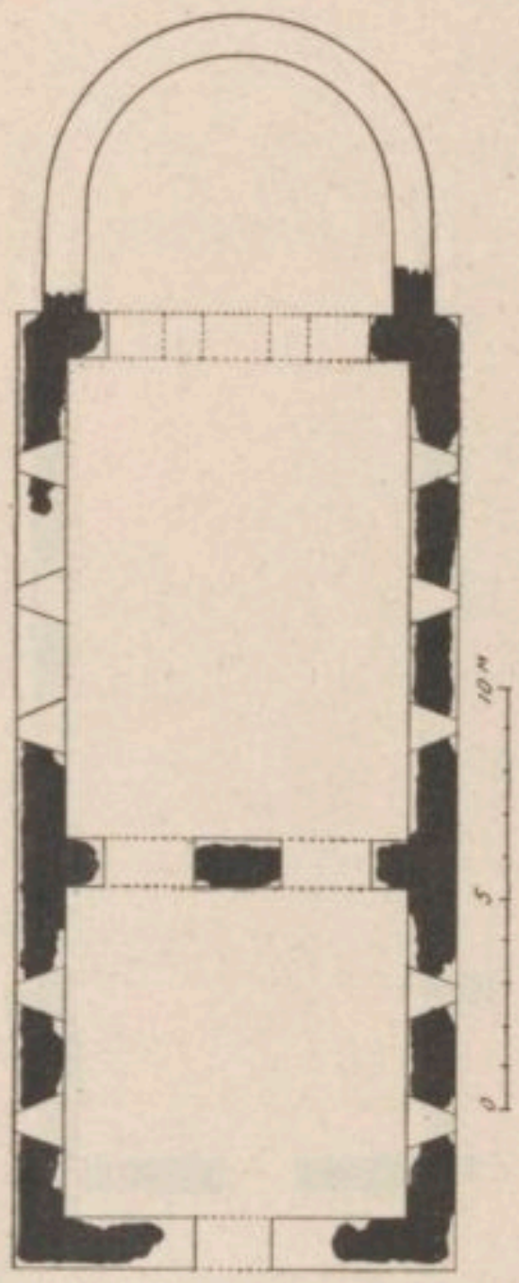
2046. — Plan de la chapelle Saint-Pierre, à Ythanchester.
D'après *The archæological Journal*, 1901, t. LVIII, p. 420, fig. 5.

reste de la triple arcade que les amorces et une partie des arcades latérales, juste assez pour nous permettre d'en mesurer la largeur. Le porche à l'ouest n'existe plus. Aujourd'hui l'église sert de grange, éventrée par le passage d'un chemin. Cependant les murs de la nef restent debout à 7m50 de hauteur[2].

La dernière église dont il nous reste à parler est Old Minster, à South Elmham. Elle se trouve dans une vaste clôture carrée appelée *The Minster Yard*, entourée d'un fossé et d'un talus qui remontent peut-être à l'époque romaine, encore qu'on ne puisse apporter aucune preuve que les Romains en aient tiré parti[3]. Le bâtiment se compose de trois parties, une abside à l'est, une nef et une chambre à l'ouest. La longueur totale est de 30m42 et la largeur de 10m50. L'appareil est en moellons de silex dans un mortier très dur et avec double revêtement en silex et cailloux à l'intérieur et à l'extérieur. Ce revêtement a subi le sort des pierres d'angles qui ont été arrachées comme maté-

[1] Bède, *Hist. eccles.*, l. III, c. XXII, *P. L.*, t. XCV, col. 151 : « Il bâtit des églises en divers lieux, notamment dans la cité qui, en langue saxonne, est appelée Ythancaestir, et aussi dans la ville appelée Tilaburg; la première de ces villes est située sur le Pent, la seconde sur la Tamise. » — [2] Ythanchester ayant brûlé, en 1422, fut abandonné par ses habitants, ce qui épargna à la petite église l'épreuve des réparations. — [3] Telle est l'opinion de G. E. Fox, *Roman Suffolk*, dans *The archælogical Journal*, 1900, t. LVII, p. 110; tandis que Suckling parle d'urnes remplies de cendres et d'os calcinés trouvés dans cette clôture, B. B. Woodward, dans *Proceedings of the Suffolk institute of archæology*, t. IV, p. 4, dit qu'on n'y a rien trouvé. En tous cas, il faut reconnaître qu'on ne voit rien de certainement romain parmi les matériaux de Old Minster.

riaux de construction; on le retrouve principalement à l'extérieur sur la partie supérieure du mur du sud et à l'intérieur dans tous les angles rentrants. Il ne reste que les fondations de l'abside à l'est, et un petit tronçon de mur à l'ouest. Les dimensions de l'abside étaient, en longueur 6m06, en largeur 7m32. Les murs nord, sud et est de la nef avaient une épaisseur de 1m15; le mur nord est presque complètement détruit, à l'exception d'un pan à l'ouest ayant six pieds de large et une assez grande hauteur, ce pan contient une fenêtre. Le mur sud est mieux conservé et possède des restes de trois fenêtres dont une presque entière.



2047. Plan de The Old Minster, South Elmham.
D'après *The archæological Journal*, 1901, t. LVIII, p. 424, n. 6.

L'ouverture mettant en communication la nef et l'abside mesure 6m15.

Par un regard jeté sur le plan (fig. 2047) on pourra se convaincre que *The Old Minster* diffère des autres édicules ci-dessus décrits aussi bien par le plan que par l'épaisseur et la facture de la maçonnerie. Néanmoins il semble bien que cette bâtisse appartienne à l'époque et au groupe que nous étudions.

La maçonnerie en effet pourrait être du XIIe siècle, ainsi que les pierres taillées; le mortier dur également quoiqu'il soit déjà plus rare. Quant au plan c'est tout différent. Au XIIe siècle, l'arc entre la nef et le sanctuaire atteignait jusqu'à 6m22 de largeur; sans doute, mais où trouver alors un autre exemple d'une église avec des entrées comme celle-ci, notamment l'entrée si curieuse à l'ouest, et la chambre à l'ouest? De plus si on admet que cette église est de l'époque primitive on lui découvre de suite des ressemblances avec les autres églises citées plus haut, à savoir, l'unique entrée, à l'ouest, de dimensions assez larges (6 pieds) des trois églises du type de Saint-Pancrace, dont la partie ouest est encore debout. Saint-Martin, Saint-Pancrace et Ythanchester ont une porte à l'ouest assez large (à Saint-Pancrace 2m32, réduite pendant la construction de l'église à 1m95; Ythanchester 1m50; à Saint-Martin, la porte a été détruite mais il y a une distance de 2m10 entre les deux pans de mur. Ces églises n'ont pas d'autre entrée. La nef de *Old Minster*, en chiffres ronds, mesure 11m40 sur 8m10; Saint-Martin 11m40 sur 7m20; Saint-Pancrace 12m60 sur 7m80; Rochester 12m60 sur 8m40. La large banquette de maçonnerie entre la nef et l'abside laisse supposer la triple colonnade et n'admet pas d'autres hypothèses. Ces fondations sont trop fortes pour une simple arche ou un seul arc.

Les fenêtres sont à dormants comme toutes les autres fenêtres du type de Saint-Pancrace. La grande hauteur de l'ouverture à l'ouest montre qu'elle ne pouvait pas être une porte donnant sur l'extérieur, mais une porte surmontée d'une fenêtre qui donnait sur un porche, caractéristique de l'époque saxonne primitive, comme à Saint-Pancrace, à Ythanchester, à Monkwearmouth, à Corbridge et à Brixworth.

Restent deux points sur lesquels *Old Minster* diffère de toutes les églises saxonnes primitives : l'épaisseur des murs et la chambre à l'ouest. Toutes les églises du type Saint-Pancrace et, en somme, toutes les églises saxonnes primitives ont des murs très peu épais; et la chambre à l'ouest est très rare en Angleterre. Je n'en connais qu'un exemple semblable à celui de *Old Minster*, à Daglingworth, Gloucestershire, où il y a une église saxonne de l'époque postérieure composée d'un sanctuaire carré, une nef, et à l'ouest de la nef une chambre carrée de 4m80 de côté, aussi large que la nef et avec des murs d'une épaisseur de 1m12, tandis que les murs de la nef n'ont que 0m80 et ceux du sanctuaire 0m70.

Il ne reste que le mur sud de cette chambre, le mur ouest a été détruit au XVe siècle pour faire place à la tour, le mur nord a été complètement rebâti et le mur est, qui communiquait avec la nef par une arche centrale assez large, complètement enlevé. La porte d'entrée de l'église est dans le mur sud de la nef; on ne saurait dire si une porte existait dans le mur nord ou non : on ne sait pas non plus s'il y avait une porte à l'ouest dans la chambre.

On trouve un autre exemple de chambre ouest à Boarhunt, Hampshire, dans une église saxonne d'époque tardive. Cette église a deux portes : une dans le mur nord de la nef et une dans le mur sud, juste à l'est du mur est de la chambre ouest. Ce mur est de la chambre ayant été détruit, on ne sait comment elle donnait sur la nef. Ici la chambre n'est pas carrée et les murs ne sont pas plus épais que les murs de la nef qui a une porte à l'ouest, mais qui est moderne et on ne sait pas si elle remplace une ancienne porte.

En résumé nous avons des églises bâties sur des emplacements reliés historiquement avec l'époque de saint Augustin ou de ses successeurs immédiats. Ces emplacements auraient été naturellement choisis à l'époque d'Augustin comme étant des centres de population ou du moins très riches en matériaux nécessaires. Ils se ressemblent quant au plan et offrent des notes caractéristiques que ne possède aucun autre monument en Angleterre. On n'y relève aucun des détails bien connus, caractéristiques de l'époque saxonne postérieure, car ils appartiennent clairement à une époque plus primitive et plus simple, où la tradition romaine faisait seule loi, et où l'art national n'était pas encore né. Leur plan est une adaptation du petit bâtiment rectangulaire avec une abside à l'extrémité type qui était si commun au IVe siècle et dont la basilique de Junius Bassus à Rome est un exemple célèbre. Appliqué à des bâtiments plus grands ce plan soulève des difficultés : d'abord l'arc, entre le sanctuaire et la nef, doit être plus grand en largeur et en hauteur : cependant comment faire? car l'arc ne peut pas dépasser le plafond plat. Les maçons de cette époque n'ayant aucune expérience tournèrent la difficulté et au lieu d'un arc, ils en firent trois, écartant ainsi la difficulté de la hauteur et de la

largeur. A Saint-Pancrace il semble même que les ouvriers en faisant les arcs tentaient un essai, car les arcs une fois terminés, ils paraissent avoir douté de la solidité de leur œuvre et ils bouchèrent aussitôt les deux arcs latéraux. On peut donc supposer que cette colonnade triple est une invention de l'époque et un premier pas vers une architecture nationale. Nous pourrions nous attendre à en trouver des exemples en France ou même à Rome, mais nous n'avons rien rencontré jusqu'ici qui y ressemble.

Un autre point à noter est l'emploi de contreforts considéré jusqu'ici comme étranger à l'art saxon. On les trouve à Saint-Martin, à Saint-Pancrace et à Ythanchester, ainsi qu'à Reculver qui est presque contemporain.

Les exemples complets que l'on trouve à Saint-Martin et à Ythanchester ont des couronnements inclinés en briques disposées par couches horizontales : les contreforts de Saint-Pancrace y ressemblaient si on peut se fier aux illustrations de 1722 et 1755 : ils ont la même proportion du haut en bas, jusqu'à 0m30 à Ythanchester, environ 0m35 dans les autres exemples.

Les deux seules portes intactes ont des linteaux plats, mais cependant la porte ouest à Saint-Pancrace qui communiquait avec l'extérieur et la porte ouest de South Elmham étaient voûtées. Autant qu'on peut en juger il n'y avait pas de portes communiquant avec l'extérieur au nord ou au sud : elles étaient toujours à l'ouest et, probablement, communiquaient toutes avec un porche, noyau pour ainsi dire de la tour, qui ne vint que plus tard.

Une autre caractéristique, les *Portici* ou chapelles latérales, qui dans la suite donnèrent naissance au transept. Quelques-unes de ces chapelles servaient de lieu d'enterrement et on ne saurait dire si à l'origine il y avait des autels. On trouve des traces de ces chapelles à Saint-Martin, Saint-Pancrace, et je crois à Ythanchester; les historiens parlent de celles de Rochester, de Lyminge, de Saint-Augustin à Cantorbéry et d'autres comme lieux d'enterrement.

Les murs sont peu épais : à Saint-Pancrace et à Lyminge l'épaisseur ordinaire est celle des murs romains, 0m42, mais comme les murs étaient étroits pendant toute l'époque saxonne on ne peut pas invoquer ce détail comme probant.

Des fenêtres il ne reste que peu de chose : toutes sont à dormants et se rapprochent de l'art romain. Les détails de maçonnerie des fenêtres qui se trouvent dans le mur ouest de la nef de Saint-Martin, ressemblant aux fenêtres du Pharos à Douvres qui sont certainement romains : et les larges ouvertures à Ythanchester ressemblent aux fenêtres des églises de Rome. qui sont remplies par des pierres taillées à jour appelées *transennæ*. On peut en dire autant de leur couronnement plat; cependant on peut observer ici que les fenêtres étant très proches du toit il était impossible de les voûter, car là où l'espace le permettait, comme dans le mur ouest d'Ythanchester, on les voûtait.

De tout ceci il résulte que ces bâtiments auront été bâtis à cette époque, pleins de détails romains, la seule architecture alors existante, mais cependant avec des caractères non romains. La nef de Saint-Martin à Cantorbéry, d'après les détails donnés par Bède, les caractéristiques des fenêtres à l'ouest et en plâtre rose, a de même été donnée comme étant de l'époque romaine. On peut objecter à cela : 1° que si la nef est romaine, le sanctuaire doit l'être étant antérieur à la nef : il faut de même que l'église de Saint-Pancrace soit romaine, car elle ressemble trop à l'église de Saint-Martin pour lui être de beaucoup postérieure : cependant aucun plan, aucun arrangement ne sont moins romains que ceux de Saint-Pancrace; 2° la maçonnerie n'est pas assez bonne pour être romaine, mais serait tout juste ce que l'on attendrait d'un imitateur peu habile de l'art romain; 3° Ythanchester lui ressemble par les contreforts couronnés de la même façon et les proportions de la nef ressemblent beaucoup à celles de Rochester, de South Elmham et de Saint-Pancrace; 4° Que sa ressemblance quant à deux détails mentionnés ci-dessus, avec l'art romain, ne prouve rien ni pour ni contre, car à Reculver, dont l'église fût bâtie en 670, il y a des chaînes de briques aussi régulières que dans n'importe quel monument romain, et un plancher complet en *opus signinum*.

Il existe en Angleterre un seul exemple d'église de l'époque romaine, c'est Silchester, dont le plan ne ressemble en rien au plan à ceux de Saint-Pancrace ou de Saint-Martin[1]. La première cathédrale à Cantorbéry, décrite par Eadmer, peut avoir été un monument romain, et du temps de Bède, l'opinion qu'Augustin avait consacré de nouveau les églises chrétiennes romaines, prévalait. Il y aurait également un certain charme à penser qu'il existait une union tangible entre la chrétienté primitive et la chrétienté postérieure. Dans la vie de saint Védast, par Bède, nous voyons que ce saint envoyé à Arras chercha l'église romaine pour la consacrer de nouveau.

Pour le moment voici, croyons-nous, comment on peut classer les églises du type augustinien.

Avant 600 Saint-Martin de Cantorbéry, le sanctuaire.
— 600 Saint-Pancrace de Cantorbéry.
— 604 Rochester.
— 633 Lyminge.
? — 650 Saint-Martin de Cantorbéry, la nef.
— 653 Ythanchester.
? — 670 South Elmham.

VI. Bibliographie. — Dans l'*Archæologia Cantiana*, t. I, 1858, *Saint Mildred's Ch. in Canterbury*, p. 143-146; — t. IV, 1861; J. Brent, *Roman cemeteries in Canterbury with some conjectures concerning its earliest inhabitants*, p. 27-42; Rev. Plumptre, *Some accounts of the remains of the Priory of Saint Martin and the church of St. Martin le Grand, at Dover*, p. 1-26; — t. V, 1863, *The church on the Castlehill Dover*, — t. VII, 1868, R. Willis, *The architectural history of the Conventual buildings of the monastery of Christ church in Canturbery*, p. 1-206; — t. VIII. 1872, G. Doroker, *Account on the Society's Researches in the roman Castrum at Richborough*, p. 1-15; — t. IX, 1874, R. C. Jenkins, *The basilica of Lyminge roman-saxon and medieval*, p. 205-223; — t. X, 1876, R. C. Jenkins, *Remarks on the early christian Basilicas in connection with the recent discoveries at Lyminge*, p. CI-CIII; — p. XII, 1878, G. Dowker, *The roman Castrum at Reculver*, p. 1-13; R. Hicks, *Roman remains found at Margate*, p. 14-18; — t. XIV, 1882, C. Routledge, *Roman fondations at Saint Pancras, Cantorbery*, p. 103-107; Le même, *Saint Martin's church Cantorbery*, p. 108-112; — t. XIII, 1880, C. Scott Robertson, *The crypt of Cantorbury cathedral*, part. I, p. 17-80; — t. XVIII, 1889, Greville H. Livett, *Fondations of the saxon cathedral church at Rochester*; — t. XX, 1893, R. C. Puckle, *The ancient fabric of the church of St. Mary the Virgin, Dover*, p. 119-127; — t. XXII, 1897, G. Dowker, *On the Landing-place of Saint Augustine*, p. 123-143; — t. XXVI, 1904, Seb. Evans, *Excavations at Saint Augustine's Abbey Canterbury*, p. 1-8. — Sur l'église Saint-Martin, Rev. Routledge, *The history of St. Martin's church of Canterbury*, in-8°, London, 1891. — Sur l'église Saint-Pancrace : C. R. Peers, *On saxon churches of the St. Pancras type*, dans *The archæological Journal*, 1901, t. LVIII, p. 402-430. — Sur le monastère de Saint-Augustin : K. Boggis, *A history of Saint Augustine's*

[1] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1175, fig. 1631.

monastery Canterbury, in-8°, Canterbury, 1901. — Maclear, *Saint Augustine of Canterbury. Its rise, ruin, restoration*, in-8°, London, 1888. — Sur la cathédrale : R. Willis, *The architectural history of Canterbury cathedral*, in-8°, London, 1845.

H. LECLERCQ.

CAPISCOLUS. Voir MAÎTRE D'ÉCOLE.

CAPITALISME. En étudiant l'*affranchissement*, l'*alleu*, les *classes agricoles* et *aristocratiques*, nous avons eu à plusieurs reprises l'occasion d'aborder les conditions économiques de la société chrétienne primitive. Nous y revenons cette fois à propos d'un problème fondamental : le capitalisme dans le monde antique. Comme dans les dissertations que nous venons de rappeler, nous aurons recours pour traiter notre sujet non seulement aux textes chrétiens mais aux documents d'origine profane. Il s'agit, en effet, de ressaisir les conditions générales au milieu desquelles la société chrétienne a pu germer, croître et s'établir; elle ne doit pas être seule interrogée. « La richesse, écrit Salvien au Ve siècle, n'est plus la sublime sainteté des premiers âges, de cette époque où tous les disciples du Christ, échangeant des biens périssables contre les trésors d'en haut, achetaient les richesses éternelles au prix de la pauvreté en ce monde. A ces vertus ont succédé l'avarice, la cupidité, la rapine[1]. » Cet âge d'or c'est cependant celui que chacun en leur temps, saint Paul, Clément d'Alexandrie, saint Cyprien, saint Augustin nous représentent comme déjà corrompu et digne de châtiment.

Dans les idées des premiers chrétiens en matière de richesse, il faut faire une part assez large à l'enthousiasme né de l'inintelligence. Une parole du Seigneur interprétée lourdement avait induit les esprits à confondre ce qui doit être toujours distingué : le commandement et le simple conseil. L'évangile racontait qu'un jeune homme s'approcha du Christ et lui dit : « Bon maître, que me faut-il faire pour acquérir la vie éternelle? » Jésus lui répondit : « Si tu veux la vie, garde les commandements. » — « Lesquels? » demanda le jeune homme. Jésus lui dit : « Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas l'adultère... » et Jésus ajouta : « Si tu veux être parfait, vends tout ce que tu possèdes et donnes-en le prix aux pauvres, tu auras un trésor dans le ciel; ensuite viens et suis-moi. » Le jeune homme entendant ces mots se retira plein de tristesse, car il avait de grands biens; et Jésus dit à ses disciples : « Je vous le dis en vérité, il est difficile qu'un riche entre dans le royaume des cieux; et je vous le dis une fois encore, il est plus aisé à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le ciel[2]. »

A ce conseil on donnait par manière d'illustration la parabole du mauvais riche et une sorte de réprobation planait sur la richesse en elle-même au lieu d'être la menace salutaire contre le mauvais emploi qu'on en peut faire. Un livre qui jouit au IIe siècle d'une grande vogue, auquel on tenta dans certains milieux de donner l'autorité d'un récit canonique, le *Pasteur* d'Hermas, donnait un commentaire inquiétant et avidement recueilli du péril des richesses. Les fresques plus qu'à demi ruinées des catacombes de Naples nous montrent encore l'interprétation d'une des visions d'Hermas. L'Église, sous les traits d'une femme, montrait à Hermas une tour que de célestes ouvriers élevaient au-dessus des eaux avec des pierres équarries et éblouissantes. Près de l'édifice, d'autres pierres inégales, fendues, non dégrossies avaient été rejetées, quelques-unes étaient poussées dans un brasier. « Maîtresse, interrogea Hermas, quelles sont ces pierres brutes que l'on n'emploie pas à élever la tour? » Elle me répondit : « Ces pierres, ce sont les riches qui ont embrassé la foi; lorsque vient la persécution, leurs richesses les poussent à renier Dieu. » Et je repris : « Maîtresse, quand seront-elles utiles à Dieu? » — « Lorsqu'elles auront été équarries, dit-elle, et défaites des richesses décevantes; alors elles pourront entrer

2048. — La construction de la Tour, selon Hermas, d'après Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. II, pl. XCVI.

[1] Salvien, *Adversus avaritiam*, l. I, c. I, *P. L.*, t. LIII, col. 175. — [2] Matth., XIV, 16-24.

dans l'édifice du Seigneur. Une pierre ronde ne peut devenir carrée si elle n'est taillée et ne perd quelque chose de sa masse; de même, les riches de ce siècle ne deviennent utiles à Dieu que si l'on retranche leurs richesses. Juges-en par toi-même : tu fus autrefois riche et inutile; maintenant tu peux servir et tu es digne de recevoir la vie. Toi donc aussi, tu as été l'une de ces pierres[1]. »

Ces textes, et bien d'autres que nous aurons occasion de citer, ne doivent pas être envisagés isolément et sous l'aspect volontairement rétréci de revendications haineuses. Ils appartiennent avant tout à l'histoire de la production et de la consommation de la richesse de l'antiquité. Les économistes ne sont pas d'accord entre eux sur les phases consécutives du développement de la vie économique de l'antiquité, de là les explications très différentes et souvent contradictoires qu'ils donnent des institutions politiques, juridiques et sociales. Les historiens ne croyant plus pouvoir se borner aujourd'hui à l' « histoire bataille », se sont décidés à tenir compte des conditions économiques des peuples anciens. Certains d'entre eux, appliquant leur faculté d'observation et de généralisation au monde antique, en ont conclu que les événements s'y sont produits dans des conditions peu différentes de celles dans lesquelles nous vivons et que les peuples du bassin de la Méditerranée avaient atteint à un degré de développement au moins égal à celui auquel sont parvenues les nations modernes les plus avancées. Mommsen estime que le commerce des capitaux était au moins aussi actif dans la société ancienne que de nos jours. Les entreprises commerciales encore timides des Grecs reçurent des Romains une impulsion formidable, par suite des ressources pécuniaires disproportionnées dont ils disposaient et de l'étendue que prirent en conséquence les opérations. La circulation monétaire et la puissance des capitaux développèrent rapidement cette immoralité transcendentale inhérente au commerce des capitaux et qui marque le commencement des décadences[2]. Pendant les deux premiers siècles de notre ère, le capitalisme grandit dans l'empire, et la richesse, s'emparant de toutes choses, se rendit odieuse sans mesure. Des fortunes terriennes colossales avaient été, sans doute, constituées, la petite propriété avait été étouffée et absorbée par quelques personnages qui se partageaient le territoire entier de l'empire. Mais si intolérable que fut cet abus, il était ancien, et ceux au profit desquels il existait, dissipateurs et jouisseurs assurément, n'étaient pas pour l'opinion publique un scandale comparable à celui des spéculateurs éhontés dont les opérations bouleversaient toutes choses, l'industrie, le commerce, la banque, la finance, le travail manuel, l'exploitation agricole, la vie publique et la vie privée.

Nous ne pouvons nous faire que difficilement une idée des conditions de l'agiotage financier aux mains de spéculateurs disposant du travail servile; dès lors la production, les accaparements, les monopoles, le crédit réclameraient autant de chapitres minutieux que nous ne pouvons songer à écrire ici. Mais presque tous les historiens, les plus érudits et les plus pénétrants, de la société antique ont accepté en principe la pensée de Mommsen et en ont précisé l'expression. J. Marquardt juge que « le régime capitaliste s'empara du commerce et de l'industrie. Artisans, marchands, agriculteurs, en subirent les désastreux effets[3]. » L. Goldschmidt estime que la « grande spéculation capitaliste domine toute la vie économique romaine[4]. » Friedländer fait reposer la vie sociale romaine sur le capitalisme[5], et plusieurs autres s'associent sans réserve à son jugement, tels sont : Demetius[6], Nitzsch[7], Pernice[8], etc. En France, l'influence des idées de Mommsen est également triomphante dans les travaux de J. A. Deloume[9] et de P. Guiraud[10]; de même en Italie où les historiens les plus récents et les plus applaudis[11] « ont transporté dans le siècle de César, et même avant, ce qui caractérise le mieux le mouvement économique moderne, et non seulement ils ont décrit une société gouvernée par un petit nombre de capitalistes, mais même un système capitaliste qui s'était asservi l'industrie et le commerce, et qui avait transformé toute l'économie publique et privée[12]. » Enfin E. Meyer a soutenu que la ruine de l'antiquité a marqué le point de départ d'une nouvelle évolution qui se développe suivant les voies déjà suivies et en vue des résultats jadis réalisés. La civilisation antique ne s'est pas brisée et dissoute brusquement; elle s'est lentement et progressivement désagrégée et ses éléments dissociés sont devenus les cellules fécondes et actives de la reconstitution de la civilisation moderne. En Grèce, le point de vue capitaliste s'insinue de bonne heure dans l'économie de la grande propriété foncière; à Rome, le capitalisme fonctionne dès le dernier siècle de la République, bouleverse les conditions de la propriété foncière et aggrave la situation déjà fâcheuse de la population rurale. La production est tombée aux mains d'un petit nombre de détenteurs du capital qui en règlent à leur gré l'intensité et mesurent la vie à l'empire[13].

C'est de ce mal incontestable et peut-être inévitable que la société antique a souffert. C'est contre les bénéficiaires d'une situation à ce point intolérable, non contre les possesseurs de la terre et des esclaves que les imprécations et les anathèmes à la richesse mal acquise et mal employée ont été lancés par les docteurs du christianisme. Il importe toutefois de remarquer qu'en matière de science économique les chrétiens n'ont pas eu une doctrine constante et immuable, ou plutôt celle-ci s'est transformée, renouvelée, contredite parfois dans la pratique, suivant les temps et les lieux. Malgré la part réelle et déjà grande que nous devons faire aux classes aristocratiques dans la primitive société chrétienne, l'influence acquise par celles-ci a été progressive et, en tout état, postérieure à celle des classes les plus humbles. Ce fut, indépendamment des raisons d'ordre surnaturel et d'ordre psychologique, un des principaux attraits du christianisme naissant que la facilité offerte par lui aux classes déshéritées de se réhabiliter dans leur propre estime par la profession d'un culte consolateur et l'affiliation à un groupement qui présentait des garanties sérieuses d'assistance pécuniaire contre l'aveugle puissance de l'oligarchie financière de ce temps.

[1] Hermas, *Pastor*, l. III, simil. IX, c. III; cf. l. I, simil. III, c. II, VI. — [2] Mommsen, *Römische Geschichte*, 8e édit., t. I, p. 845, 847, 854; t. II, p. 395. — [3] J. Marquardt, *Vie privée des Romains*, in-8°, Paris, 1892. — [4] L. Goldschmidt, *Handelrechtsgeschichte*, in-8°, Stuttgart, 1891. — [5] Friedländer, *Mœurs et civilisation de la société romaine*, in-8°, Paris, 1865. — [6] Demetius, *Plantinische Studien*, dans *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, t. II, p. 199. — [7] Nitzsch, *Die Gracchen und ihren nächsten Vorgänger*, in-8°, Berlin, 1847, p. 176. — [8] Pernice, *Parerga VIII Die wirthschaftliche Voraussetzungen des römischen Reiches*, dans *Zeitschrift fur Rechtsgeschichte*, 1898, t. XIX. — [9] J. A. Deloume, *Les manieurs d'argent à Rome jusqu'à l'empire*, in-8°, Paris, 1892. — [10] P. Guiraud, *Etudes économiques sur l'antiquité*, in-8°, Paris, 1905. — [11] G. Ferrero, *Grandeur et décadence de Rome*, in-12, Paris, 1905; E. Mase-Dari, *M. T. Cicerone e le sue idee sociali ed economiche*, in-8°, Torino, 1901. — [12] G. Salvioli, *Le capitalisme dans le monde antique. Etudes sur l'histoire de l'économie romaine*, in-8°, Paris, 1906, p. 12. C'est à ce remarquable ouvrage que nous avons emprunté beaucoup d'éléments de la présente dissertation et une partie des renseignements techniques qu'elle contient. — [13] E. Meyer, *Die wirthshaftliche Entwickelung des Alterthums*, dans *Jahrbücher für Nationaloekonomie und Statistik*, 1895, série IIIe, t. III, p. 696.

En face du monopole, de la spéculation, de l'agiotage de cette oligarchie financière, c'est-à-dire de l'amour passionné de l'argent moins pour les profits qu'on en retire que pour les émotions que procure le commerce des capitaux, la jeune Église chrétienne ne pouvait songer à lutter d'égale à égale; cependant son expansion rapide la mit en état d'offrir, presque dès la première heure, à ses affiliés l'assurance d'une sorte de sécurité. Au IIe siècle avant notre ère on assista au perfectionnement de l'organisation capitaliste par la formation des sociétés financières et celles-ci, associées à la politique de conquête de l'État romain, cherchèrent fatalement un champ d'action de plus en plus vaste afin d'y étendre leurs opérations. Chaque province nouvelle, riche ou pauvre, par l'impôt, par l'usure, d'une façon ou d'une autre, devenait la proie de l'État et des grandes compagnies. Comme on ne pouvait tenter les grandes opérations que dans les provinces annexées, on se trouva entraîné aux annexions sans relâche et peu à peu on s'empara de tout le littoral méditerranéen et à peine les légions avaient-elles pénétré quelque part, on voyait s'établir sous leur protection les capitalistes. Ainsi l'unité financière allait de pair avec l'unité politique et une institution vivace et prospère, telle que la société chrétienne, se trouvait naturellement appelée à s'étendre et à faire face partout par les mêmes procédés au même adversaire.

Ainsi l'Église naissante n'apparut pas simplement comme une source de satisfaction ouverte aux inspirations spirituelles, mais comme une association de secours mutuels. La famille se greffait d'un syndicat. Les débuts de l'Église de Jérusalem sont, à ce point de vue, particulièrement instructifs. On a trop affecté d'y voir une tentative d'idéologues à peu près aussi déraisonnable que généreuse. Cette première communauté de Jérusalem, malgré sa prompte disparition, ne fut pas stérile; elle fut une tentative prématurée mais, somme toute, viable, de la constitution du communisme chrétien sur une base religieuse. D'après le peu que nous en pouvons entrevoir à travers le récit du livre des *Actes*, cet essai eut de très bonne heure des règlements exécutés à la rigueur, en vue de constituer un capital social indispensable à l'existence et au développement d'une telle institution. Les affiliés — était-ce tous les affiliés ou bien à partir d'un certain degré? — devaient faire abandon de tous leurs biens et ne s'en rien réserver. La communauté se chargeait désormais de l'entretien de ses membres. Il est difficile de dire, d'après deux exemples, celui d'Ananie et celui de Barnabé, si vraiment la communauté n'admettait pas les biens-fonds, mais seulement les versements monétaires. Rien d'impossible à ce qu'une semblable décision ait été prise, soit afin d'éviter les risques de toute propriété foncière, soit afin de pouvoir secourir sur-le-champ les nécessités, ou de pouvoir mettre le capital en lieu sûr, ou encore — ce qui nous semble peu probable — de constituer le capital d'une société financière d'un but nouveau. Quoi qu'il en soit du motif qui avait fait adopter l'idée de versement monétaire, et en admettant même que cette dernière condition ne fût pas absolue, il est clair que l'association instituée par la communauté primitive de Jérusalem offrait à ses adhérents tous les avantages d'un placement à fonds perdus dans une société d'assurance. Une fois admis au nombre des membres, on avait droit aux prestations, mais leur répartition suppose des vertus de justice et de modération dont l'humanité offre rarement l'exemple, car cette répartition était proportionnelle non à la mise mais aux besoins véritables de chacun. Puisque toute réserve faite par le récipiendaire sur la totalité de ses biens constituait un vol, toute exigence excessive en vue d'une prestation trop forte n'était pas moins préjudiciable à la communauté et, dès lors, criminelle. Dans la pratique, une telle association où le dividende est en raison des besoins de chacun et non en raison du capital apporté, ne peut fonctionner que grâce à des vertus trop hautes de désintéressement, de justice et d'abnégation pour n'être pas le privilège d'un tout petit nombre seulement.

Très vite on put s'en apercevoir. Si restreinte que fût encore la communauté, on racontait que des récipiendaires avaient essayé de tromper les chefs en faisant une retenue sur le versement exigé pour l'admission. Ce n'était là qu'un incident, sans portée peut-être; mais il fallut comprendre bientôt quelles graves difficultés rendait inévitables la constitution sociale qui vient d'être exposée. La différence d'idiome — le grec et l'araméen — scindait déjà la communauté en deux fractions et la répartition des dividendes ne se faisait pas avec impartialité. Il semble que ce fut particulièrement dans les prestations en nature que l'injustice se révéla. Ce fut l'occasion d'établir un conseil d'administration composé de sept personnes. Évidemment l'institution primitive s'alourdissait, s'embarrassait de rouages nouveaux dont on n'avait pas admis, pas même soupçonné l'utilité dans l'enthousiasme des débuts. Ce comité de surveillance paraît avoir remédié efficacement à l'abus qui avait provoqué sa création; c'était une déviation de l'idéal de la première heure, mais c'était plutôt une rectification de cet idéal trop vague et, somme toute, un progrès. C'était non seulement, comme l'a dit Renan, la fondation de l'économie politique en tant que chose religieuse, mais encore le premier essai d'organisation du capital libre en vue d'une association charitable sans tendances financières.

En quelques années les Églises se multiplièrent et s'accrurent en force, la constitution entrevue dès la première heure et réalisée d'une manière viable par la nomination du conseil d'administration des sept diacres s'appliqua probablement sans exception, quoique avec plus ou moins d'ampleur, à toutes les Églises nouvellement fondées. Un lien encore mal défini attachait entre elles ces Églises, mais l'union et l'entente existaient entre toutes, l'identité de leur constitution sociale aboutissait à la création d'un organisme formidable de centralisation charitable et de secours mutuels en face de l'organisme non moins formidable des sociétés financières. L'individu trouverait désormais un abri et une protection dans la société religieuse contre la pressuration du capitalisme.

Il serait contraire à la vérité historique de soutenir que dans le monde antique, principalement à Rome, tout le capital était aux mains d'un petit nombre de détenteurs. Une étude, même sommaire, des documents témoigne qu'en dehors de ceux-ci il existait de l'industrie, du commerce, du capital. Nul ne songe à nier l'existence des corps de métiers, des collèges d'artisans qui affermaient telle ou telle entreprise de maçonnerie, d'orfèvrerie, de transport. Bien plus, non seulement l'industrie, mais le commerce a existé et a connu des périodes florissantes. Et pour ces entreprises, il va de soi que le capital était indispensable. Mais ce qu'il faut bien comprendre c'est que cette industrie, ce commerce et ce capital privés étaient à la merci des grandes spéculations ruineuses. L'individu avec les ressources limitées dont il dispose ne peut ni prévoir ni éviter ces vastes conspirations financières qui l'enlèvent, le broient et l'engloutissent. Mais est-ce vraiment au capitalisme qu'il faut imputer ces maux? En un mot, Rome a-t-elle atteint dans son développement économique la forme du capitalisme?

Le christianisme contribua largement à l'expansion du développement industriel par le respect et l'intérêt qu'il accorda au travail manuel et par ce moyen aux intérêts économiques. On s'évertue encore de nos jours, avec une évidente intention apologétique, à repré-

senter le christianisme comme l'initiateur du travail manuel que les anciens auraient jusqu'alors profondément méprisé. La vérité est un peu différente. Jusqu'au deuxième siècle avant notre ère les besoins de l'individu se réduisaient à peu de chose et, généralement, le travail domestique y pourvoyait pour la plus grande partie, en y ajoutant quelques produits industriels spéciaux achetés dans les foires et dont l'échange constituait le plus clair des relations commerciales entre les cités voisines. Outre ces échanges entre les diverses économies domestiques, il existait depuis longtemps des professions adonnées à certains travaux, des artisans libres en petit nombre sans doute et se livrant à des préparations encore très rudimentaires; mais tout cela ne suffisait pas à la production et à la transformation de tout ce qui sert à la vie et il fallait encore recourir à d'autres échanges. Ceux-ci allèrent sans cesse en augmentant mais chaque famille formant avec sa domesticité un groupe plus ou moins imposant s'ingénia longtemps à se passer de toute aide extérieure et n'y recourut qu'en cas de nécessité. A la campagne plus encore qu'à la ville, à raison de la difficulté des communications et de l'éloignement, cette tendance persista très tard. L'idéal et le point d'honneur de beaucoup de maîtres étaient que la *domus* pût se servir à elle-même et subvenir à tous les besoins de ceux qui la composaient. On ne doit pas s'attendre à trouver ici le tableau de cette division à la fois naïve et savante du travail; mais rien, on doit le comprendre, n'était plus favorable au maintien du travail manuel et à l'estime dans lequel on le doit tenir que la nécessité pour un groupe restreint de s'employer à ces besognes variées et multiples que réclame l'économie domestique. Ainsi, grâce à cette collaboration de tous ou presque tous, chaque *domus* conservait une réelle autonomie.

Cependant, à mesure que la politique de conquêtes amenait sur le marché des esclaves à vil prix, ceux-ci, introduits dans la *familia*, contribuèrent à altérer le caractère débonnaire de l'esclavage patriarcal. Ces nouveaux venus, par intrigue ou par corruption, parvinrent à exciter chez leurs maîtres, afin de s'en faire bien voir et de se rendre indispensables, le désir d'une civilisation exotique et raffinée. La grosse besogne domestique fut moins appréciée et on s'ingénia à se procurer des produits d'importation. Mais si la politique de conquête n'avait pas eu d'autre résultat, la vieille société n'eût guère été changée. Ce qui bouleversa toutes choses ce fut, nous l'avons dit, le fleuve d'or et d'argent qui, pendant des siècles, sans discontinuer, roula des provinces vers Rome. Une sorte de vertige s'empara alors de presque tous, car cette richesse fut presque subite et surprit tout le monde. Jusqu'à ce moment la parcimonie et l'abstinence avaient été les sources les plus efficaces de la richesse; à l'instant, tout fut changé et la rapine et la spéculation devinrent les sources de fortune. « On pense généralement que toutes les richesses conquises par les Romains ont été dépensées dans un luxe fou de banquets et de plaisirs. Il suffit de prononcer le nom de Rome, capitale des Césars, pour éveiller le souvenir d'une foule d'anecdotes ressassées, de villas construites sur le fond de la mer, de jardins établis sur des maisons grandioses, de l'or et de l'argent employés pour la ferrure des mulets, pour fabriquer les vases destinés aux usages les plus vils, des pierres précieuses que l'on faisait fondre dans les cratères, etc. Mais à y regarder de près, on voit tout ce qu'il y a là d'exagération, de faits mal interprétés, et beaucoup de ces récits ne méritent aucune créance. Les Romains ont beaucoup sacrifié à l'hyperbole, la figure le plus souvent enseignée dans les écoles de rhétorique. L'esprit littéraire romain avait une tendance marquée à l'exagération et à la généralisation. Les historiens de l'Empire sont particulièrement sujets à ce travers[1], les uns par hostilité contre le nouvel ordre politique, auquel ils attribuèrent le luxe et le déréglement des mœurs, tous les vices contemporains, les autres simplement par amour de l'amplification. Dans le premier siècle après Jésus-Christ, il était de mode de déclamer contre la concentration et l'excès des richesses, contre les extravagances des dissipateurs fameux, le train de vie princier des grands personnages, dont les goûts fastueux ou le raffinement dans les orgies des viveurs par excellence étaient généralisés, tandis que nous savons que le luxe insensé ne se produisait qu'isolément, que ces aberrations, dont la lecture aujourd'hui encore provoque le dégoût, étaient alors taxées de folie et blamées. Il y a dans toutes ces anecdotes encore quelque chose de commun; elles sont faites de *on dit*, de sorte qu'il n'est pas possible de savoir où finit l'invention et où commence la vérité. De toutes façons, ces solécismes de la volupté, comme les appelle Lucien, ne peuvent servir à caractériser le luxe de la société romaine[2]. »

Sous cette réserve, il est nécessaire de reconnaître que dès le dernier siècle de la République il s'était constitué une classe de financiers, *negotiatores, publicani*, dont les opérations portaient sur des sommes considérables. Ces manieurs d'argent formaient des associations analogues à nos « Crédits mobiliers » avec directeurs, caissiers, agents, etc., et le capital social devait s'élever à un chiffre considérable puisque, à l'époque de Sylla, la Société des Asiani se trouve en mesure d'avancer à l'État une somme de 20 mille talents (= 125 millions de francs). Douze ans après, cette même Société fait élever sa créance à 120 mille talents (= 750 millions de francs). Si l'État romain en était venu au point de recourir aux maisons de banque, les princes d'Asie, magnifiques et imprévoyants, étaient vite tombés aux mains de ces mêmes financiers qui, par une opération ingénieuse, prêtaient aux provinces l'argent qu'ils en tiraient. Leur commerce était si prospère que, pour étendre leurs affaires et surtout pour assurer leur situation, ces grandes sociétés faisaient appel aux petits capitaux, les faisaient valoir et Rome entière, suivant la remarque de Polybe, se trouvait intéressée aux entreprises financières dirigées par quelques firmes importantes. « Il n'y avait pas de spéculation dans laquelle la haute banque, qui groupait les capitaux des riches chevaliers et de la petite épargne, n'intervînt. Elle enserrait ainsi dans des mailles de fer inextricables l'État et les provinces qu'elle exploitait, prompte à violer les contrats dès qu'ils ne donnaient pas les profits espérés, sûre de l'impunité, grâce aux patrons puissants et intéressés qu'elle avait dans tous les ordres. Par suite de cette participation d'un si grand nombre d'individus aux affaires de la haute banque, les krachs qui arrivaient fréquemment et qui précédaient où suivaient les événements politiques, causaient des perturbations profondes dans tous les rangs de la société[3]. »

Le résultat constant de ce système économique est l'ébranlement qui se fait sentir dans toutes les conditions, la menace planant sur la petite épargne, l'insécurité, le mécontentement et la haine l'égard du riche dont la condition paraît d'autant plus enviable que l'enchérissement de toutes choses sèvre le pauvre de presque toute puissance. La classe indigente se recrutait peu à peu de tout ce qui tombait d'une aisance honorable dans la misère sans aller jusqu'à l'esclavage, et le nombre allait croissant de ceux qui ne pouvaient plus soutenir la concurrence avec les patrons qui vendaient à des

[1] M. Peter, *Die geschichtliche Literatur über die römische Kaiserzeit bis Theodosius*, in-8°, Leipzig, 1897, t. I, p. 37; t. II, p. 184. — [2] G. Salvioli, *Le capitalisme dans le monde antique*, in-8°, Paris, 1906, p. 38. — [3] Salvioli, *op. cit.*, p. 41.

prix de bon marché dérisoire les denrées produites sur leurs terres ou les objets fabriqués dans leur maison. Voulaient-ils tenter la lutte, c'était au prix d'emprunts usuraires qui les acheminaient plus sûrement encore, sinon plus rapidement, à la ruine. Le capital mobilier et le capital usuraire furent les deux moyens de spéculation en Italie au Ier siècle avant notre ère et durant l'empire. Un autre procédé de spéculation portait sur l'achat et la vente des terrains, la construction et la location des maisons. On réalisait des profits considérables aussi bien sur les logements des pauvres que sur les plus riches demeures, à condition de relever le prix des loyers. Si dans les petites villes le loyer demeura abordable, il n'en fut pas de même partout : la plèbe grouillait dans des taudis misérables, les petites gens étaient à peine mieux partagées et encore avaient-elles peine à s'acquitter du loyer. D'où un malaise général, un mécontentement et des sentiments dont nous saisissons souvent l'expression dans les documents chrétiens. Cependant le nivellement des biens, tel qu'il avait été pratiqué à Jérusalem, ne parut pas le but à poursuivre pour lutter efficacement contre le mal du capitalisme. De même qu'on essaie d'améliorer la condition de l'esclave par le perfectionnement moral du maître, mais en conservant l'ordre social établi, de même on entreprend d'arriver à une répartition plus équitable de la richesse en établissant le droit au travail pour les uns, l'obligation à la bienfaisance pour les autres.

Si le travail existait beaucoup plus qu'on ne l'a voulu dire dans les maisons romaines, c'était surtout pour les esclaves. En ce qui concerne la classe prolétarienne libre, elle réduisait sa part du travail au strict indispensable, comptant sur les distributions gratuites pour la dispenser d'un effort trop pénible ou trop prolongé. Ces oisifs étaient une proie tout indiquée pour le capitalisme empressé à exploiter un groupe inerte et avide, à le mettre dans ses intérêts en l'assurant de son repos et de ses exigences. C'est pourquoi la conception de saint Paul, ici comme si souvent dans les origines du christianisme, est le germe fécond des grandes choses qui se sont faites depuis. Tandis que l'Église de Jérusalem borne son originalité dans l'essai d'une association de secours mutuels et oppose à la coalition financière un organisme peu actif et peu efficace, saint Paul porte la lutte sur son véritable terrain, celui de l'initiative et de l'effort personnels. « Je vous exhorte, écrit-il aux Thessaloniciens, à travailler de vos propres mains afin que vous marchiez honnêtement vers ceux qui sont hors de l'Église et que vous vous mettiez en état de n'avoir besoin de personne... Celui qui ne veut point travailler n'est point digne de manger[1]. » Ce n'est pas tant l'exercice du travail manuel que sa réhabilitation qui fut l'œuvre du christianisme. La révolution morale qui en fut le résultat n'est pas contestable, mais la révolution économique ne fut ni moins réelle ni moins efficace. Ce fut l'œuvre de plusieurs siècles, mais nous qui la voyons accomplie nous nous étonnons que les contemporains aient paru l'ignorer. Aux yeux d'un observateur simplement attentif, le spectacle original des Églises chrétiennes ne pouvait cependant échapper. Ces Églises formaient des sociétés de plus en plus nombreuses et de plus en plus répandues de travailleurs libres « où chacun s'aidait mutuellement, où le travail de l'artisan chrétien trouvait ses débouchés naturels et son écoulement normal, et où, par la force de cohésion, par l'union intime et fraternelle, il se créait un centre de résistance capable de repousser le monopole envahissant des grands possesseurs d'esclaves, ces maîtres presque absolus de tous les marchés romains[2]. » L'exemple venait de si haut que tous prenaient à cœur de le suivre. Sans parler du Christ, on pouvait citer Pierre le pêcheur, Paul le faiseur de tentes, qui faisaient plus que de subvenir à leurs besoins personnels : ils instituaient un principe contraire à celui sur lequel vivait la société païenne. Dans la pratique cela n'allait pas sans difficulté. La majorité de ceux qui s'affiliaient au christianisme appartenaient au bas peuple dont ils partageaient les habitudes d'oisiveté, cherchant leur vie en se mettant au service du luxe, des plaisirs, des passions des riches. « Se faire chrétiens était, pour eux, un abandon complet de leur ancienne vie. Ils devaient, en recevant le baptême, renoncer à l'oisiveté, accepter les obligations de la vie de famille, s'abstenir des expédients immoraux à l'aide desquels, jusque-là, beaucoup d'entre eux avaient vécu. Il ne leur restait qu'une ressource, dont le christianisme leur faisait un devoir : le travail des mains[3]. »

Nous trouvons dans les *Constitutions apostoliques* la liste des professions immorales dont l'Église imposait l'abandon aux nouveaux convertis. Cette liste présente un grand intérêt parce qu'elle permet d'entrevoir à quel point la nouvelle religion devait bouleverser la société existante et quelle multitude elle recrutait d'office pour les professions manuelles dans lesquelles se concentrait le conflit économique avec le capitalisme. Voici tous ceux qui doivent renoncer à leur profession[4] : « Le *leno* doit être rejeté s'il ne cesse son infâme trafic, la courtisane si elle ne change de vie, le fabricant d'idoles s'il ne renonce à son métier; que le comédien, la comédienne, le cocher du cirque, le gladiateur, le coureur de stade, le laniste, l'athlète, le joueur de flûte, le joueur de cithare, le joueur de lyre, le maître à danser, le cabaretier, l'efféminé, le mage, le sorcier, l'astrologue, le devin, le chanteur de vers magiques, le mendiant, le diseur de bonne aventure, le charlatan, le fabricant d'amulettes, celui qui fait des purifications magiques, l'augure, le montreur de présages et de signes, l'interprète des palpitations, celui qui devine l'avenir en observant les vices des yeux ou des pieds, l'interprète du vol des oiseaux ou des mouches, l'interprète des voix et des bruits symboliques soient rejetés s'ils ne renoncent à leur métier. » L'application rigoureuse de cette règle risquait de précipiter une foule d'individus à peine régénérés dans la misère et le vice. L'Église se chargeait de l'entretien de ces malheureux jusqu'au moment où ils seraient en état de gagner leur vie honnêtement. L'évêque a le devoir, d'après les *Constitutions apostoliques*, de donner du travail à l'artisan, de fournir à l'enfant orphelin les moyens de faire son apprentissage et, lorsqu'il saura le métier, de lui procurer les outils nécessaires pour l'exercer.

Ainsi des milliers de travailleurs commençaient à se montrer de toutes parts; une somme inconnue jusque-là de travail était produite et croissait de jour en jour. La balance des forces économiques se modifiait dans la société romaine. Les grandes coalitions financières se trouvaient en présence de conditions nouvelles et bien différentes de production. Par suite de l'étroite union qui existait entre les Églises prêtes à se secourir et à répondre au besoin les unes pour les autres, le capital financier se voyait mis en présence d'un capital industriel d'une puissance telle qu'il eût été malaisé d'entreprendre la lutte contre lui. En effet, si on était venu à bout de ruiner l'industrie chrétienne, la vie économique de l'empire en eût été bouleversée, mais il n'était guère possible d'atteindre cette industrie domestique. La famille chrétienne plus austère et moins avide de jouissance que les prolétaires païens

[1] II Thess., IV, 11; III, 10. — [2] P. Allard, *Les esclaves chrétiens*, in-8°, Paris, 1876, p. 390. — [3] P. Allard, *Les esclaves chrétiens*, in-8°, Paris, 1876, p. 386. — [4] *Constit. apostol.*, l. VIII, c. XXXII. Cf. F. Walter, *Kapitalismus und Handwerk*, dans *Historischpolitische Bläter für das Katholische Deutschland*, 1903, t. CXXXI, p. 56-77, 102-130.

ne s'empressait pas comme ceux-ci de confier sa petite épargne aux spéculateurs qui la lui feraient fructifier. Loin de se dessaisir au profit des grandes entreprises financières, la famille conservait à sa disposition les capitaux nécessaires à la production et à l'extension du chiffre d'affaires. Le chef de famille ou celui qui dirige la production, tâche de disposer les coefficients de fabrication de façon à obtenir le maximum d'utilité. Comme la famille entière ressent les pertes ou les bénéfices, elle s'efforce de travailler de façon à dépasser la consommation par le produit; son effort lui procure, s'il est bien dirigé, une richesse plus grande que la faible répartition que lui abandonnent les grandes maisons de banque; ainsi se constituent, hors des prises du capitalisme, des centres innombrables de résistance et d'indépendance. Par une sorte de contagion tout le monde s'en mêle. Dans les Églises primitives, l'évêque et le prêtre donnent fréquemment l'exemple du travail. Au IVe siècle, des lois impériales exemptent de charges fiscales les clercs qui exercent un commerce ou un métier : « Il est certain, dit l'une d'elles, que les gains qu'ils retireront de leurs boutiques ou de leurs ateliers seront employés à fournir des aliments aux pauvres [1]. » Il devient même nécessaire que les conciles mettent des entraves ou même une interdiction formelle au trafic et à la spéculation exercée par les clercs. Au IIIe siècle, en Afrique et en Espagne, nous savons que des évêques délaissent leur charge plus ou moins longtemps pour courir les foires et les marchés.

Un autre aspect sous lequel s'engagea la lutte contre le capitalisme fut le placement foncier. Les vieilles fortunes romaines avaient eu presque toutes pour base la propriété foncière. A mesure que la conquête étendit les territoires livrés aux patriciens et aux agitateurs, on vit se former une classe de grands propriétaires qui concentrèrent entre leurs mains des *latifundia* de plus en plus désordonnés. Les riches souhaitaient posséder des provinces entières ou bien ils mettaient leur honneur à avoir des domaines considérables dans toutes les provinces. Il en résultait que paysans et petits propriétaires terriens avaient été dépouillés, expulsés, remplacés par des esclaves moins au fait des méthodes agricoles. La part une fois faite à l'exagération et à la rhétorique dont les auteurs chrétiens ne sont pas plus que d'autres exempts, il reste qu'on ne peut écarter certains témoignages formels; celui de saint Cyprien par exemple, qui reproche aux riches Africains de chasser les pauvres de leurs terres pour augmenter indéfiniment leurs domaines [2]. Sans doute l'Afrique romaine était la terre promise des *latifundia*, mais le reste de l'Empire en était également infecté, en sorte que Pline pouvait dire : *latifundia perdidere Italiam et provincias*. Le *latifundium* finissait invariablement tôt ou tard par absorber les plus petites propriétés, par la force d'attraction qu'exerce presque fatalement la grande propriété sur la petite. L'inégalité des fortunes donna aux riches un moyen de se débarrasser des voisins, colons trop heureux généralement de revendre à vil prix une terre trop petite pour pouvoir compenser le travail qu'elle exigeait. Les terres ainsi rachetées, d'autres acquises moins honnêtement grossirent le domaine et le temps venant niveler les limites, renverser les bornes, rendre toute revision cadastrale impossible, la possession se trouva changée en propriété. Les troupeaux et les terres étaient abandonnés à des esclaves qu'on préférait aux travailleurs libres. Cette concentration morbide de la propriété dont les premiers résultats apparents étaient le dépérissement et l'extinction des citoyens et l'appauvrissement de la classe moyenne qui est la base des états militaires, ne se manifestait pas dans toutes les provinces avec la même intensité. Dans plusieurs provinces la petite propriété dominait, ainsi en Grèce et en Égypte, tandis qu'en Afrique elle était l'exception. Dans certaines provinces les propriétaires s'étaient partagé les cultivateurs de qui ils exigeaient des prestations et des cens. La possession de la terre était devenue l'objet de désirs insatiables; des privilèges exorbitants avaient été usurpés par les possesseurs qui en étaient venus à exercer une sorte de protectorat sur les villages et les hommes libres. En fait, on les considérait comme les maîtres des populations parmi lesquelles ils vivaient et ils l'étaient réellement. Ils exerçaient sur elles la police, les défendaient contre les collecteurs de l'impôt, rançonnaient les petits agriculteurs sans défense, résistaient au pouvoir central par la force d'inertie, bravaient l'autorité provinciale ou municipale par le mépris de la justice et du droit. En sorte que l'aspect présenté par le monde romain offre déjà bien des traits de la société féodale; d'où la fièvre des acquisitions, les violences spoliatrices. Cependant il faut remarquer que le *latifundium* n'avait pas tout envahi, la petite propriété se maintenait assez considérable pour constituer encore un élément économique important. Elle s'obstinait, s'incrustait entre les grands domaines qu'elle empêchait de se rejoindre et de se former en un seul tenant [3].

On ne paraît pas avoir songé à dissoudre violemment la grande propriété. Le christianisme à ses origines n'imagina rien de semblable au partage des terres, son effort de décentralisation foncière fut purement négatif et abandonné à l'initiative personnelle. Il se préoccupa de faire naître chez le grand propriétaire un sentiment nouveau des devoirs qui incombent au riche et aboutit à une organisation stable de la charité qui cessa d'être abandonnée à la seule impulsion généreuse pour devenir un service officiel de soulagement. Désormais les chrétiens comprirent le rôle qui appartenait à la richesse et évitèrent l'écueil de devenir une secte de cyniques, faisant parade d'une indigence pleine d'affectation et d'orgueil. Le riche eut désormais sa fonction officielle. Non seulement il dut, en s'agrégeant au corps de l'Église, renoncer aux méfaits, aux violences, à l'indifférence coupable, mais il dut encore devenir le ministre de Dieu pour les œuvres de miséricorde, on lui apprit que le premier et le plus légitime emploi de ses biens devait être l'assistance de l'infortune [4].

Des esprits excessifs, tels qu'on les rencontre partout et dans tous les temps, avaient prétendu exclure les riches de l'Eglise dans laquelle ils n'avaient pas leur place. Clément d'Alexandrie prit la plume pour tracer les règles éternelles destinées à rassurer les riches en les avertissant de leur devoir. On abusait contre eux de cette parole du Christ : « Il est plus facile à un chameau de passer par le châs d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux. » Et cependant, montrait le catéchiste alexandrin, on peut gagner le ciel sans renoncer à ses biens. Le point capital est d'en faire usage suivant les règles de la charité. Tout le traité intitulé : *Quel riche peut être sauvé* [5] ? est écrit pour rectifier les idées erronées sur ce point. Plusieurs causes, écrit Clément, portent les heureux de ce monde à penser que leur salut est

[1] *Code théodosien*, l. XIII, tit. I, l. 10 (année 353); cf. *ibid.*, l. 9 (ann. 349). l. 14 (ann. 357). — [2] S. Cyprien, *Ad Donatum*, c. XII, édit. G. Hartel, Vindobonæ, 1868, t. I, p. 13. — [3] Dramard, *Les latifundia*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales*, 1894, t. CXLII, p. 660; 1895, t. CXLIII, p. 554; Glasson, *Les grands domaines dans l'empire romain*, dans le même recueil, 1899, t. CLI, p. 803; t. CLII, p. 109. — [4] Bossuet s'est merveilleusement approprié cette doctrine des premiers docteurs chrétiens et il l'a rajeunie et exposée dans son sermon intitulé : *De l'éminente dignité des pauvres dans l'Eglise*. — [5] Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, *P. G.*, t. IX, col. 603.

moins aisé que celui des pauvres; c'est une erreur, eux aussi ont droit à la récompense. On argue des sévères paroles du Christ, mais c'est encore le Christ qui a dit d'espérer pour ces mêmes riches en la toute puissante bonté de Dieu. D'ailleurs il a béni les riches maisons de Matthieu et de Zachée et il a accueilli ces hommes riches. Pour Zachée il n'avait d'autre mérite et d'autre excuse dans sa richesse que l'emploi qu'il faisait de ses biens. L'Église a besoin de riches qui se chargent de nourrir ses pauvres, de vêtir ses indigents, de l'aider à accomplir sa mission dont elle-même ne pourra d'acquitter si elle est dénuée de biens.

Malgré la vérité pressante des arguments, on continuera à contester aux riches leur rang dans l'Église. Origène reprit sous une forme toute neuve la démonstration du rôle des riches. Son mécène, un personnage du nom d'Ambroise, possédait de grands biens avec lesquels il répandait de larges subsides, mais il conservait la propriété de sa fortune sauf à en faire un charitable usage. Ambroise fut arrêté pendant la persécution de Maximin et Origène lui adressa un curieux traité qui est comme la lettre de naturalisation du capitalisme purifié, ennobli. « Que je voudrais, écrit Origène, si je dois mourir martyr, avoir à laisser comme vous des maisons et des terres afin de recevoir le centuple promis par le Seigneur! Ceux qui n'ont point enduré l'épreuve des tourments et des supplices cèdent la place d'honneur aux saints demeurés inébranlables dans la torture et dans les flammes; de même, nous qui sommes des pauvres, devons-nous, même dans le martyre, nous effacer devant vous; car vous aurez foulé aux pieds la gloire trompeuse du siècle dont tant d'autres s'éprennent et l'attachement à vos grands biens[1]. » Cette indulgence pour les riches reparait dans les actes de martyrs africains. Un simple détail, indifférent en apparence, ajoute à l'intérêt de ce texte. Nous avons vu que l'exploitation des provinces par l'oligarchie financière s'appuyait principalement sur la classe des chevaliers; or il est question, dans la *Passio SS. Jacobi et Mariani*, d'un personnage nommé Émilien qui, bien qu'appartenant à l'ordre équestre, ainsi que s'exprime la Passion, avec un accent de préjugé remarquable, se livrait dans sa prison à des mortifications. Pendant un songe, Émilien croit entendre son frère lui demander si tous les martyrs reçoivent des récompenses égales ou des couronnes différentes? Après quelque hésitation il répond : « Les préférés [de Dieu] seront ceux dont le triomphe est chose rare et difficile, ceux dont il est dit qu'il est plus facile à un chameau de passer par le châs d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux[2]. »

Au IVe siècle, on ne s'est pas encore fait à cette idée dans tous les milieux, et la prévention contre les accapareurs, les capitalistes, les détenteurs d'immenses fortunes subsiste encore. Le concile de Gangres[3] rappelle à ceux qui prétendent qu'il n'est aucun espoir pour les riches s'ils ne renoncent à tous leurs biens, que l'Église honore l'opulence unie à la charité[4]. En 415, le concile de Diospolis condamne une proposition de l'hérétique Pélage ainsi concue : « Si les riches qui ont reçu le baptême ne renoncent pas à tout ce qu'ils possèdent, le bien qu'ils paraîtront faire ne leur sera pas imputé à mérite et ils ne pourront posséder le royaume de Dieu. » Vers le même temps saint Ambroise, saint Augustin, saint Astère d'Amasée donnent le même enseignement. Le mal n'est pas dans l'abondance des biens, mais dans le déplorable usage qu'on en fait. Ces richesses qui sont une pierre d'achoppement pour les mauvais, sont une aide pour la vertu des bons[5], écrit saint Ambroise. Saint Astère fixe la théorie de la propriété avec une netteté admirable lorsqu'il dit : « Dieu seul est le véritable propriétaire, l'homme n'a que l'usage temporaire et l'administration des biens qu'il a acquis par quelqu'un des modes du droit civil à titre d'héritage, de dot, etc.; la propriété et tout ce qui s'y rapporte ont été institués par Dieu; si donc quelqu'un s'est enrichi par le commerce, par l'agriculture ou par quelque autre mode d'acquisition conformément à la volonté de Dieu et par sa grâce, il lui doit compte de son administration et il est impérieusement obligé à l'aumône[6]. »

On a tenté de tirer ce qu'ils ne contenaient pas de quelques passages dans lesquels des auteurs chrétiens, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, saint Basile, ont parlé d'une manière vague et pour en tirer un effet oratoire d'une sorte de communauté primitive des terres à laquelle aurait mis fin l'appropriation privée. Il faut se garder de voir dans ces phrases une revendication contre laquelle proteste la pensée et la doctrine ordinaire de ces docteurs qui, en des endroits absolument clairs de leurs écrits, font profession de reconnaître la légitimité des modes d'appropriation reconnus par le droit civil. Leur but, même lorsqu'ils font usage d'une forme comminatoire, ne va qu'à rappeler au riche sa commune origine avec le pauvre et son devoir de secourir un frère malheureux. « Je l'ai dit mille fois, prêche saint Jean Chrysostome, je n'accuse pas les riches, mais j'accuse ceux qui usent mal de leurs richesses... J'ai toujours dit que je ne m'en prenais pas aux riches, mais à ceux qui usent mal de leurs richesses... J'ai toujours dit que je m'en prenais pas au riche, mais à l'homme rapace : autre chose est un riche, autre chose un rapace... Tu es riche, je ne t'empêche pas de le rester. Tu es rapace, je suis prêt à t'en faire honte. Tu possèdes un bien légitime, jouis-en : tu t'empares du bien d'autrui, ne compte pas que je m'en taise[7]. »

Les Pères se sont beaucoup plus préoccupés de l'usage de la richesse que de l'origine de la propriété. Ils savaient eux aussi qu'on rencontre à l'origine des grandes fortunes des choses à faire trembler, spoliations, confiscations, cession forcée à vil prix, ils savaient qu'il leur était impossible de rencontrer légalement et de calculer cet engrenage d'iniquités et ils s'ingéniaient à en obtenir une réparation équivalente et intelligente. Sur ce dernier point les Pères ne mettent pas moins d'insistance que sur les autres. « Il faut, écrit saint Basile, une certaine expérience pour discerner le vrai pauvre du mendiant qui exploite[8]. » Saint Ambroise ajoute que l'aumône doit être justifiée par certaines considérations *fide, loco, causa, tempore*. L'aumône n'est pas la prodigalité. Dieu ne demande pas le gaspillage des richesses mais la dispensation des bienfaits[9].

Avec le travail et l'aumône nous venons de voir les deux remèdes préconisés et appliqués par l'Église dans la lutte contre les abus odieux du capitalisme antique. Ces deux moyens ont été complémentaires l'un à l'autre et les chefs des Églises les ont appliqués avec une exquise délicatesse, M. de Champagny a heureusement exprimé la nuance discrète de leur intervention dans le

[1] Origène, *Exhortatio ad martyrium*, c. XIV, XV, *P. G.*, t. XI, col. 581 sq. — [2] *Passio SS. Jacobi et Mariani*, c. VIII, édit. Franchi de Cavalieri. — [3] Hefele, *Histoire des conciles*, édit., Leclercq, 1908, t. II, p. 1029; la date de ce concile paraît être 340. — [4] Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1531. — [5] S. Ambroise, *Expositio in Lucam*, l. VI, *P. L.*, t. XV, col. 1690 sq. — [6] S. Astère, *Homil.*, I, *De divite et Lazaro*; homil. II, *De œconomo iniquitatis*; homil. III, *Adversus avaritiam*, *P. G.*, t. XL. col. 163 sq. Cf. Claudio Jannet, *Les grandes époques de l'histoire économique jusqu'à la fin du XVIe siècle*, in-8°, Paris, s. d., p. 67. — [7] S. Jean Chrysostome, *Homilia ad eos qui conventum Ecclesiæ deseruerunt*, n. 2; *Homilia quod non oporteat peccata fratrum evulgare*, n. 1, 2; *Homilia de Eutropio capto*, n. 3; homil. LXVI, *In genesim*, XLVIII, 4, *P. G.*, t. LIV, col. 566 sq. — [8] S. Basile, *Epistul.*, l. II, n. CLI, *P. G.*, t. XXXII, col. 607. — [9] S. Ambroise, *De officiis*, l. II, c. IV, n. 13 sq., *P. L.*, t. XVI, col. 107.

grave problème où ils furent appelés à prendre parti. « Les Pères, dit-il, n'ont pas eu la prétention d'organiser le travail; ils l'honorent, ils le relèvent, ils en donnent l'exemple; mais il sentent qu'ils lui doivent un autre hommage encore : c'est de lui laisser toute sa liberté. Le travail contraint et réglé est la loi du monastère, là où l'homme abdique autant qu'il peut le faire son être terrestre. Cela ne pourrait être la loi du monde. Ils veulent le travail zélé, constant, mais ils le veulent sans agitation, sans tracas, sans inquiétudes. A chaque jour son mal suffit. Ils ne veulent l'aumône que comme supplément du travail. Celui qui peut se passer d'elle ne doit pas la réclamer, afin de ne pas nuire à de plus pauvres que lui. C'est probité, ce n'est pas orgueil. Ils n'ont garde, en effet, d'enseigner que l'aumône avilit celui qui la reçoit quand elle ennoblit, sauve, bénit, celui qui la donne. Ils auraient eu horreur de cette flétrissure qu'on a voulu de nos jours jeter sur l'aumône. Les saints Pères auraient eu horreur de ce sentiment et ils ont eu même l'occasion de la condamner; car les manichéens, ennemis des sociétés humaines, n'avaient pas trouvé un meilleur moyen pour les bouleverser que de flétrir l'aumône; la pitié pour les pauvres passait chez eux pour un vice, l'aumône pour un acte détestable. Pour les Pères de l'Église, au contraire, l'aumône est tout; c'est la grande solution du problème, le suprême remède qui couronne et complète tous les autres; c'est la seule conclusion de toute leur économie sociale [1]. »

H. Leclercq.

CAPITELLUM. Ce terme liturgique est employé dans plusieurs documents liturgiques anciens. Ainsi dans sa règle, saint Césaire pour les laudes, après la psalmodie des cantiques et des psaumes, après le *Te Deum* et le *Gloria in excelsis*, prescrit le *Capitellum* [2]. Saint Grégoire de Tours désigne, comme parties essentielles des laudes, le psaume *Miserere*, le *Benedicite*, les trois psaumes *Laudate* et les *Capitella* [3].

Aurélien se sert aussi de cette expression dans sa règle : *Ad duodecimam* (horam, c'est-à-dire Vesperas) *psalmos decem et octo, antiphonam et hymnum lectionem et capitellum* [4].

Le concile d'Agde dans son 30e canon s'exprime ainsi : *Et quia convenit ordinem ecclesiæ ab omnibus æqualiter custodiri, studendum est ut sicut ubique fit, et post antiphonas, collectiones per ordinem ab episcopis vel presbyteris dicantur; et hymni matutini vel vespertini diebus omnibus decantentur, et in conclusione matutinorum vel vespertinarum missarum, post hymnos capitella de psalmis dicantur; et plebs collecta oratione, ad vesperam ab episcopo cum et benedictione dimittatur* [5].

Qu'étaient ces *capitella?* Il faut se garder de les confondre, comme on l'a fait quelquefois, avec les capitules, qui désignent tout autre chose en liturgie (voir Capitules), encore que le mot même *capitula* ou *capitula de psalmis* soit employé quelquefois comme synonyme de *capitella*. C'étaient, d'après les textes que nous avons cités, et vers le Ve et le VIe siècle, une série de versets, sous forme d'acclamations et de réponses, une sorte de dialogue entre un chantre et le chœur, comme celui de la préface entre le prêtre et les fidèles.

Saint Benoît n'emploie jamais le terme de *capitella*, mais il semble probable que le terme de *litaniæ* ou *supplicatio litaniæ* dont il se sert, désigne les mêmes prières que les *capitella;* il en faut dire autant de la liturgie romaine.

Saint Colomban semble désigner les *capitelli* sous le terme de *versiculi* [6].

Comme on l'a vu, le concile d'Agde exige que les *capitella* soient tirés exclusivement des psaumes. C'était probablement pour couper court à des acclamations plus ou moins fantaisistes qui tendaient à supplanter les versets de psaumes.

On voit aussi par les textes que nous avons cités, que ces versets se disaient, à cette époque, à l'office des laudes et des vêpres; leur place était vers la fin de l'office, après la psalmodie ou le chant des psaumes et des hymnes, et avant l'oraison et le renvoi final. Voir Agde (Concile d'), t. I, col. 676; Litanies, Versets, Acclamations, t. I, col. 253 sq.

La plupart des liturgies ont conservé jusqu'à nos jours, sous une forme ou sous une autre, l'emploi des versets ou *litaniæ*. Dans la liturgie romaine, elles sont désignées sous le nom de *preces* ou *preces feriales*.

Quant à l'origine de ces versets, dom Bäumer propose de la chercher dans les *suffrages*, prières ou invocations avec *Kyrie eleison*, que nous trouvons dans les plus anciens documents liturgiques, les *Constitutions apostoliques*, la *Peregrinatio Etheriæ*, etc.

Saint Jean Chrysostome et plusieurs autres Pères y font allusion [7]. Saint Prosper dit dans son ouvrage, *De vocatione gentium : Obedientia concordat præcepto, quam legem* SUPPLICATIONIS *ita omnium sacerdotum et fidelium devotio tenet, ut nulla pars mundi sit, in qua huiusmodi orationes non celebrentur...* SUPPLICAT *ergo Ecclesia pro regeneratis, infidelibus, hæreticis... omnibus hominibus* [8].

Bäumer croit même que cette prière est d'institution apostolique; il y rapporte les paroles de saint Paul (I Tim. II). Sous cette forme, la litanie fait partie intégrante de la liturgie; elle est employée à tous les offices solennels, y compris la messe [9].

L'Église grecque a gardé aussi la coutume de cette prière aux deux offices qui répondent aux vigiles et au lucernaire, le Μεσονυκτικὸν et la Συναπτὴ μεγάλη ou grande collecte. L'ἀπολύσις ou finale commune à toutes les heures, en est peut-être aussi un souvenir. Voir Agde (Concile d'), t. I, col. 876; Versets et surtout Litanies.

Bibliographie. — Bickell, *Ueber die Entstehung u. Entwicklung der canon. Tagzeiten*, dans le *Katholik*, 1883, t. II, p. 291 sq.; Probst, *Liturgie der drei ersten Jahr.*, p. 14 sq.; dom Bäumer, *Hist. du bréviaire*, trad. Biron, t. I, p. 217, 230, 242, 253, etc.; *Ueber litaniæ u. missæ*, dans *Studien des Benediktinorders*, Raigern, 1886, t. II, p. 285 sq.; dom Cabrol, *Étude sur la Peregrinatio Silviæ*, Paris, 1895, p. 41 sq.

F. Cabrol.

CAPITERGIUM, d'après Macri ce mot désigne le linge dont est ceinte la tête de l'évêque pendant l'onction. Mais Zaccaria conteste ce sens, appuyé sur l'étymologie qui ne signifie pas l'action de lier, mais celle d'essuyer. Cf. Macri, *Hierolexicon*, p. 120; Zaccaria, *Onomasticon rituale selectum, Faventiæ*, 1787, p. 64; Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, v° *Capitegium* et *Capiteregium*.

CAPITILAVIUM, écrit quelquefois *capitalavium*, *capitolavium*, *captilavium* et même comme dans Rha-

[1] De Champagny, *La charité chrétienne*, in-12, Paris, 1854, p. 57-59. — [2] *Regula, P. L.*, t. LXVII, col. 1102. — [3] *Vitæ Patrum*, l. VI, c. VII, *P. L.*, t. LXXI, col. 1034. — [4] Holstenius, *Disquisitionum monasticarum*, Antuerpiæ, 1643, t. II, p. 762 sq. — [5] Sur ce concile, cf. Hefele, *Hist. des conciles*, édit. Leclercq, t. II, p. 973 sq. Pour les canons, Sirmond, *Conc. Galliæ*, t. I, p. 175 sq.; Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 1380-1399, et notre article Agde, t. I, col. 871-877. — [6] *Regula*, c. VII, *P. L.*, t. LXXX, col. 212. — [7] Bäumer, *Ueber litaniæ und missæ*, dans *Studien des Benediktinerordens*, Raigern, 1886, t. II. Cf. aussi. *Histoire du bréviaire*, trad. Biron, t. I, p. 230, 238. Probst, dans le *Katholik*, 1882, t. I, p. 123-124, montre d'après le *De sacramentis* qu'au Ve siècle le mot *supplicatio* était généralement employé pour désigner ces suffrages. — [8] L. I, c. XII, *P. L.*, t. LI, col. 664. — [9] *Litaniæ et missæ, loc. cit.*, et *Hist. du bréviaire*, t. I, p. 374.

ban-Maur, évidemment par erreur, *capitularium* (*De clericorum instit.*, l. II, c. XXXV, *P. L.*, t. CVII, col. 547). voir ABLUTIONS, § II *Capitilavium*, t. I, col. 103, et BAINS, t. II, col. 79.

CAPITOLES. Le nom de Capitole, auquel après tant de siècles, s'attache encore une vague notion de gloire et de grandeur, était le nom du plus auguste des temples de l'ancienne Rome. La religion des Étrusques enseignait qu'une ville n'était véritablement fondée qu'à partir du moment où elle possédait des sanctuaires consacrés à Jupiter, à Junon et à Minerve. Ces trois divinités pouvaient être honorées dans une enceinte unique, et c'était le cas à Rome, mais il fallait que leur sanctuaire fût situé sur un point élevé, d'où le regard pût embrasser la ville entière. Rome n'était pas la seule ville qui possédât un capitole et l'emplacement de celui-ci avait même varié. Il exista, en effet, un établissement primitif, *Capitolium vetus*, simple *sacellum* élevé sur le Quirinal. On le transporta sur la colline Tarpéienne, mais le *Capitolium vetus* continua de subsister et partagea les privilèges de l'emplacement nouveau.

Beaucoup de villes possédèrent leur capitole dont la disposition rappelait avec plus ou moins d'exactitude celle du Capitole de Rome. Cependant, comme il arrivait souvent qu'une cité ne pouvait s'étendre jusqu'à la colline la plus rapprochée afin d'y élever son capitole, on se décidait, à défaut de hauteur naturelle, à construire une éminence factice qui, autant que faire se pouvait, se trouvait de préférence à proximité du forum qu'elle dominait[1]. Outre cette conformité à la règle on s'attachait à reproduire, autant que possible, la distribution intérieure du temple romain. Comme à Rome, trois nefs ou plutôt trois *cellæ*, séparées les unes des autres, de dimensions inégales, contenaient chacune une statue. La *cella* du centre, la plus spacieuse, la statue de Jupiter; celles de droite et de gauche, les statues de Junon et de Minerve.

En Orient, le culte de Jupiter Capitolin eut ses temples dès le début de notre ère. En Occident, l'empire se montra généralement peu disposé à faire participer les provinciaux au prestige de la métropole; mais l'adulation était telle qu'on ne pouvait toujours refuser aux cités la faveur d'élever des autels à la majesté romaine. Le plus ancien exemple en Occident de la concession d'un capitole est la dédicace par Tibère de celui de Capoue. La dédicace était la condition essentielle à l'existence d'un temple créé à l'image du Capitole de Rome, aussi les seules *colonies*, dont le territoire était assimilé au sol romain pouvaient-elles en principe posséder un capitole dédié suivant les règles canoniques de la religion officielle. Mais de très bonne heure, sous l'empire, la distinction entre la colonie et le municipe fut abandonnée et l'autorisation d'élever un capitole — autorisation réservée probablement à l'empereur — put être accordée à des villes qui ne possédaient pas le titre de colonie. Cependant les capitoles ne se multiplièrent pas à l'excès. En tenant compte des textes littéraires ou épigraphiques et de traditions moins certaines, on a pu néanmoins établir une liste déjà longue de villes provinciales possédant un capitole. « Ainsi deux historiens nous apprennent que Tibère dédia le capitole de Capoue. L'un d'eux, Suétone, nomme encore celui de Bénévent, Vitruve celui de Pompéi. Les inscriptions nous font connaître, en Italie encore, les capitoles de Vérone, de Falerii et des villes moins connues de Histonium et de Marruvium Marsorum. Ravenne, Aquilée, Brescia avaient certainement des capitoles, d'après les renseignements fournis par les légendes des saints qui y subirent le martyre; et peut-être aussi Milan et Modène. A Florence, le souvenir d'un capitole s'est conservé dans le nom de la petite église de Sainte-Marie du Capitole, contiguë à la place du Vieux-Marché, qui passe pour l'ancien forum de la ville. Une église du même nom a transmis de la même manière jusqu'à nous celui du capitole de Cologne. Dans la même région, Trèves avait-elle un capitole ? Cela paraît vraisemblable; mais, à vrai dire les légendes où l'on en rencontre le souvenir ne remontent qu'au XIe siècle. Il est fait aussi mention dans les actes des saints du capitole d'Augsbourg et de celui de Toulouse. Nous sommes assurés encore par le témoignage d'écrivains romains de l'existence des capitoles d'Autun et de Narbonne dont l'emplacement même ne paraît pas inconnu. A Nimes, les anciennes chartes désignent « sous le nom de *Sanctus Stephanus de Capitolis*, devenu ensuite Saint-Étienne de Capdeuil, une petite église qui joignait la Maison-Carrée. » Dans sa belle étude sur le capitole de Besançon, M. Castan a montré combien la tradition des noms peut guider utilement les recherches et il a déterminé avec certitude l'emplacement, le plan et en quelque mesure la physiomie du capitole de l'antique Vesontio. Nous négligerons les noms de quelques autres villes des Gaules pour lesquels les renseignements paraissent trop douteux. En Espagne, l'existence d'un capitole à Séville est attestée par une inscription; à Illiberis (Elvire = Grenade) par un canon du concile tenu dans cette ville vers l'an [300]. En Afrique, nous savons que le capitole de Carthage était au IVe siècle l'*ærarium* général de la province; des inscriptions retrouvées et expliquées par M. Léon Renier ont fait connaître ceux de Cirta (= Constantine) et de Thamugas : Antiochus Épiphane commença à Antioche, dit Tite-Live, mais sans pouvoir l'achever, un temple magnifique de Jupiter Capitolin. Corinthe, devenue romaine, eut aussi son temple de Jupiter Capitolin. En reconstruisant Jérusalem, Hadrien ne crut pouvoir mieux remplacer que par un capitole le fameux temple des Juifs : de cette circonstance, la ville tira son nouveau vocable *Aelia Capitolina;* Byzance avait eu probablement un capitole avant que Constantin y transférât le siège du gouvernement impérial : ce monument situé vers le centre de la ville et contigu au forum de Théodose, était encadré par des portiques, qui plus tard servirent d'*atrium* aux auditoires des cours publics[2]. »

Le triomphe du christianisme marqua l'heure de la déchéance des temples capitolins. A Rome, le Capitole fut délaissé dès l'époque du transfert de la cour impériale à Byzance. En 546, un incendie allumé par les Goths du roi Totila, acheva la destruction des édifices. A la suite de cet événement, le centre du mont Capitolin servit à tenir un marché et prit la dénomination de *Mercato;* l'emplacement du grand temple transformé en broussaille fut dénommé *Monte Caprino*, le nom de la colline s'altéra progressivement jusqu'à devenir, ce qu'il est aujourd'hui, le Campidoglio.

On vient de voir que la littérature martyrologique ne doit pas être négligée pour l'étude statistique des capitoles provinciaux. Les magistrats chargés d'obtenir une adhésion publique au culte officiel choisissaient assez naturellement pour une cérémonie de cette importance le principal temple de la ville ou de la province. Dans des documents d'une authenticité certaine nous rencontrons l'expression « monter au Capitole » pour dire que les fidèles ont été mis en demeure de sacrifier. Néanmoins les écrivains chrétiens donnent fréquem-

[1] Cependant à Florence, à Autun, le capitole fut bâti sur un terrain plan. Chez saint Jérôme, chez Isidore de Séville, *capitolium* a parfois le sens de citadelle, c'est par suite d'une confusion. — [2] E. Saglio, dans *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, au mot *Capitolium*, p. 905-906.

ment au mot Capitole une extension trop grande. La mention de capitoles provinciaux nous a été conservée dans plusieurs passions de martyrs[1]; nous allons les parcourir suivant la division établie par M. P. Allard : les Actes suspects, c'est-à-dire ceux dont le témoignage nous paraît sans autorité; les Actes probables, c'est-à-dire ceux dont le témoignage nous semble devoir être admis, à cause de leur valeur intrinsèque ou des vraisemblances historiques, bien que ni textes profanes ni découvertes monumentales ne le confirment; enfin, les Actes pour lesquels existe cette précieuse confirmation.

I. Actes suspects. — 1° *Passion de saint Apollinaire*, évêque de Ravenne au Ier siècle de notre ère[2]. — On y rencontre à plusieurs reprises la mention du Capitole qui ne peut justifier d'aucune autre attestation. C'est une pièce de fort basse époque qui forme ainsi le fondement d'une opinion archéologique assez mal appuyée par des détails fort contestables. Toute la hiérarchie des ducs, vicaires, patrices, dont il est question dans la *Passio* est de fantaisie; les pontifes du Capitole sont des personnages irréels qui prennent part à l'interrogatoire, ce que n'eut pas admis la procédure romaine. L'existence de trois cents autels dans le temple capitolin de Ravenne nous conduit dans le domaine de la fantaisie.

2° *Passion de saint Félix de Nole*[3]. — Il n'y a guère plus de confiance à accorder à la mention d'un capitole que nous rencontrons dans cette pièce, compilation de basse époque, absolument dépourvue d'autorité et qui va jusqu'à confondre avec un martyr le confesseur objet de ces actes[4].

3° *Passion des saints Vincent, Oronte, Victor*[5]. — Ce récit ne mériterait même pas qu'on s'y arrêtât. C'est une élucubration du IXe siècle dénuée de tout fondement historique. Dès le début il y est question d'un capitole « établi » près de Girone, à Roda, par un simple gouverneur nommé Rufin.

4° *Passion de sainte Macra*[6]. — Ce document a peu de chances d'être reçu pour authentique grâce aux invraisemblances qu'il contient, celle-ci entre autres : la martyre subit la torture après le prononcé de la sentence. Tillemont doutait déjà de l'existence d'un capitole à Fismes, sur ce point, tous les avis concordent[7].

II. Actes probables. — 1° *Actes de saint Serge*. — Nous y trouvons la mention d'un capitole à Césarée de Cappadoce. « Le jour arriva, disent les Actes, des sacrifices qu'on avait coutume de faire annuellement dans le capitole, situé près de la basilique du président... Des troupes de scélérats s'y pressaient avec d'immondes victimes; d'autres se rendaient au capitole traînant des taureaux blancs ornés de lauriers. » La description de ce capitole a paru trop visiblement calquée sur la topographie de Rome et par conséquent sans valeur historique[8]. On peut retourner l'objection et la transformer en argument puisque nous savons que les villes autorisées à bâtir un capitole s'ingéniaient à en faire autant que possible une contrefaçon de celui de Rome. On peut donc admettre l'existence d'un capitole à Césarée de Cappadoce[9].

2° *Passion de saint Hippolyte*[10]. — Mentionne l'existence d'un capitole à Avellino, dans le Samnium. Le martyr fut précipité du mont capitolin dans le Forum[11].

3° *Passion de saint Afra, à Augsbourg, en Rhétie*[12]. — Cette pièce revendiquée par Tillemont, Ruinart et P. Allard, comme pleinement authentique, ne laisse pas de soulever toujours des difficultés[13]; néanmoins ces difficultés ne portent guère sur le point particulier du capitole.

4° *Actes de saint Eucaire, premier évêque de Trèves*[14]. — C'est une pièce du Xe siècle et les *Gesta Trevirorum* sont de deux siècles postérieurs[15]. M. Castan n'admet pas l'existence du capitole mentionné, tandis que MM. Kuhfeldt et P. Allard acceptent l'assertion. « Les vraisemblances sont pour l'existence d'un capitole municipal à Trèves, et viennent donner raison, sur ce point, à deux documents hagiographiques, qui, par leur date, auraient pu sembler de médiocre autorité[16]. »

5° *Actes de la dispute de saint Acace, évêque et martyr*[17]. — Cette comparution, suivie d'un rapport à l'empereur Dèce, est suivie d'un acquittement. Il s'agit de l'existence d'un capitole dans une ville nommée Antioche, sans plus de précision. « Cette Antioche, écrit M. Allard, ne peut être la grande métropole de Syrie qui eut pour évêque, sous Dèce, Babylas, puis Fabius. On y doit, probablement, reconnaître Antioche de Pisidie, colonie romaine qui reçut la foi de Paul et de Barnabé, et se trouvait sur les confins de la Galatie et de la Phrygie; cette situation géographique fait comprendre la mention, dans les Actes, de la secte des Cataphryges. Il ressort des actes de saint Acace qu'un capitole existait dans cette ville : « Je t'ordonne de venir avec moi au temple de Jupiter et de Junon; nous y ferons un agréable festin, et nous rendrons aux immortels l'honneur qui leur est dû, » dit Martianus à Acace. Jupiter et Junon étaient deux des divinités de la triade capitoline auxquelles étaient adjointe Minerve; tous les capitoles étaient dédiés à ces trois dieux. Bien que Minerve ne soit pas nommée ici par Martianus, il est vraisemblable que le temple de Jupiter et de Junon dont il parle est le capitole d'Antioche de Pisidie; le festin auquel il fait allusion rappelle les festins sacrés qui, pendant la persécution de Dèce, étaients offerts aux apostats dans le capitole de Carthage, au témoignage de saint Cyprien[18]. »

6° *Actes des saints Julien et Basilisse*[19]. — C'est encore d'une ville nommé Antioche qu'il est question ici, mais cette fois c'est probablement Antioche de Syrie. Le document martyrologique est dénué de toute valeur, cependant une particularité mérite confiance pour ce détail; le gouverneur dit aux prêtres des idoles : « Ouvrez le vénérable temple de Jupiter que l'on a coutume d'ouvrir une fois par an, et où se voient les statues d'or de Jupiter, de Junon et de Minerve. » Un pareil trait, *ouvrir le temple une fois l'an*, est absolument fait pour dérouter un rédacteur de basse époque; quant à l'inventer, il ne le pourrait. Et cependant c'est là un trait bien conforme à l'usage antique et attesté par nombre de textes de l'époque classique. « Le prêtre n'entrait qu'une fois par an dans les temples de Bacchus et d'Eurynome, dans ceux de Minerve Poliade, à Tégée, ou de Pluton à Elis. D'autres restaient ouverts, tous les ans, pendant deux ou trois jours, comme celui de Diane à Hyampolis, en Phocide, ou de Bacchus Lysius à Thèbes. D'autres, enfin, demeuraient

[1] Ces documents ont été mis à profit par MM. Castan, Kuhfeldt et P. Allard. Voir Bibliographie. L'étude de ce dernier a réformé plusieurs points des travaux de ses deux prédécesseurs. — [2] *Acta sanct.*, jul. t. X, p. 345-350. A Castan, *Les capitoles provinciaux du monde romain*, p. 279, et Kuhfeldt, *De Capitoliis imperii romani*, p. 35, admettent l'attestation fournie par cette passion de basse époque; P. Allard, *Les capitoles provinciaux et les actes des martyrs*, p. 362, la repousse. — — [3] *Acta sanct.*, jan. t. I, p. 938. — [4] Kuhfeldt, *op. cit.*, p. 24; P. Allard, *op. cit.*, p. 364. — [5] *Acta sanct.*, jan. t. II, p. 389. — [6] *Acta sanct.*, jan. t. I, p. 325; Tillemont, *Mém. hist. eccles.* t. IV, note XXXIII, sur saint Denys de Paris; Castan, *op. cit.*, p. 247; Kuhfeldt, *op. cit.*, p. 67; P. Allard, p. 365. — [7] *Acta sanct.*, febr, t. VI, p. 468. — [8] A. Castan, *op. cit.*, p. 247; Kuhfeldt, *op. cit.*, p. 60. — [9] P. Allard, *op. cit.*, p. 366. — [10] *Acta sanct.*, mai. t. II, p. 43. — [11] P. Allard, *op. cit.*, p. 366. — [12] Ruinart, *Acta mart. sinc.*, p. 501. — [13] P. Allard, *op. cit.*, p. 367. — [14] *Acta sanct.*, jan. t. II, p. 917. — [15] *Trever. Ann.*, t. I, p. 193-195, 547-548. — [16] Castan, *op. cit.*, p. 205; Kuhfeldt, *op. cit.*, p. 69, 73, P. Allard, *op. cit.*, p. 368. — [17] Ruinart, *Acta sincera*, p. 140; — [18] P. Allard, *op. cit.*, p. 369; S. Cyprien, *De lapsis*, c. VIII-XXIV, *P. L.*, t. IV, col. 472, 484 — [19] *Acta sanct.*, t. I, p. 585.

toujours fermés, comme ce bois sacré des Euménides, près d'Athènes, dont parle le chœur d'*Œdipe à Colone* « devant lequel on passait en détournant les yeux, en retenant sa voix, en osant à peine penser. » La coutume plus ou moins analogue aux divers usages que nous venons d'énumérer, avait depuis longtemps cessé à Antioche, au moment où écrivait le rédacteur des actes de saint Julien; la mention qu'il en fait suppose donc un document primitif et offre de celui-ci un vestige que la critique sincère ne peut méconnaître[1]. » Et c'est bien d'un capitole qu'il est question, comme on le voit par la mention dans leur ordre constant des trois divinités capitolines réunies[2].

III. Actes confirmés par des textes ou des monuments. — 1° *Passion des saints Faustin et Jovite*[3]. — Ce document, étudié en détail, présente un accord qui ne peut être le fait du hasard avec ce que nous savons du premier voyage d'Hadrien dans l'Italie méridionale, en l'année 118[4]. Un détail relatif à l'existence d'un capitole à Brescia se présente dans des conditions d'historicité qui méritent d'être retenues. « Hadrien, disent les Actes, monta au Capitole, suivi d'une grande foule, pour offrir des sacrifices aux dieux, et il ordonna que Faustin et Jovite monteraient avec lui. » Ce capitole existe encore, transformé aujourd'hui en Musée de la ville. « L'édifice antique était situé sur la pente méridionale d'une colline dominant le forum. On y montait par un escalier de quinze marches : *ascendit in Capitolium,* disent les Actes. Un large vestibule dallé, soutenu par seize colonnes corinthiennes, donnait accès dans le temple. Celui-ci était divisé en trois salles parallèles : au fond de chacune des *cellæ* se trouvait une porte d'estrade en maçonnerie : deux autels y ont été decouverts. L'identification de ce monument avec le Capitole ne saurait faire de doute : sa situation comme son architecture en font une copie en petit du temple de Jupiter Capitolin[5]. »

2° *Actes des saints Rufin et Carponius*[6]. — « Sous Dioclétien empereur, lit-on, les chrétiens étaient persécutés dans la province de Capoue et dans le temple du capitole de Capoue... A la prière des saints Rufin et Carponius, le Christ frappa de sa foudre le capitole de la ville de Capoue. » L'emplacement même de ce temple est inconnu, mais au XVIIIe siècle, il existait à la surface du sol de nombreux fragments qu'à tort ou à raison, on attribuait au capitole de Capoue. L'existence de cet édifice est d'ailleurs attesté de façon à ne laisser rien à désirer. Nous avons déjà rappelé que la dédicace en fut faite par l'empereur Tibère, au témoignage de Tacite[7]. Sous Caligula, l'édifice fut frappé de la foudre, le jour des ides de Mars[8]. Silius Italicus parle des *celsa Capitolia* de Capoue[9]. La mention faite par les actes de Rufus et Carponius d'un capitole à Capoue est donc pleinement justifiée.

3° *Actes des saints Félix et Fortunat*[10]. — La mention continue dans ces Actes d'un capitole à Aquilée se trouverait justifiée si on pouvait passer de la conjecture à l'affirmation au sujet de l'existence d'un capitole sur l'emplacement actuel de la cathédrale d'Aquilée[11].

4° *Actes de saint Saturnin de Toulouse*[12]. — La rédaction de ces actes est postérieure de cinquante ans environ au martyre qu'ils racontent. Nous y trouvons des détails fort précis et le texte des Actes, sur ce point ne saurait être abrégé. « Comme l'évêque Saturnin, y est-il dit, allait souvent à une petite église voisine du Capitole, lequel séparait sa maison de la maison de Dieu, les démons ne purent soutenir la présence du saint homme, et les idoles cessèrent de donner leurs réponses accoutumées. Leurs prêtres s'émurent et cherchèrent la cause d'un tel prodige. Ils apprirent d'un ennemi de notre religion qu'une nouvelle secte était née, qu'on appelait chrétienne, et qui menaçait le culte des dieux. Elle avait pour chef Saturnin, dont le passage près du Capitole frappait les dieux de terreur. Un jour qu'une grande foule était rassemblée, et qu'on amenait un taureau préparé pour le sacrifice, avec espoir d'apaiser les dieux par l'offrande de cette victime, Saturnin vint à passer, se rendant à son office accoutumé. Quelqu'un le reconnut et dit : « Voici l'adversaire de notre culte... vengeons notre injure et celle des dieux : qu'il les apaise en sacrifiant, ou qu'il leur satisfasse par sa mort !. » A l'appel de cette voix sacrilège, toute la foule entoure le saint homme et, pendant qu'un prêtre et deux diacres qui l'accompagnaient, prennent la fuite, on le traîne seul au Capitole, mais il refuse de sacrifier et dit : « Je connais un seul et vrai Dieu, auquel j'immolerai des victimes de louanges; je sais que vos dieux sont des démons ! » La multitude frémit et se sert pour sa vengeance de la corde attachée aux flancs du taureau, et pendant par derrière. On lie cette corde aux pieds du saint homme, et, pressant le taureau à coups d'aiguillon, de l'éminence du Capitole on le précipite dans la plaine. La mort ne se fit pas attendre; dès la première marche de l'escalier, la tête brisée, la cervelle répandue, les membres déchirés...

Toulouse a gardé le souvenir de son capitole dont le nom a été transporté assez loin de là à son hôtel de ville. Un annaliste toulousain du XVIe siècle donne le nom de capitole *a summa Capitolii* à une forteresse située au penchant d'un des côteaux de la Garonne, en un lieu où furent découverts des débris d'architecture antique, près du Palais de Justice actuel[13].

5. Les attestations relatives au capitole de Carthage nous sont données par des écrits d'une indiscutable autorité, l'*Apologétique* de Tertullien[14], le *De spectaculis* du même auteur et le *De lapsis* de saint Cyprien[15]; il était situé sur la colline de Byrsa au lieu où s'élève aujourd'hui la chapelle de Saint-Louis[16]. Voir Carthage.

Bibliographie. — P. Allard, *Les capitoles provinciaux et les actes des martyrs,* dans *La science catholique, Revue des questions religieuses,* 15 mai 1887, t. I, p. 358-376. — A. Castan, *Le capitole de Vesontio et les capitoles provinciaux du monde romain,* dans *Lectures faites à la Sorbonne en 1868,* p. 47-77; *Les capitoles provinciaux du monde romain,* dans les *Mémoires de la Société d'émulation du Doubs,* 1885-1886, t. X, p. 169-404; *Le capitole de Carthage,* dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript. et belles-lettres,* 1885, p. 112-132. — H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom im Alterthum,* 1885, t. III. — O. Kuhfeldt, *De Capitoliis Imperii romani,* in-8°, Berolini, 1883. — E. Saglio, *Capitolium,* dans le *Dictionn. des antiq. grecq. et romaines,* avec une bibliographie étendue. — J. Toutain, *Etude sur les capitoles principaux de l'empire romain,* in-8°, Paris, 1899.

H. Leclercq.

CAPITULA (RÉCITATIF). — I. Notion. II. Usage.

I. Notion. — 1. *Les diverses acceptions du mot.*

Le mot *Capitulum,* en grec Κεφάλαιον, a reçu diverses significations à travers les âges[17].

[1] P. Allard, *op. cit.,* p. 370. — [2] E. Le Blant, *Les actes des martyrs,* § 71, p. 196. — [3] *Acta sanct.,* febr. t. II, p. 811, 815. — [4] P. Allard, *Hist. des persécutions pendant les deux premiers siècles,* p. 203-204. — [5] P. Allard, *Les capitoles prov.,* p. 371-372; Castan, *op. cit.,* p. 253-359. — [6] *Acta sanct.,* aug. t. VI, p. 18. — [7] Tacite, *Annales,* l. IV, c. LVII. — [8] Suétone, *Caligula,* c. LVII. — [9] Silius Italicus, *Punic.,* XI, 267. — [10] *Acta sanct.,* jun. t. II, p. 462. — [11] Kuhfeldt, *op. cit.,* p. 40; P. Allard, *op. cit.,* p. 372. — [12] Ruinart, *Acta sincera,* p. 110 sq. — [13] Castan, *op. cit.,* p. 384, 390. — [14] *Apologeticus,* c. XIII; *De spectaculis,* c. VIII. — [15] *De lapsis,* c. VIII, XXIV. — [16] *Corp. inscr. lat.,* t. VIII, n. 1013; *Code théodosien,* l. XI. tit. I, leg. 32, 34 (années 412, 429); R. Cagnat, *Le capitole ou le temple de Junon Céleste à Carthage,* dans la *Revue archéologique,* 1894, t. XXIV, p. 188-195. — [17] Smith, *Dictionary of christian antiquities,* p. 288.

A. On l'a employé pour désigner un sommaire, un en-tête, *breve caput*, sous lequel sont rangés différents détails, *brevis multorum complexio*, dit Papias cité par Du Cange. De là vient le mot *Capitulare, Capitularia*. Voir le mot CAPITULAIRE[1].

B. On lui a donné la signification de *chapitre très court* pour l'appliquer aux extraits de la Sainte Écriture lus à certains moments de l'office divin. Le mot fut appliqué aux leçons qui se récitaient dans la psalmodie diurne et qui étaient plus courtes que les chapitres dont la lecture intégrale se faisait à l'office de la nuit : c'est le sens des mots *Capitula, Capitella* qu'on trouve dans les canons du concile d'Agde (506). Les règles monastiques eurent aussi leurs *Capitula*.

C. De la pratique de lire en commun dans les monastères un chapitre des Saintes Écritures ou un chapitre de la règle, est dérivée la dénomination de *Capitulum, chapitre*, donnée à la réunion elle-même, ou à l'endroit dans lequel on se réunissait. Puis, comme les chanoines des cathédrales et des collégiales furent primitivement des réguliers, leur réunion prit aussi le nom de *Capitulum, chapitre*. Plus tard, la dénomination leur fut spécialement réservée en sorte que *Capitulum* désigna la réunion des chanoines de la cathédrale ; *conventus*[2] la réunion des moines ; et *collegium* la réunion des chanoines des églises de rang inférieur.

D. Dans l'office divin, le mot *Capitulum, capitule*, désigne le petit chapitre récité à toutes les heures (sauf les vigiles nocturnes) après les psaumes. Ce chapitre comprend un ou deux versets de l'Écriture, ordinairement emprunté aux épitres, quelquefois aux prophètes. Dans le rit ambrosien, on appelle de ce même nom une antienne qui se dit à laudes, après les psaumes et avant l'antienne ordinaire. Laissant de coté cette particularité du rit ambroisien, nous prenons ici le mot Capitule dans le sens qu'il a gardé de nos jours dans l'office divin. A coté de l'expression *Capitulum* communément adoptée, on trouve aussi celles de *Lectio brevis, Lectiuncula, versiculus* qui se lisent dans les écrits de Raoul de Tongres ; celle de *Capitellum* que nous avons signalée et qui se trouve aussi dans Grégoire de Tours[3] n'a pas été conservée.

2. *Définition du Capitule.* — Le Capitule est donc une courte lecture, une leçon brève qui se dit à toutes les heures de l'office du jour, immédiatement après les psaumes et l'antienne. Zaccaria donne la raison de cette dénomination : *sic dicta* [*capitula*] *quia lectiones illæ, ut plurimum, brevia capita sunt epistolarum quæ in missa leguntur. Sæpe in officio Festorum idem est capitulum, ad duas vesperas, ad laudes et ad tertiam uti ex officio Romano, cui mos iste peculliaris est satis constat. Secus autem in monasticis breviariis pluriumque aliarum ecclesiarum in quibus ea capitula singulis horis mutantur, quod quidem discrimen inde repetitur, quod Romæ festis diebus nihil aliud pro capitulo adhiberi soleat quam missæ epistola quæ sæpe capitulos pro omnibus illis horis suppeditare non potest. Capitulum vero tertiæ in Festis idem plerumque est quod capitulum laudum et vesperarum, quia vesperæ, laudes et tertia sunt horæ nobiliores*[4]. Cette note de Zaccaria nous renseigne sur la notion, le caractère, la contexture des capitules dans l'office romain et monastique. Ce récitatif, dans le bréviaire mozarabe, est plutôt une prière qui précède immédiatement l'oraison dominicale récitée vers la fin des heures : cette prière varie suivant les jours et les heures de l'office, elle n'a pas toujours la même étendue et ne se distingue guère des autres formules (collectes, secrètes, etc.)[5].

II. USAGE. — Nous venons de voir la notion et le caractère de ce récitatif dans l'office divin ; il est intéressant d'en exposer l'histoire à longs traits, de voir les rapports qui l'unissent aux autres parties de l'office et les règles qui concernent sa récitation.

1° *Histoire.* — S'il faut en croire le vénérable Bède[6], l'usage du capitule aux différentes heures vient de ce que les Juifs, au temps d'Esdras, lisaient *quatre fois* le jour le volume de la loi. II Esd., IX, 3. Sans remonter aussi haut, on sait que, dès les premiers temps de l'Église chrétienne, on lut la Sainte Écriture à la messe et à l'office divin, c'est-à-dire toutes les fois que les fidèles étaient réunis. Dès avant la réglementation de saint Benoît relative à l'office, l'Église romaine pratiquait la psalmodie et mêlait à cette récitation des psaumes, la lecture des autres passages de nos saints Livres. Les lectures plus longues et plus nombreuses à l'office de la nuit (*Vigiliæ nocturnæ*) furent abrégées à l'office du jour, en raison des occupations : ces leçons abrégées furent l'origine de nos capitules[7].

On croit que le canon 30 du concile d'Agde (506) fait allusion à ces capitules, qui étaient par conséquent en usage au commencement du VIe siècle : il est vrai que le concile parle seulement des laudes et des vêpres et emploie l'expression : *Capitella de psalmis : in conclusione matutinarum vel vespertinarum missarum post hymnos* CAPITELLA DE PSALMIS *dicantur et plebs collecta oratione ad vesperum ab episcopo cum benedictione dimittatur*[8]. A cause de cela, D. Baümer[9] voit plutôt dans ces *capitella de psalmis* des versets analogues aux prières fériales de laudes et de vêpres dans le bréviaire romain. Cette conclusion ressort également de la manière dont l'office est organisé dans la règle de saint Columban († 590), dans celle de saint Césaire d'Arles : les *capitella*, qui s'y trouvent mentionnés, pour les laudes, les petites heures et les vêpres, s'y présentent plutôt sous la forme de versets, c'étaient comme des suffrages souvent désignés sous le nom de *supplicatio*[10].

La difficulté pour déterminer ce qu'étaient exactement au VIIe siècle, et même au VIIIe, les *Capitula* ou *Lectiones breves*, naît de ce fait qu'on les récitait par cœur, qu'en conséquence on ne les consignait pas toujours dans les *Codices*. On sait que la règle générale était de les empruuter à saint Paul ou aux prophètes ; à l'Apocalypse pour les laudes[11]. — On trouve un grand nombre de ces leçons dans le *Rituale Dunelmense* (Durham), qui suit les coutumes romaines et date du VIIe ou du VIIIe siècle : elles sont toutes empruntées aux prophètes, à saint Paul, et, pour les fêtes des saints, à l'épitre du formulaire de la messe correspondante. A complies, on disait la plupart du temps, comme maintenant, tous les jours : *Tu autem in nobis*. — Au

[1] G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica* t. VIII, p. 51, explique dans ce même sens le mot italien *Capitolari*. — [2] Un exemple se lit dans l'*ordo romanus VI*, où il est dit *postquam prima hora celebrata fuerit in conventu fratrum qui apud quosdam capitulum nuncupatur*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 989. — [3] Grégoire de Tours, *Vitæ Patrum*, *P. L.*, t. LXXI, col. 1034. — [4] Zaccaria, *Onomasticon*, in-4°, Faventiæ, 1787, p. 65. Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, au mot *Office divin*, p. 540. — [5] Smith, *Dictionary of christian antiquities*, p. 285, voir aussi le *Breviarium gothicum*, *P. L.*, t. LXXXIV, passim. — [6] V. Beda, *Exposit. in Esdram*, l. II, c. II, *P. L.*, t. XCI, col. 873. — [7] Probst, *Brevier und Breviergebet*, l. V, in-8°, Tubingen, 1868, p. 110. — [8] Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, t. VIII, col. 330 ; Pellicia, *The policy of the christian Church*, in-8°, London, 1883, p. 209. — [9] D. Baümer, *Histoire du bréviaire*, traduction Biron, 2 vol. in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 238. — [10] Voir D. Baümer, *Histoire du bréviaire*, traduction Biron, 2 vol. in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 238. Cf. *P. L.*, t. LI, col. 664, ce qu'en dit saint Prosper, *De vocatione gentium*, l. I, c. XII, et *P. L.*, t. LXVII, col. 1099, en ce qui concerne la règle de saint Césaire. — [11] *Regula sancti Benedicti*, c. XII et XIII, *P. L.*, t. LXVI, col. 443, 447 ; *Regula Magistri*, c. XXXV-XXXVII, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 1004.

XIe siècle, on empruntait déjà les capitules des heures, pour les dimanches privilégiés et les fêtes, à l'épître de la messe. L'office du XIIIe siècle répond à celui de l'époque antérieure pour les petites heures; on y mentionne aussi les *Capitella* pour la fin de complies[1].

Le *Breviarium curiæ* (bréviaire des franciscains au XIIIe et au XIVe siècle) apporta une modification importante des capitules, en y substituant les légendes des saints à la Sainte Écriture[2]. — Le Bréviaire de saint Pie V rétablit l'Écriture sainte aux différents capitules, comme cela se pratiquait avant l'adoption du *breviarium curiæ;* le texte en fut ultérieurement corrigé, sous Clément VIII, conformément à la recension de la Vulgate faite par ordre de ce pontife[3].

2° *Rapports du capitule avec les autres parties de l'office liturgique.* — Le capitule, extrait de l'Écriture sainte, est généralement emprunté à l'épître de la messe: d'ordinaire le commencement de l'épître sert pour le capitule de vêpres, laudes et tierce, la fin pour le capitule de none, et un passage choisi dans le milieu pour le capitule de sexte[4]. Celui de prime, toujours le même, est, pour les dimanches et les fêtes, un hommage à la sainte Trinité: *Regi sæculorum;* pour les féries, il rappelle au chrétien qu'il doit passer chacun de ses jours dans la paix et la recherche de la vérité: *Pacem et veritatem diligite.* Celui de complies, également invariable, apprend au chrétien comment il doit prendre son sommeil, sous le regard de Dieu: *Tu autem in nobis.* Par là se trouvent resserrés les liens qui unissent la messe et l'office divin, ces deux sacrifices de louange.

En somme, il n'y a que trois capitules différents pour toutes les heures aux jours de fêtes et de dimanches: celui des vêpres se répète à laudes et à tierce, parce que ces heures ont un cachet de solennité que n'ont pas les autres[5].

3° *Règles qui concernent la récitation du capitule.* — Le capitule se dit régulièrement après les psaumes et l'antienne; il occupe ainsi le milieu de l'office dont il résume l'objet, il repose un instant l'esprit et le cœur soit avant le chant des hymnes et des cantiques, soit avant les répons brefs et la collecte. A complies, il se dit après l'hymne pour être plus intimement uni au répons bref, comme cela se fait à tierce, sexte et none.

Pour les autres détails pratiques voir dans les *Rubricæ generales breviarii,* n. XXIX *De capitulis*, et dans Probst, *Brevier und Breviergebet,* Tubingen, 1868, p. 110 sq.

J. Baudot.

CAPITULAIRES. On donne le nom de *capitulaires* à des ordonnances ou constitutions rendues par le souverain seul ou, dans certains cas, avec l'assentiment de l'assemblée de tel ou tel peuple. Ce nom est toutefois réservé aux productions législatives de la seconde race des princes francs; sous les Mérovingiens on faisait usage pour les désigner de termes moins caractéristiques tels que: constitutions, édits, décrets, prescriptions, pactes, etc. Comme dans tous ces documents la matière est divisée en chapitres ou articles, *capitula,* on s'avisa d'employer le mot *capitularia.* Ce sens n'était pas nouveau; on l'avait jadis appliqué pour désigner tout acte d'une autorité quelconque divisé de cette manière, c'est ainsi qu'il y avait eu des *capitulaires* épiscopaux, monastiques, etc. « De même que les *leges* correspondaient au *jus non scriptum* des Romains, de même les capitulaires forment la partie du droit que les Romains auraient désignée sous le nom de *jus scriptum.* Le capitulaire diffère de la loi par son origine, par son objet, par son étendue d'application[6]; il a eu aussi une destinée différente dans l'histoire. Après avoir réuni sous leur sceptre les Romains et un certain nombre de peuples barbares, les Mérovingiens, et surtout plus tard les Carolingiens, songèrent à donner à leur empire une administration solide et uniforme; ce fut là surtout l'objet des *capitulaires:* ils posent les règles de l'organisation judiciaire, administrative, financière. On peut ranger dans un second groupe, les capitulaires consacrés aux droits de l'Église et à ses rapports avec l'État. Les princes francs fortifièrent leur autorité en s'appuyant sur l'Église, de même que l'Église augmenta sa puissance en s'alliant aux princes francs. Les Carolingiens poursuivent la même politique qui sera celle des premiers Capétiens: pénétrer dans l'Église pour en faire un instrument de gouvernement; de là tous les capitulaires qui se sont appropriés un certain nombre de dispositions des conciles jusqu'alors garanties par de simples peines canoniques et maintenant sanctionnées par l'autorité temporelle. Enfin les nouveaux rapports sociaux, religieux et autres, avaient également modifié, et d'une manière assez uniforme, diverses parties du droit civil, notamment celles qui touchent à la famille et à la propriété, et certains capitulaires, qu'on peut grouper dans une troisième classe, s'attachèrent à régler ces changements[7]. » Les *capitulaires* se trouvent ainsi posséder une importance véritable pour la dernière période chronologique de nos études; importance d'autant plus grande que cette législation n'est pas une fantaisie royale sans attache dans le passé ni conséquence pour l'avenir. Le petit-fils de Charlemagne a écrit dans un de ses *capitulaires: Lex fit consensu populi et constitutione regis*[8], phrase significative qui nous apprend qu'au IXe siècle le droit de faire les lois appartient à la nation en même temps qu'au roi.

Une indication contenue dans le ms. *204 nouv. acq. lat.* de la Bibliothèque nationale vise directement la

[1] D. Baümer, *op. cit.,* t. I, p. 371, 391; t. II, p. 54, 56. — *Idem,* t. II, p. 30. — [2] *Idem,* t. II, p. 279. — [3] Zaccaria, *Onomasticon,* in-4°, Faventiæ, 1787, p. 65; Van der Stappen, *De officio divino,* in-8°, Mechliniæ, 1898, p. 42. — [4] Zaccaria, *Onomasticon,* in-4°, Faventiæ, 1787, p. 65. — [5] Bernard, *Cours abrégé de liturg. rom.,* 2 vol. in-12, Paris, 1895, t. I, p. 616-619. — [6] Fustel de Coulanges, *De la confection des lois au temps des Carolingiens,* dans la *Revue historique,* 1877, t. III, p. 3-30, avance que « pour qui a lu complètement et de suite les capitulaires de Pépin, de Charlemagne, même de Louis le Pieux, il n'est guère possible de mettre en doute que l'autorité législative n'appartint tout entière au prince. » Plus loin le même historien avance avec son habituelle intrépidité d'affirmation que « le vrai législateur est toujours le prince » et que « les capitulaires embrassaient les mêmes matières que les lois, » et il développe cette idée en disant qu' « on voit fréquemment les princes transformer leurs capitulaires en lois par leur seule volonté ou ordonner de les écrire parmi les lois, ou enfin prescrire qu'on leur obéisse comme s'ils étaient des lois. » Ce thème qu'il reprend et varie sans cesse témoigne d'une curieuse tendance à affaiblir les témoignages contraires pour faire triompher la thèse soutenue, par exemple lorsque l'auteur déclare que « cette sorte d'assentiment (des populations, leur *consensus* à la *loi*) ressemblait beaucoup plus à un engagement que prenait la population d'observer la loi du prince, qu'à une participation effective de cette population au pouvoir législatif. » M. Marcel Thévenin, *Lex et Capitula. Contribution à l'histoire de la législation carolingienne,* dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études,* 35e fascicule, 1878, p. 137-155, a déjà relevé ces assertions étonnantes et, en quelques traits, a marqué l'impression qui se dégage de la lecture de ce travail en disant que l'auteur paraît connaître imparfaitement le latin des sources juridiques carolingiennes; c'est au travers de l'allemand, et de l'allemand aussi ancien que possible et non d'un latin plus ou moins classique, qu'il faut le lire pour le bien comprendre. En second lieu, Fustel commet parfois, dans le choix et la citation des sources, des erreurs provenant de ce qu'il ne semble pas avoir d'orientation au milieu des textes qu'il manipule. Enfin, la législation carolingienne n'a de sens et d'intérêt pour l'historien que rapprochée de la législation qui l'a précédée chez les divers peuples germaniques. — [7] E. Glasson, *Hist. du droit et des institutions de la France,* 1888, t. II, p. 199-200. — [8] Édit de Pistes, de Charles le Chauve, an. 864, c. 6, dans Pertz, *Monum. Germ. histor., Leges,* t. I, p. 488, et dans Baluze, *Capitularia,* t. II, col. 177.

législation franque au temps de Louis le Pieux et nous permet de saisir sur le vif un procédé de la législation du IXe siècle; elle permet de distinguer, tant par leur caractère extérieur que par leur structure intime, les divers matériaux dont la réunion constitue l'édifice juridique carolingien.

Au fol. 20 du ms. *204* on lit cette note : *Incipiunt capitula quæ D. Hludovicus seren. imp. imperii sui v° cum universo cœtu populi a deo sibi commissi, id est cum venerabilibus episcopis et abbatibus atque comitibus vel cum reliquo populo in Aquisgrani palatio promulgavit atque legis Salicæ addere et universis ordinibus superioris videlicet inferiorisque gradus populi imperii sui firmiter tenere præcepit.* D'où il résulte qu'en l'année 818, dans une assemblée générale tenue à Aix-la-Chapelle, Louis le Pieux promulgua des *capitula* qu'il décida d'annexer à la loi salique et il enjoignit à tous les ordres, supérieurs et inférieurs, de les garder fidèlement. Les chapitres qui suivent dans le manuscrit n'ont pas de rapport avec cette *suscriptio;* mais nous y retrouvons une allusion contenue dans un autre document : *Generaliter omnes admonemus, ut capitula que præterito anno legi Salicæ per omnium consensum addenda esse censuimus*[1]. D'où il résulte que l'assemblée de 818 a décidé l'annexion à la loi salique de *capitula* antérieurement rédigés et réunis en bloc.

La suscription continue : ... *ipsaque postea cum in Theodone villa generale conventum habuisset ulterius capitula appelanda esse prohibuit sed* [*tantum*] *lex dicenda immoque ea firmissime ad omnibus pro lege tenenda cum totius optimatum suorum consilio præcepit.* Ainsi donc, dans une assemblée postérieure, tenue à Thionville[2], le même prince, d'accord avec son conseil, défendit d'appeler dorénavant ces chapitres *capitula,* ordonnant de ne plus les appeler à l'avenir que *lex,* et enjoignant à tous de les tenir strictement pour *lex.* C'est ainsi que des *capitula* rédigés en 817, au plus tard en 818, sont, l'année suivante, élevés à la dignité de loi. Mais ce qu'il n'importe pas moins pour nous de remarquer c'est que les textes qui viennent d'être cités en opposant *capitula* à *lex* « assignent à chacun des deux mots un sens juridique technique dont on avait déjà quelque peu conscience au IXe siècle[3]. » Nous assistons à un développement d'une progression dont les deux termes sont *capitula* et *lex* et ainsi nous constatons l'existence de deux éléments distincts dans la législation carolingienne. De ces deux éléments, l'un, celui qui nous intéresse ici plus particulièrement, le *capitulum* a, ne l'oublions pas, comme sens primitif : point, objet, article, division, point en discussion, chef.

La loi qui n'est que la coutume, d'abord non écrite, ensuite écrite et codifiée, est l'expression du droit populaire, organique et inconscient. La coutume naît incessamment des rapports mutuels des membres de l'association (*civitas*) entre eux et s'alimente directement au fonds populaire. L'association n'étant pas en état de se livrer à un travail d'enquête sur les usages dont l'ensemble constitue la coutume non écrite, de les classer, de les ordonner sous forme de dispositions rédigées et écrites, charge de ce travail préparatoire les chefs qu'elle s'est donnés[4]. De cette enquête les législateurs rapportent une série de dispositions qu'ils soumettent à l'assemblée. Celle-ci approuve ou rejette, désormais elle possède sa coutume écrite dont le terme technique est *pactus* dans les plus anciens documents. La coutume écrite va peu à peu se distinguant de la loi, *lex;* c'est chose faite dès le VIIIe siècle. A cette date le chef de l'association, le *rex,* s'est également dégagé du reste de l'association qu'il dirige, inspire et gouverne désormais. Ce sera au *rex* à juger du moment opportun de fixer la coutume ou d'y greffer des dispositions nouvelles, *capitula,* sur l'ensemble des dispositions fixées. C'est donc désormais au pouvoir royal qu'il appartiendra de découvrir, de proposer et d'appliquer les moyens les mieux appropriés au maintien et au développement de l'association. Les moyens avec lesquels les rois de la première race et surtout ceux de la seconde gouverneront et administreront sont, dans l'ordre juridique, les dispositions législatives connues sous le nom de *capitulaires.*

Sous les Mérovingiens, les capitulaires étaient, en général, l'œuvre personnelle du prince, assisté de son conseil; mais, nous l'avons vu, si le prince voulait élever un capitulaire à la dignité et à l'autorité d'une loi, il fallait l'assentiment du peuple. La nécessité de cet assentiment est fréquemment rappelée. On lit dans le troisième capitulaire mérovingien ajouté à la loi salique : *Secundum legem salicam hoc convenit observari.* De même le capitulaire saxon de 797 porte : *Simulque congregatis Saxonibus de diversis pagis tam de Westfalahis et Angariis quam et de Oostfalahis omnes unanimiter consenserunt et apticaverunt placuit omnibus Saxonibus*[5]. De même il est dit à propos du capitulaire de 803 que l'empereur a ordonné : *Ut populus interrogetur de capitulis quæ in lege noviter addita sunt; et postquam omnes consenserint, subscriptiones et manufirmationes suas in ipsis capitulis faciant*[6]. Citons encore parmi tant d'exemples de capitulaires de ce genre, les quatre capitulaires mérovingiens ajoutés à la loi salique et en outre l'édit de Childéric[7], le capitulaire relatif à la loi ripuaire du VIIe siècle[8], un capitulaire saxon de Charlemage[9], le capitulaire du même prince relatif à la loi des Ripuaires[10], le capitulaire de 801-803 relatif à la loi des Bavarois[11], les capitulaires de Louis le Débonnaire relatifs à la loi salique de 816 et 819[12].

L'époque mérovingienne ne nous a laissé qu'un petit nombre de capitulaires. Citons seulement une lettre de Clovis aux évêques (année 507-511), un *præceptum* de Childebert (511-558), le *pactus Childeberti et Chlotarii* que Pertz attribuait à tort à Childebert II et à Clotaire II et qui appartient à Childebert Ier et à Clotaire Ier. Mentionnons encore un édit de Chilpéric (561-584) et un autre de Gontran (585). Ensuite vient le traité d'Andelot conclu entre Gontran, roi de Bourgogne, et son neveu Childebert II, roi d'Austrasie. Un décret de Childebert II, en 596, pour l'Austrasie, un autre de Clotaire II pour la Neustrie, sont destinés à assurer la paix publique dans le royaume, par la répression sévère des crimes. Enfin citons encore le célèbre édit de Clotaire II, de 614, qu'on a appelé la charte des libertés mérovingiennes parce qu'il a, en effet, reconnu ou consolidé certains droits au profit des particuliers, accordé des garanties et parfois même limité les pouvoirs de la royauté. « Nous possédons ainsi en tout neuf capitulaires mérovingiens[13]. Il ne nous est rien parvenu du

[1] *Capit. Aquisgr.*, dans Pertz, *Monum. Germ. hist., Leges*, t. I, p. 220, n. 5. Pertz date ce capitulaire, à tort, de 820. — [2] En 818. — [3] Thevenin, *op. cit.*, p. 142. — [4] *Ibid.*, p. 135, et les textes cités en preuve de ce mécanisme. — [5] Boretius, *Capitularia*, p. 71; cf. une mention relative à la publication d'un capitulaire de ce genre, à Paris, *ibid.*, p. 112. — [6] Boretius, *op. cit.*, n. 40, c. 19. — [7] Certains auteurs ajoutent le *Pactus Childeberti et Chlotarii*, mais cet acte ne contient pas de droit coutumier. — [8] Schröder, *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*, p. 227. — [9] Boretius, *op. cit.*, p. 71. — [10] Boretius, *op. cit.*, p. 117. — [11] Boretius, *op. cit.*, p. 157. — [12] Boretius, *op. cit.*, p. 265, 267, 269, 292. — [13] Boretius les a insérés en tête de sa collection, p. 1-24. Plus d'une fois il s'est écarté de l'édition de Pertz. Ainsi il attribue à Childebert Ier et à Clotaire Ier le *pactus* que Pertz faisait dater des règnes de Childebert II et de Clotaire II; il restitue à Clotaire II la *præceptio* que Baluze, Pertz, Pardessus et Roth attribuaient à Clotaire Ier; il comprend dans le pacte de Childebert Ier et de Clotaire Ier un texte dont Pertz avait fait un acte spécial, un décret de Clotaire II, enfin, il améliore sensiblement le texte du célèbre édit de 614.

règne de Dagobert, malgré le grand rôle que ce prince a joué dans l'histoire. Nous ne possédons rien non plus des rois fainéants, mais c'est là un fait plus facile à expliquer. Toutefois, il existe trois capitulaires des maires du palais des années 742, 743, 744. Nous sommes au contraire très riches pour la première partie de la période carolingienne. La législation de la seconde race s'ouvrit par de grandes mesures de réforme dans la discipline de l'Église. Carloman et Pépin convertirent à cet effet en loi de l'État les canons de plusieurs conciles[1]. » Ceci demande quelque explication.

L'entrée des peuples germaniques dans le christianisme leur imposait de s'adapter à une règle religieuse qu'avaient, bien avant leur conversion, organisée les décrets des conciles et les règlements disciplinaires des assemblées ecclésiastiques. Cependant l'Église laissée à ses seuls moyens ne disposait guère que d'une autorité morale, considérable sans doute, mais politiquement très limitée lorsqu'il s'agissait d'assurer l'exécution de ses volontés; en ce cas ses ordres et ses injonctions avaient pour unique sanction des peines *canoniques*, telles que l'excommunication, les pénitences ecclésiastiques, les amendes, etc., peines formidables au jugement des uns, illusoires au gré des autres.

Or il arriva que l'épiscopat des Gaules avait à sa tête au VIe siècle, des hommes très perspicaces, Rémi de Reims à leur tête, qui comprirent le danger que faisait courir à l'avenir du catholicisme gallo-romain le triomphe possible des Wisigoths et des Burgondes représentants de l'arianisme. Afin d'arrêter à tout prix les progrès de cette hérésie redoutable, les évêques de Reims et de Langres s'abouchèrent avec le chef des Francs, un païen, Clovis, seul capable d'entamer la lutte et d'atteindre le succès. On lui promit à ce prix la soumission des Gallo-Romains et on se berça de l'espoir, bientôt réalisé, de convertir plus aisément au catholicisme un païen que d'y ramener des ariens. Les populations gallo-romaines, prévenues par leurs évêques de l'arrivée du roi des Francs, ne lui opposèrent aucune résistance. L'alliance du clergé catholique fut, sans contestation possible, la principale cause de la grandeur de Clovis. Ainsi fut ébauchée la politique religieuse de la première race, car, en grand politique qu'il était, Clovis ne repoussa pas l'échelon dont il s'était servi pour parvenir. Dans toutes les expéditions militaires de son règne Clovis ne cessait de frapper et de meurtrir l'arianisme, tenant et dépassant ses engagements. L'alliance ainsi établie, renforcée, fut continuée par les princes de la seconde race. Les Carolingiens n'hésitèrent pas à prêter à l'Église l'appui de leur pouvoir séculier et cela en s'appropriant les dispositions élaborées par elle sous la forme de dispositions législatives, également connues sous le nom de *capitulaires,* dont l'exécution fut, à l'occasion, assurée par le *bannus,* c'est-à-dire par une sanction pénale d'origine royale.

Une autre source de *capitulaires* est très distincte de celle qui vient d'être indiquée. Sous les Carolingiens, fait observer M. Thévenin[2], l'unité politique, qui, au temps des Mérovingiens, se personnifiait dans le *rex* ou le *dux,* prit corps, pour tous les peuples soumis à l'empire des Francs, en la personne de l'empereur. Ce fut au pouvoir impérial qu'incomba désormais la tâche, non pas de développer les *leges* — on peut dire maintenant le droit *civil* — mais de donner au droit civil l'occasion de se développer en saisissant le moment précis où il devait se mettre à la hauteur des exigences nouvelles. Ces exigences étaient dues à l'action exercée par la vie politique, la vie économique et la vie religieuse sur la vie civile générale. La part de ces exigences, en tant qu'elles modifiaient dans le même sens l'*ensemble* des *leges,* c'est-à-dire les parties du droit civil communes aux divers peuples de l'empire, fut faite au moyen de dispositions qui nous sont également parvenues sous le nom de *capitulaires.*

Enfin, les instructions écrites données par les rois ou les empereurs à leurs agents, d'abord provisoires, puis permanents (*missi*) pour l'exécution des capitulaires, la livrée des contingents militaires, l'application des dispositions administratives, etc., dans chaque grande circonscription territoriale (*missaticum*) de l'empire, étaient aussi des *capitulaires.*

Ainsi, pour les temps carolingiens, on peut ramener les *capitulaires* à trois types : *capitula legibus addenda,* ce sont ceux qui modifient ou complètent une *lex* et dont l'insertion sur cette *lex* dépend de l'approbation populaire qui leur confère comme la *lex* elle-même la valeur d'un droit personnel et une durée perpétuelle — *capitula per se scribenda,* ce sont ceux qui émanent de l'empereur ou du roi seul et à la préparation desquels les grands ont participé. Ils forment un droit territorial pour tout l'Empire, mais, d'ordinaire, n'ont de force obligatoire que pour la durée du règne du prince qui les a rendus[3] — *capitula missorum* qui sont de véritables instructions adressées aux fonctionnaires. Il est parfois difficile aujourd'hui de savoir dans laquelle de ces trois catégories rentre un capitulaire déterminé.

Une fois la loi votée par le peuple ou le capitulaire arrêté par le roi, la publication s'en faisait par l'expédition de copies certifiées adressées aux officiers chargés de l'exécution. Ceux-ci portaient le nouveau capitulaire à la connaissance du peuple et, à cet effet, ils en donnaient lecture dans l'assemblée judiciaire, *in mallo publico.*

Les archives recevaient des expéditions authentiques, mais leur nombre était ordinairement très limité. Un capitulaire de Charlemagne, de l'année 812, prescrit l'envoi des copies du capitulaire relatif aux *missi dominici* à trois catégories de personnes seulement : les gouverneurs de province, les *missi dominici,* les chefs d'armée; quant à l'original, il doit être déposé à la chancellerie impériale. Ce nombre limité d'exemplaires suffit à expliquer le petit nombre d'originaux qui nous ont pu parvenir. Si la législation des capitulaires dans son ensemble nous est connue, nous le devons aux recueils compilés par les clercs, recueils qui bien qu'incomplets offrent néanmoins un intérêt considérable.

Nous possédons quelques capitulaires de Pépin, mais c'est surtout le nom de Charlemagne qui se lit en tête de ceux qui ont été conservés. Presque tous ceux de ce prince nous sont parvenus et ils abordent un grand nombre de sujets. Tous les ans l'empereur les promulguait à l'issue du Champ de Mai. Guizot a dressé une classification, aujourd'hui périmée, dans laquelle il montre sur quels sujets se tournait de préférence l'activité législative de Charlemagne. Guizot attribuait 75 capitulaires à Charlemagne. Boretius adopte les chiffres suivants : Pépin, 6; Charlemagne, 69 certains; Charlemagne et Pépin son fils, 16 capitulaires italiques; attribués à Charlemagne, divers. Ces ordonnances portent sur les matières les plus diverses; au nombre d'une centaine, elles comprennent près de douze cents articles. Les uns concernent la religion, les affaires ecclésiastiques, les rapports des clercs avec les fidèles; un grand nombre, trois cents articles environ, régle-

[1] E. Glasson, *Histoire du droit et des institutions de la France,* 1888, t. II, p. 208. — [2] Thévenin, *op. cit.,* p. 151. — [3] Aucun texte n'indique positivement ce dernier point. Le grand nombre de *capitula* revenant sur les mêmes sujets à de fréquents intervalles, le soin qu'apporte chaque empereur à s'autoriser des *capitula* de ses prédécesseurs, nous montre les efforts des Carolingiens pour soutenir leur œuvre politique et lui assurer quelque durée.

mentent la foi et la discipline. On en compte presque autant relativement à l'administration de l'empire. D'autres visent le droit pénal, le droit privé, la législation domestique, quelques-uns enfin sont de pure circonstance.

Le débordement soudain de législation rendit nécessaire la création du recueil pour la renfermer. Sous les Mérovingiens on n'avait pas éprouvé le besoin de grouper les capitulaires; après le règne de Charlemagne on comprit bien vite l'urgence d'un recueil méthodique destiné à faciliter la recherche et l'application de tant de dispositions. C'est ce qu'entreprit sous le règne de Louis le Débonnaire, un abbé de Fontenelle, Anségise, ancien conseiller de Charlemagne et mort en 833 ou 834. Il rassembla et classa les capitulaires de Charlemagne et une partie de ceux de Louis dans un recueil divisé en quatre livres. Le Ier contient 162 *capitula* de Charlemagne relatifs aux affaires ecclésiastiques; le IIe contient 48 *capitula* de Louis sur les mêmes matières; le IIIe contient 91 *capitula* de Charlemagne sur les affaires temporelles, *mundana;* le IVe contient 77 *capitula* de Louis sur le même sujet. Dans chaque livre l'ordre chronologique est à peu près observé. Le recueil s'arrête à la date de 827[1].

Ces quatre livres sont suivis de trois appendices contenant des *capitula* de moindre importance. La compilation d'Anségise obtint dès l'abord une grande faveur et même une sorte de caractère officiel, ainsi que nous pouvons nous en rendre compte par un capitulaire de l'année 829 dans lequel Louis le Débonnaire renvoie au recueil d'Anségise. On constate le même procédé dans plusieurs capitulaires de Charles le Chauve.

Une vingtaine d'années après la compilation d'Anségise, un diacre de Mayence, nommé Benoît le Lévite, entreprit à son tour un travail sur les capitulaires. Son recueil est antérieur à l'année 858 puisqu'on le trouve mentionné par le concile de Kiersy de cette année. Benoît a consigné dans la préface de sa compilation le dessein qu'il poursuivait. Il voulait compléter la collection incomplète d'Anségise à qui plusieurs capitulaires avaient échappé et y ajouter ceux qui avaient été publiés postérieurement à l'époque du travail de l'abbé de Fontenelle. En réalité, l'œuvre de Benoît le Lévite est très différente de celle dont elle prétendait s'inspirer. Elle se compose de trois livres suivis de quatre additions. Le Ier livre comprend un certain nombre de capitulaires, mais on en découvre peu dans le IIe et le IIIe livres. Quelques capitulaires s'y trouvent comme engloutis parmi une foule d'extraits de provenances diverses, empruntés les uns au droit canonique, les autres au droit romain et insérés sans ordre ni méthode. Parmi cet amalgame on peut relever d'assez fréquents emprunts faits au Bréviaire d'Alaric, au code Théodosien, au code Justinien, à l'*Épitome* de Julien, enfin à des collections canoniques et à des œuvres religieuses. L'indigeste compilation de Benoît le Lévite était-elle le fruit d'un esprit mal ordonné ou une œuvre tendancieuse destinée à faire passer sous le nom de capitulaires et parmi les lois de l'État un ramassis de textes tirés de sources plus ou moins troubles qui assuraient la suprématie et confirmaient des privilèges discutables du clergé? On s'est même posé la question de savoir le degré de parenté existant entre le *Capitularium* de Benoît et les *fausses Décrétales*.

La compilation de Benoît n'en exerça pas moins une immense influence au moyen âge. On réunit son œuvre à celle d'Anségise qu'elle complétait et on obtint ainsi un recueil en sept livres, contenant le Ve 405 *capitula*, le VIe 436 *capitula*, le VIIe 478 *capitula*. A la suite du recueil de Benoît, les manuscrits présentent quatre additions, composées dans le même esprit tendancieux. On n'y trouve guère que des dispositions favorables à l'Église, quelques-uns se réclament du nom de Charlemagne, le faussaire n'ayant pas prévu qu'on retrouverait un jour la source de ces emprunts faits aux fausses Décrétales. Ces quatre suppléments portent à 2 100 le nombre total des articles du recueil.

Quelque temps après la composition du recueil de Benoît on signale un abrégé des ouvrages d'Anségise et de Benoît préparé par Isaac, évêque de Langres, et Hérard, archevêque de Tours. Cet abrégé ne contient que des dispositions concernant exclusivement le clergé. Un autre abrégé, d'un caractère purement privé, a été composé au IXe siècle par ordre de l'empereur Lothaire, d'après les capitulaires de Charlemagne et de Louis le Débonnaire, à l'usage du royaume d'Italie. C'est que, disons-le en passant, les Carolingiens inaugurèrent en Italie le régime de la dictature : les capitulaires de l'empire franc y furent mis en vigueur et ceux que les Carolingiens rédigèrent à l'usage propre de l'Italie ne furent jamais soumis à l'approbation des grands ou du peuple, quel que fût leur objet.

On ne fit pas au moyen âge d'autres recueils de capitulaires, notamment pour les capitulaires des successeurs de Louis le Débonnaire. On trouve mentionné parfois un texte assez court sous le nom de *capitula Angilramni*. Ce texte a donné lieu à bien des suppositions. Ce qui est certain, c'est qu'il ne s'agit pas d'un capitulaire, mais simplement d'une collection de textes canoniques d'authenticité suspecte.

BIBLIOGRAPHIE. — *TEXTES.* — Boherius, *Leges Langobardorum seu capitula divi Caroli Magni imperatoris*, Lugduni, 1512. — Herold, *Originum ac Germanicarum antiquitatum libri, Leges videlicet Salicæ, Allemannorum, Ripuariæ, Baiovariorum, Saxonum, Wesphalorum, Angliorum, Werinorum, Thuringorum, Frisionum, Burgundionum, Langobardorum*, in-fol., Basileæ, 1557. — Du Tillet, *Aurei venerandæque antiquitatis libelli Salicam legem continentes ; item leges Burgundionum, Alamannorum, Saxonum, Baiuwariorum, Ripuariorum*, in-fol., Parisiis, 1573. — P. Pithou, *Codicis legum Wisigothicarum libri XII*, in-fol., Parisiis, 1579. — Lindenbrog, *Codex legum antiquarum*, in-fol., Francofurti, 1613. — F. G. Canciani. *Barbarorum leges antiquæ, cum notis et glossariis : accedunt formularum fasciculi et selectæ constitutiones medii ævi*, 3 in-fol., Venetiis, 1781-1792. — S. Baluze, *Capitularia regum Francorum, additæ sunt Marculfi monachi et aliorum formulæ veteres et notæ doctiss. viror. Steph. Baluzius in unum collegit, ad vetustiss. codd. mss. emendavit, magnam partem nunc primum edidit, notis illustravit*, 2 vol. in-fol., Parisiis, 1677; 2 vol. in-fol., Venetiis, 1772; *nova ed. ad fidem autogr. ed. P. de Chiniac*, 2 vol. in-fol., Parisiis, 1780; réimpression par les procédés anastatiques, Paris, 1902. — H. Pertz, *Monum. Germ. hist. Leges*, in-fol., 1835, t. I, *Capitularia*. — A. Boretius, *Monum. Germ. hist. Legum sectio*, in-4°, *Capitularia regum francorum*, 2 vol., 1883-1897.

DISSERTATIONS. — Baluze, *Histoire des capitulaires des rois françois de la 1re et 2e race ou traduction de la préface* (par Lescalopier), in-12, La Haye, 1755; in-8°, Paris, 1779. — Baluze, *Dissertatio de Capitulariorum regum francorum nomine, dignitate, auctoritate et usu tam in rebus ecclesiasticis quam politicis, nec non de eorundem collectionibus et editionibus*, dans Gallandi, *Veter. canon. collect.*, 1790, t. II. — Beseler, *Ueber die Gesetzeskraft der Capitularien*, in-8°, Berlin, 1871; — *Die fränkische Reichs-und Gerichtsverfassung*, Berlin, 1871, p. 102 sq. — A. Boretius, *Die Ca-*

[1] Le recueil d'Anségise ne contient aucun capitulaire du prince de la première race. Tous les capitulaires des Mérovingiens parvenus jusqu'à nous ont été retrouvés séparément.

pitularien in Langobardenreich, eine rechtsgeschichtliche Abhandlung, in-8°, Halle, 1864; — *Beiträge zur Capitularienkritik*, in-8°, Leipzig, 1873 : 1° *Lex und Capitulare*. 2° *Die Wehrpflicht unter den Karolingern. Anhang : Die Capitularien über das Heerwesen.* — A. Boretius et V. Krause, *Capitularia rerum francorum*, cf. Tardif, dans la *Biblioth. de l'École des Chartes*, 1883, t. XLIV, p. 93-96, 503-507. — *Choix de capitulaires carolingiens* (réimprimés d'après l'édition et avec les notes d'A. Boretius), in-8°, Paris, 1888. — *De capitularibus diatriba*, dans Mai, *Script. veter. nova coll.*, 1837, t. VI, part. 2, p. 146-160. — Fustel de Coulanges, *De la confection des lois au temps des Carolingiens*, dans la *Revue historique*, 1877, t. III, p. 3-30. — E. Glasson, *Histoire du droit et des institutions de la France*, in-8°, Paris, 1888, t. II, p. 199-216. — G. Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, in-8°, Paris, 1846, t. II, p. 146-168 : XXIe leçon. — M. Thévenin, *Lex et Capitula. Contribution à l'histoire de la législation carolingienne*, dans la *Biblioth. de l'École des Hautes Études*, fasc. 35, p. 137 sq.

H. LECLERCQ.

CAPITULARE. — 1. *Sens général du mot.* — Cette expression est apparentée à celle de *Capitulum*. Voir CAPITULE. Elle a désigné primitivement un *Sommaire* « un code de lois (ecclésiastiques ou civiles) rangées et classées sous des chapitres; » et tel est le sens de *Capitula* dans le *Code théodosien*. Le mot *Capitulare* signifiant le recueil des lois impériales, se lit dans les lettres de saint Grégoire le Grand [1]; ailleurs le même pontife donne à *Capitulare* le sens de *Commonitorium* [2]. Les *Capitulaires* de Charlemagne et de ses successeurs sont des chapitres additionnels se rapportant à des cas particuliers, non réglés par les lois générales [3]. Pris dans ce sens, le mot appartient, non à la liturgie, mais plutôt au droit canonique ecclésiastique ou civil [4].

2. *Sens liturgique.* — D. Gerbert donne quelque part au mot *Capitulare* le sens d'un *directoire* indiquant la manière de célébrer les offices liturgiques, c'est une sorte d'*Ordo romanus : In nomine Domini nostri Jesu Christi, incipit* CAPITULARE *ecclesiastici ordinis* [5]. Un sens plus spécial, déterminé d'ailleurs par le contexte, fait de *Capitulare* un synonyme de *Antiphonale seu Antiphonarium*. Un manuscrit de Saint-Gall du XIe siècle, *Ordo romanus sub imperatore Othone*, document conservé à la Vallicellane, porte l'indication suivante : *Responsoria et Antiphonæ sicut in* CAPITULARI *habetur*. Sur quoi Vezzosi, l'annotateur de Tommasi, fait cette remarque : *Hoc loco crediderim Capitulare usurpari pro Antiphonario et Responsoriali, quemadmodum locus ipse manifeste indicare videtur. In antiquis ordinibus eo loci diceretur : Responsoria et Antiphonæ sicut in Antiphonario habetur, cujus rei exempla eosdem ordines versantibus sæpe occurrent* [6]. Ainsi, dans un cas tout particulier, *Capitulaire* est synonyme d'*Antiphonaire* et désigne l'ancien recueil des chants liturgiques comprenant trois parties : *a*) les pièces chantées à la messe; *b*) les répons chantés à l'office nocturne, à la suite des leçons; *c*) les antiennes pour l'office de la nuit et du jour. Le tout fut appelé *Antiphonarium*, quelquefois *Liber officialis*, et occasionnellement *Capitulare*. Mais, plus communément, CAPITULARE *in antiquis Romanæ Ecclesiæ ordinibus idem denotat ac librum Epistolarum et Evangeliorum ad missam* [7].

J. BAUDOT.

CAPITULARE EVANGELIORUM. — I. Notion. II. Coup d'œil général sur les recueils. III. Usage liturgique des *Capitularia evangeliorum*.

I. NOTION. — L'usage s'établit, de bonne heure, de donner en liturgie un sens plus spécial et plus restreint au mot *Capitulare* (voir les divers sens indiqués plus haut) : on lui adjoignit les mots *Epistolarum* ou *Evangeliorum* et, à l'aide de ces locutions, on désigna l'*Index* ou la table des lectures qui se faisaient à la messe. — La seconde de ces locutions fut bientôt employée à l'exclusion de la première : pendant qu'on substituait au titre : *Capitulare epistolarum* ceux de *Lectionnaire*, *Liber comitis*, ou plus simplement *Comes*, on continua d'appeler *Capitulare evangeliorum* la table des lectures évangéliques pour les messes de chaque jour de l'année. Les indications de ce recueil se bornaient à mentionner les premiers et les derniers mots de chaque lecture.

C'est ce que Zaccaria marque très bien dans le passage suivant : *Quemadmodum indiculos initium et finem epistolarum designantes « Capitularia » appellatos fuisse monuimus, ita id nominis indiculis qui Evangelia in singulis missis legenda primis extremisque tantum verbis denotabant, sæpius datum invenimus* [8].

Conformément à ces indications, on lisait dans le texte même de la Sainte Écriture (Nouveau Testament) les passages marqués pour chaque jour. — Les Capitulaires des Evangiles étaient encore appelés par les grecs, *Evangelistarium*; par les latins, *Evangeliarium* ou *Breviaria evangeliorum* [9].

II. LES RECUEILS. — *Coup d'œil général.* — 1° *Pour l'Orient.* — Les lectures évangéliques furent primitivement indiquées sur les marges du texte du Nouveau Testament, comme on peut le voir d'après les manuscrits *Cyprius* et *Campianus*, deux onciaux du VIIe ou IXe siècle, actuellement à la Bibliothèque nationale de Paris. Le premier de ces manuscrits porte le n. *63*, il a été apporté de Chypre en 1676 et fut placé d'abord dans le fonds Colbert; le second, catalogué sous le n. *48*, fut donné en 1707 à Louis XIV par l'abbé François de Camps, d'après un synaxaire, résultat du rapprochement fait entre certains manuscrits du IXe et Xe siècle (Arundel, Parham, Harleian). Deux de ces manuscrits sont au British Museum, Arundel, *547*, Harleian, *5598*; le troisième, propriété de lord de la Zouche, est à Parham Park Sussex, *83.18* [10]; enfin d'après quelques manuscrits syriaques du VIe ou IXe siècle, dont le British Museum possède des fragments. Tels sont parmi les 35 manuscrits syriaques que possède le British Museum : Add. *14 445* et *14 528* du VIe siècle; Add. *14 485* et *14 486* du IXe siècle.

2° *Pour l'Occident.* — A. *Du VIe au IXe siècle.* — Au VIe siècle, c'est dans les lectionnaires (appelés *Comes*, *Liber comitis*, ou *Liber comicus*) qu'il faut chercher l'indication des péricopes évangéliques. Le manuscrit de la Bibliothèque nationale publié par D. Morin [11]

[1] *P. L.*, t. LXXVII, col. 1290, 1296. — [2] *Ibid.*, col. 490. — [3] Smith, *Dictionary of christian antiquities*, p. 288. — [4] Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, l. IX, c. XXX, parle de *Capitularium*, comme d'un livre de tributs imposés sur la tête des personnes, *ostendens Capitularium in quo tributa continebantur*. *P. L.*, t. LXXI, col. 508. — [5] D. Gerbert, *Monumenta veteris liturgiæ alemanicæ*, t. II, p. 168. — [6] Tommasi, *Opera*, t. IV, p. 321. Cf. Zaccaria, *Onomasticon*, et Smith, *op. cit.*, au mot *Antiphonarium*. — [7] Tommasi, *Opera*, t. IV, p. 322. Cf. Mabillon, *Musæi Italici*, t. II, p. 19, 33. — [8] Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, t. I, p. 39. Cf. Id., *Onomasticon*, p. 64; Tommasi, *Opera*, t. V, p. XXV. — [9] Autres documents où se lit l'expression *Capitulare* : l'*Ordo romanus I* dit : *lectio una sicut in Capitulare continetur* (*legitur*), *P. L.*, t. LXXVIII, col. 950; en note on lit une définition du mot : *Capitulare*. La même formule se retrouve, col. 961 : *Legitur lectio una sicut in Capitulare commemoratur*; Du Cange, *Glossarium*, t. II, p. 139, donne la même définition du Capitulaire des Évangiles, d'après Et. Baluze. — [10] Scrivener, *Introduction to the criticism of the New Testament*, t. I, p. 76, 136, 138; p. 336, 343, 345; t. II, p. 412, appendice A. — [11] D. Morin, *Liber comicus*, p. 2.

nous renseigne sur la pratique de l'église de Tolède, au VIe siècle, comme l'évangéliaire de Burchard, sur les péricopes napolitaines de la même époque[1]. Un système inédit de lectures en usage dans une église de la Haute-Italie, fournit quelques indications sur le rit milanais au VIIe ou VIIIe siècle[2]. Le lectionnaire de Luxeuil donne l'indication des péricopes en usage dans la Gaule au VIIe siècle et le missel de Bobbio, apparenté au précédent, offre un certain mélange du romain et du gallican au VIIe siècle[3].

B. *Du IXe au XIVe siècle.* — C'est vers le IXe siècle qu'apparaissent les *Capitulaires des Évangiles* proprement dits dont nous devons nous occuper dans cet article. D. Gerbert, à la suite d'un sacramentaire, d'un *Liber gradualis* et d'un lectionnaire, donne un *Capitulare evangeliorum de anni circulo, ex mss. Spirensi, sæc. VIII circiter, collato cum Rhenaugiensi, sæc. X circ.*[4]. Le premier de ces deux documents qu'il appelle aussi *laterculum* lui a été communiqué par un chanoine prébendé de Spire, et comme il y a trouvé des lacunes, il s'est efforcé de les combler à l'aide du second document. Le résultat se trouve la plupart du temps en accord avec les *Codex Vaticanus* et *Palatinus* publiés par Tommasi et avec le ms du VIIIe siècle que Fronton a intitulé à tort : *Kalendarium.*

Fronton, chanoine régulier de Sainte-Geneviève de Paris, édita en effet, le premier, en 1652, un Capitulaire des Évangiles; mais il lui donna pour titre : *Kalendarium romanum.* Il n'a pas pris garde que le but de placer l'anniversaire des saints chacun à son jour était plutôt secondaire dans la circonstance, que ce qui primait dans cette œuvre, c'était l'indication des passages évangéliques qu'il fallait bien mettre dans un certain ordre[5].

Tommasi, un peu plus tard, édita lui aussi un Capitulaire des Évangiles, mais il l'établit avec plus de soin que Fronton et aussi avec plus de succès, ayant pris à tâche de confronter un plus grand nombre de manuscrits. On en trouvera la liste dans les œuvres de Tommasi, t. V, p. 429-430. La combinaison de ces divers documents et leur confrontation ont permis à Tommasi de donner une excellente édition du *Capitulare evangeliorum.* Suivant la remarque de Vezzosi le capitulaire de Tommasi a contribué à nous faire mieux connaître les stations de Rome dans les temps anciens, nous a fourni en même temps d'excellentes remarques tirées des écrits des saints Pères et de l'antiquité sacrée[6].

Fronton et Martène ont publié sous le nom de calendriers de l'Église romaine, et comme documents de haute antiquité, deux catalogues liturgiques au sujet desquels De Rossi a écrit une dissertation[7]. Ces documents ne sont pas des calendriers, mais des *capitularia* des Évangiles : Tommasi et Giorgi (*Lit. Rom.*, t. III, p. 232) l'ont parfaitement démontré. On appelait *Capitularia evangeliorum* les index des leçons des Évangiles qui devaient être chantées solennellement à la messe, chaque jour de l'année, et à chaque fête. Par suite, ces index énumèrent les jours de fêtes des martyrs et des saints dans l'ordre de toute l'année, et en fait ils équivalent à un calendrier. On peut tirer des tables assez semblables des antiphonaires et d'autres livres liturgiques. Le *Capitulare evangeliorum* était habituellement inscrit au commencement ou à la fin des codex des Évangiles. Les exemplaires qu'en ont publiés Fronton, Martène, Tommasi et Giorgi ne diffèrent pas en substance, et nous donnent constamment le même calendrier avec les mêmes stations, avec des erreurs plus ou moins nombreuses dans ces dernières indications, selon le degré de pureté et selon l'antiquité des différents codex. Parmi ces stations, jamais on ne trouve mentionné le nom des cimetières; mais pour les fêtes des martyrs, on rencontre fréquemment l'indication de la voie hors les murs, c'est-à-dire l'emplacement du cimetière. Le calendrier que l'on peut extraire des *Capitularia evangeliorum* de l'Église romaine est donc toujours le même, et sa compilation doit être rapportée à une époque où ces stations aux cimetières, ou aux basiliques construites au-dessus d'eux, n'étaient pas encore tombées en désuétude. Aussi, ajoute De Rossi, me suis-je appliqué à en rechercher avec soin la source primitive, et l'âge. Les meilleurs codex de ces *capitularia* datent de l'époque carolingienne et sont originaires des provinces de l'empire carolingien. Le précieux exemplaire que Giorgi cite de préférence à tout autre, le *Codex Palatinus 50*, vient de la bibliothèque de Heidelberg, et j'ai constaté que les bibliothèques de France et d'Allemagne sont très riches en évangéliaires présentant ces indications de stations. A elle seule, cette observation suffirait à montrer que la mention des stations romaines, inutile dans les évangéliaires liturgiques à l'usage des églises d'au delà des monts (Gaule et Allemagne), ne peut avoir été reproduite si scrupuleusement dans ces codex avant l'époque de Charlemagne, qui abolit la liturgie gallicane et introduisit dans son empire la liturgie romaine. J'ai eu en outre la grande satisfaction de trouver notre *capitulare* écrit en lettres d'or dans le magnifique évangéliaire d'Aix-la-Chapelle, qui fut découvert, dit-on, dans la tombe même de Charlemagne, et aussi dans l'évangéliaire donné par Ada, sœur de Charlemagne, au monastère de Saint-Maxime de Trèves. Ce manuscrit est encore conservé dans la bibliothèque de la ville de Trèves.

Il paraît donc certain que ce *capitulare* fut envoyé de Rome à Charlemagne avec d'autres livres liturgiques. Mais de ce fait De Rossi ne conclut pas que la compilation du *capitulare* n'est pas plus ancienne que le règne de Charlemagne et que le pontificat d'Hadrien. Fronton a déduit de nombreux indices, que le calendrier en question ne pouvait être postérieur à 740, ni antérieur à 714. De Rossi voit, par contre, une preuve de plus haute antiquité dans l'insertion du *natale* des saints Simplicius, Béatrice et Faustinus, *via Portuensis* (29 juillet). Or, dès l'année 682, le pape Léon II avait transféré les reliques de ces saints du cimetière de Générosa *ad sextum Philippi,* sur la via Portuensi à la basilique de Sainte-Bibiane, sur l'Esquilin. Donc la mention de cette station sur la *via Portuensis* est une preuve que la première compilation du calendrier que nous étudions est antérieure à la fin du VIIe siècle. Le raisonnement que nous venons de faire tend aussi à démontrer que le calendrier fourni par les *capitularia* est celui des documents les plus autorisés de la liturgie grégorienne dont des exemplaires très purs furent envoyés en France et en Allemagne sur l'ordre du pape Hadrien et sur la demande de Charlemagne.

On remarque que la translation du corps du pape saint Léon faite par le pape Sergius et que les féries du jeudi de carême établies par Grégoire II sont insérées dans nos textes; mais cela montre seulement que des additions postérieures furent ajoutées au calendrier : c'est un fait que l'on constate souvent dans des textes de ce genre.

Dans un palimpseste du Vatican, cod. *3833,* qui contient la fameuse collection de canons du cardinal

[1] *Revue bénédictine*, 1893, p. 113. — [2] *Id.*, 1903, p. 379. — [3] D. Mabillon, *De liturgia gallicana, P. L.*, t. LXXII, col. 171; D. Morin, dans la *Revue bénédictine*, 1893, p. 438; D. Mabillon, *Musæum italicum*, t. II, p. 272. — [4] D. Gerbert, *Monumenta veteris liturgiæ alemanicæ*, San. Blas., 1777, t. I, p. 417. — [5] Remarque faite par Vezzosi, dans Tommasi, *Opera*, t. V, præf., p. XXIV. — [6] Tommasi, *Opera*, t. V, p. 429; præf., p. XVI. — [7] *Roma sotterranea*, t. I, p. 127, 128.

Deusdedit, De Rossi a reconnu un évangéliaire dans lequel les stations sont inscrites dans la marge tout le long du codex, et ces stations pourraient bien être différentes de celles que nous fournissent les *capitularia* que nous venons d'étudier.

Zaccaria a donné, lui aussi, trois capitulaires des Évangiles, au sujet desquels il fait les remarques suivantes : « Ayant trouvé deux capitulaires, analogues à ceux de Fronton et de Tommasi, l'un à Lucques, dans la bibliothèque du chapitre, l'autre à Florence, dans la bibliothèque des mineurs conventuels de Sainte-Croix, nous avons décidé de les publier : celui de Lucques donne, à leur place, entre les dimanches de l'année les fêtes anniversaires des saints, ce qui permet de lui assigner une plus grande antiquité (xe siècle); celui de Florence met à part les évangiles pour les dimanches et les féries, puis les évangiles pour les fêtes (xie siècle). L'antiquité du premier se reconnaît encore à l'indication des stations. — Un autre manuscrit, le *Codex Mutinensis* (xe ou xie siècle), donne également un évangéliaire recouvert de deux lames d'argent avec plaques d'ivoire où sont représentés, d'un côté, le Christ bénissant, d'autre part, le Sauveur en croix, la sainte Vierge et saint Jean au pied de la croix, et les quatre évangélistes aux quatre angles de la plaque [1]. »

Il ne paraît pas possible de donner une liste complète des capitulaires des Évangiles demeurés manuscrits et conservés dans les bibliothèques : on les trouvera mentionnés dans les articles de ce dictionnaire avec les autres documents liturgiques; nous en avons signalé un certain nombre dans un opuscule [2]; d'autres encore sont énumérés dans D. Guéranger [3]. Terminons par la description de deux manuscrits onciaux du viiie siècle conservés à la bibliothèque du grand séminaire d'Autun. Le premier est écrit en lettres onciales, contient quelques annotations marginales en caractères mérovingiens, le tout sur vélin fort épais, petit in-fol. carré. Il y a au commencement une page avec miniatures grossières représentant Jésus-Christ au milieu de deux anges, quatre médaillons portent les attributs des évangélistes. Le manuscrit est daté de la troisième année de Pépin (754) et porte le nom du copiste : *Gundohinus*. Chaque Évangile est précédé d'un *capitularium* et d'un *brevis* ou *breviarium* par chapitres. — Le second, petit in-fol. sur vélin, incomplet, est de la même époque que le précédent, mieux écrit et d'une orthographe moins mauvaise. A la marge du chap. iii de saint Marc est le nom d'*Eldradus;* il y a quelques figures plus petites et moins grossières que dans le manuscrit précédent [4].

Enfin en appendice du t. i de l'*Auctarium solesmense* nous trouvons sous ce titre *Capitularia sectionum, epistolarum et evangeliorum*, un *capitulare sectionum* et un *capitulare epistolarum S. Pauli* [5]. Le recueil n'est malheureusement pas terminé. Ces capitulaires sont très anciens et donnent sur le rit ambrosien d'importants renseignements.

III. Usage liturgique des *Capitularia evangeliorum*. — Ces tables, comme on l'a déjà remarqué, fournissaient des indications sur l'ordre à suivre dans la lecture des évangiles à la messe. Aujourd'hui, elles sont devenues hors d'usage, grâce au missel plénier à la composition duquel elles ont servi. Mais elles demeurent, avec les autres livres liturgiques des premiers temps un élément utile à l'histoire; rapprochées des anciens sacramentaires, grâce à leur calendrier et à l'indication des stations, elles permettent d'assigner à un document sa date et l'église où l'on en faisait usage. Voilà pourquoi les liturgistes ont témoigné tant d'intérêt et prodigué tant de soins à leur publication. Ajoutons qu'elles peuvent fournir leur appoint à des éditions correctes du texte évangélique. Voir Kalendaria, Épistoliers, Évangéliaires.

J. Baudot.

CAPOUE. Capoue, un moment rivale de Rome, avait été abattue pour jamais. Riche et peuplée elle n'avait cependant plus cessé de décliner. La communauté chrétienne de Capoue n'a laissé que peu de souvenirs pour l'époque des persécutions; toutefois, on ne peut douter qu'un groupe de fidèles d'une certaine importance n'y fût établi dès l'époque de la paix de l'Église. La notice du pape Sylvestre insérée dans le *Liber pontificalis*, nous fait connaître d'après des pièces authentiques les libéralités de Constantin à l'égard de la communauté chrétienne de Capoue. Il y fit construire une basilique placée sous le vocable des Saints-Apôtres et lui donna son mobilier liturgique : *patenas argenteas ii, pensantes singulas lib. xx; — scyphos argenteos iii, pens. sing. lib. viii; — calices ministeriales xv, pens. sing. lib. ii; — amas argenteas ii, pens. sing. lib. x; — candelabra aerea iii, in pedibus x, pens. sing. lib. clxxx; — fara canthara argentea numero xxx, pens. sing. lib. v; fara canthara aurea, numero xxx. Et obtulit possessionnes : massa Statiliana, territurio Menturnense, præst. sol. cccxv; possessio in territurio Gaetano, præst. sol. lxxxv; possessio Paternum, territurio Suessano, præst. sol. cl; possessio ad Centum, territurio Capuano, præst. sol. lx; possessio in territurio Suessano Gauronica, præst. sol. xl; possessio Leonis, præst. sol. lx* [6].

De l'ancienne ville et de la basilique constantinienne il ne subsiste rien, car Capoue, après un long abandon, s'est reconstruite sur l'emplacement de la cité antique et rien n'a été épargné. L'église principale de Santa Maria di Capua Vetere est une vaste basilique à cinq nefs dont la construction primitive remonte au ive siècle ou au début du ve; elle prit alors le titre de *Sancta Maria Suricorum*. Elle a conservé les cinquante colonnes précieuses de ses cinq nefs; une de ces colonnes est en marbre blanc et cannelée, les autres sont de marbres variés aux couleurs vives et finement polies. La construction de la cathédrale est attribuée par une tradition locale à l'évêque de Capoue, Symmaque, contemporain de saint Paulin de Nole qu'il aida au lit de la mort. Ce qu'on peut, avec plus d'assurance, attribuer à l'évêque Symmaque c'est la décoration en mosaïque de l'abside. Mazzocchi nous apprend que cette mosaïque représentait la Vierge et l'enfant Jésus parmi une grande quantité de rinceaux qui couvraient la conque tout entière. La date ne laissait aucune place au doute, on lisait, en grandes capitales, ces mots : SANCTAE MARIAE SYMMACVS EPISCOPVS. Il ne subsiste de l'œuvre primitive ni un fragment ni un dessin qui permette de vérifier la valeur de l'attribution proposée par Mazzocchi. Celui-ci, suivi par E. Müntz, identifie, nous venons de le dire, cette indication d'un certain Symmaque avec l'évêque de ce nom et fixe la date de la mosaïque à la première moitié du ve siècle. Mazzocchi ajoute que « par sa beauté » cette œuvre pouvait soutenir la comparaison avec les mosaïques absidales de Sainte-Marie-Majeure, lesquelles furent exécutées avant 440.

Pour trouver des restes ou des images de mosaïques capouanes, il faut sortir de la grande cité campanienne,

[1] Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, t. i, p. 183. — [2] J. Baudot, *Les évangéliaires*, Paris, 1907, p. 64 sq. — [3] D. Guéranger, *Institutions liturgiques*, in-8°, Paris, 1880, t. iii, p. 31. — [4] *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques de France*, Paris, 1849, t. i, *Séminaire d'Autun*, n. 3 sq., p. 10-11. — [5] *Auctarium solesmense*, t. i, fasc. 1, Solesmis, 1900, p. 193. — [6] *Liber pontificalis*, édit. L. Duchesne, t. i, p. 185-186; E. Müntz, dans la *Revue archéologique*, 1891, t. i, p. 79.

et gagner, à un mille de là, sur la route de Bénévent, le village de San Prisco, qui a été riche autrefois en édifices du VIe siècle. San Prisco, comme Cimitile, occupe l'emplacement d'un ancien cimetière [1]. C'est là, au bord de la *via Appia*, que les premiers chrétiens de Campanie déposèrent le corps de saint Prisque qui passe pour le premier évêque de la cité [2]. Au VIe siècle, une malade nommée Matrona, ayant recouvré la santé pendant un pèlerinage au tombeau de saint Prisque, ne voulut plus s'éloigner de ces lieux. Elle se fit construire près du cimetière une habitation qui devint bientôt un monastère de femmes et sur la tombe de saint Prisque une petite basilique qu'on décora de mosaïques. A sa mort, la pieuse recluse fut honorée d'un culte à son tour et on lui éleva une chapelle contre celle du saint.

M. Bertaux a donné une très utile description de l'ensemble décoratif de San Prisco, nous allons le lui emprunter [3] : « La basilique du VIe siècle, écrit-il, subsista, avec son revêtement complet de couleurs et d'émaux, jusqu'aux dernières années du XVe siècle. Alors l'archevêque de Capoue, Cesare Costa, pour agrandir l'église de San Prisco fit abattre la nef, qui était couverte de peintures représentant l'histoire de sainte Matrona [4]. De l'édifice ancien il resta, jusqu'en 1759, une coupole et la niche de l'abside, qui étaient l'une et l'autre ornées de mosaïques. Ces mosaïques sont connues par la description de Michele Monaco et par les gravures sommaires qu'il a jointes à son livre : *Sanctuarium Capuanum*, publié en 1630. La base de la coupole était ceinte d'une large guirlande, sur laquelle se jouaient des amours nus; au sommet de la coupole, dans un disque entouré d'une autre guirlande, la gravure représente un objet indistinct — peut-être un trône — sur un fond étoilé. Le décor, entre les deux guirlandes, est divisé en quatre zones, dont chacune se subdivise en seize compartiments. Dans chacune des zones, huit compartiments sont occupés par des figurines, et les huit autres ont été laissés en blanc par le graveur [5]. D'une zone à la zone voisine, les compartiments vides alternent avec les autres, de manière à former une sorte de damier. Les deux zones supérieures sont décorées d'une double série de motifs uniformes, des rosaces, et, plus bas, des vases, flanqués chacun de deux oiseaux affrontés (des échassiers?). Dans huit compartiments des deux zones inférieures sont représentés des groupes de deux personnages, qui semblent occupés à une conversation animée. Ce sont, en haut, des prophètes debout, tenant des volumes; au-dessous, des martyrs, assis sur des rochers et tenant chacun une couronne. « Ainsi que Granata l'a fait « remarquer, six de ces saints sont des martyrs étrangers [6]. » On voyait, réunis dans le même compartiment, saint Priscus et saint Félix, dont les sanctuaires voisins se disputaient les hommages des fidèles campaniens (fig. 2049).

« Dix autres saints, qui de même portaient à la main des couronnes, étaient rangés dans la conque de l'abside, en deux groupes qui s'avançaient l'un vers l'autre; on reconnaît parmi eux quelques-uns des saints qui déjà figuraient dans la coupole : au milieu de la composition, entre saint Pierre et saint Priscus, le grand apôtre et son compagnon, qui tenaient la tête des deux groupes; la place d'honneur a été laissée à deux enfants, saint Quartus et saint Quintus. Au-dessus des martyrs, une colombe vole dans une grande couronne [7] (fig. 2050).

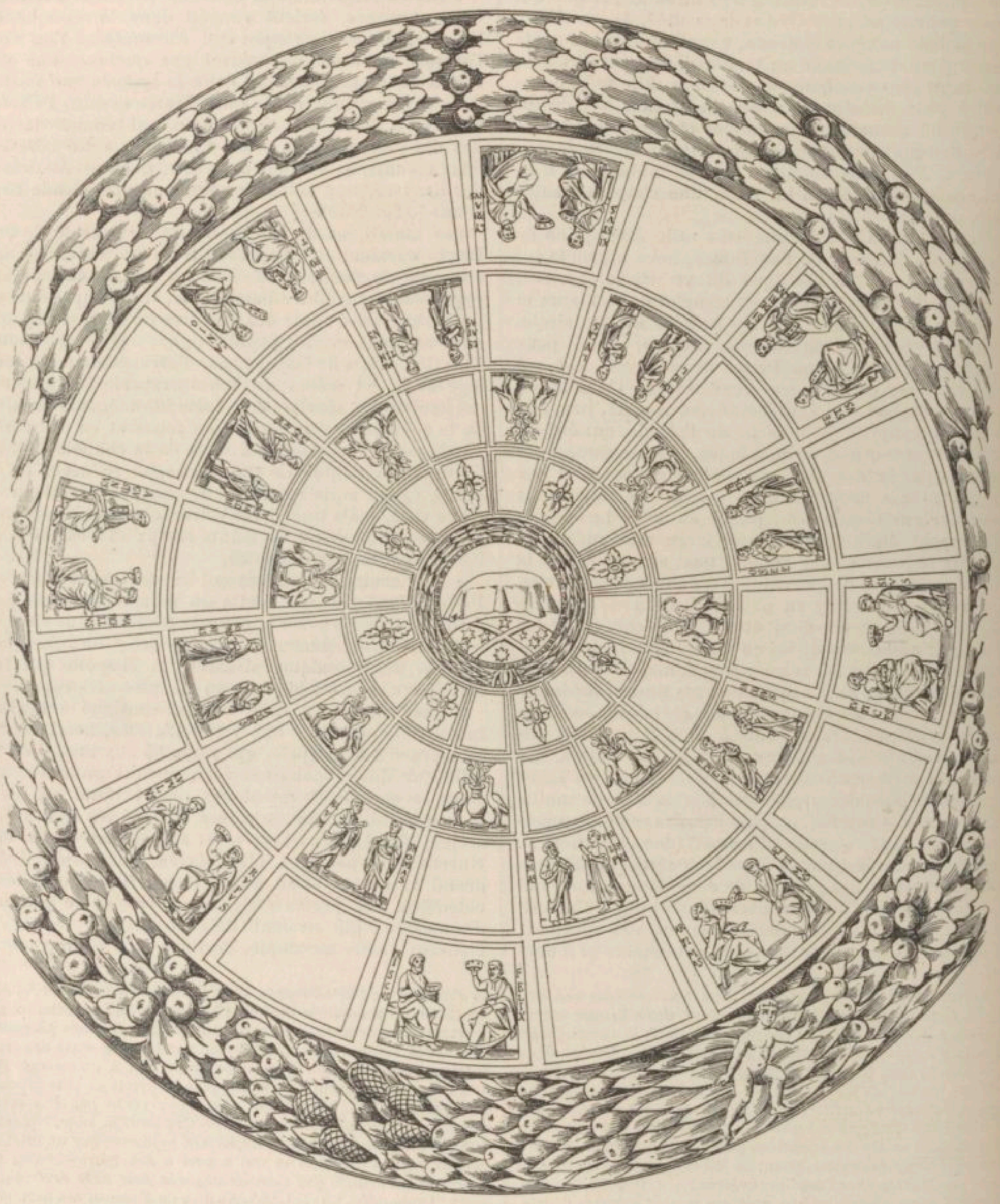
Les mosaïques de la coupole et de l'abside de San Prisco auraient été, d'après la tradition, exécutées aux environs de l'année 500. Il n'y a aucune raison pour repousser cette date. Sans doute, il est impossible de juger du style d'après les gravures du XVIIe siècle, qui nous ont conservé les grandes lignes des compositions Mais les saints de Capoue, par l'arrangement de leur toge et le jet même de leurs draperies, rappellent exactement les martyrs de Naples; de même la division de la coupole de San Prisco en zones et en compartiments est fort analogue à celle de la coupole de San Giovanni in Fonte. Ce qui distingue le décor de la petite église ruinée, qui était, non pas la cathédrale d'une ville, mais une église votive, c'est la présence de ce groupe nombreux de saints locaux et c'est surtout leur disposition par couples.

« Les seules mosaïques qui existent encore à San Prisco n'ont pas fait partie du même ensemble que celles de l'abside et de la coupole décrites plus haut et leur sont probablement postérieures de quelques années. Ces mosaïques décorent la chapelle qui fut bâtie pour recevoir le tombeau de sainte Matrona [8].

« C'est une petite salle carrée, contiguë à l'église rebâtie, et couverte d'une voûte d'arêtes, bombée à la manière d'une coupole, qui retombe aux angles de la salle sur quatre colonnes à chapiteaux antiques. La voûte est revêtue de mosaïques dont le fond est d'un bleu sombre. Quatre palmiers suivent les lignes des arêtes; chacun des triangles est à demi couvert par des rinceaux de pampres blanchâtres, qui sortent d'un grand vase d'or, et au milieu desquels perchent deux colombes. Ces parois étaient lambrissées de plaques de marbre, qui avaient déjà disparu au temps de Monaco; quatre mosaïques occupaient le champ semi-

[1] Peregrinus, *De Campania*, diss. II, c. XXVI. — [2] *Acta sanct.*, sept. t. I, p. 99-100. — [3] E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, t. I, *De la fin de l'Empire romain à la conquête de Charles d'Anjou*, in-4°, Paris, 1904, p. 50-53. Henschenius, dans *Acta sanct.*, maii t. II, p. 556, promettait une reproduction soignée des mosaïques de San Prisco, il n'a malheureusement pas tenu sa promesse. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. IV, pl. 254, a fait quelques corrections, par exemple il a mis entre les mains des saints des couronnes gemmées. La pl. 255 de Garrucci a été composée en combinant les indications du bois grossier donné par Monaco avec l'esquisse de Granata, t. II, p. 67. Granata est seul à nous apprendre que près des quatre volumes figurés au-dessus du groupe des saints, on lit les noms de *Matthæus, Marcus, Lucan, Johannes*. Les huit volumes representés sont donc les quatre évangiles et les quatre grands prophètes. Il n'est pas nécessaire de donner ici les noms des saints représentés dans la conque puisqu'on peut les lire sans difficulté sur la figure... Dans la coupole les noms des personnages nous montrent dans chaque compartiment un prophète associé à un apôtre ou à un évangéliste, ce qui permet de penser que le même symbolisme était observé pour les huit volumes dont nous venons de parler. On peut voir dans *Bull. di archeol. crist.*, 1884, p. 108, qu'on ne doit faire aucun cas d'une pierre citée par Monaco qui en tirait des conclusions chronologiques sur la construction de la chapelle de Saint-Prisque par Matrona. En somme, écrit J.-B. De Rossi, le cimetière de Saint-Prisque est l'ancienne *area* des chrétiens de Capoue. La *basilica maior* et sa décoration font mémoire de martyrs et de confesseurs appartenant aux persécutions païennes et non des victimes de la persécution vandale. Le style des mosaïques, l'ensemble des compositions reportent à un ouvrage du Ve siècle, et supposent une notion plus complète et plus précise des anciens saints que celle qui nous est parvenue par les martyrologes. — [4] Monachus, *Sanctuarium Capuanum*, in-8°, Neapoli, 1630, p. 104. L'archevêque fit copier ces peintures sur un rétable destiné au maître-autel et qui a péri à son tour. — [5] Voir la reproduction donnée par Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1893, t. IV, pl. 255. Au dire de Monaco, ces derniers compartiments n'auraient jamais été décorés de mosaïques, mais seulement de peintures que le temps aurait effacées, p. 132. — [6] E. Müntz, dans la *Revue archéologique*, 1891, t. I, p. 75. — [7] Garrucci, *op. cit.*, pl. 254, n. 2; on voit encore, aux deux extrémités de la composition, deux figures de femmes debout et *vues de face*, sainte Agnès et sainte Félicité. J'ai peine à les croire contemporaines des deux groupes de figures viriles, parce qu'elles rompent le rythme de la composition, scandé par les deux groupes de personnages *vus de profil*, qui s'avancent d'un mouvement uniforme. — [8] Une bonne chromolithographie, dans Salazaro, *Studi sui monumenti della Italia meridionale dal IV al XIII secolo*, atlas, Napoli, 1871, t. II, pl. XIV. Les gravures de Garrucci sont fort inexactes, pl. 256-257.

circulaire réservé entre deux retombées de la voûte. Trois des compositions sont en partie conservées : le motif principal est un médaillon du Christ entouré de rinceaux de pampres. Le visage est sévère, les traits massifs, la barbe forte; le nez busqué semble de type oriental (fig. 2051). Sur les parois voisines à droite et à gauche, les symboles des Évangélistes, parmi des nuages; d'un côté, l'ange, avec des ailes multicolores (le lion a disparu); de l'autre, entre le bœuf et l'aigle ailés, un trône d'or constellé de gemmes; sur le siège est posé le volume des Évangiles, et sur le dossier une colombe agite ses ailes[1]. La quatrième composition qui complétait l'ensemble, a entièrement disparu; mais l'image en est conservée, par un singulier hasard, dans un dessin du livre de Monaco, qui n'a reproduit aucune des mosaïques encore existantes. Ce dessin montre, au fond de la chapelle et précisément au-dessus du sarcophage de sainte Matrona, un triptyque



2049. — Mosaïque de l'église San Prisco de Capoue. D'après *Bullet. di archeologia cristiana*, 1883, pl. IV-V.

[1] Sur la voûte d'arêtes qui couvre le *cubiculum* de saint Gaudiosus, l'évêque africain mort à Naples au milieu du Ve siècle, était peinte à fresque une composition identique, dans ses traits essentiels, à la décoration en mosaïque de la chapelle de Santa Matrona : aux angles du carré, les symboles des évangélistes, dans quatre médaillons; au centre, un grand médaillon du Christ, assez bien conservé, et qui, avec sa barbe en pointe, a le type accentué et exotique du Christ de San Prisco. Garrucci, *op. cit.*, t. II, pl. 105; Salazaro, *op. cit.*, t. I, pl. IV. Note de M. Bertaux, *op. cit.*, p. 52, n. 3.

du XVe ou du XVIe siècle, et, dans le champ semi-circulaire, une croix gemmée plantée sur un rocher, et flanquée de douze colombes, disposées trois par trois (fig. 2053).

« La plupart des détails qu'on peut encore examiner dans la décoration de cette curieuse chapelle, depuis les colonnes adossées aux parois jusqu'aux types des figures très sommairement modelées et au dessin maigre des pampres blanchâtres, se retrouvent dans la décoration de San Vitale à Ravenne. En même temps, le groupe archaïque des colombes rappelle l'abside de la grande basilique de Paulin.

« Cette persistance d'un motif, reproduit, à un siècle de distance, dans deux monuments voisins, l'existence

2050. — Mosaïques de l'église San Prisco, à Capoue. D'après M. Monaco, *Sanctuarium Capuanum*, 1630, p. 132.

même du groupe de décorations que l'on peut reconstituer en partie à Nola, à Naples et à Capoue, prouvent qu'il y eût en Campanie, dès les origines de l'art chrétien, une école de mosaïstes non moins active que celles de Rome et de Ravenne[1]. »

On voit, d'après ce qui précède, que les désastres qui avaient frappé Capoue au Ve siècle, principalement, semble-t-il, lors de l'apparition de l'armée d'Alaric en Italie, se trouvaient en bonne voie d'être réparés. Salazaro[2] paraît un peu trop précis lorsqu'il explique, sans l'ombre d'une hésitation, que la première église élevée à Capoue se dressait au-dessus de la catacombe de saint Prisque, premier évêque de la ville, il rapporte son érection à l'année 315 (?) sous l'épiscopat de Prote, et son agrandissement, vers 450, sous l'évêque Symmaque dont on ne peut guère dire plus, sinon qu'il en fit décorer l'abside. Pasquale, dans sa *Capua sacra*, affirme que sous le maître-autel se trouvait une crypte ornée de mosaïques dont il donne la description[3]. Des fouilles récentes n'ont rien montré de semblable, mais seulement un corridor et quelques maçonneries en forme d'*opus reticulatum*[4]. La construction de l'église actuelle aura été facilitée par l'usage des matériaux de remploi. C'est ainsi que les colonnes paraissent avoir été enlevées du temple de Jupiter désaffecté[5].

Au IXe siècle, Capoue fut si complètement ruinée par les Sarrasins que ses habitants l'abandonnèrent. L'église de S. Maria Maggiore s'écroula au XVIIIe siècle; on la reconstruisit sur le même plan, mais avec une décoration de style moderne. Lors des travaux de déblaiement nécessités par la reconstruction on fit

[1] Il n'est pas douteux que la chapelle représentée par Monaco sous ce titre : *Sacellum et sepulchrum beatæ Matronæ*, et sur la voûte de laquelle le graveur n'a figuré aucun dessin ne soit le petit édifice qui est encore debout. Le savant campanien écrit en effet, en parlant de la sainte : *Mortuum corpus honorifice conditum et in arca marmorea perpolita intra sacellum cujus testudo, musico opere decorata, quatuor columnis innititur; et parietes candidis marmoreis politisque tabulis inscrustatae ad avorum usque tempora perdurarunt.* Il est question, un peu plus loin, de la manne miraculeuse qui s'écoulait d'un saint tombeau par un trou ménagé à cet effet; ce trou est visible sur la gravure, c'est tout simplement le trou foré, pour l'écoulemant de l'eau, dans la baignoire de porphyre, provenant de quelques thermes, qui servit de sarcophage à la sainte. M. Müntz, dans la *Rev. archéol.*, 1891, t. I, p. 78, a cru que le rétable et la mosaïque ne faisaient qu'un : dans son étude, une faute typographique a altéré le nom de l'un des deux évêques de Capoue représentés sur le triptyque : *S. Priscus* et *S. Decorosus* (ce dernier siégea au VIIe siècle, plus de cent ans après la décoration en mosaïque de la chapelle funéraire). Note de M. Bertaux, *op. cit.*, p. 53, n. 1. — [2] D. Salazaro, *Studi sui monumenti della Italia meridionale dal IV al XIII secolo*, atlas, Napoli, 1871, t. I, p. 46. — [3] Pasquale, *Historia della prima chiesa di Capua overo de S. Maria Maggiore a bon altro nome della Maria di Capua prima sua chiesa e prima sua vescoval sede*, in-4°, Napoli, 1666. — [4] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 82, fig. 5. — [5] Ottavio Rinaldo, *Memorie istoriche della citta di Capua*, in-8°, Napoli, 1753, t. I, p. 377.

2051. — Mosaïque de la chapelle Santa Matrona, à San Prisco. D'après Salazaro, *Studi sui monumenti della Italia meridionale dal IV al XIII secolo*, 1871, t. II, pl. XIV.

quelques trouvailles intéressantes, une mosaïque et quelques inscriptions.

La mosaïque aura dû décorer le baptistère de Santa Maria au vᵉ siècle (fig. 2054). Une rosace centrale à fond blanc présente un aigle tenant entre ses serres un poisson. Un large encadrement circulaire formé d'enroulements est placé à son tour dans un cadre carré formé d'une tresse; les angles sont rachetés par des vases et des oiseaux affrontés. Cette mosaïque détachée avec peu de soin est aujourd'hui conservée à la municipalité. Le symbole est unique, à notre connaissance. De la mosaïque primitive il ne subsiste que cinq fragments [1]. La rosace centrale est à fond blanc, les oiseaux et les entrelacs sont cernés d'un gros trait noir. « Le ton général de la mosaïque est un gris roux qui n'a pas plus d'éclat que les couleurs des pavements antiques les plus communs. Les longs rubans couverts de nattes pourraient être directement imités de mosaïques romaines comme celle qui formait autrefois le pavement

2052. — *Le Christ.* Mosaïque de la chapelle de Santa Matrona, à San Prisco, près Capoue.
D'après E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, t. I, p. 63, fig. 11.

de l'église de Sainte-Constance. Mais ce qu'on chercherait en vain dans les décorations gréco-romaines et jusque dans les fantaisies alexandrines de l'*Isium* de Pompéi, ce sont les combinaisons de ces bandes couvertes de nattes ou de triangles. Au lieu de former chacune un élément indépendant qui, circonscrit dans un cadre, comme une étoile ou une croix de mosaïque dans son alvéole, se juxtapose à des éléments semblables, sans les pénétrer ou les traverser, les bandes se croisent et se nouent entre elles. L'entrelacs n'est plus, dans le décor, une partie d'un tout; il est lui-même le tout. C'est là un principe de décoration entièrement différent du principe gréco-romain, et qui se rapproche du système primitif qui fut si longtemps conservé par les orfèvres barbares. Mais les entrelacs du pavement de Capoue se distinguent des entrelacs gravés sur les fibules caucasiques ou germaniques en ce qu'ils concourent à former, non pas un écheveau embrouillé, mais une rosace géométriquement régulière et ordonnée par rapport à un centre. Cette variété d'entrelacs, *également étrangère à l'art gréco-romain et à l'industrie des peuples du Nord,* se développera merveilleusement dans les arts de l'Orient musulman; si l'on en veut découvrir les premiers exemples et l'origine, c'est dans l'art byzantin qu'il faut chercher. On trouvera une combinaison d'entrelacs presque aussi complexe que celle du pavement de Capoue sur une miniature qui décore le frontispice d'un manuscrit célèbre et dont l'origine byzantine ne peut être mise en doute : car, dans la rosace formée par les rubans nattés, est peint, entre les allégories de la Sagesse et de la Grandeur d'âme, le portrait d'une princesse de Byzance, morte en l'an 527, Juliana Anicia [2]. Le pavement retrouvé rend le même témoignage que la mo-

2053. — Sarcophage de sainte Matrona.
D'après M. Monaco, *Sanctuarium capuanum*, 1630, p. 131.

saïque perdue de la *Transfiguration* [dans l'abside la Stephania] et que les figures du vɪᵉ siècle insérées dans les mosaïques du baptistère de Soter [à Naples]. L'art des mosaïstes campaniens, qui avait été enrichi dès le vᵉ siècle d'éléments orientaux, fut, après la conquête byzantine, un art tout oriental [3]. »

Le musée de Capoue conserve une *transenna* ou plaque ajourée en marbre au sujet de laquelle la figure 2055 dispense d'une plus longue description. Le sigle figuré dans la partie centrale nous montre que cet ouvrage peut remonter au vᵉ siècle ou à la première moitié du vɪᵉ [4]. La forme et les dimensions ne permettent de conserver aucun doute sur la destination de cet objet fragile qui ne peut avoir servi de pluteus ni de cancel ainsi qu'on en rencontre à cette époque dans

[1] Salazaro, *Studi sui monumenti*, t. I, pl. III, restitution satisfaisante que nous reproduisons ici; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. IV, pl. 277; E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, p. 65, fig. 13. — [2] Cette miniature a été souvent reproduite, et notamment, en couleurs, par J. Labarte, *Histoire des arts industriels*, t. II, pl. XLIII. Cf. J. X. Kraus, *Geschichte der christliche Kunst*, in-8°, Freiburg, t. II, p. 459-460. — [3] E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, p. 64-65. — [4] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1881, p. 147 sq., pl. X, n. 1.

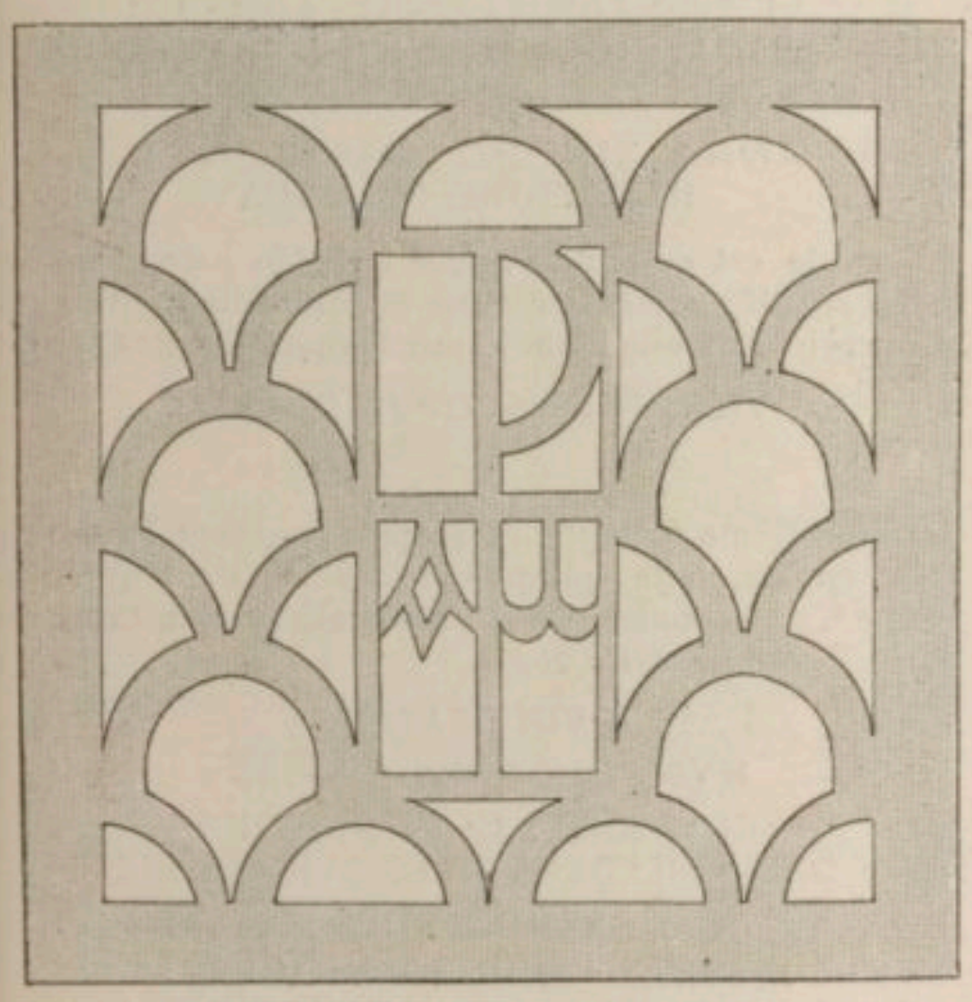
les basiliques chrétiennes (voir CANCEL); c'est une véritable claie offrant le type très exact de ce que les auteurs classiques nomment *fores clathratæ* et qui furent en usage non seulement dans les basiliques chrétiennes mais dans les temples païens[1]. A l'époque chrétienne le mot *clathri* est progressivement délaissé pour faire place à un terme nouveau qui exprime la destination la plus signalée de ces sortes de grillages; on les appelle *fenestellæ confessionis* et plus brièvement *fenestellæ* parce qu'on les place à l'entrée de la cavité dans laquelle sont déposées les reliques ou la tombe d'un saint, principalement sous un autel. Le modèle conservé à Capoue, et qui provient de Castel Volturno, est d'un type unique en son genre et bien différent de celui de la *fenestella* de l'autel de Saint-Alexandre sur la voie Nomentane. Celle-ci n'est pas pourvue d'une croix monogrammatique au centre. La fragilité des *fenestellæ* de marbre en fait une rareté archéologique parce que, outre les chances naturelles de rupture, il fallait se défier des ardeurs d'une dévotion excessive de la part des pèlerins et des suppliants qui, pour approcher de plus près les reliques, voire pour en soustraire quelque parcelle ou du moins ébrécher le sarcophage, ne résistaient pas toujours à la tentation de briser la *fenestella*, c'est pourquoi celle-ci était le plus souvent en argent ou en métal et le prix du métal a porté malheur à cette partie du mobilier liturgique qu'en telle ou telle occasion on a destiné à la fonte[2].

2054. — Mosaïque de Santa-Maria Maggiore.
D'après Salazaro, *Studi sui monumenti della Italia meridionale dal IV al XIV secolo*, 1871, t. I, pl. III.

La *fenestella* de Castel Volturno (l'ancienne *Vulturnum*) a échappé aux chances ordinaires de destruction et le lieu de la trouvaille ne laisse pas d'être suggestif. Ce fut, en effet, à Vulturnum que mourut et fut enterré saint Castrensius, un des évêques d'Afrique chassés de

[1] Mommsen, *Inscript. regni Neapolitani*, in-fol., Lipsiæ, 1852, n. 2458. — [2] Rohault de Fleury, *Autel de saint Jean l'Évangéliste à Ravenne*, dans *Encyclopédie d'architecture*, 1879, livr. 2, 3.

leur siège par la persécution vandale et réfugiés en Campanie au Ve siècle. La coïncidence a son prix d'autant que nous savons que le tombeau de ce saint fut longtemps honoré à Vulturnum où le manuscrit d'Epternach du martyrologe hiéronymien place son *natale* au 11 février. La croix monogrammatique que nous voyons découpée sur la *fenestella* peut être facilement datée grâce à la présence de plusieurs monogrammes incisés sur les monuments épigraphiques de Capoue dont nous allons nous occuper. Deux pièces datées de 371 et 376 offrent le monogramme sous sa forme simple ☧; deux autres pierres datées de 397 et 399 et une inscription non datée, mais dont la paléographie nous reporte au IVe ou au début du Ve siècle, donnent le monogramme avec les lettres mystiques



2055. — *Transenna* du Musée de Capoue.
D'après *Bull. di arch. crist.*, 1881, pl. X, n. 1.

A☧ω; à partir de l'année 517, on rencontre fréquemment la croix simple +. Entre ces dates extrêmes, et aux environs de la limite inférieure, on rencontre des épitaphes portant la croix monogrammatique soit seule, soit avec les lettres mystiques. L'épitaphe suivante a été conservée dans un manuscrit de Philippe de Winghe, fol. 28, aujourd'hui à la bibliothèque de Bruxelles. Cet antiquaire marque l'attribution de l'inscription à Capoue, sans autre indication[1] :

M(o)eremur Fabea(m) Cerniola(m) nobis semper amata(m), l(a)etitia(m) sensus (peut-être *senibus*) *et medicina(m) m(o)estis : confidimus te vivere semper, qu(a)m cons(tat inf)erni sic refugisse mala : vixit ann(os) p(lus) m(inus)* XIV (peut-être XLV), *d(e) p(osita) s(ub) d(ie)* III *Kal Maias cons(ulatu) Probini v(iri) clarissimi*). L'épitaphe remonte donc à l'année 489, et cette date est parfaitement conforme à celle que nous devons attribuer à la *fenestella* dans la supposition qu'elle ait appartenu au tombeau de saint Castrensius (fig. 2056).

L'épigraphie chrétienne de Capoue est digne d'attention. Le formulaire, sans offrir rien d'absolument spécial ne laisse pas d'être intéressant avec ses quelques formules de prédilection... *hic est positus, hic requiescit in pace* ou *in somno pacis* et leurs variantes, dont voici une statistique :

[1] De Rossi. *Bull. di arch. crist*, 1881, p. 150, *Corp nscr. lat.*, t. X, n. 4494.

HIC EST POSITVS. *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 4485-4486, 4489, 4490, 4493, 4493 *a*, 4521, 4531, 4534, 4535.

HIC EST POSITA. *Id.*, t. X, n. 4488, 4523, 4524, 4527, 4538. — IC POSITA. *Id.*, t. X, n. 4542.

HIC SVNT POSITI. *Id.*, t. X, n. 4492.

DEPOSITVS. *Id.*, t. X, n. 4491, 4503, 4506, 4517. — DEPOSITA. *Id.*, t. X, n. 4541.

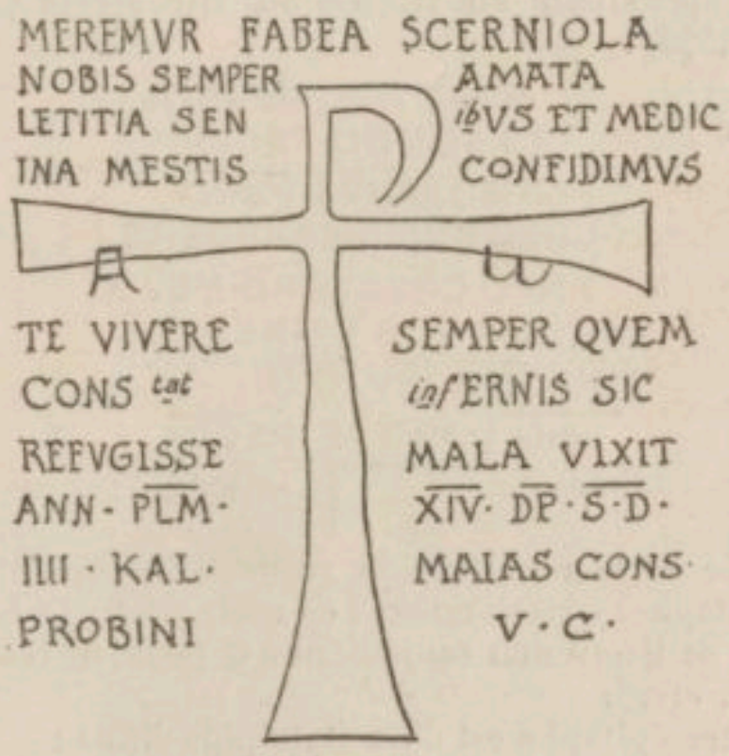
HIC REQVIESCIT IN SOMNO PACIS. *Id.*, t. X, n. 4495, 4497, 4498, 4499, 4502, 4505, 4507, 4508, 4509, 4510, 4511, 4514, 4516, 4519, 4525, 4528, 4533, 4544, 4547, 4548.

HIC REQVIESCIT IN PACE. *Id.*, t. X, n. 4496, 4500, 4501, 4518.

IN HOC TVMVLO REQVIESCIT. *Id.*, t. X, n. 4506.

HIC REQVIESCIT. *Id.*, t. X, n. 4515.

La formule *hic requiescit in somno pacis* qui peut être considérée comme caractéristique de l'épigraphie locale se rencontre pour la première fois sur une épi-



2056. — Inscription de Capoue.
D'après *Corp. inscr. lat.*, t. X, p. 437, n. 4494.

taphe datée de l'année 522, pour la dernière fois sur une épitaphe de l'année 570. La formule *hic est positus* se montre beaucoup plus tôt, dès l'année 360. On rencontre la formule *depositus* employée tantôt au début, tantôt dans le corps de l'inscription (n. 4489, 4495, 4506, etc.); *positus(a)* et *depositus(a)* dans la même inscription (n. 4480, 4489).

L'onomastique présente un choix de noms assez variés : PRIMVS (n. 4485); ONENSIMVS (n. 4486); ALONIVS AVLIVS (n. 4487); FORTVNIA (n. 4488 ou *infortunia*); PRAVSIVS (n. 4490); DIONISIVS (n. 4492); DIANESES (n. 4493); ESCORTIA (n. 4496); FABEA SCERNIOLA (n. 4494); SARMATA (n. 4495); ESCORTIA (n. 4496); GVILIARIT (n. 4497); SAPATA (n. 4507); FERMOSANVS (n. 4525); GVTTVS (n. 4528);... NOELLA (n. 4533); TRIFOTTINI (n. 4536); BENVSTILLE (n. 4537); LVASELAVA (n. 4541). Beaucoup de ces noms laissent deviner une origine barbare et leur nombre déjà considérable commence à égaler le nombre des vieux noms latins et romains : Fl. Marianus, Marcianus, etc. Les noms d'origine chrétienne se rencontrent eux aussi, mais en petit nombre : RENOBATVS (n. 4499), PETRVS (n. 4500); IOHANNES (n. 4505); DEVSDVNA (n. 4506); ANASTASIVS (n. 4511), etc. Une des épithètes favorites qu'on applique aux défunts est celle d'*innocens*, par exemple : HOMO INNOCENTISSIMVS (n. 4485); INNOCENS (n. 4486); INNOCENTIVS (n. 4489); DVO FRATRES INNOCENTES (n. 4492); INNOCENS (n. 4493); INNOCIS (n. 4510); INNOCVS (n. 4531); INNOCENTIS SORORIS (n. 4541). On trouve néanmoins d'autres qualificatifs. Le plus inattendu est assurément celui d'un vieil-

lard de quatre-vingt-douze ans, nommé Jean, et qualifié CLARISSIMVS(*a*)DVLTVS (n. 4505). Une défunte est représentée comme *piissima et castissima* (n. 4520), une autre comme *onestissima femina* (n. 4523), une autre *totius bonitatis femina* (n. 4524, n. 4538) ; c'est là l'éloge banal dans toute sa monotonie.

La hiérarchie ecclésiastique est représentée par des néophytes âgés respectivement de dix-huit ans, un an et trois ans (n. 4487, 4492), un acolyte (n. 4528) :

+ HIC REQVIESCIT IN SOMNO
PACIS GVTTVS · AGOLITVS
SCE AECLESIÆ CAPVA N Æ
QVI VIXIT PLVS MENVS
5 AN · XX · ET VIII · QVI DEPO
SITVS · E· SVB DIE [*KAL*]

Trois épitaphes de prêtres, offrant toutes trois des formules qui méritent d'être remarquées. Elles semblent appartenir au VIIe ou au VIIIe siècle (n. 4526, 4530, 4539) :

+ HIC REQVIESCIT
IN SOMNO PACIS
FERMOSANVS PBR
CREDO ME RESVRGERE
5 ANTE CREATORE MEV
ROGO VOS OMNES
IN DNO IHV XPO
orate PRO ME PECCA
troe · KAL

L'idée de la résurrection reparaît fréquemment sur les épitaphes chrétiennes. Les mots CREDO RESVRGERE se lisent non seulement à Capoue, mais à Rome, à Nole, etc. [1].

L'autre épitaphe est d'un style plus diffus :

rogo vo]S OMNES + ROGO[*vos orate*
or]ATE PRO ME PRO DMO
LEONE PBR · PECCATRIC[*e*
dne ihu xp]QVI ME DNE IHV XI[*qui me*
g *plasmasti*]MISERERE PLASMASTI[*miserere*
mei in sempi]TERNVM MEI IN SEMP[*iternum*

La troisième est surtout intéressante en ce qu'elle montre la persistance de formules d'anathèmes que nous avons rencontrées sur les tombeaux à une époque plus ancienne :

+ HIC . PIETA · HIC · PVDICA FIDENS
BB BONV PRB QVIBVS SI PIVS MINV ANNO
CONGREGATOS QVEM·ET AD POPVLO·VRBIS RC
HIC TITVLV TVMVLI·COT·ISCRIPSEAVNT AM
5 TIANE ET · CONIVPANTE VT QVI NVNC MVN
MEVM HOMINE MISERIT ABEANT TRADICTIO
ET VBI IVSTI REMANERATI EVER EXSEA CON-
[DEMNATI O

Il a dû exister une autre plaque portant la suite de l'épitaphe et disposée à gauche de celle qui s'est seule conservée et sur laquelle on peut proposer de lire ce qui suit; les compléments qu'on va lire sont de J.-B. De Rossi :

Hic pieta(s), hic[pris]ca fidens (= fides).....
b(ir) b(enerabilis) Bonu[s] pr(es)b(yter) qui b[i]ssi (= vixit) p[l]us minu[s] anno[s]...
congregatos, quem et ad populo urbis Ro[mæ legarunt ?]...
hic titulu[s] tumuli cot iscripserunt am[ici... denun]
tian[t]e[s] et coniu[r]ante[s], ut qui [h]unc mun[imentum aut]
meum [n]omine [læ]serit, abeant tradictio[nem Iudæ]
et ubi iusti rem[u]nerati [f]uer(int), exsea(nt) condemnati o[re domini nostri]

Viennent ensuite deux épitaphes d'évêques. C'est d'abord celle de Victor, dont l'œuvre littéraire est bien connue [2] :

+ VIR BEATISSIMVS
VICTOR EPISC · SEDIT · ANN · XIII
DIES XXXVIII DEPOSITVS
SVB DIE IIII NON APRIL
5 ANN · XIII PC BASILI V.C
INDICTIONE SECVNDA

La date est celle de l'année 554. Un second monument relatif au même évêque est une colonnette ayant dû servir à un ciborium et sur laquelle on lit [3] :

VICTOR EPISCOPVS OBTVLIT

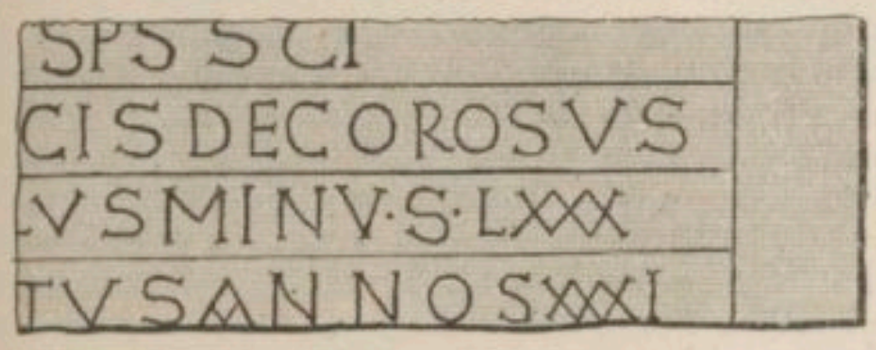
La deuxième épitaphe épiscopale concerne Probinus, mort en 572, cette épitaphe est inscrite dans une couronne [4], on la conserve à la cathédrale dans la *Cappella della Madonna della Rosa*.

+ VIR BEATISSI
MVS · PROBINVS · EPISC ·
SEDIT ANN · I · MENS · VIIII ·
DIES · IIII · DEPOSITVS SVB DIE DIE
5 XIII · KAL · SEPTEMBRES · IMP . DN
IVSTINO · ANNO · VII · PC EIVS
DEM · ANNO V· INDICTI
ONE QVINTA

Une troisième épitaphe se rapporte à un évêque de Capoue [5]. On n'en possède qu'un simple fragment mais suffisant pour autoriser une reconstitution complète du *titulus*. Comme on peut le voir, ce fragment porte le nom d'un certain *Decorosus*, nom qui fut porté par un évêque de la ville pendant la dernière moitié du VIIe siècle. Cette première coïncidence, qui ne laisse pas d'être digne d'attention, le devient d'autant plus que le fragment a été trouvé dans la chapelle dans laquelle sont conservées aujourd'hui encore les reliques de saint Decorosus. Heureusement nous ne sommes pas réduits à un nom. La pierre porte encore l'indication du nombre d'années que vécut le défunt : (*vixit annos pl*)*us minus* LXXX et, en outre, une autre mention dans laquelle il est question d'une période de trente-un ans :... *tus annos* XXXI. Les trois lettres *tus* permettent d'écarter toute conjecture relative aux années de mariage, car en ce cas la mention serait introduite par les mots : *vixit cum conjuge*, ou *cum compare*, ou encore *in conjugio;* il s'agit évidemment d'un office dont la dénomination s'achève par la syllabe

[1] Gruter, *Corp. inscr.*, in-fol., Amstelodami, 1707, p. MDCCCC, n. 1; p. MDCCCCLVII, n. 1, 3; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. V, pl. XXXII; t. VI, p. 160; Olivieri, *Marmora Pisaurensia notis illustrata*, in-fol., Pisauri, 1738, p. 68, n. CLXVII; Zaccaria, *De usu inscriptionum christianarum*, in-4°, Venetiis, 1761, p. 16, p. 66; De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 401; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1865, t. II, p. 161, note 2. — [2] E. Ranke, *Das kirchliche Pericopensystem aus den ältesten Urkunden der röm. Liturgie*, in-8°, Berlin, 1847; *Codex Fuldensis, Novum Testamentum latine ex manuscripto Victoris Capuani*, in-8°, Marburgi, 1868, édit. E. Ranke; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. IV, p. 1123-1126; *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 4503. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 4504. — [4] *Id.*, t. X, n. 4517. — [5] Jannelli, dans *Atti della Commissione conservatrice dei monumenti della provincia di Terra di Lavoro*, 1881, p. 10; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1884-1885, p. 101, pl. IV, n. 3.

tus, par exemple : *diacona*TVS, *presbytera*TVS, *episcopa*TVS, auquel cas le terme de trente et une années pourrait s'entendre plus facilement de l'épiscopat. D'abord l'âge de quarante-neuf ans auquel il reporte s'applique mieux à l'obtention de l'épiscopat qu'à celle du diaconat ou de la prêtrise pour lequel cet âge semble vraiment bien tardif, ensuite on a l'exemple contemporain d'un évêque d'Orvieto sur l'épitaphe duquel la vie entière est distinguée en deux périodes séparées par l'obtention de l'épiscopat [1]. Cette même épitaphe



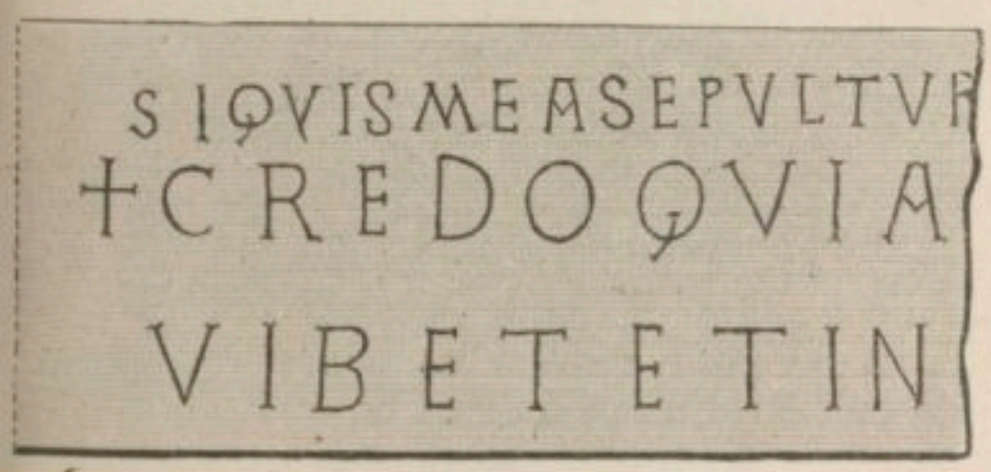
2057. — Inscription de Capoue.
D'après *Bull. di arch. crist.*, 1884, pl. IV, n. 3.

fournit une conjecture très probable pour compléter l'épitaphe de Decorosus : *In nomine Dei nostr*[*i*.....] *hic requiescet in pacem*... On est dès lors fondé à supposer une formule de ce type, mais avec l'invocation complète de la Trinité, laquelle n'est d'ailleurs pas sans exemple au VIe siècle [2], et l'épitaphe de Decorosus paraît pouvoir être ainsi rétablie :

in nomine patris et filii et [SPS SCI
hic requiescit in somno pa[CIS DECOROSVS
episcopus qui vixit annos p[LVS MINVS·LXXX
et sedit episcopa[TVS ANNOS XXXI

. . . . . .

La dernière des trois épitaphes sacerdotales que nous avons transcrites plus haut menaçait ceux qui s'attaqueraient à la tombe de malédictions. La première de ces épitaphes contenait une profession de foi du défunt à la résurrection ; or il se trouve que ces deux formules se trouvent réunies sur un des fragments trouvés dans la *Cappella del Tesoro* et dont la date paraît tre environ le VIIIe siècle. Le premier éditeur avait



2058. — Inscription de Capoue.
D'après *Bull. di arch. crist.*, 1884, pl. IV, n. 2.

proposé une restitution plus ingénieuse que fondée : *Si quis mea*(*m*) *sepulturam interroget, respondeo : Credo quia* (*anima mea*) *vibet et in* (*domino requiescet*) [3]. Si on se reporte aux deux épitaphes susdites on verra que les compléments donnés par M. De Rossi sont non seulement plus probables, mais on peut dire certains :

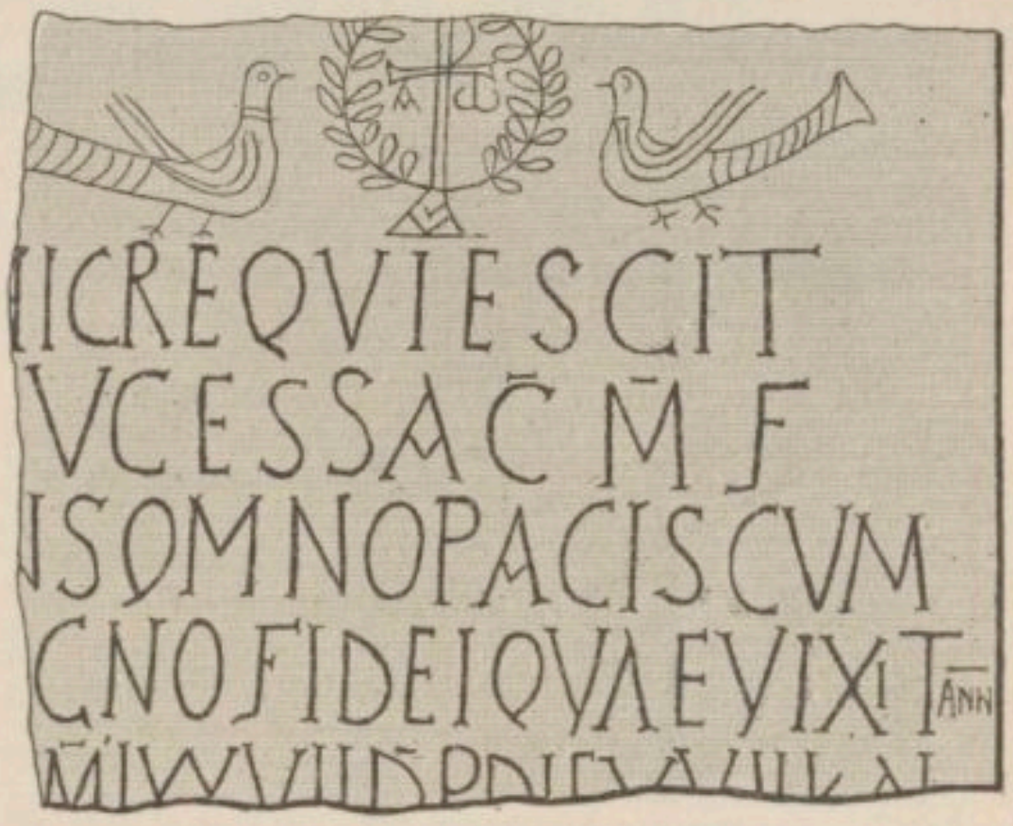
SI QVIS ME A SEPVLTVR(*am violaverit anathema sit*)
+ CREDO QVIA(*redemptor meus*)
VIBET ET IN(*novissimo die de terra surrecturus sum*)

Cet emprunt au livre de Job se rencontre sur plusieurs épitaphes de cette époque tardive avec diverses variantes [4]. A Verceil, sur l'épitaphe d'un évêque mort en 555 [5] : *Scio quia redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum et rursus circumdabor pelle mea et in carne mea videbo dum.*, etc. ; à Naples, nous serrons le texte biblique de plus près :

CREDO QVIA REDEMPTOR MEVS BIBIT ET IN NOBISSIMO DIE DE TERRA SVSCITABIT ME ET IN CARNE MEA VIDEBO DOMINVM MEVM, etc. [6]. — CREDO QVI REDENTOR MEVS VIBIT . ET IN NOBISSIMO DIE DE TERRA SVSCITABIT ME ET IN CARNE MEA BIDEBO DEVM MEVM, etc. [7]. — CREDIMVS QVIA REDEMPTOR NOSTER VIVIT · ET IN NOBISS..... DE TERRA SVSCIT..... ET IN CARNE NOSTRA DOMINVM, etc. [8]. — A Rimini : CREDO QVI REDEMPTOR MS VIVIT ET IN NOVISSIMO DIE SVSCITAVIT ME, etc. [9].

Nous n'avons pas à revenir ici sur l'épitaphe d'une abbesse datée de l'an 569-570 dont nous avons déjà donné le texte [10].

Lors de travaux entrepris pour la réfection du pavement de la cathédrale on a trouvé plusieurs inscrip-



2059. — Inscription de Capoue.
D'après *Bull. di arch. crist.*, 1884, pl. IV, n. 1.

tions chrétiennes [11]. Sous l'autel-majeur de San Michele a Corte on avait déjà relevé une pierre portant l'épitaphe d'une matrone [12] à laquelle manque malheureusement la partie inférieure où devait se lire le jour et peut-être l'année de la mort : (*H*)*ic requiescit Sucessa c*(*larissimæ*) *m*(*emoriæ*) *f*(*emina*) [(*i*)*n somno pacis cum* (*si*)*gno fidei quæ vixit ann*(*os*) (*plus*) *m*(*inus*) LXXVII *d*(*e*) *posita die* XVII *kal*... La formule *in somno pacis cum signo fidei* offre un développement insolite par rapport à l'épigraphie capouane. *In somno pacis* est une formule liturgique banale, mais il n'en est pas de même de ce qui suit qui n'a jamais été rencontré dans l'épigraphie funéraire antérieure. Le sens n'offre rien

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 117... *qui bixid in seculo ist*[*o ante episcopa*]*tum annos quadra*[*ginta et in episcopatu sedit*] *annos* XI. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 129, 130 ; 1876, p. 92 ; 1877, p. 25-27 ; 1878, p. 9 ; 1881, p. 66. — [3] Jannelli, *op. cit.*, 1884, p. 12, 13. — [4] E. Le Blant, *D'une représentation inédite de Job*, dans la *Revue archéologique*, 1860, p. 40 sq. — [5] Gazzera, *Iscrizioni cristiane del Piemonte*, in-8°, p. 106, 107. — [6] Muratori, *Thesaurus nov. veterum inscriptionum*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MDCCCXLI, n. 5. — [7] *Ibid.*, p. MDCCCLXV, n. 1. — [8] *Ibid.*, p. MDCCCXCIX, n. 1. — [9] *Ibid.*, p. MDCCCLV, n. 1. — [10] *Dictionn.*, t. I, col. 1316, et la bibliographie, note 22. — [11] Jannelli, dans *Atti della Commissione conservatrice dei monumenti della provincia di Terra di lavoro*, 1884, p. 9-14 ; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1884-1885, p. 95 sq. — [12] Jannelli, *op. cit.*, 1882, p. 197 ; De Rossi, *op. cit.*, p. 95, pl. IV ; n. 1.

d'obscur; *cum signo fidei* équivaut à *in signo Christi* c'est-à-dire le signe de la croix et par conséquent la foi en la rédemption obtenue par la mort du Christ sur la croix. On peut donc donner à la formule qui se lit sur la pierre de Successa la signification suivante : Successa est entrée dans l'autre vie avec le signe de la foi qui lui avait été imprimé au baptême et à la confirmation par le signe de la croix. Il est toutefois un rapprochement qui s'impose entre la formule capouane et le canon liturgique romain dans lequel nous lisons : *memento Domine famulorum famularumque tuarum qui nos præcesserunt* IN SIGNO FIDEI *et dormiunt* IN SOMNO PACIS. Une rencontre si frappante ne nous paraît pas pouvoir être fortuite et la source de l'emprunt ne semble pas devoir être cherchée ailleurs. L'attestation a d'autant plus de prix que l'épitaphe de Successa paraît remonter au début du ve siècle, peut-être même à la fin du siècle précédent.

Dans la *Cappella del Tesoro*, au lieu même où on conserve dans une urne d'argent les reliques de l'évêque Decorosus [1], fut trouvée l'épitaphe décrite plus haut, parmi celles des évêques.

Parmi les formules de regret nous rencontrons le type banal : PARENTES *contr*A VOTA FECERVNT, n. 4490, celle-ci moins commune :... QVIVS REMEMORATIO DOLVM PARENTIBVS DEMISIT, n. 4510. La plus voisine de l'inspiration des premiers âges est assurément celle-ci [2] :

CORPVS SANCTIS COMIN
DAVI IRENE TIBI CVM
SANCTIS QVINTA VALE
IN PACE

Corpus sanctis commendavi. — Irene tibi cum sanctis. — Quinta vale in pace.

Enfin, nous citerons une épitaphe provenant des excavations faites au *cimiterio del Monte de' Morti* [3].

hic est positus
INNOCENS
ONENSIMVS
IAM ET ENIM PARVVLVS
5 *IPSE HVMANVS*
OMN*IBVS ERAT*
QVI CVM IN*GENTIB*
LVXVRIIS LAETARET
REPENTE RAPTVS
10 EST MIHI
QVI VIXIT ANN
MEN · X · D · XVIIII ·
PR NONAS
post CONSS
*dd. nn. valent*INIANI
et valentis

L'épitaphe suivante, trouvée à Capoue depuis peu de temps, présente une formule très rare : *cum qua etiam sibi quietem paravit*. Elle date de l'année 360 [4] :

[illegible] XS
A ☧ ω
DESIDERIO VIRO PRAECL[illegible]
DVLCEDINI SVPREMAE LETAV[illegible]
*l*VSCIDA^E QVINTAE QVAE VIXIT
ANNIS XXV MV DXV MVRRIVS
*n*VMIDIV^S CVI IVNCTA FVIT [illegible]
ANNIS VIIII M III D XXV CVMQV*a*
ETIAM SIBI QVIETEM PARAVI*t*
DEP V KAL IVL D D N N CO
NSTANTIO AVG X
ET IVLIANO CAES III
CONSS

BIBLIOGRAPHIE. — F. Granata, *Storia sacra della Chiesa metropolitana di Capua*, 2 vol. in-4°, Napoli, 1766. — M. Monaco, *Sanctuarium Capuanum in quo sacræ res Capuæ, et per occasionem plura tam ad diversas civitates regni pertinentia quam per se curiosa continentur*, in-4°, Neapoli, 1630. — *Recognitio sanctuarii in qua multa in priori editione desiderata videntur*, in-4°, Napoli, 1637. — G. P. Pasquale, *Historia della prima Chiesa di Capua overo di santa Maria Maggiore o con altro nome detta Maria di Capua, prima sua chiesa e prima sua vescoval sede*, in-4°, Napoli, 1666.

H. LECLERCQ.

CAPPA. Voir CHAPE.

CAPPELLA GRECA. — I. La *Cappella greca* II. L'*atrium*. III. L'épigraphie.

I. LA *CAPPELLA GRECA*. — La *Cappella greca* forme le noyau autour duquel s'est développé le cimetière de Priscille situé sur la voie Salaire nouvelle. Le cimetière de Priscille offre, parmi ceux de la Rome souterraine, une importance considérable à raison de son antiquité, de son étendue et des souvenirs qui s'y rattachent. Il passe, sans preuves, pour avoir été créé dans la propriété du sénateur Pudens, contemporain des apôtres. Deux filles de ce personnage y auraient, dit-on, reçu la sépulture. On a retrouvé les épitaphes de divers membres d'une famille consulaire du Ier siècle, les Acilii Glabriones, attachés peut-être aux Pudens par des liens de parenté. Tout cet ensemble sera étudié plus tard (voir GLABRION, PRISCILLE); ici nous nous attachons à la crypte connue sous le nom de Chapelle grecque. Ce nom est relativement récent [5]. Ce fut vers 1885 que, pour leur commodité, les exécuteurs des fouilles lui imposèrent ce nom qui fut immédiatement adopté. Il venait de la présence de deux inscriptions grecques peintes au minium dans l'abside de la niche III du plan. Ces inscriptions avaient été à une époque très ancienne recouvertes d'un plâtras qui se détacha avec le temps. Voici ces inscriptions [6] :

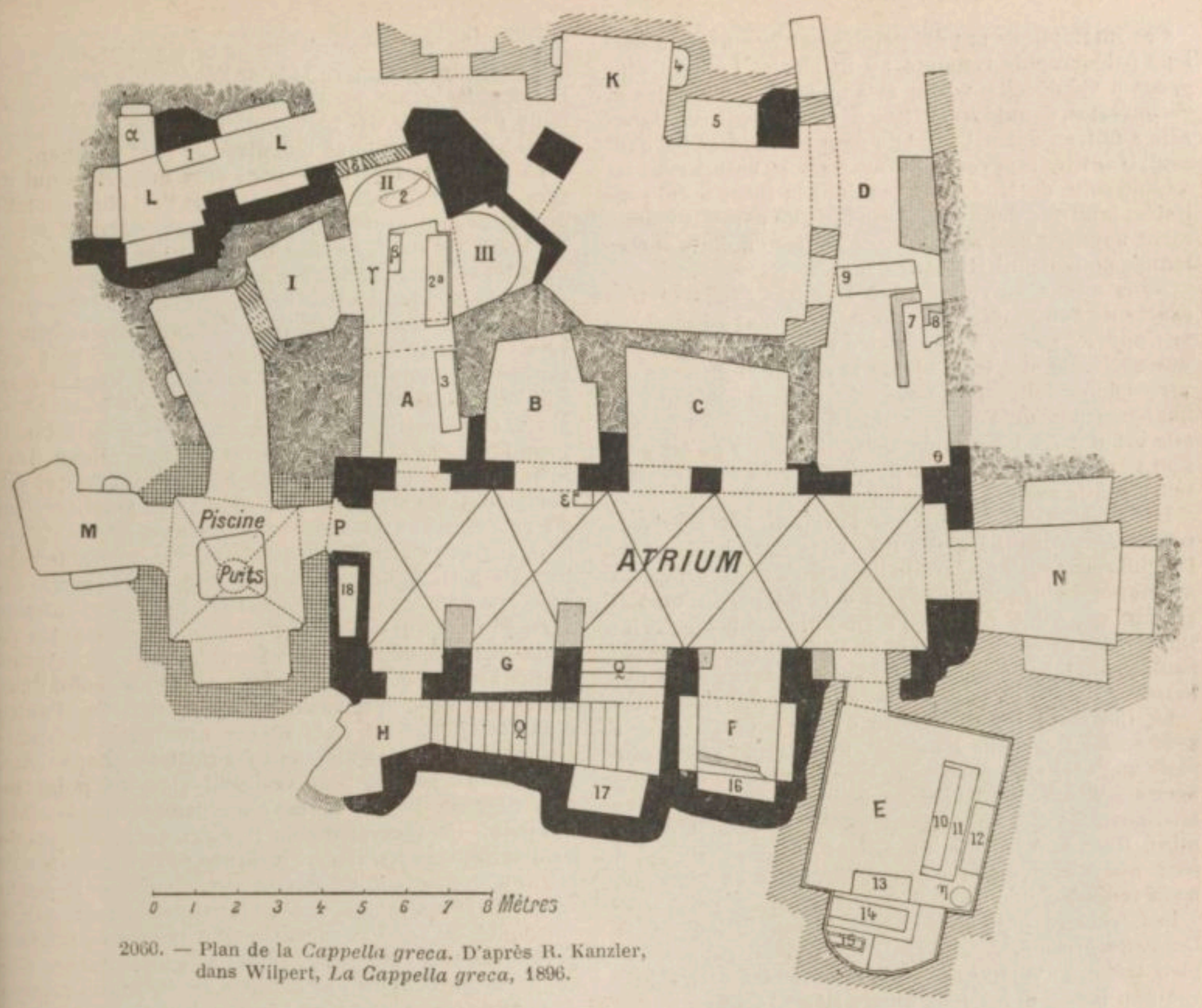
ΟΒΡΙΜΟϹ ΠΑΛΛΑΔΙΩ
ΓΛΥΚΥΤΑΤΩ ΑΝΕΨΙΩ
ϹΥΝϹΧΟΛΑϹΤΗ ΜΝΗΜΗϹ
ΧΑΡΙΝ

« Obrimus à la mémoire de son très tendre cousin et condisciple Palladius. »

ΟΒΡΙΜΟϹ · ΝΕϹΤΟΡΙΑΝΗ
ΜΑΚΑΡΙΑ ΓΛΥΚΥΤΑΤΗ
ϹΥΝΒΙΩ ΜΝΗΜΗϹ ΧΑ(ριν)

« Obrimus à la mémoire de sa bienheureuse et très tendre épouse Nestoriane. »

[1] Decorosus de Capoue fut présent au concile tenu à Rome en 679, contre les monothélites. — [2] De Rossi, *Bullett. di archeologia cristiana*, 1882, p. 127; *Corp. inscr. lat.*, t. x, n. 4529, donne une lecture inacceptable : *Corpus sanctis(simum)*... Granata, *Storia di Capua*, t. II, p. 67; De Rossi, *Disc. sui monum. crist. di Capua*, dans *La Campania sacra*, 1882, p. 303-306; Capecelatro, *Relaz. della sol. inaugur. dell' an. scol. 1882-1883 nel Sem. di Capua*, Caserta, 1882. Dans le *Bull. di arch. crist.*, 1888, p. 151, on trouve une épitaphe de Capoue d'après le manuscrit de Claude Ménétrier, fol. 246; elle a été omise dans le *Corp. inscr. lat.* — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. x, n. 4486; conservée au musée de Naples pour la partie restante, Monaco, *Descriz. di S. Prisco*, dont le manuscrit existe encore, et Daniele dans Marini, *Cod. Vatic. 9121*, f. 310. Les suppléments ne sont pas tout à fait indiscutables. Le manuscrit de Monaco portait d'abord *hic iacet* qu'il a remplacé par *hic est positus*. La date de l'inscription est l'année 366. — [4] *Notizie degli scavi di antichita*, 1901, p. 18 : R. Cagnat, *L'année épigraphique*, 1901, p. 465, n. 167. — [5] En 1851, Perret ne connait pas encore cette dénomination. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 152-154. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. II, p. 85, avait lu la deuxième inscription incomplètement dégagée du voile de plâtre et, à la 3e ligne, au lieu de ϹΥΝΒΙΩ il proposait ϹΥΝ«ιχι et concluait de la présence de ces inscriptions « que des grecs et non des latins avaient dû ocnstruire la chapelle. » Cette opinion est discutée et rejetée par De Rossi, *op. cit.*, p. 154.



2060. — Plan de la *Cappella greca*. D'après R. Kanzler, dans Wilpert, *La Cappella greca*, 1896.

A. *Cappella greca*.

B. Crypte pourvue d'une clôture; le mur conserve, en haut, la cavité dans laquelle venait se loger le verrou, tandis qu'en bas une autre cavité, ε, creusée dans la pierre, servait de godet au pivot permettant à la porte de tourner sur ses gonds. Cette crypte était ornée de fresques et de reliefs en stuc dont il ne subsiste que des vestiges sans importance.

C. Partie ruinée qu'on a été obligé de reconstruire.

D. La paroi gauche et la voûte ont été refaites: la paroi droite au contraire est ancienne, elle porte deux couches d'enduit non recouvert de peintures.

E. Crypte recouverte jusqu'à la voûte de plaques de marbre dont quelques-unes sont encore en place; la voûte a dû être entièrement reconstruite. Le sol de l'abside a été exhaussé de 0m49 et on y a élevé un tribunal qui cache partiellement un tombeau; ce fait suffit à lui seul à témoigner d'une modification apportée aux dispositions primitives.

A l'époque de la Paix de l'Église, les murs furent revêtus de briques et de pierres taillées, on éleva dans l'angle gauche, près du tribunal dont nous avons parlé, une base circulaire en maçonnerie pour recevoir le récipient d'huile.

F. Crypte adaptée vers la fin du IIe siècle.

G. Niche destinée à une sépulture dès le début du IIe siècle; les stratifications en se détachant ont emporté une partie des peintures, cependant on a reconnu au centre de l'arc un Bon Pasteur entre deux brebis. Les fresques des parois, contemporaines de celles de la *Cappella greca* sont perdues; il ne subsiste que des arabesques et des fleurs; la face du devant de la niche avait des pampres sur fond rouge cinabre.

H. Crypte entièrement ravagée.

K. A servi aux inhumations pendant le IIIe siècle.

L. Antérieur à l'excavation de l'*atrium*. Cette crypte ne possédait que des *loculi*; son lucernaire envoyait de la lumière à la *Cappella greca* par la fenêtre δ, partie en maçonnerie, partie taillée dans le roc ornée d'un double revêtement de stuc. L'antériorité de cette partie par rapport au reste de la *Cappella greca* est démontrée par le fait que le mur de remplissage de l'abside II repose sur le stuc de la paroi attenante. La galerie I est ornée de peintures sans mérite. Des lignes rouges traversent le champ des *loculi* que timbrent des rectangles peints en couleur verte et en couleur rouge ainsi que deux croix gemmées (les plus anciennement connues de l'art chrétien). On y voit également une imitation de l'*opus alexandrinum*; enfin, dans la petite niche α, à gauche, se voit une coupe posée sur un pied élevé; à droite, un calice à deux anses; à la voûte, un vase à deux anses, et à la façade, un arc en imitation de briques.

M. Excavation antérieure à la construction de l'*atrium* et qui servit primitivement de piscine.

Le revêtement de ciment fut conservé et on renonça à toute décoration picturale, que ne comportait pas d'ailleurs ce ciment composé d'un mélange de chaux, de pouzzolane et de tessons de terre cuite broyés et formant une épaisseur de 0m04. Le carrefour devint une chambre voûtée sur arêtes, au centre de laquelle était un puits et directement au-dessus, à la voûte, l'ouverture circulaire servant à l'introduction de l'eau. La vanne P se levait et s'abaissait à volonté. A l'endroit du puits on trouva des tombeaux. Les *loculi* creusés dans cette région étaient fermés au moyen de briques. La construction de l'*atrium* amena la suppression de la piscine et son annexion au groupe cémétérial. Il est utile de remarquer que c'est la deuxième piscine de l'ancienne *villa* sous laquelle fut creusée la catacombe de Priscille; l'autre piscine a été trouvée dans la région de l'hypogée des Acilii.

N. Crypte du IIIe siècle avec ses trois *arcosolia* et son lucernaire; les murs portent deux couches d'enduit mais sans peintures.

P. Vanne.

Q. Escalier en maçonnerie dont les quatre dernières marches en retour d'angle sont taillés dans le roc.

1. Tombeau en maçonnerie postérieur aux *loculi* de la crypte L. Tous ces tombeaux, sauf un seul, ont été violés et les épitaphes sont perdues.

2. Rupture.

2 α, 3, 4. Tombes.

5. Niche.

6-9. Tombes.

10-11. Tombes.

12. Tombe en maçonnerie.

13. Tombe.

14-15. Tombe en maçonnerie.

16. Tombe.

17. *Arcosolium* dévasté.

18. Tombes dévastées.

α. Niche.

β. Margelle.

γ. Banquette ayant 0m68 de hauteur; un bloc de marbre sert de margelle pour y atteindre.

δ. Lucernaire aujourd'hui bouché; il était en forme de fer à cheval ouvert dans la voûte au-dessus des niches.

ι. Godet pour pivot.

η. Base en maçonnerie.

θ. Graffite représentant un homme debout tenant des deux mains un bâton.

Ces inscriptions ont été peintes sur le stuc déjà sec. leur paléographie remonte au IIe siècle. La *Cappella greca* a été décrite, au fur et à mesure des fouilles et découvertes, dans le *Bullettino di archeologia cristiana*. Elle a fait, en outre, l'objet de deux monographies que, seul, leur titre rapproche [1]. Nous ne nous occuperons ici que de celle de M. J. Wilpert dont la thèse a été contestée, bien que dans son ensemble elle paraisse solidement appuyée et que plusieurs parties en doivent être tenues pour définitivement fixées [2].

Nous allons suivre le plan très minutieux et très exact [3] de l'ensemble des excavations dont se compose la *Cappella greca*, c'est-à-dire d'une petite basilique à une seule nef et à trois niches et d'un *atrium* avec diverses dépendances. La *Cappella* n'est éloignée que de quelques pas de l'entrée moderne de la catacombe et elle est depuis longtemps accessible ainsi qu'on peut s'en assurer par la lecture des noms de quelques visiteurs tracés sur les parois [4].

Les cryptes débouchant sur l'*atrium* ont servi à la sépulture pendant les IIe, IIIe et IVe siècles. Le sol de l'*atrium* contenait un certain nombre de tombes formées au moyen de briques disposées à la manière d'un toit et dont plusieurs portent l'estampille des briqueteries impériales de Marc-Aurèle et de Commode. Ces tombes sont, en effet, postérieures aux *loculi* et aux *arcosolia* des parois, c'est-à-dire de la seconde moitié du IIe siècle.

La *Cappella greca* mesure 6m98 en longueur sur 2m24 en largeur. Elle n'est pas une crypte sépulcrale mais une véritable église cimétériale qui a eu l'insigne bonne fortune d'éviter, dans la suite des temps, les modifications qui en eussent altéré le caractère primitif. Dans la description des lieux et des peintures, il sera nécessaire de se reporter toujours au plan que nous venons d'élucider.

Les trois niches qui forment le sanctuaire de la *Cappella greca* sont trop irrégulières pour rappeler le plan tréflé. Tandis que la niche de gauche (I) a une voûte en berceau, les deux autres (II-III) sont pourvues d'absidioles. Entre les niches et la nef, un arc divise la voûte en deux parties. L'irrégularité et la commodité semblent avoir été la loi unique; on est loin de la symétrie des édifices à ciel ouvert, il semble qu'on n'ait pas répugné même au biscornu. C'est ainsi que la présence de la banquette γ adossée à la paroi de gauche a obligé de détourner l'entrée vers la droite. La lumière devait venir abondante et directe, tombant d'aplomb d'un grand lucernaire [5]. On trouvera une perspective de la partie renfermant les trois niches, dans le *Dictionnaire*, t. I, col. 3163, fig. 1125 [6]; nous donnons ici la perspective de la nef [7] (fig. 2061).

Si on observe quelques instants les figures 1125 et 2061, et que, par la pensée, on les rejoigne en une seule, on se fait une première idée de l'ensemble décoratif de la *Cappella greca*, ensemble que nous allons décrire. Cette décoration des parois et des voûtes nous permet de saisir les premières tentatives de l'art chrétien.

La voûte du luminaire nous offre une scène qui ne sera plus interprétée désormais dans l'art chrétien telle que nous la rencontrons ici. Il s'agit de Daniel parmi les lions. Ce sujet, un des plus anciennement traités dans les catacombes [8], s'est rapidement hiératisé. Sauf quelques exceptions très rares, Daniel fut représenté nu entre les deux fauves. A la *Cappella greca*, Daniel, vêtu — tel que nous le retrouvons dans les plus anciennes fresques qui lui sont consacrées, dans la catacombe de Domitille et dans la crypte de Lucine [9] — porte, semble-t-il, la tunique courte et par-dessus la *pænula*. A ses pieds, à droite et à gauche, deux lions assis paraissant battre l'air de leur queue. Ce qui fait l'originalité de cette fresque, c'est que Daniel, au lieu d'être peint sur un fond uni, se trouve ici au milieu d'un curieux ensemble d'édifices [10]. Très probablement l'artiste a souhaité représenter le prophète parmi les palais de Babylone. Dans ce but il a figuré une rotonde surmontée d'un dôme, une colonnade surmontée de deux rangées de fenêtres et qui a quelque ressemblance avec un côté latéral d'une basilique, enfin deux petits édicules, l'un surmonté d'un fronton, l'autre d'une coupole. Sont-ce là de ces architectures fantaisistes telles que les aimaient les maîtres campaniens, le contraire semble plus vraisemblable. Ici point de ces colonnes frêles, de ces entablements contournés des peintures décoratives de Pompéi, mais des palais habitables, massifs, réels. Quelques particularités méritent d'être notées. La partie supérieure de la petite rotonde est seule pourvue de fenêtres, le fronton est surmonté de deux cornes. Quant à la grande rotonde portée sur des colonnes, surmontées de fenêtres, elle supporte une coupole sur laquelle est figuré un groupe de deux personnages, simplement ébauchés, assez toutefois pour qu'on puisse dire qu'ils portent de longs vêtements. L'un d'eux est debout, l'autre agenouillé [11]. La fosse aux lions se trouve ainsi transformée en un beau et vaste parterre dont le premier plan est limité par une sorte de grille ou de barrière et une rangée d'arbrisseaux.

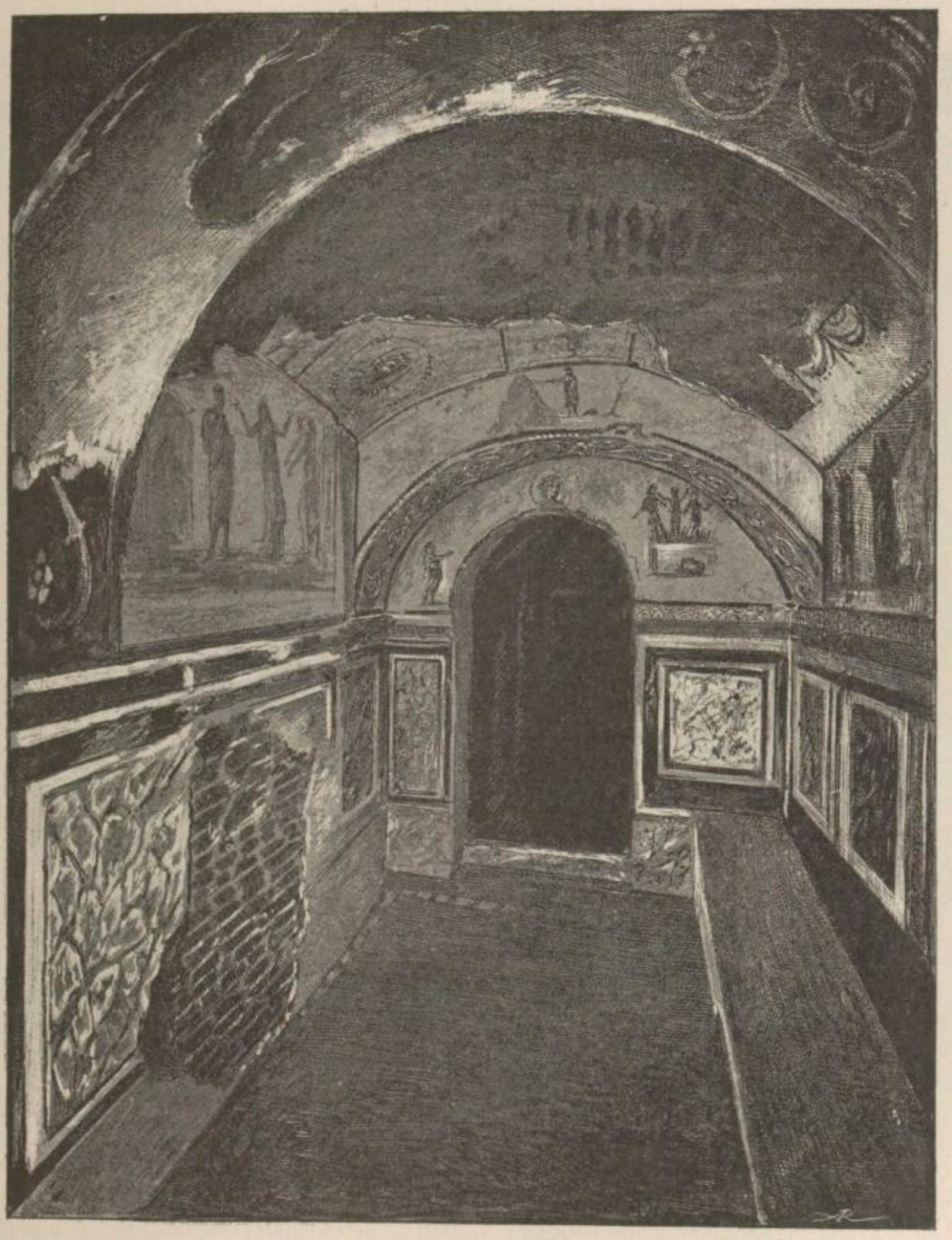
La figure 2062 permettra de se rendre compte de la situation de la fresque de Daniel qui occupe la bordure de la voûte dans laquelle la partie figurée par des briques donne le contour du luminaire en forme de fer à cheval. Cette partie est presque entièrement privée de sa peinture par suite de l'introduction des eaux de pluie sous l'action desquelles les couches supérieures

[1] V. Davin, *Les antiquités chrétiennes rapportées à la « Cappella greca » du cimetière apostolique de Priscille*, in-8°, Paris, 1892. Ouvrage bizarre et indigeste, écrit dans un style apocalyptique, mais qui contient néanmoins le fruit d'une lecture très vaste. L'illustration est simplement caricaturale. — [2] J. Wilpert, *Fractio panis. La plus ancienne représentation du sacrifice eucharistique à la Cappella greca découverte et expliquée*, in-4°, Paris, 1896. Cet ouvrage fut publié également dans une édition allemande. H. Swoboda, *Ueber den liturgischen Ertrag von Wilperts neuen Katakombengefunden*, dans *Jahrbuch der Leo gesellschaft für den Jahr 1895*, Wien, 1895. p. 76-82; H. J.-J. Liell, *Fractio panis oder Cena cœlestis? Eine Kritik des Werkes Fractio panis von Wilpert*, in-8°, Trier, 1903. Cf. J.-G. Kirsch, dans *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, 1905, t. XXXI, 101-104. D'après H. J.-J. Liell, la fameuse fresque figure non un repas eucharistique mais un festin céleste. Quant aux huit autres fresques de la *Cappella*, elles invitent toutes à la prière pour les morts. Toutes représentent des personnages sauvés de grands dangers : Noé échappe au déluge, Moïse à Pharaon, Daniel aux lions, les trois Hébreux à la fournaise, Suzanne aux calomnies. Le cycle « baptême, eucharistie, résurrection » n'aurait existé que dans l'imagination de J. Wilpert. Cette façon de voir a été admise par M. Besnier. — [3] Il existe un plan sommaire de la *Cappella* dans le *Bullettino di arch. crist.*, 1884-1885, pl. VII-VIII; on y voit la position de la crypte par rapport au reste du cimetière. Le plan que nous donnons ici est celui qui a été levé par M. R. Kanzler et publié dans *Fractio panis*, pl. XVI. — [4] Entre autres : *C. Aponi, 1777; d'Agincourt 1783; d'Agincourt 1786; G.-B. De Rossi 1851*, cf. *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 14 sq. — [5] L'ouverture irrégulière pratiquée au fond de l'abside est moderne; de même celle de la niche de gauche. — [6] J. Wilpert, *op. cit.*, pl. III; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, p. 5, fig. 3; H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, t. I, p. 272, fig. 272, fig. 76. — [7] J. Wilpert, *op. cit.*, pl. III; A. Venturi, *op. cit.*, t. I, p. 6, fig. 4. — [8] J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. V, n. 1. — [9] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 42, n. 2; *Roma sotterranea*, t. I, pl. X; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. II, pl. XIX, n. 2; pl. II, n. 5. — [10] J. Wilpert, *Fractio panis*, pl. IX; H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 181, fig. 219. — [11] On a conjecturé un peu au hasard sur le sens de cette représentation; on a même pensé y retrouver une réminiscence du fameux groupe de Panéas. Cf. H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 248-251; c'est une conjecture qui a le double mérite de ne pouvoir être ni vérifiée ni rejetée absolument.

du stuc se sont détachées peu à peu. Ce qui subsiste permet néanmoins la reconstitution de l'ensemble. Aux quatre angles, sur des piédouches, sont posées des figures debout, gracieuses et sveltes, légèrement drapées dans une tunique qui dégage les jambes à partir des genoux. Un des deux personnages est conservé presque en entier, sauf la tête, l'autre jusqu'au milieu du corps seulement. Pour ce dernier, la direction des plis de la tunique et la pose du manteau permettent de conclure avec certitude que le personnage était représenté en orant, les bras levés et étendus. Des piédouches jaillissent ces végétations capricieuses et légères, rinceaux piqués de feuilles minuscules qui tapissent la voûte entière et que nous avons déjà rencontrées sur une fresque de l'ambulacre des Flaviens[1].

Puisque l'étude de la voûte nous a amené dans la portion des trois absides, nous acheverons d'en détailler les peintures avant de passer à la description de la nef

Vis à vis de la scène de Daniel se voit un tableau, dont l'identification est certaine bien que l'enduit se soit détaché dans la partie centrale de la fresque qui représente Abraham sacrifiant son fils[2]. La figure du patriarche est celle d'un homme barbu, levant la main droite armée d'un couteau. Abraham porte la tunique et le manteau. Isaac a presque entièrement disparu, la tête seule s'est conservée: il devait, à en juger par sa taille, être représenté debout, ou bien agenouillé sur un autel, ce qui est peu probable puisque l'autel du sacrifice, sur lequel flambe le feu, se



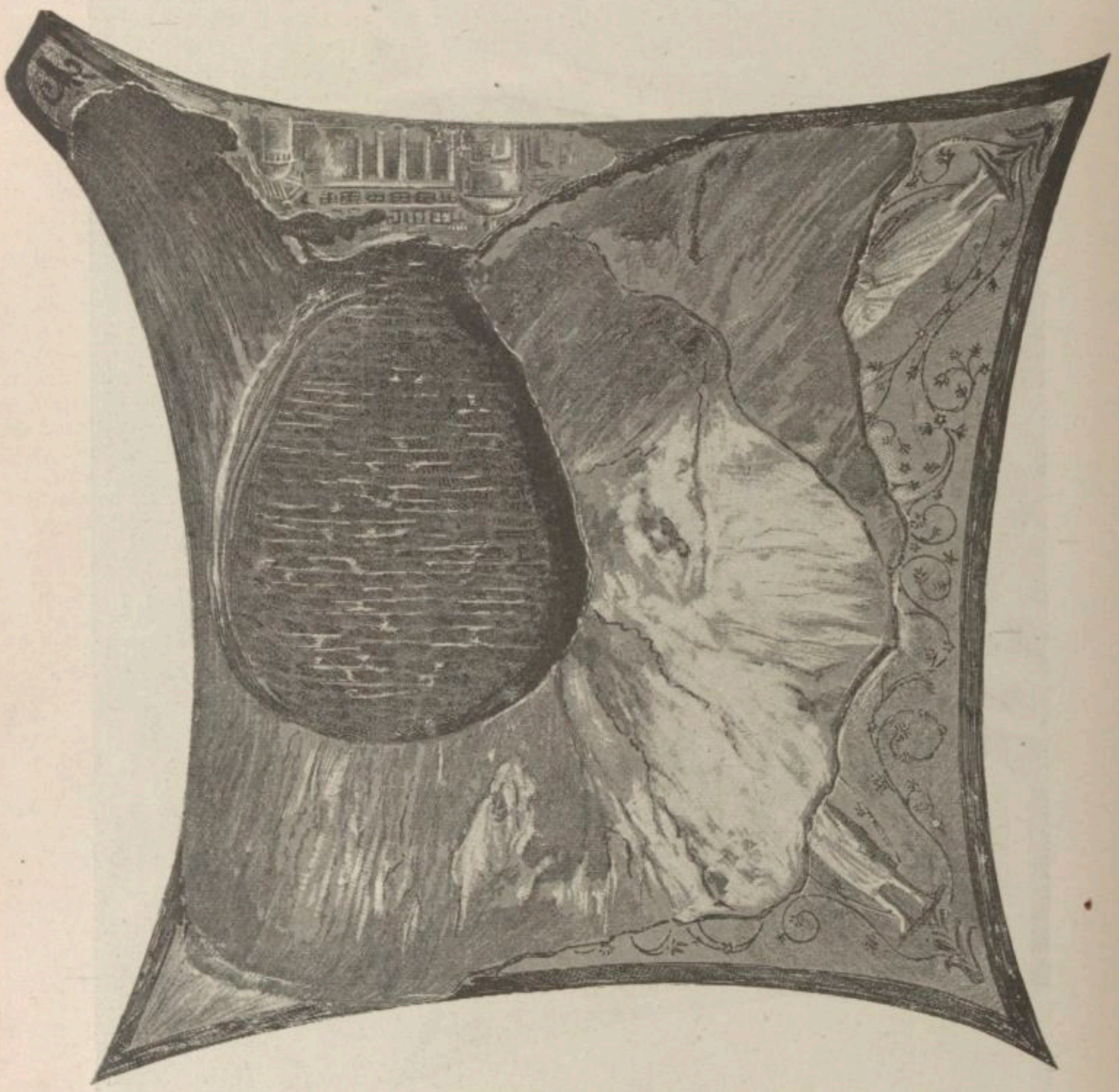
2061. — Vue perspective de la nef de la *Cappella greca*. D'après J. Wilpert, *Fractio panis*, 1896, pl. II.

[1] J. Wilpert, *Fractio panis*, pl. XII, et essai de reconstitution, p. 6, fig. 2. — [2] J. Wilpert, *op. cit.*, pl. X.

voit à droite; le bélier est à gauche. Ici, comme dans la scène de Daniel on a eu la préoccupation de figurer le paysage; le peintre a placé le sacrifice d'Abraham sur une hauteur; quelques arbres dressent leurs tiges au pied d'une montagne. Ce décor d'arbre est reproduit presque certainement de l'autre côté de la scène centrale, là où les stratifications recouvrent encore le stuc.

Sur un autre arc la stratification très adhérente ne laissa reparaître la fresque primitive que lentement et assez dégradée, néanmoins, ici encore, le sujet représenté ne fait aucun doute; il s'agit de la résurrection de Lazare[1]. L'art chrétien a adopté depuis, en y apportant toutefois quelques retouches, le type tracé à la *Cappella greca*. Un édicule à fronton contient une momie enveloppée de bandelettes, debout sur le seuil de la porte. En dehors de l'édicule nous retrouvons Lazare debout, les bras croisés sur la poitrine, peint en grisaille ce qui avait peut-être pour but de donner une impression cadavérique. Le bas du corps est effacé, mais il est presque certain qu'il était entouré de bandelettes. A côté du mort, une femme, probablement Marie, sœur de Lazare, fait un geste qui veut témoigner la surprise à la vue de son frère qui lui est rendu. On voit que le miracle de cette résurrection est ici traité en deux scènes représentant les deux instants : *Jam fetet* et *Veni foras*. Par une particularité assez remarquable, Jésus n'est pas représenté; non seulement on n'en trouve pas trace sur la fresque, mais la disposition du sujet ne laisse aucune place pour lui.

Sur l'arc qui fait face à l'entrée se trouvait un sujet fort maltraité par les stratifications et l'humidité; néanmoins, grâce à une inlassable patience, M. J. Wilpert parvint, en employant grattages et lavages, à recouvrer ce tableau admirablement conservé presque dans la fraîcheur de ses couleurs primitives sous la croûte épaisse des stalactites. Le sujet représenté était une combinaison du miracle de la multiplication des pains et d'un repas eucharistique de sept personnages parmi lesquels se trouvait une femme, ce qui permettait d'écarter l'hypothèse d'une représentation du repas des sept disciples au lac de Tibériade. En outre, la présence d'un calice et d'un personnage assis en dehors du cercle des convives et devant le *lectus triclinaris* et dont le geste montre qu'il s'apprête à rompre le pain ne permet pas d'hésiter sur l'interprétation à donner. C'est l'acte de la fraction du pain, *fractio*

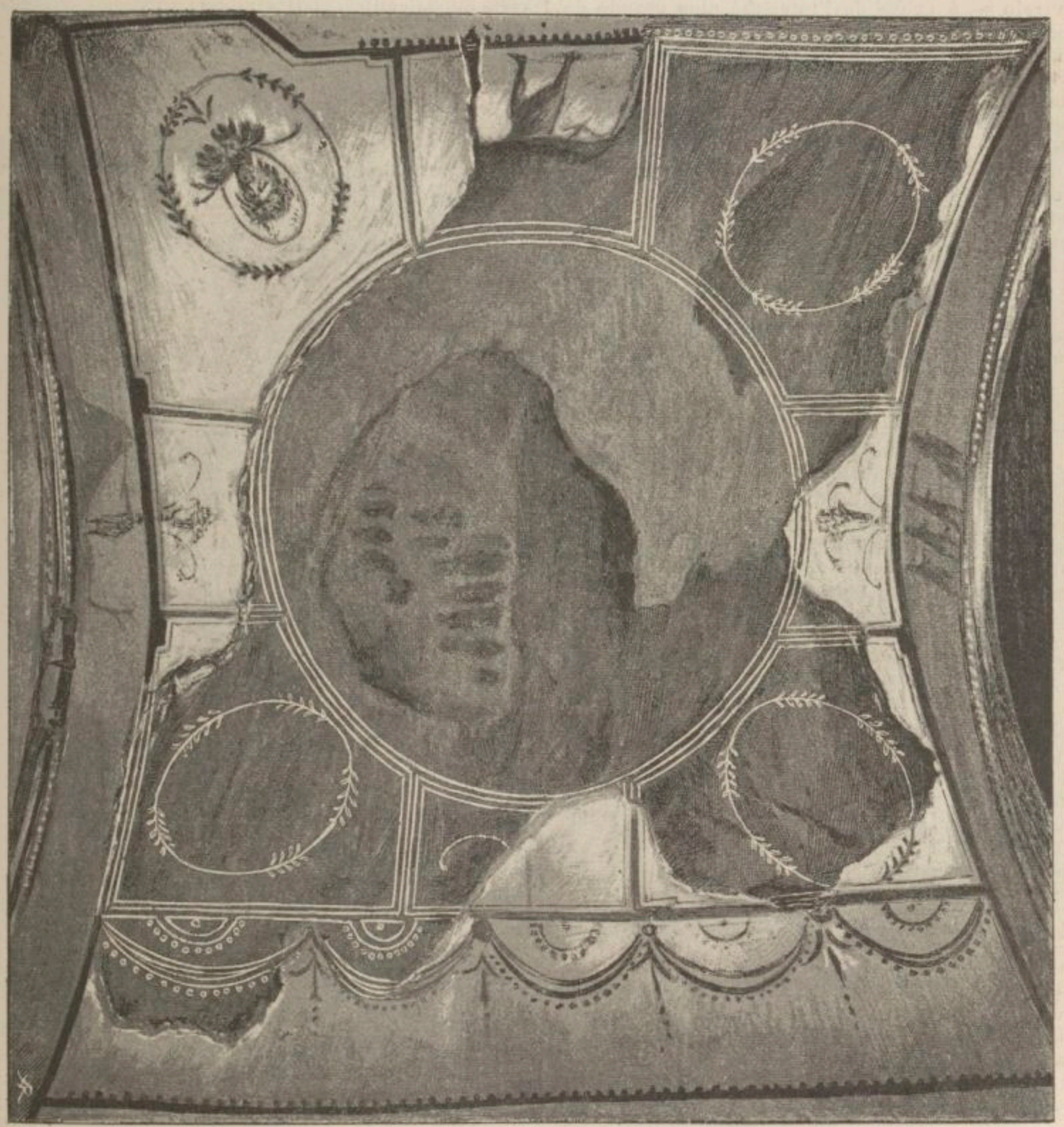


2062. — Voûte entre les trois absides de la *Cappella greca*. D'après J. Wilpert, *Fractio panis*, pl. XII.

[1] J. Wilpert, *Fractio panis*, pl. XI; H. Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 170, fig. 218.

panis, et tel est le nom qui, d'un commun accord, a servi désormais à désigner cette fresque insigne.

Nous n'avons plus à décrire ici ni à interpréter cette perle de la peinture chrétienne qu'on a eu vraisemblablement raison d'appeler « la *plus ancienne* représentation du sacrifice eucharistique. » Nous avons essayé de montrer en étudiant l'agape[1] (voir ce mot) la valeur de cette fresque tant au point de vue dogmatique qu'au point de vue des institutions primitives; il suffira, à cette place, d'une description de la fresque. Sur un lit de forme antique (le *sigma*[2]) six convives sont couchés en demi-cercle. A leur gauche, un homme barbu est assis sur un escabeau bas placé à l'extrémité du lit; il fait face au personnage auquel a été déférée la place d'honneur *in dextro cornu*. Ce personnage assis est évidemment le président de la petite assemblée. A ses pieds sont posés les éléments du sacrifice eucharistique et le repas liturgique se combine avec le sacrifice : une assiette avec des pains, une autre assiette avec des poissons, un calice à deux anses. La scène est encadrée par sept paniers remplis de pains, quatre paniers à gauche, trois paniers à droite. Nous avons ici la première idée d'une composition que reproduiront souvent, et avec une maladresse de plus en plus choquante, les artistes des catacombes.



2063. — Voûte de la nef de la *Cappella greca*. D'après J. Wilpert, *Fractio panis*, pl. VI.

Une autre fresque située auprès de Daniel, dans un lieu protégé, avait été épargnée par les stalactites. Cette fresque représente Noé en prière dans l'arche vers lequel vole une colombe tenant dans son bec le rameau d'olivier. Nous ne nous attarderons pas à cette

[1] J. Wilpert, *Fractio panis*, pl. XIII; J. Wilpert, *La Fractio panis rappresentata in affresco cimiteriale della prima metà del secolo II*, dans *Memorie dell' Accademia pontificia di archeologia*, 1894, pl. VI; J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. XV, n. 1; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. t. I, col. 799, fig. 172. — [2] Imitant la forme de la lettre grecque le *sigma* lunaire.

fresque déjà reproduite et commentée dans le *Dictionnaire d'archéologie*[1].

Toutes les fresques que nous venons de décrire « ont été peintes sur un fond rouge cinabre, les parties claires des figures sont en blanc légèrement teinté de jaune et les ombres en brun ou en rouge foncé. L'artiste avait jugé à propos de peindre sur fond rouge — bien que cette teinte convînt peu dans un intérieur souterrain — à cause de l'intensité plus grande de lumière qui, du lucernaire, se répandait dans cette partie de la chapelle. Ce rouge vif et chaud devait pourtant produire un bel effet[2]. »

Nous abordons maintenant les fresques de la nef. Le peintre a renoncé ici aux fonds rouges, il a gardé le couleur naturelle du stuc. La décoration de cette partie de la *Cappella greca* nous est parvenue dans un assez bon état de conservation.

Commençons par la peinture de la voûte[3]. Le style en est entièremeut différent de celui de la voûte déjà décrite. Nous retrouvons ici ce décor géométrique destiné à une si durable faveur parmi les décorations des catacombes. Ce qui subsiste est peu de chose, assez néanmoins pour permettre la reconstitution de l'ordonnance de l'ensemble. Le centre était marqué par une grande circonférence rattachée aux arcs des parois par des lignes droites formant une suite de huit compartiments. Deux de ces compartiments sont assez bien conservés. Nous voyons que les quatre angles étaient décorés par les têtes des Saisons; celle qui est conservée représente l'Été, ayant la tête ceinte d'une couronne de bluets et d'épis d'une fraîcheur encore admirable. L'unique tableautin qui occupe un des quatre compartiments intermédiaires entre ceux des angles nous montre le bas du corps d'un homme qui marche portant son lit sur le dos, c'est le paralytique guéri par Jésus. Les autres compartiments intermédiaires, plus petits que celui du paralytique ne se prêtaient pas à recevoir des scènes, aussi y a-t-on mis des natures mortes; chacun d'eux contient un vase en forme de ciste débordant de fruits, sur l'un d'eux est appuyé un thyrse. Que contenait la grande rosace centrale? Nul indice certain et le champ de l'hypothèse est si vaste que nous ne pouvons que mentionner par déférence, mais sans y souscrire absolument, la conjecture de M. J. Wilpert qui suppose que le sujet représenté devait être le Baptême.

Pour comprendre la disposition des fresques de la nef, il suffit de se reporter à la figure 2061 qui permet du premier coup d'œil de saisir l'ordonnance entière de la décoration.

Sur la paroi d'entrée sont représentés les trois Hébreux dans la fournaise[4]. Vêtus de la tunique serrée à la taille et coiffés du bonnet phrygien, ils se tiennent debout enlacés et joignant leurs bras dans l'acte de la prière. A leurs pieds, de petites flammes sortent d'un fourneau rectangulaire devant lequel est pratiquée une ouverture servant à introduire le combustible. De l'autre côté de la porte, l'espace assez étroit n'a permis de loger qu'une seule figure dans l'attitude du commandement, désignant à bras tendu les jeunes Hébreux. Ce personnage demeure énigmatique. On a proposé d'y voir Nabuchodonosor ordonnant le supplice. Au-dessus de l'arc de la porte, une tête ornementale, entourée d'une ligne circulaire. Un arc surplombe cette fresque il est orné de stucs à sa partie inférieure; la face a été utilisée pour une petite fresque qui nous montre Moyse faisant jaillir l'eau du rocher représenté par une sorte de monticule conique; de l'autre côté du prophète, un arbrisseau. Sur l'arc opposé à celui-ci, même décoration de stuc et, sur la face de l'arc, l'adoration des mages qui, au nombre de trois, présentent leurs dons à Marie tenant Jésus entre ses bras[5]. Cette dernière fresque, quoique complètement recouverte de stalactites, était parvenue, grâce à la vivacité de ses couleurs, à transpercer cette croûte, en sorte qu'elle était connue et décrite depuis longtemps[6]. « La Vierge est assise sur un siège sans dossier; elle tient sur ses genoux l'enfant Jésus tout emmaillotté; représentée de face, elle porte une coiffure rappelant celle des impératrices de la première moitié du deuxième siècle, sans aucun voile par dessus. Cette coiffure nous aidera à déterminer la date des fresques de notre chapelle. Les mages s'approchent avec empressement, vêtus du costume oriental qui leur est propre, sans le manteau pourtant; leurs dons ne sont point placés sur des plateaux, ils les tiennent simplement dans les mains. Le premier est seul peint en vert; la rouge et le brun ont été employés pour les deux autres et aussi pour la Madone[7]. »

Nous pouvons maintenant aborder les deux grands panneaux des parois latérales. Ces panneaux sont consacrés à la glorification de Suzanne dont l'histoire fournit la matière de trois épisodes. La paroi de droite est consacrée à l'essai de séduction de Suzanne par les vieillards[8]. La jeune femme, debout, occupe le centre de la composition et sa taille dépasse celle des autres personnages, bien que ceux-ci soient placés sur le même plan; mais on sait que cette façon de désigner le principal acteur ou le plus digne par la disproportion de la taille est chose fréquente dans l'art chrétien primitif. Suzanne porte la tunique talaire sans manches et un manteau formant capuchon sur la tête; les bras sont placés dans l'attitude de la prière. A droite, un groupe assez mal venu et qu'il faut considérer quelques instants pour le rendre intelligible, se compose des deux vieillards qui s'approchent de Suzanne. Tous deux ont la main droite en avant et laissent bien voir la précipitation de leur allure, chacun semble vouloir arriver le premier. Une sorte de perspective enfantine a voulu que l'artiste plaçât les deux séducteurs coude à coude, il en résulte au premier coup d'œil une impression d'incertitude. A gauche, un homme debout, dans une attitude calme, se tourne vers Suzanne. Ce dernier personnage paraît être Daniel dont la présence ne s'explique dans cette scène que par le besoin d'équilibrer la composition. Suivant un usage que nous avons vu en décrivant la scène de Daniel parmi les lions, on s'est préoccupé d'esquisser les lieux où se passe la scène, c'est ainsi que derrière le prophète on voit une sorte d'édicule ou de petite cabine surmontée d'un fronton et qui peut vouloir représenter la maison de bains. — Malgré quelques maladresses, cette fresque ne laisse pas d'être remarquable par la simplicité de la composition, la modération et le sentiment de calme qui s'y trouve. Il aura paru plus conforme à la pudeur et à la destination de la fresque dans la nef d'une église de commettre un léger anachronisme. Suzanne n'a point encore quitté ses vêtements bien que le moment choisi soit celui où la jeune femme a renvoyé ses servantes et se dispose à prendre son bain.

[1] J. Wilpert, *Fractio panis*, pl. VIII; *Le pitture delle catacombe*, pl. XVI; *Dictionn.*, t. I, au mot ARCHE, pl. hors texte. — [2] J. Wilpert, *Fractio panis*, p. 20. — [3] J. Wilpert, *Fractio panis*, pl. VI. — [4] J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. XIII. — [5] J. Wilpert, *Fractio panis*, pl. VII. — [6] De Rossi, *Immagini scelte della B. V. Maria tratte delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1863, p. 10; Garrucci, *Storia* t. I, p. 85, dont l'indication inexacte a induit en erreur L. Lefort, *Chronologie des peintures des catacombes de Rome*, p. 19, qui a cherché la fresque en question, sans la trouver naturellement, sur la paroi d'entrée. La chromo-lithographie exécutée par Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau Maria aus den kunstdenkmälern der katakomben*, Freiburg im Br., 1887, p. 225, pl. II, n. 2, n'est plus exacte depuis que le lavage a dégagé la fresque des stalactites. — [7] J. Wilpert, *Fractio panis*, p. 25. — [8] J. Wilpert, *Fractio panis*, pl. IV.

La paroi de gauche continue l'histoire de Suzanne et contient deux épisodes : l'accusation et ce qu'on pourrait appeler l'action de grâces après l'acquittement. Dans l'épisode de l'accusation on a l'interprétation littérale du texte biblique. « Les deux vieillards se levant au milieu du peuple placèrent leurs mains sur sa tête. Et elle, les yeux en pleurs, regardait vers le ciel, car son cœur avait mis sa confiance dans le Seigneur[1]. » Tandis que les deux vieillards posent chacun une main sur la tête de Suzanne, de la main restée libre, ils la saisissent par les bras. Le vieillard de droite, mieux conservé que son compagnon, ouvre la bouche pour parler[2].

Séparé par un arbrisseau, un autre groupe occupe l'autre moitié du panneau. Deux figures debout, dans l'attitude de la prière, Daniel et Suzanne rendent grâces à Dieu de l'issue du procès. « L'artiste a su donner au personnage de Suzanne le sentiment de la prière; on voit à son attitude que le geste des bras n'est pas simplement machinal, mais que son âme est pénétrée et. qu'en un mot, elle *prie*. Les traits du visage sont, malheureusement, presque effacés. Si la hauteur de la figure n'était pas exagérée, elle pourrait passer pour la plus belle de toutes celles des catacombes. Daniel est moins heureusement traité; les bras sont trop courts, l'attitude est d'une raideur qui convient peu à l'action de la prière. A l'extrémité gauche se dessine la moitié d'une retouche[3]. »

La décoration de la *Cappella greca* serait incomplètement décrite si on omettait la mention des rinceaux en stuc d'un style classique et d'une exécution convenable. Ces rinceaux sont feuillagés d'acanthe et terminés par des rosettes, ils courent sur les arcs du sanctuaire et de la nef[4]. Voir STUC.

Il nous reste à dire quelques mots de la décoration de la partie inférieure des parois, décoration que nous avons déjà rencontrée en étudiant le cubicule d'Ampliatus. Voir ce mot. Les panneaux imitant le marbre appartiennent à la période vraiment primitive de l'art chrétien, période contemporaine ou très peu postérieure à celle où l'école campanienne décorait les appartements avec une prodigalité de richesses peintes qui compensait l'impossibilité d'employer les matériaux et les métaux ainsi figurés. Nous avons exposé dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne* ce que furent le goût public et les ressources de l'art au Ier siècle et pendant une grande partie du IIe. Faute de pouvoir imiter les quelques fortunes colossales capables de ne se refuser aucun luxe, les bourses modestes se rejetèrent sur le trompe-l'œil. Dans le cubicule d'Ampliatus les inscrustations et les architectures fantaisistes marchent de pair, dans la *Cappella greca* on se contente des inscrustations. Tout ceci n'est que plâtras recouvert de peinture imitant les marbres les plus précieux ou les plus coûteux. Ne regrettons pas

2064. — Suzanne abordée par les vieillards, fresque de la *Cappella greca*. D'après J. Wilpert, *Fractio panis*, pl. IV.

[1] Daniel, V, 34 sq. — [2] J. Wilpert, *Fractio panis*, pl. V; *Le pitture delle catacombe romane*, pl. IV; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, t. III, pl. XXIV; t. VI, p. 79, interprète cette scène du « couronnement d'une martyre » se fondant pour cela sur le dessin de d'Agincourt qui faisait poser une couronne sur la tête de Suzanne. Martigny, *Dictionn.*, p. 211, croit que les deux personnages sont « Dieu le Père et Dieu le Fils ». C'est Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LXXX, p. 85 sq., qui a donné l'interprétation définitive. — [3] J. Wilpert, *Fractio panis*, p. 22. — [4] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1125; H. Leclercq, *Manuel*, t. II, fig. 401.

que l'indigence relative des fidèles leur ait interdit l'usage de ces marbres dont l'arrachement par quelques barbares ou par des archéologues maladroits eût peut-être entraîné une ruine presque complète de la Chapelle.

Suivant le genre qu'on adoptait, l'artiste peignait les faux marbres, les fausses corniches sur une application de stuc qui donnait déjà la réalité du relief, ou bien l'artiste se contentait de procurer par quelques ombres et des « trucs » de métier l'illusion de ce relief et se bornait à peindre sur la paroi polie. A la *Cappella greca* on a fait usage des deux procédés. Sur la paroi droite de la nef, « le socle est une imitation de marbre veiné de jaune et de brun; un liteau de stuc le termine. Au-dessus sont représentés de grands rectangles simulant le même marbre et entourés d'une double bordure; la bordure intérieure, blanche, en creux; la bordure extérieure, rouge, en relief; une corniche à console termine cette deuxième partie de la décoration et la sépare du champ où sont les fresques. A la paroi gauche, le banc masque le socle, les rectangles y sont exécutés de la même manière que vis à vis; la corniche à console est remplacée par un ornement primitif cherchant peut-être à imiter les oves. Au fond de la chapelle, le revêtement de marbre, pour des raisons locales, semble-t-il, est imité avec le pinceau seulement et non en stuc. L'exécution de la décoration, il est vrai, laisse à désirer; les archéologues avaient donc raison de relever la différence qu'elle présente sous ce rapport avec l'exécution des personnages; mais ils en ont déduit à tort que la décoration date d'une époque postérieure. Cette différence s'explique aisément : les travaux de ce genre sont confiés non à des artistes, mais à de simples peintres décorateurs. Si, dans notre cas, cette décoration est assez médiocre, elle prouve toutefois que les ouvriers qui l'ont exécutée vivaient dans un temps où ce système de décoration était en faveur à Rome; c'est, au moins, à l'époque des premiers Antonins, car, après ces empereurs, il ne fut plus employé[1]. »

Connue depuis longtemps, la *Cappella greca* n'a vraiment pris toute sa valeur que depuis les travaux de M. J. Wilpert. Une fois rendues à la lumière et à l'archéologie les fresques reconquises ont été étudiées, éditées et appréciées par ce savant avec une rigueur et une indépendance auxquelles il faut rendre hommage. C'est un défaut trop ordinaire que la paternelle illusion qui entraîne les heureux auteurs d'une trouvaille à grossir leur découverte, à en étendre l'importance démesurément. La tentation devait être grande en présence d'un ensemble aussi merveilleux et d'une incontestable antiquité. Tout en replaçant à leur date véritable les fresques retrouvées il fallait s'inscrire en faux contre l'opinion acceptée d'après laquelle la décoration de la *Cappella* était l'œuvre de deux époques distinctes. La nef, suivant cette interprétation, était la partie la plus ancienne, le reste allait s'espaçant de plus en plus et on voulait que la décoration commencée au IIe siècle n'ait été achevée qu'au IVe. C'est toujours une besogne fort délicate d'entreprendre la réfutation d'une opinion fondée sur le plus ou moins de mérite artistique d'une œuvre quelconque; en matière de goûts et de couleurs toute discussion semble oiseuse. M. J. Wilpert invoqua des éléments négligés dans le débat, tels que l'architecture, le revêtement de stuc, enfin l'aspect parfois entièrement renouvelé des peintures depuis le lavage dont elles avaient été l'objet. La discussion à laquelle il s'est livré semble, pour nous, concluante[2]. La porte de communication entre la nef et la partie du sanctuaire existait dès l'origine. Deux artistes ont travaillé à la décoration : « l'un, dans les contours et les formes, a quelque chose de plus tendre et de plus doux que l'autre, dont le pinceau était plus énergique. Au premier, on doit attribuer, entre autres, les scènes de Suzanne et les peintures de la voûte au-dessus des niches; au second, Noé et la *Fractio panis* de même que les autres tableaux récemment découverts[3]. » Une fois admise la contemporanéité de toute la décoration la date ne fait plus difficulté, car nulle hésitation n'est possible devant les morceaux les plus caractéristiques, les épisodes de Suzanne et la *Fractio panis*. Mais cet argument du style ne suffit pas à fixer une donnée chronologique certaine. Le costume ne nous apprend rien de positif; la coiffure est plus utile. Dans deux figures de femmes la disposition de la coiffure offre une grande analogie avec celle de quelques impératrices de la première moitié du IIe siècle, notamment Sabine, épouse d'Hadrien, et Marciana, sœur de Trajan. L'exagération donnée aux proportions de quelques figures est un autre trait qui se rencontre fréquemment sur les monuments du Ier et de la première moitié du IIe siècle, les exemples sont nombreux et caractéristiques, citons seulement les fresques de l'hypogée des Flaviens au cimetière de Domitille et celles de la crypte de Lucine. Cet ensemble d'indications permet d'admettre sans hésitation, pour la date des fresques de la *Cappella greca*, le premier tiers du IIe siècle.

Nous ne croyons pouvoir suivre M. J. Wilpert dans l'interprétation symbolique — tendancieuse selon nous — qu'il donne de la décoration totale de la *Cappella*. Il faudrait y voir un cycle combiné avec une ingéniosité un peu laborieuse et encore plus subjective, cycle dans lequel non seulement le choix des sujets, mais leur emplacement tient à des intentions merveilleusement devinées sans le secours d'un indice quelconque par le trop subtil interprète[4]. Le dessein des artistes primitifs, si dessein ils eurent, n'a été écrit nulle part. L'imagination a vraiment trop belle part en pareille matière pour qu'on puisse faire plus que d'admirer sa fécondité et se tenir en garde contre son mirage. Laissons donc l'imagination courir et prendre sa revanche des longs moments de labeur ingrat qui lui ont procuré le canevas magnifique sur lequel elle se développe trop à l'aise. Tenons-nous en au bon sens. Il n'est pas douteux que chaque sujet de fresque, pris en particulier, ne représente une scène biblique ou contemporaine. Plusieurs d'entre ces sujets ont pu être historiques et allégoriques. Aller au delà, c'est sortir de la science des faits et s'engager dans le symbolisme le moins fécond et le plus décevant.

Avant de quitter la *Cappella greca* rappelons que cette petite église cémétériale possédait son autel. Dans l'abside II un tombeau construit en maçonnerie a conservé, sur sa face antérieure, son revêtement primitif en stuc. L'espace vide destiné à contenir un corps est si exigu[5] que c'est à peine si on pourrait y loger le corps d'un enfant d'un an et rien n'autorise à penser qu'un enfant ait été appelé à recevoir l'honneur d'une sépulture tellement signalée. Il est plus probable que la cavité de ce tombeau aura reçu les ossements d'un martyr ayant souffert le supplice du feu. Nous n'avons aucune donnée pour résoudre cette question, car le tombeau est vide et l'épitaphe a disparu depuis longtemps. La dalle qui recouvrait le tombeau était-elle la *mensa* eucharistique ou bien supportait-elle un de ces petits trépieds qui furent en usage pour la célébration du sacrifice à l'époque la plus ancienne? Nous croyons que cette deuxième explication est seule pos-

[1] J. Wilpert, *Fractio panis*, p. 26. — [2] Wilpert, *Sulla tecnica delle pitture cimiteriali e sullo stato della loro conservazione*, dans *Atti della pont. accad. rom. di archeologia*, série II, t. v, p. 209; *Fractio panis*, p. 27-29. — [3] *Fractio panis*, p. 28. — [4] J. Wilpert, *Le pitt.*, p. 142; H. Leclercq, *Manuel*, t. I, p. 205. — [5] Longueur de la cavité 0m70, profondeur 0m17.

sible. L'évêque siégeait au fond de la petite abside sous l'arc représentant la *Fractio panis*. A supposer que les éléments eucharistiques fussent posés à même sur la dalle du tombeau, par conséquent aux pieds de l'évêque, on s'explique difficilement comment celui-ci fut parvenu à les atteindre[1].

Le pillage dont la *Cappella greca* a souffert semble avoir respecté la partie qui avoisine l'autel, où la margelle de marbre posée devant le tombeau n'a jamais été remuée.

Les autres tombeaux de la chapelle, ils étaient au nombre de dix, ont tous perdu leurs épitaphes. Chaque niche contenait deux tombeaux; deux dans le sol le long de la paroi droite 2ᵃ, 3, et quatre sous la margelle γ, ces derniers deux par deux et séparés par une dalle.

Au IVᵉ siècle un visiteur traça avec une pointe une rapide acclamation dans la frise à console de la paroi droite :

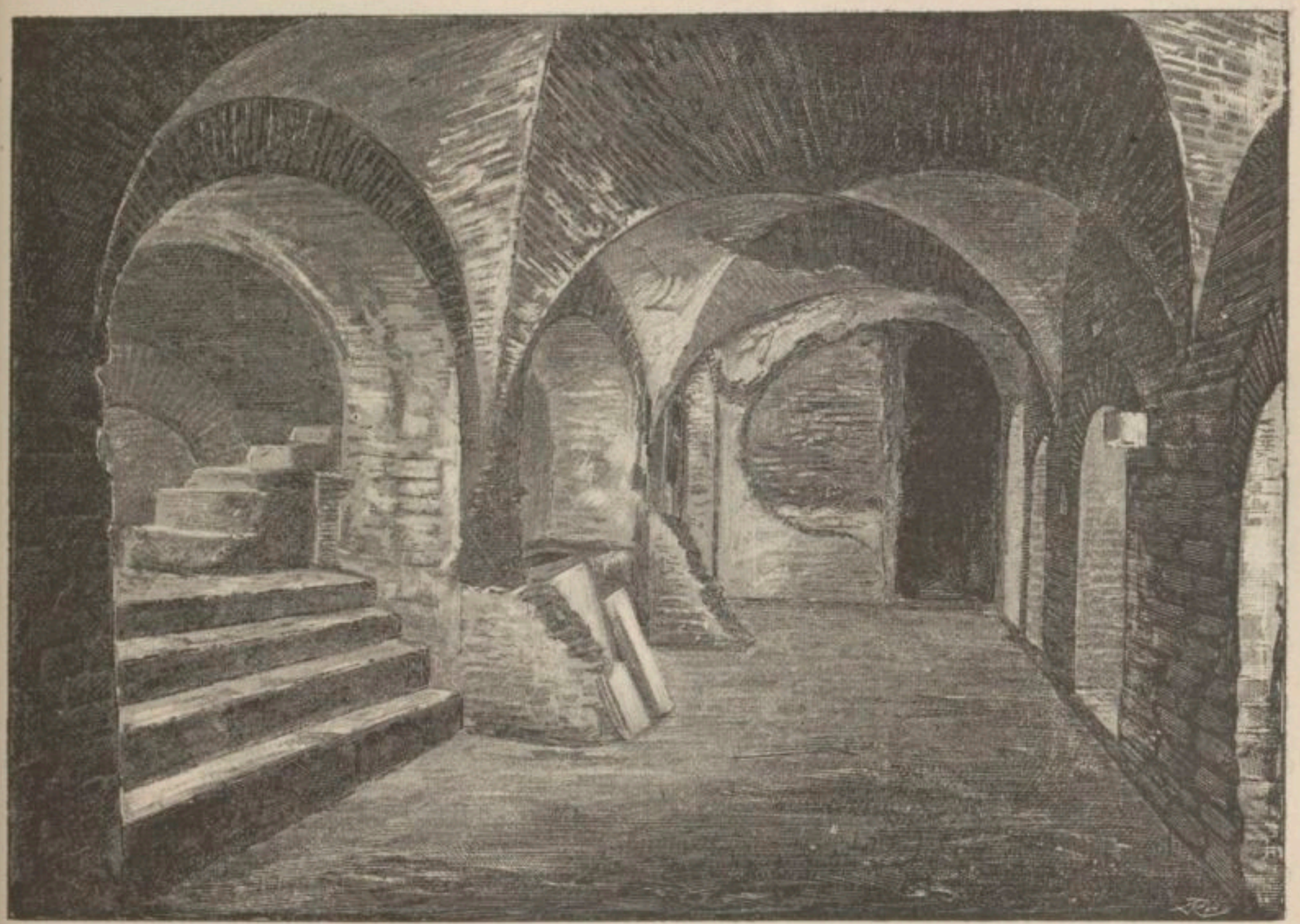
NAVIGI VIVAS IN ☧

II. L'*ATRIUM*. — Au premier coup d'œil jeté sur le plan (fig. 2065) on pourrait être tenté d'attribuer la principale importance, dans l'ensemble des excavations qui fait l'objet de notre étude, à un vaste espace qualifié *atrium*. Cet *atrium* est une sorte de vestibule bâti en maçonnerie dont les dimensions sont presque le double de celles de la *Cappella*, soit : en longueur 13ᵐ74 et en largeur 3ᵐ72. Si on se reporte au plan on peut suivre sans peine la description de l'*atrium*. Cette belle salle est couverte par cinq voûtes en arêtes, elle dessert toute une série de locaux de destinations et de dispositions assez différentes. Construit à la même époque que la *Cappella*, l'*atrium* communiquait avec l'extérieur par un escalier Q, de seize marches, dont les quatre dernières taillées dans le roc changent brusquement de direction à angle droit et débouchent au milieu de la salle. Il ne faut pas s'attendre à trouver ici une décoration qui rapelle, même de loin, celle de la *Cappella*. Un double enduit de stuc à la voûte a reçu pour tout ornement de simples filets courants.

La destination de l'*atrium* est claire. Tandis que l'évêque et le clergé célébraient la liturgie dans la *Cappella greca*, les fidèles qui n'eussent pu y trouver place se réunissaient dans l'*atrium* qui tenait la place de ce que, dans nos églises modernes, nous appelons la nef.

On voit par le plan que l'*atrium* donnait accès à différents locaux. Nous n'avons rien à ajouter à ce que nous avons dit de la *Cappella;* pour les autres cryptes et niches B. C. D. E. F. G. H. K. L. M on se reportera à la description du plan.

La décoration de toutes ces cryptes n'a pas été moins maltraitée que celle de l'*atrium*. A l'exception de quelques vestiges insignifiants elle est, on peut dire, entièrement détruite. La crypte B avait dû être ornée de fresques et de reliefs en stuc; il subsiste quelques filets tracés à la couleur rouge et quant au stuc il n'a pas été plus épargné. On aperçoit sur la paroi droite un pied et un coin de manteau, sur la paroi gauche une figure à laquelle manquent la tête et le bras gauche, c'était ici un personnage portant un vêtement long et tenant de la main droite un bâton ou un flambeau. A



2065. — Vue de l'atrium de la *Cappella greca*. D'après J. Wilpert, *Fractio panis*, pl. 1.

[1] Voir plus haut, *Dictionn.*, col. 1597, note 6.

l'entrée, à droite, on relève quelques vestiges de rinceaux feuillagés d'acanthe d'un galbe et d'un faire plus corrects que ceux de la *Cappella greca*. L'arc dominant l'entrée était décoré de pampres dont il subsiste quelques traces, et c'était tout.

Dans la crypte C nous avons déjà mentionné, en θ, un graffite représentant un homme tenant des deux mains, en travers de lui, un bâton.

Dans la crypte N, autre graffite :

PAVLE
VIVES

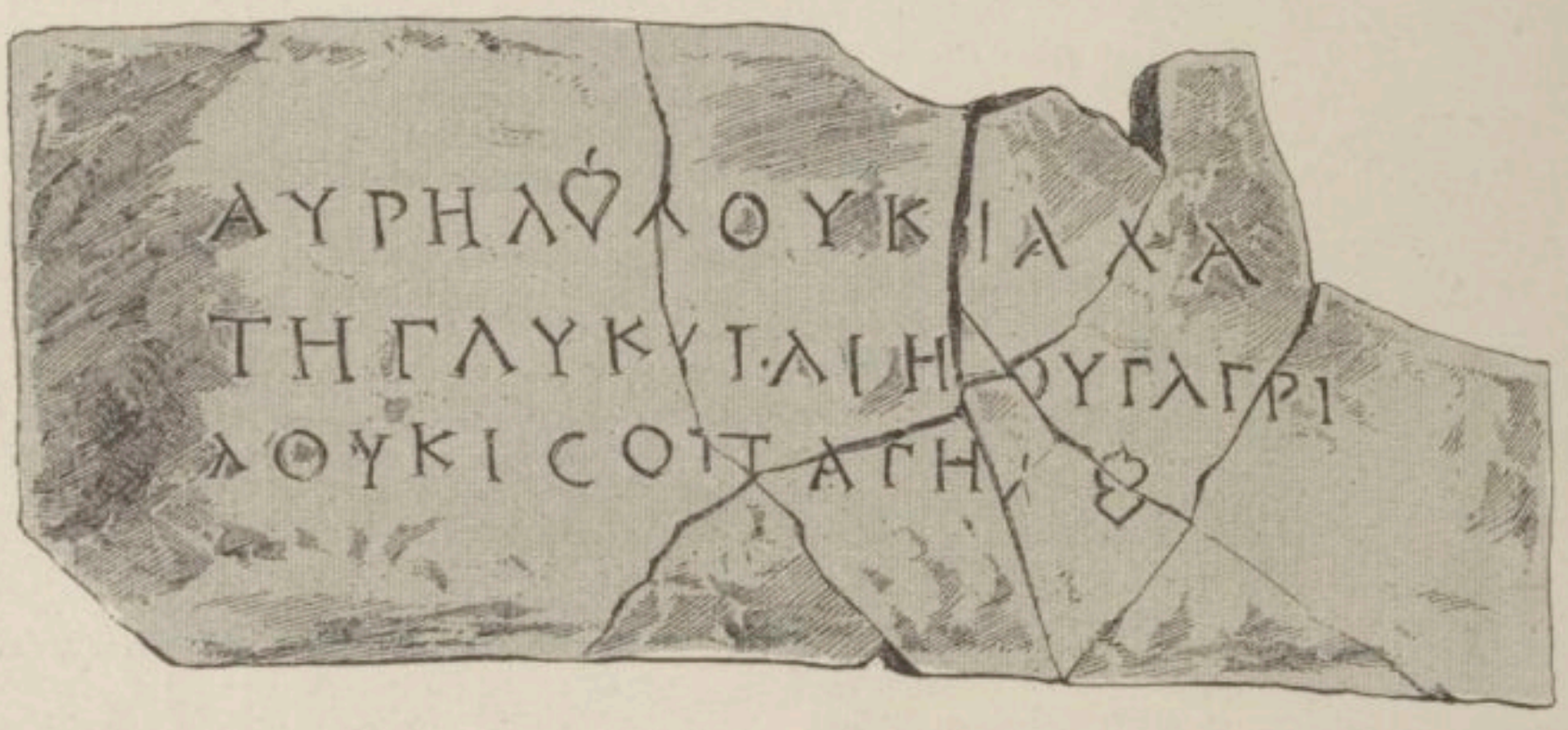
III. L'ÉPIGRAPHIE. — Nous avons dit que toutes les épitaphes de la *Cappella greca* avaient disparu et ce lieu vénéré ne nous a fourni qu'un graffite du IVe siècle et deux inscriptions peintes du IIe siècle. L'épigraphie de l'*atrium* et de ses dépendances va donc nous retenir quelques instants, elle n'offre pas d'ailleurs l'intérêt qu'on pourrait espérer y trouver.

Même crypte; à la partie supérieure un évidement circulaire paraît avoir été destiné à contenir un médaillon [4] :

ΚΗΙΑ ○ ΦΟΙΒΗ
ΤΗ ΦΙΛΑΝΔΡΩϽΚΑ
ΠΙΤΩΝ · Ο CYNBIOC
ΚΑΙ · ЄΑΥΤΩϽ

A Ceïa Phœbe, épouse fidèle, et à lui-même, Capiton, son mari.

Dans la même crypte on a trouvé, enterrés dans le sol, trois sarcophages d'adultes dont deux ornés de sculptures [5]. Ce sont des strigiles encadrant un médaillon avec un buste de femme resté inachevé et sur l'autre un buste d'homme et au-dessus deux cornes d'abondance, aux angles de ce dernier deux génies funèbres; point d'inscriptions [6].



2066. — Épitaphe d'Aurelia Lucilla. D'après J. Wilpert, *Fractio panis*, p. 33, fig. 5.

Crypte E; sur le mortier scellant la dalle d'un des trois tombeaux de maçonnerie [1] :

LOCVS MARTVRIAE DP XII. . . .

Même crypte, inscription fixée devant le petit tribunal [2] :

εἰρ?ΗΝΗ ΤΗ CЄΜΝΟΤΑΤΗ
ϰΑΙ ΦΙΛΑΝΔΡΩ ΛΟΥΚΙC
Ο CYNBIOC

A Irène très vertueuse et fidèle, Lucius, son mari.

Le même Lucius a enterré sa fille dans la même crypte. Le gentilice *Aurelia* a dû être commun à la fille et au père qui s'appelait donc *Aurelius Lucius* (fig. 2066) [3] :

ΑΥΡΗΛ ϽΛΟΥΚΙΛΛΑ
ΤΗ ΓΛΥΚΥΤΑΤΗ ΘΥΓΑΤΡΙ
ΛΟΥΚΙC Ο ΠΑΤΗΡϽ

A Aurelia Lucilla, sa fille très chérie, Lucius, son père.

Crypte F; dalle opistographe dont l'inscription chrétienne est datée de 394 [7] :

VRANIE · AVR · DOMNAE MORTI
LEONTIVS NEOFITVS·Q·V·A·N XXXIII DP XV KAL
OCTOB · NICOMACHO · FLABIANO · CONSS ·

Uraniæ Aureliæ Domnæ morti Leontius neofitus [*hunc titulum poni jussit*] *Q(uæ) v(ixit) a(nnos) n(umero) XXXIII; d(e)p(osita) [est] XV Kal(endas) octo(bres), Nicomacho Flaviano consule.*

Galerie M, côté de la niche I, dalle de marbre [8] :

ϽALLIVS MEGETHIVS PA[*ter de*
CEPTVS AB ALLIO AQVIL[*a fi*
LIO Q·V·ANN XXXV·M VII[*d. . .*

Galerie D (ou crypte E), brique rouge sur laquelle on lit en lettres rouges [9] :

ICYΛI ⊿ NOC

Galerie D, épitaphe restée en place [10] :

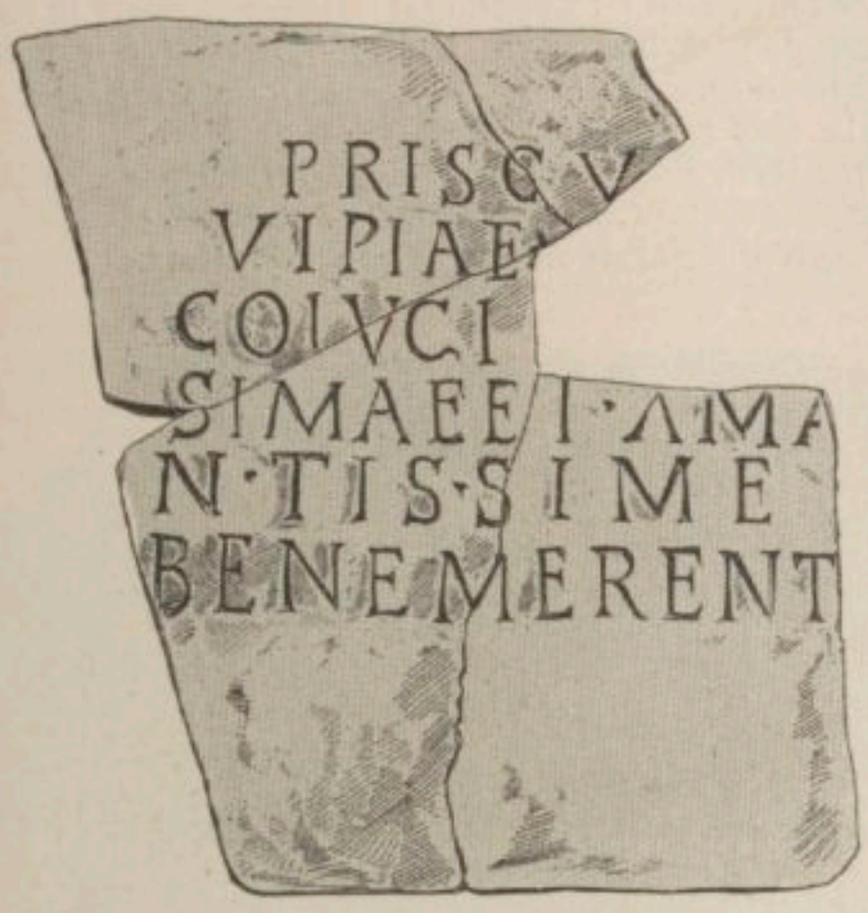
SENTIVS MERCVRIVS·SIBI ET COIVGI SVAE·
CESORINE AMANTIAE · BENEMERENTIPACE.

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 29; la chaux est depuis tombée en poussière; J. Wilpert, *Fractio panis*, p. 33. — [2] De Rossi, *op. cit.*, 1886, p. 157, n. 248, type de lettres anciennes pour l'H et l'Є avec le trait horizontal (et non vertical) isolé; J. Wilpert, *op. cit.*, p. 33. — [3] De Rossi, *op. cit.*, 1886, p. 157, n. 249; J. Wilpert, *op. cit.*, p. 33, fig. 5; p, 34, cette épitaphe peut remonter au règne de Marc Aurèle, elle est aujourd'hui fixée à la paroi de droite, de même que la suivante. — [4] De Rossi, *op. cit.*, 1886, p. 156, n. 247; J. Wilpert, *op. cit.*, p. 34. — [5] Le troisième sarcophage entièrement lisse a été réenterré. — [6] Ces sarcophages insignifiants peuvent avoir été achetés chez un marbrier païen, mais en ce cas il est probable qu'on y verrait le D. M. Dans cette même crypte E se voient aujourd'hui les inscriptions de Kosmia, d'Ulpia, de Gaius Balonius Severianus, cf. Wilpert, *Fractio panis*, p. 88, fig. 14; p. 90, fig. 15; *Dictionn.*, t. I, col. 2877. — [7] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1868, p. 65, qui lit à la première ligne : *morte* et interprète *mortuæ*; J. Wilpert, *Fractio panis*, p. 35. — [8] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 36, paléographie du IIIe siècle. — [9] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 36; De Rossi, *op. cit.*, 1886, p. 152, n. 240, a mal lu ΙΟΥΛΙΑΝΟC. — [10] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 3637, paléographie du IIIe siècle.

Crypte K, épitaphe restée en place sur le *loculus*[1].

EVSEBIAE FILIAE DVLCISSIMAE QV(*ae*) VIXIT AN-
|NIS
DVOBVS MENSE VNO DIEBVS XXIIII · PARENTES

Quelques autres inscriptions sont trop fragmentaires pour offrir d'autre intérêt que celui de leur paléographie au « type priscillien » déjà un peu altéré [2]. Une autre inscription dont il subsiste quatre fragments fermait un *loculus*. Elle mentionne la tombe préparée par *Priscus Ulpiæ Hel(iadi?) coiugi karissimæ et amantissimae benemerenti* (fig. 2067) [3].

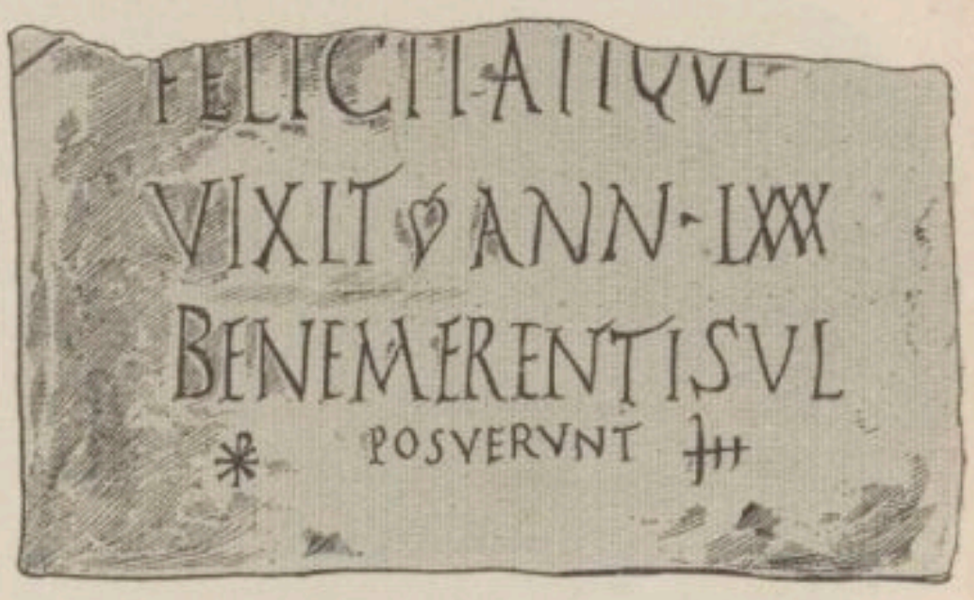


2067. — Épitaphe d'Ulpia.
D'après J. Wilpert, *Fractio panis*, p. 90, fig. 15.

Crypte N, provenance incertaine. Cette épitaphe est remarquable par ses deux monogrammes qui doivent se lire XPιστός IHσοῦς [4] et dont le texte n'offre aucune difficulté, *Felicitati qu(a)e vixit ann(os) LXXX benemerenti, sui posuerunt* [5] (fig. 2068).

L'épigraphie dispersée dans l'*atrium* et ses dépendances, principalement les rares inscriptions restées en place, permet d'affirmer que ces lieux ont servi de sépulture pendant les IIe, IIIe et IVe siècles. Les tombes dans le sol ont fourni quelques sépultures en briques fermées à la manière d'un toit, ces tombeaux sont postérieurs à ceux des parois *arcosolia* ou *loculi*. Sur ce point encore nous adoptons pleinement les conclusions de M. J. Wilpert [6]. « On a d'abord utilisé les pièces qui donnent sur l'*atrium*, ensuite le sol même de l'*atrium;* comme les tombes de ce dernier appartiennent à la seconde moitié du IIe siècle, il faut placer la construction des premières dans la première moitié de ce siècle. Nous pouvons remonter d'autant plus haut, que, dans une salle construite expressément pour des réunions liturgiques, l'on n'a adjoint de nouveaux sépulcres qu'à de longs intervalles et forcé par la nécessité.

« Quant à déterminer l'ordre chronologique suivant lequel on a utilisé les différentes pièces, l'état de délabrement où nous les voyons aujourd'hui ne nous permet d'établir que les conclusions suivantes : 1° A, B, G, lors de la construction de l'*atrium*, c'est-à-dire au commencement du IIe siècle, furent décorés de fresques et de stuc et réservés au culte et aux sépultures; 2° l'adaptation de F aux mêmes fins eut lieu plus tard, mais, semble-t-il, encore au IIe siècle; 3° de la chapelle E nous savons que l'on y a enseveli, au IIe siècle, des membres de la famille d'un Aurelius Lucius, et que sa forme primitive a subi des changements essentiels au temps de la Paix; 4° la chambre N fut construite au IIIe siècle, elle n'avait d'autre décoration qu'une double couche de stuc; 5° les pièces C et H nous sont parvenues ravagées; dans D et K nous avons trouvé deux épitaphes qui témoignent de l'emploi qu'on en a fait au IIIe siècle; 6° les galeries L et M existaient avant la construction de l'*atrium :* la première servait de lieu de sépulture, la seconde de piscine; plus tard celle-ci changea de destination et toute cette partie fut adjointe aux autres dépendances de l'église cimétériale. Il y eut sans doute des restaurations ultérieures; on est conduit à le penser en examinant les murs de renforcement de l'escalier Q, devant la niche G, et d'autres murs semblables construits aux entrées des chapelles E et F; quant à l'époque de leur construction, l'état actuel des fouilles ne permet



2068. — Épitaphe de Felicitas.
D'après J. Wilpert, *Fractio panis*, p. 93, fig. 16.

pas de la préciser; non plus que celle où les galeries du second étage furent réunies à l'*atrium*. De même, il n'a été trouvé aucune communication régulière entre notre église cimétériale et les galeries des régions voisines de la catacombe. Ce n'est que par d'autres fouilles, surtout au delà de K, que ce point pourra être éclairci. »

H. Leclercq.

CAPREAM (AD). L'étude des origines archéologiques du christianisme nous amène à parler ici d'une petite plaque de marbre trouvée près du Ponte Rotto, au Transtévère. Une des faces de cette inscription n'est pas dégrossie, l'autre présente une inscription dont la paléographie offre beaucoup de rapports avec celle des inscriptions chrétiennes du IVe ou même du début du Ve siècle. C'est cette inscription, longtemps négligée dans un magasin sous un amoncellement d'autres marbres, qui a été l'objet de la part de J.-B. De Rossi d'un commentaire que nous ne ferons que résumer [7].

Ainsi qu'on peut le voir par la figure 2069, l'inscription est incomplète, néanmoins ce qui manque est assez peu considérable et se laisse suppléer sans peine. La langue décadente, avec ses idiotismes ne manque pas d'intérêt, mais nous aurons occasion ailleurs de relever et de mettre à profit ces particularités, telles que *marturorom, cimitera*. La restitution de ce der-

[1] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 37, même date que l'inscription précédente. — [2] *Ibid.*, p. 87-89, fig. 12, 13, 14. — [3] *Ibid.*, p. 90, fig. 15. Cette inscription était plus complète quand De Rossi en prit copie, il a pu noter quelques lettres aujourd'hui perdues, nous donnons sa lecture en regard du marbre original. — [4] *Dictionn.*, t. I, col. 177-178. — [5] Wilpert, *Fractio panis*, p. 93, fig. 16. — [6] *Ibid.*, p. 38. — [7] De Rossi, *Del luogo appellato ad Capream presso la Via Nomentana dall' età arcaica ai primi secoli cristiani*, dans *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 1883, t. XI, p. 244-258 et pl. XX.

nier mot n'est pas douteuse car l'existence d'un *cœmeterium majus* nous est connue par ailleurs. Le martyrologe hiéronymien au *XVI Kal. octobres* (date commémorée sur la pierre du Transtevère) et au *XII Kal. Maias*, mentionne un cimetière *via Nomentana* dans lequel reposaient les martyrs ici mentionnés avec l'épithète : *in cimiterio maiore*[1]. Certains manuscrits donnent une variante dont la tendance topographique est évidente. L'édition de Fiorentini interprète cette variante par *ad Capua*, ce qui n'a aucun sens parce que la ville de ce nom ne peut avoir aucun rapport avec la voie Nomentane[2]; l'édition de Luc d'Achéry propose *ad Cap.*[3], mais tous les manuscrits, sans excepter ceux dont Fiorentini et d'Achéry ont fait usage, nous font lire *ad caprea* ou *ad capria*[4]. La fracture de l'inscription ne permet pas de dire si celle-ci comportait la mention géographique complète ainsi que nous voyons parfois désigner certains cimetières : *ad septem palumbas* du *clivus cucumeris* près de la voie Salaire ancienne[5]; *ad ursum pileatum* et *ad insalsatos* sur la voie de Porto[6], *ad catacumbas* sur la voie Appienne[7], *ad duas lauros*, sur la voie Labicane[8]. Le *cœmeterium majus* était donc situé dans une région désignée sous le sobriquet de *ad capream*, et il est très vraisemblable que l'inscription, même complète, ne nous eût rien appris à ce sujet. En effet, si on restitue l'extrémité certaine des lignes 2e et 3e, on voit qu'il ne s'agit que d'un petit nombre de lettres, trois seulement[9] :

XVI KAL OCTOB MARTVRORI *in cimi*
TERV MAIORE VICTORIS · FELI*cis*
EMERENTIANETIS ET ALEXAN*dri*

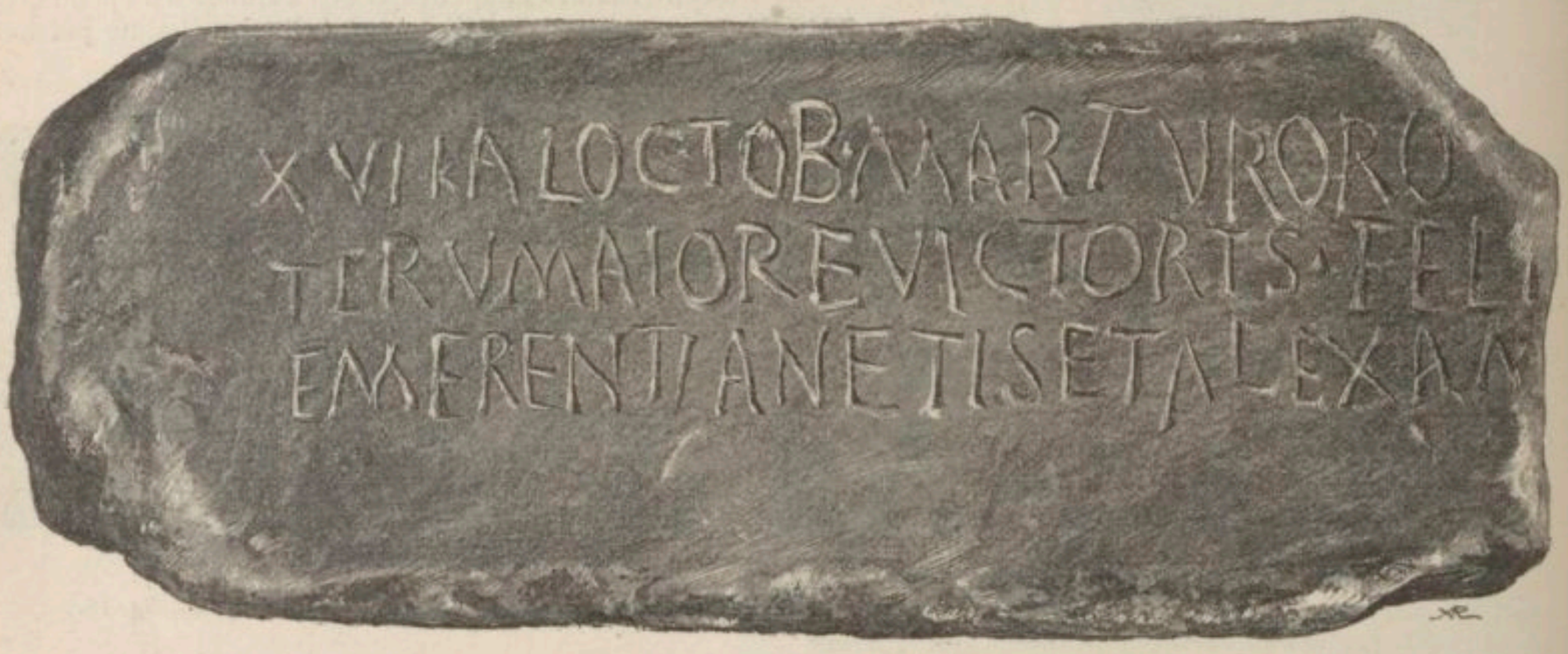
La formule complète de la commémoration de ces martyrs a dû être primitivement : *XVI Kal. octobres via Nomentana ad Caprea in cœmeterio maiore martyrum Victoris, Felicis, Papiæ, Mauri, Emerentianetis et Alexandri*[10]. Mais ce n'est pas la question hagiographique, c'est la question topographique qui doit nous retenir.

Bosio et Boldetti semblent n'avoir pas connu la dénomination *ad Capream;* Bosio, parce que le martyrologe hiéronymien n'était pas connu de son temps, Boldetti parce qu'il s'est contenté de la mauvaise interprétation *ad Capua* donnée par Fiorentini et n'a pas cherché plus loin ni autre chose[11]. Fiorentini semble avoir entrevu une lueur quand il commente ainsi la leçon qu'il rejette : *forte Capreæ paludes* (lire *palus*) *in qua Romulus evanuit idem locus erat : an vero in via Numentana vel ex Numentana via adhuc decernere non licuit*[12]. Cependant le marais dans le voisinage duquel les anciens font disparaître Romulus serait, au dire des topographes modernes situé assez loin de la voie Nomentane, au Champ-de-Mars.

Dès 1863, J.-B. De Rossi laissait entrevoir que la topographie et la chronologie du cimetière appelé jusqu'alors de Sainte-Agnès et qui étend ses galeries de chaque côté de la voie Nomentane, aurait à subir de notables remaniements. Le nom primitif du cimetière n'était pas le vocable de la martyre, mais celui d'*Ostrianum*, la date devait être relevée du IIIe siècle à la période apostolique, enfin il fallait restituer à ce site des traditions un peu vagues et flottantes sans doute qui l'identifiaient avec celui des prédications de l'apôtre saint Pierre : *Nymphæ ubi Petrus baptizabat.* Les anciennes dénominations du cimetière étaient celles-ci :

Ostrianum vel *Ostriani* } *cœmeterium majus.* / *ad nymphas S. Petri.* / *fontis S. Petri.*

Nous verrons en étudiant ce cimetière (Voir OSTRIEN) que ce fut bien dans le *cœmeterium majus* qu'étaient enterrés Emérentienne, Victor, Papias, Maurus, Alexandre et Felix[13] un peu au delà de la basilique de Sainte-Agnès. Là-même, au VIe-VIIe siècle, on vénérait



2069. — Inscription romaine. D'après *Bull. della Commis. archeol. com. di Roma*, 1883, t. XI, pl. 20.

[1] Fiorentini, *Martyrolog. vetust. occid.*, in-4°, Lucæ, 1668, p. 836, 837, cf. p. 448, 449. Fiorentini, premier éditeur, penchait vers la lecture *in cœmeterio martyrum* que De Rossi a repoussée pour admettre celle dont l'inscription est venue vérifier l'exactitude, *Bull. di arch crist.*, 1867, p. 39. — [2] *Op. cit.*, p. 836. — [3] *Spicil. veter. scriptorum*, Parisiis, 1728, p. 18. — [4] Ces deux mots sont synonymes, ainsi qu'on peut s'en convaincre en parcourant les glossaires. — [5] *Roma sotterr.*, t. I, p. 132; *Bull. di arch. crist.*, 1878, p. 47. — [6] *Roma sotter.*, t. I, p. 131; *Bull. di arch. crist.*, 1878, p. 46. — [7] *Roma sotterr.*, t. I, p. 235; t. III, p. 427. — [8] *Bull. di archeol. crist.*, 1879, p. 76, 77; 1882, p. 111. — [9] Cette restitution est non seulement voulue par l'amorce des noms propres, mais par les topographes anciens qui fixent sur la voie Nomentane *ad S. Emerentianam* un peu au delà de la basilique de Sainte-Agnès les martyrs *Alexander, Felix, Papias, Victor;* cf. *Roma sotter.*, t. I, p. 178-179. Sur Papias, cf. *Bull. di archeol. crist.*, 1877, p. 10, pl. I, n. 7-12. — [10] Pour cette restitution, cf. De Rossi, dans *Bullett. della Commiss. archeol. comunale di Roma*, 1883, t. XI, p. 248-249. — [11] Boldetti, *Osservazioni sopra cimeteri sotterranei*, in-fol., Roma, 1720, p. 569. — [12] Fiorentini, *op. cit.*, p. 837. — [13] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 37.

une chaire réputée être celle *ubi prius sedit s. Petrus*, en même temps qu'on honorait la mémoire du lieu *ubi Petrus baptizabat*. L'identification du cimetière et des martyrs mentionnés ci-dessus ne peut plus être mise désormais en question; quant aux souvenirs relatifs à l'apostolat de saint Pierre, confondus en quelque sorte avec la mémoire de sainte Emérentienne, nous en rencontrons un témoignage d'une autorité singulière dans une épitaphe peinte au IVe siècle, au plus tard au Ve, à l'abside d'une des cryptes les plus vénérables du cimetière Ostrien [1]. Ce qui subsistait de cette inscription a permis de voir rapprochés les noms de SANC(*ti*) PET(*ri*) et d'EMERENTIANET(*is*) [2].

Le *cœmeterium maius via Nomentana ad Caprea* ne diffère pas du *cœmeterium Ostrianum* ou *Ostriani* dans lequel Pierre administrait le baptême. Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail des textes dont se réclame cette opinion archéologique [3] sur laquelle nous aurons occasion de revenir, ni à discuter la valeur de la tradition, mais simplement à en rechercher la source.

Onofrio Panvinio n'hésite pas à faire du cimetière Ostrien le plus ancien des cimetières souterrains de Rome, et il s'autorise des *gesta Liberii* [4] dont les deux textes alors connus offrent une légende dépourvue de toute autorité historique, non dans sa rédaction primitive, mais dans le remaniement que cette forme a subi depuis le VIIIe siècle lorsqu'elle a commencé à faire son entrée dans les passionnaires des basiliques romaines. Les *gesta Liberii* dans leur forme primitive [5] appartiennent aux premières années du VIe siècle [6]. On y lit un dialogue imaginaire entre le pape Libère qui vient de regagner le *cœmeterium Nœllæ via Salaria ab Urbe Roma miliario III* et son vicaire Damase, touchant les dispositions à prendre pour l'administration du baptême en la prochaine fête de Pâques que le pape, banni de la ville, ne pouvait célébrer suivant les rites accoutumés. Damase épilogue sur les malheurs des temps présents qu'il compare aux conditions des temps apostoliques et il conclut : *in fluminibus et in paludibus oportet baptizare. Dicit Liberius episcopus: Juste locutus es;* ERAT ENIM IBI *non longe a cœmeterio Noellæ cymiterius Ostrianus ubi Petrus apostolus baptizavit* [7]. Et Libère donne le baptême à quatre mille personnes, ce qui montre assez que l'exemple apostolique dont il prétendait s'autoriser était une tradition concernant un baptême général et non une cérémonie presque privée. Le *erat enim* de Libère, suivant la fine et juste remarque de J.-B. De Rossi montre bien que le fait de baptiser au cimetière Ostrien *ubi Petrus baptizavit*, équivalait à baptiser *in fluminibus et* PALUDIBUS. Le cimetière Ostrien situé entre le IIe mille de la voie Nomentane et le IIIe mille de la voie Salaire est creusé dans un roc spongieux et occupe l'emplacement d'un ancien marais. Instinctivement on rapproche cette indication de l'allusion faite au baptême *in paludibus* qui s'appliquait exactement au cimetière situé *non longe a via Salaria miliario III*, là où le pays était désigné sous ce nom *ad Caprea via Nomentana*.

Pourquoi *ad Caprea* et non *ad Capream*, peut-être faut-il y voir la prononciation vulgaire ou l'emploi d'un pluriel neutre synonyme de *caprilia*. Un passage de Festus nous apprend que *Capruli appellatur ager, qui vulgo ad capræ paludes dici solet*. On savait encore à Rome, au temps de Valerius Flaccus, dont Festus n'est que l'abréviateur, c'est au début de notre ère, qu'il existait un lieu champêtre, *ager*, communément nommé *ad capræ paludes* [8]. Des traditions pouvaient alors indiquer approximativement ce lieu, mais il semble qu'on en ait complètement perdu le souvenir; il arriva donc que rencontrant dans Tite-Live cette indication : *quum* (Romulus) *ad exercitum recensendum concionem in campo ad capræ paludem haberet* [9], on imagina qu'une revue d'effectif n'avait pu avoir lieu ailleurs qu'au Champ-de-Mars, et on y transporta le *caprea* ou *capræ palus*. De Rossi s'est demandé s'il fallait supposer un *ad Caprea, via Nomentana* et un *ad Capream* ou *capræ paludem* au Champ-de-Mars, tous deux marécageux; il ne le croit pas et développe ses raisons qui concernent principalement la topographie romaine, puis il conclut que l'*ad Caprea* doit être bien réellement identifié avec la mention fournie par le martyrologe hiéronymien touchant le *cœmeterium maius ad Caprea via Nomentana*.

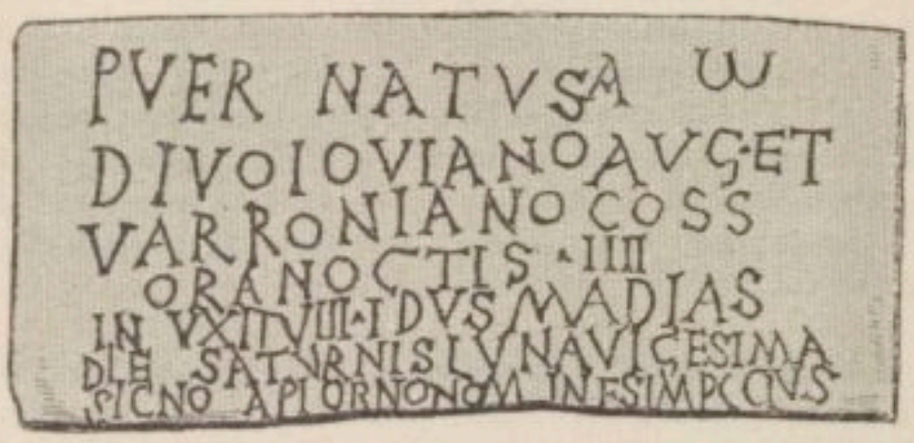
H. LECLERCQ.

CAPRICORNE. Une inscription dont l'origine cimétériale est tout à fait vraisemblable et qu'on conserve aujourd'hui au musée du Capitole, à Rome, présente une mention trop rare pour n'être pas relevée. Parmi les inscriptions chrétiennes pourvues de notes chronologiques ou astronomiques il n'en est guère qui offre plus d'intérêt ainsi qu'en sont tombés d'accord tous les commentateurs qui ont étudié ce texte : Bianchini, Lupi, Gaetano Marini, J.-B. De Rossi [10]. En effet, les mots SICNO APIORNO, en apparence peu intelligibles, doivent s'appliquer au signe du Zodiaque nommé Capricorne et non au défunt qui s'appelait Simplicius. Il ne s'agit pas d'un surnom, car dans l'épigraphie du IVe siècle *l'agnomen* suit et ne précède pas, comme ici, le nom propre. Dans cette même inscription nous trouvons mentionné l'âge de la lune; Bianchini et quelques autres en ont conclu un peu précipitamment que le calcul concordait avec le cycle de 84 ans, J.-B. De Rossi a reformé leur erreur dans le commentaire qu'il a consacré à cette inscription.

L'inscription ne fait mention ni de l'âge du défunt, ni du jour de la mort, ni de celui de l'inhumation, mais seulement du jour de la naissance, ce qui semble

[1] Cette crypte a été fouillée et déblayée en 1873 par M. Pietro Crostarosa. — [2] Armellini, *Scoperta della cripta di S. Emerenziana*, Roma, 1877; *Bullettino di archeologia cristiana*, 1876, p. 150-153. — [3] Opinion contredite par Marucchi qui veut transporter la *sedes ubi prius sedit S. Petrus* du cimetière Ostrien sur la voie Nomentane, au cimetière de Priscille sur la voie Salaria, *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1903, p. 199-273; ces hypothèses, car elles ne sont pas encore autre chose, ont été fort ébranlées en quelques pages d'une clarté et d'un mérite supérieurs, *Le Catacombe, S. Pietro, il cimitero Ostriano*, dans *Civiltà cattolica*, 7 nov. 1903, p. 332-349. — [4] S. Damasi, *Opera, cum notis Sarazani*, in-4°, Romæ, 1638. — [5] Ils ont été publiés dans leur forme primitive par dom Coustant, *Epist. romanor. pontif.*, p. LXXXVI, Appendix, col. 87 sq. Cf. Mansi, *Comment. de celebri codice sæculi Karoli Magni scripto*, dans Calogerà, *Opuscoli*, t. XLV, p. 76; Mansi, *Concil., Supplem.*, t. I, p. 220-221; S. Léon, *Opera*, edit. Ballerini, t. III, p. CXV. — [6] F. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande*, in-8°, Gratz, 1870, t. I, p. 411-412; Bock, dans *Christliche Kunstblätter*, Freiburg, 1869, p. 150-151; L. Duchesne, *Étude sur le Liber pontificalis*, p. 182. — [7] Coustant, *op. cit.*, col. 92; Mansi, *Concil., Suppl.*, t. I, p. 222. — [8] Festus, édit. Müller, p. 65, *Cuprali*. Voir les exemples recueillis dans De Vit, *Onomasticon*, au mot *Caprea*. — [9] Tite-Live, *Histor.*, l. I, c. XVI. — [10] Fr. Bianchini, *Præfatio ad Anastasium bibliothecarium*, in-fol., Romæ, 1718, t. II, part. 1, p. LXVIII, avait reçu l'épitaphe originale de Boldetti, Lupi, *Dissertatio et animadversiones ad nuper inventum Severæ martyris epitaphium* in-4°, Panormi, 1734, p. 18; Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, in-fol., Roma, 1720, p. 84, fait venir cette pierre du cimetière de Gordien et Épimaque; Muratori, *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, in-fol., Mediolani, 1739, p. CCCLXXXIII, n. 2; Clinton, *Fasti romani*, in-4°, Oxford, 1845, t. II, p. 197; Giorgi, *Notæ ad Baronii Annales*, ad, ann. 364, t. V, p. 201; Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1749, p. 252; Guasco, *Musæi Capitolini antiquæ inscriptiones*, in-fol., Romæ, 1775, t. III, p. 141, n. 1235; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romae, 1861, t. I, p. 92, n. 172, ad ann. 364. Autre mention du capricorne dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1984, p. 85, n. 12.

indiquer que le petit Simplicius naquit et mourut dans le courant d'une seule journée ; cette circonstance expliquerait assez bien le soin insolite avec lequel notre épitaphe mentionne toutes les moindres circonstances de temps. Beaucoup de chrétiens croyaient alors que des influences favorables ou funestes s'exerçaient suivant les heures différentes du jour et de la nuit. Il existait des *tabulæ astrologicæ* qui renseignaient sur ce point les esprits crédules. On y pouvait lire par exemple que : *Saturni dies horaque ejus cum erit, nocturna sive diurna, omnia obscura laboriosaque fiunt, qui nascentur periculosi erunt* [1]. Or Simplicius naquit un samedi à la quatrième heure de la nuit; cette heure précisément est attribuée à Mercure et marquée d'un C dans la *tabula,* ce qui veut dire *communis,* par conséquent heure tantôt favorable tantôt funeste. Au dire de Servius *e planctis duo noxii sunt, id est Mars et Saturnus, duo boni, Jupiter et Venus, Mercurius vero talis qualis ille cui jungitur* [2]. Ainsi donc, le pauvre enfant Simplicius avait bien mal choisi son moment, la quatrième heure de la nuit du jour de Saturne était l'heure même ou



2070. — Inscription de Simplicius.
D'après De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ,* t. I, p. 92, n. 172.

Mercure se trouvait joint à la planète nuisible de Saturne, heure périlleuse et qui fut fatale au nouveau-né. Ses parents ont dû évidemment chercher avec grand soin la cause de sa mort partout où ils eussent pu l'apprendre, même dans l'astrologie. Le texte présente une autre obscurité qui confirme finalement l'explication donnée ci-dessus, c'est la lecture et l'interprétation du mot INVXIT. Guasco n'y voit qu'une distraction du lapicide pour IN*I*VXIT, ce qui veut dire selon lui que Simplicius naquit à la 4e heure de nuit lorsque luisait le VIIIe des ides de mai. Mais les *tabulæ astrologicæ* nous apprennent qu'on ne commençait pas la supputation des heures depuis la moitié de la nuit comme cela se faisait pour le jour civil, mais depuis le coucher du soleil ainsi qu'on procède encore pour les heures de la liturgie. Maffei propose l'explication suivante : *fortasse* INLVXIT *intelligendum, hoc est lucidus moriendo evasit; fortasse* INVSSIT *pro inustus est fidei nota, seu baptismate.* E. Le Blant [3] lit INDVXIT, de *induo* et propose de voir une allusion à l'aube des néophytes revêtue par Simplicius. Enfin J.-B. De Rossi lit IN V*i*XIT VIII IDVS MADIAS, c'est-à-dire *vixit in* VIII *idus Maias,* ainsi l'enfant Simplicius né à la quatrième heure de la nuit a vécu cette seule journée du VIII des ides de Mai vers le déclin de laquelle il est mort. La préposition IN placée devant *vixit* ne peut surprendre ceux qui ont quelque usage des bizarreries de l'épigraphie chrétienne.

H. Leclercq.

CAPSA. Voir Cassette.

CAPSARIUS. Les anciens donnaient ce nom, qui n'a pas d'équivalent dans notre langue, à différentes catégories de serviteurs. D'une manière générale, le *capsarius,* dont on fit à mesure que la langue dégénéra *capsararius,* comme *vinararius* pour *vinarius,* le *capsarius* était l'individu chargé de la garde d'une *capsa* (voir ce mot), c'est-à-dire :

1° L'esclave qui accompagnait un enfant à l'école et portait la *capsa* dans laquelle celui-ci enfermait son petit matériel d'écolier, livres, tablettes, calame, etc.

2° Celui à qui on confiait dans les bains publics la surveillance des coffres dans lesquels étaient enfermés les habits des baigneurs. L'édit de Dioclétien taxe les services du *capsarius* à deux deniers par baigneur.

3° Le militaire qui avait, peut-être, la garde des *capsæ* renfermant les registres de l'armée. Une inscription les rapproche des *librarii.*

Trois inscriptions chrétiennes nous font connaître des *capsarii,* une de ces inscriptions est au féminin [4] :

CAPSARARA

Cette inscription provient du cimetière de Domitille, sous le domaine de *Tor Marancia.*

Une autre inscription gravée sur une dalle de marbre a été trouvée dans les jardins du monastère de Saint-Sabas sur l'Aventin, en 1856, on y lit [5] :

caps]ARARIV[*s*
REPOSI
ERI

La plus intéressante incontestablement est l'inscription d'un ménage chrétien dont le mari était *capsarius* des thermes ou des bains d'Antonin. Cette inscription est gravée sur une dalle de marbre trouvée, en 1821, à *Tor Marancia,* sur la voie Ardéatine [6] :

CVCVMIO ET VICTORIA
SE VIVOS FECERVNT
CAPSARARIVS DE ANTONINIANAS

H. Leclercq.

CAPSIUM. Voir Nef.

CAPTIFS. Une des calamités les plus graves qui s'abattirent sur le monde antique fut l'insécurité des provinces et des individus. Contraints d'entretenir des légions et des auxilliaires pour maintenir à distance les envahisseurs, les empereurs ne virent que trop souvent leurs frontières forcées et le cordon de troupes impuissant à protéger les villes et les campagnes. Selon les chances de la lutte et la fantaisie des vainqueurs on vit tour à tour les envahisseurs réduits en esclavage ou bien les indigènes emmenés en captivité. Parfois une ville entière est ainsi déportée en pays ennemi et les habitants contraints d'édifier une cité toute neuve. De semblables transplantations sont rares, bien qu'on en puisse citer tel ou tel exemple, notamment en Orient où les rois de Perse viennent, de temps à autre, faire une razzia. Mais en pareil cas, les expatriés reconstituent rapidement un foyer et c'est à

[1] Mommsen, dans *Abhandlungen der philologisch-historichen Classe der königlich. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften,* t. I, p. 566. — [2] Servius, *Comment. ad Virgil. Georg.,* I, vs. 335. — [3] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule,* in-4°, Paris, 1856, t. I, p. 479. — [4] Bosio, *Roma sotterranea,* in-fol., Roma, 1632, p. 214; Aringhi, *Roma subterranea,* in-fol., Romæ, 1651, t. I, p. 523; Reinesius, *Syntagma inscriptionum antiquarum,* in-fol., Lipsiæ, 1682; cl. XX, n. 268; *Corp. inscr. lat.,* t. VII, part. 2, n. 9233. — [5] Descemet, *Fouilles de Sainte-Sabine,* p. 24; *Corp. inscr. lat.,* t. VI, part. 2, n. 9234. — [6] Marchi, *Monumenti primitivi,* in-4°, Roma, 1844, t. I, p. 27; Garrucci, *I piombi antichi raccolti dall' eminentissimo card. Altieri,* in-8°, Roma, 1847, p. 47; Descemet, *Fouilles de Sainte-Sabine,* p. 24; Merklin, dans *Archäol. Zeitung,* 1850, p. 236, n. 8; Orelli-Henzen, *Inscript. latin.,* in-8°, Turici, 1856, t. III, n. 5092; *Corp. incr. lat.,* t. VI, part. 2, p. 9232.

peine si on peut, après un temps relativement court, leur donner encore le titre de captifs.

A plus juste titre ce nom s'applique au nombre toujours croissant de ceux dont les invasions viennent déraciner la vie. Par ce nom d'invasion il ne faut pas s'imaginer seulement l'époque où des afflux plus considérables de barbares vinrent se déverser sur l'empire, époque de sombre calamité, encore qu'on en ait, semble-t-il, exagéré l'horreur. Les invasions ont existé auparavant, à l'état endémique, tantôt sur un point tantôt sur un autre de l'immense développement des frontières de l'empire. Au delà des derniers postes occupés par des légions grouillaient des peuples divers, à peine un peu plus sauvages que les maîtres du monde, mais généralement nomades, vagabonds, insaisissables. Il arriva souvent, en temps de persécution, que pour fuir le bourreau, les fidèles n'avaient que la ressource de se mettre à la merci de ces bandes généralement mal disposées à l'égard de tout ce qui était romain puisqu'ils n'avaient rien que de fâcheux à attendre de Rome. Parmi les fugitifs, au moment de la persécution de Dèce, on signale un grand nombre d'Égyptiens qui s'enfoncèrent dans le désert de Libye. Après avoir erré et souffert de la faim, de la soif, du froid, de la maladie, beaucoup périrent de misère, beaucoup aussi tombèrent entre les mains des brigands qui écumaient ces régions ; on n'entendit plus jamais parler d'eux [1]. On peut, avec quelque vraisemblance, compter au nombre de ces misérables réduits en captivité, l'évêque de Nilopolis, un vieillard nommé Chérémon, qui s'enfuit avec sa femme jusque sur le mont Arabique ; on ignora ce qu'ils étaient devenus, leurs corps ne furent jamais retrouvés [2]. On sait qu'un grand nombre de fugitifs qui s'étaient dirigés vers la même région furent pris par les Sarrasins, ὑπὸ βαρβάρων Σαρακηνῶν, et réduits en servitude : quelques-uns durent ensuite être rachetés par les fidèles, d'autres étaient encore esclaves des Barbares au moment où fut écrite la lettre de saint Denys d'Alexandrie dans laquelle nous trouvons ces détails.

La fin du règne de Dèce fut marquée par une poussée vigoureuse des Barbares qui, sur plusieurs points, vinrent à bout de forcer le cordon des troupes romaines. Sur le Danube, les Goths enfoncèrent tout ce qu'on leur opposa, ravagèrent la Thrace, menacèrent la Macédoine et, chargés de butin, reprirent le chemin de leur pays. Ils traînaient avec eux de nombreux captifs. Dèce les attaqua sans succès et Gallus fut trop heureux d'obtenir leur éloignement en signant un traité peu glorieux pour l'Empire qui consentait à payer à ces barbares un tribut annuel et à leur laisser emmener les prisonniers. Un auteur chrétien nous donne de précieux détails sur les captifs obligés de suivre leurs nouveaux maîtres. Commodien [3], dans un poème étrange et plein d'intérêt néanmoins, rapporte le passage du Danube par les Goths, leur victoire sur les Romains, les nombreux captifs qu'ils entraînent dans leur retraite. Parmi ces captifs se trouvaient pêle-mêle riches et pauvres, païens et chrétiens et même « de nombreux sénateurs qui, au milieu des Barbares, pleurent leur défaite et blasphèment le Dieu du ciel. »

Multi senatorum tunc etiam captivi deflebunt
Et Deum cælorum blasphemant a barbaro victi [4].

Le même auteur nous apprend que les vainqueurs témoignaient une préférence instinctive pour les prisonniers chrétiens. « Ces gentils nourrissent partout les fidèles; pleins de joie, ils les traitent en frères, plutôt que les voluptueux adorateurs des idoles [5]. »

Hi tamen Gentiles pascunt christianos ubique,
Quos magis ut fratres requirunt, gaudio pleni.
Nam luxuriosos et idola vana colentes.

Cette bienveillance était le présage de la conversion du peuple qui, le premier entre toutes les nations barbares, devait entrer dans le christianisme.

A partir du milieu du IIIe siècle, la décadence de l'empire s'accélère et, de toutes parts, les Barbares aux aguets sont prêts à profiter de la moindre circonstance favorable. En 238, le licenciement de la légion *IIIa Augusta* veillant, au camp de Lambèse, à la garde de la Numidie, dégarnit cette frontière insuffisamment protégée par un simple détachement de la *XXIIa Primigenia* campée en Maurétanie [6]. Les tribus nomades en profitèrent, envahirent la Numidie et se retirèrent avec de nombreux captifs parmi lesquels se trouvaient des fidèles et même des vierges consacrées à Dieu. Les évêques de Numidie écrivirent à l'évêque de Carthage pour le prier de contribuer au rachat des captifs. Saint Cyprien avait trop l'amour des chrétiens et se faisait une idée trop relevée du siège métropolitain pour ne pas accueillir cette requête. Une collecte faite dans le clergé et le peuple de Carthage produisit cent mille sesterces (environ 25000 francs) [7] qui furent adressées aux Églises éprouvées avec une lettre d'envoi qui nous a été conservée. « C'est le Christ, disait Cyprien, que nous contemplons dans nos frères captifs : il nous a rachetés par son sang de l'esclavage du démon : à nous de le racheter par notre or des mains des Barbares. Nous devons faire pour les autres ce que nous voudrions qu'on fît pour nous-mêmes si nous tombions en captivité. Quel père, quel époux ne doit trembler en songeant à ces fils envoyés au loin, à ces épouses dont l'honneur est en péril? et qui de nous ne serait ému de tant de vierges qui ont moins à craindre les fers des Barbares que les hontes dont elles sont menacées [8]. » Grâce à ce secours immédiat, les envoyés des Églises purent racheter un grand nombre de captifs qui rentrèrent libres et purs dans leurs foyers.

Mais si la charité pouvait réparer les maux, elle ne pouvait les prévenir. L'angoisse de nouveaux désastres hantait les esprits. En 258, pendant l'exécution d'un groupe de martyrs à Lambèse [9], tandis que les condamnés avaient déjà le bandeau sur les yeux, le voile de l'avenir se leva et ils annoncèrent l'approche « des cavaliers blancs, portés par de blancs coursiers, dont on entendait le galop sonore et les sauvages hennisse-

[1] S. Denys d'Alexandrie, Lettre à Fabius, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLII, *P. G.*, t. XX, col. 613. — [2] *Ibid.* — [3] G. Morin, *Plus de question Commodien?* dans la *Revue bénédictine*, 1907, t. XXIV, p. 270, admet comme plausible l'opinion de H. Brewer, *Kommodian von Gaza, Ein Arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des fünften Jahrhunderts*, in-8°, Paderborn, 1906, d'après lequel Commodien appartiendrait au Ve siècle avancé, ses allusions se rapportaient au siège et à la prise de Rome par Alaric, il aurait écrit en Gaule. — [4] Commodien, *Carmen apologeticum*, vers 815-816, in-8°, Vindobonæ, 1887, édit. Dombart, p. 168. — [5] *Carm. apolog.*, vers 817-819, p. 168. — [6] La légion *IIIa Augusta* fut reconstituée et reprit ses anciens quartiers en Numidie, en 253; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, p. XX-XXI. — [7] S. Cyprien, *Epist.*, LXII, édit. Hartel, Vindobonæ, 1868, t. III, p. 700 : *Misimus autem sestertia centum millia nummorum, quæ istic in Ecclesia cui de Domini indulgentia præsumus, cleri et plebis apud nos coexistentis collatione collecta sunt, quæ vos illic pro vestra diligentia dispensabitis.* — [8] S. Cyprien, *Epist.*, LXII, p. 699. — [9] On s'est un peu tiraillé entre érudits avant de se décider sur le lieu du martyre de Jacques, Marien et de leurs compagnons. Nous avons résumé la discussion dans le *Dictionn.*, t. I, col. 414-417, et *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. I, p. 253, note 1. L'adoption de Lambèse paraît justifiée, cf. S. Gsell, *Observations sur l'inscription des martyrs de Constantine*, dans le *Recueil de la Société archéologique de Constantine*, 1895-1896, t. XXX, p. 214-215. Aux arguments apportés dans ce dernier travail en faveur de Lambèse il faut ajouter celui qu'à exposé C. Tissot, *Géographie comparée de l'Afrique du Nord*, t. I, p. 55.

ments[1]. » Allusion probable aux tribus kabyles qui vers 258 ou 259 ravagèrent la Numidie.

Des invasions plus redoutables se produisaient sur divers points de l'empire. En Gaule, le passage de Chrocus, roi des Alemans, fut signalé par une traînée de ruines et d'innombrables meurtres et martyres. Vers le même temps, les Borans de l'Euxin et les Goths du Danube envahirent successivement le nord de l'Asie romaine, pillèrent le Pont, la Cappadoce et la Bithynie. Dans ces contrées ravagées, notamment dans le Pont, on a le regret de signaler des chrétiens faisant cause commune avec les envahisseurs. Nous savons par une série de canons de saint Grégoire le Thaumaturge que parmi ces mauvais chrétiens il s'en trouva « qui poussèrent l'inhumanité jusqu'à retenir en esclavage des captifs échappés à l'ennemi[2]. » Un grand nombre toutefois avaient dû être emmenés dans les régions habitées par les Barbares. L'historien Sozomène nous apprend que les chrétiens de Bithynie, emmenés en captivité par les Goths, comptaient parmi eux des prêtres et reformaient, jusque sur les bateaux de leurs vainqueurs, de petites communautés dont l'exemple impressionnait ces maîtres auxquels les prisonniers se mirent à prêcher le Christ. Leur ferveur, leur dévouement, le soin apporté au soulagement des malades touchèrent des Goths qui se firent instruire et baptiser[3]. Une petite Église, promptement florissante, se forma entre le Danube et le Dniester. Un de ces captifs nous est connu. Sa famille, d'origine cappadocienne, avait été transplantée par la guerre en terre gothique; en 311, de ces exilés, naquit Ulphilas, destiné à devenir le premier évêque des Goths[4].

L'ancienne littérature chrétienne nous a conservé le souvenir d'un curieux épisode relaté dans les *Acta disputationis Archelai episcopi Mesopotamiæ et Manetis heresiarchæ*, rédigés entre 292 et 450[5]. Nous y voyons que les fidèles de l'Osrhoène avaient coutume de faire à certains jours des processions dans les campagnes. Ces cérémonies ressemblaient à nos Rogations. On y priait Dieu pour les fruits de la terre et on accompagnait cette prière par les chants liturgiques, en outre, on jeûnait jusqu'à une heure tardive, car la procession se continuait pendant la nuit, à la clarté des étoiles. Un détachement de troupes romaines établi à Carrhes prit ombrage de ces rassemblements. A la nuit, elles se jetèrent sur la procession et en firent un grand carnage. Beaucoup de captifs furent conduits à Carrhes et, malgré le nombre de ceux qui périrent en chemin, il en restait encore plus de sept mille quand on arriva dans la métropole. Une semblable violence semble incroyable, mais on ne dut pas manquer de prétextes pour la justifier. C'étaient des chrétiens qui se trouvaient victimes, la suspicion dans laquelle ils étaient tenus généralement et le mauvais vouloir qu'on leur témoignait en haut lieu devaient leur conseiller de ne pas réclamer avec trop d'insistance s'ils ne voulaient pas d'autres avanies. Dès leur arrivée à Carrhes, les soldats romains offrirent aussitôt à l'évêque Archélaüs la liberté de ses coreligionnaires captifs s'il consentait à payer leur rançon. L'évêque s'adressa à un riche chrétien, nommé Marcel, qui avança immédiatement la somme nécessaire. On ajoute que cette générosité si simple toucha les soldats eux-mêmes; beaucoup d'entre eux refusèrent la part qui leur revenait en échange des captifs qu'ils rendaient à la liberté, certains, dit-on, se convertirent. Marcel prit à sa charge pendant quinze jours les captifs rachetés : par ses soins sept cents tables furent dressées où les fidèles prirent leurs repas. Les blessés ne retournèrent chez eux qu'à mesure que le retour de leurs forces le leur permit.

Avec la période dite des invasions barbares, le trouble causé par les enlèvements de toute une population dans une ville, dans une province, devient de plus en plus fréquent et irrémédiable. L'appauvrissement causé par des rapines et des désastres répétés, la perturbation jetée par la disparition de ceux qui avaient veillé au fonctionnement de l'administration expliquent la difficulté et l'impossibilité dans lesquelles on se trouve de porter secours, de racheter, de rapatrier les captifs dont le nombre s'accroît sans cesse. Une sorte de frénésie pousse contre l'empire, jadis invincible, des bandes qui, toutes, ravagent le sol et, après l'avoir ruiné, s'éloignent avec des prisonniers. Nulle province n'est désormais à l'abri de ce péril. *Totus quippe mundus tantis affligitur cladibus, ut pene nulla pars terrarum sit ubi non talia qualia scripsisti committantur aut plangantur*[6]. Goths, Perses, Huns, Mèdes, Sarrasins, Slaves, Francs, Alamans, Danois, Vandales, Saxons, Avares et bien d'autres encore se précipitent sur le vieux monde. « Trop heureux l'homme qui, en ce temps de misère, n'est pas réduit en esclavage. En Orient et en Occident, les évêques sont faits prisonniers, les populations entraînées par troupeaux[7]. A ces témoignages de saint Augustin et de saint Jérôme vient s'ajouter celui de saint Ambroise : *Quanti ubique venales erant toto captivi orbe, quos si revoces, unius provinciæ numerum explere non possint*[8]; et nous pourrions trouver des attestations analogues dans toute la littérature de ce temps[9]. Un bouleversement inouï était le résultat de l'apparition des bandes barbares, car tandis que les uns, trop confiants ou retenus sur les lieux, attendaient l'ennemi de pied ferme, les autres quittaient tout et fuyaient à l'annonce de l'ennemi[10], se réfugiaient dans les places fortes qui, elles-mêmes, se rendaient misérablement[11] et le flot de l'invasion montait « plus terrible, dit un captif, que ne l'eût été le débordement de la mer[12]. » La faiblesse ou l'indignité des empereurs hâtaient l'œuvre de désagrégation générale. Les traités signés par les princes, héritiers de la splendeur romaine, avec les chefs barbares sont souvent lamentables. Priscus a relevé les honteuses conditions consenties dans le traité avec Attila[13]; ce n'était pas ainsi que les peuples établis sur le propre territoire de l'empire entendaient délaisser ceux qu'ils avaient pris sous leur protection; on lit dans la loi des Burgondes : *Quicunque ingenuus de Gotthia captivus a Francis in regionem venerit et ibidem habitare voluerit, ei licentia*

[1] *Passio SS. Jacobi, Mariani*, c. XXII, édit. Franchi de Cavalieri. — [2] S. Grégoire le Thaumaturge, *Epist. canonica*, dans Pitra, *Monum. juris eccl. Græcorum*, in-4°, Romæ, 1864, t. I, p. 562. — [3] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 949. — [4] Philostorge, *Hist. eccles.*, l. II, c. V, *P. G.*, t. LXV, col, 468. — [5] *Acta disputationis Archelaï*, dans Zaccagni, *Collectanea monum. vet. Ecclesiæ gr. et lat.*, Romæ, 1698, p. 1-4. Voir plus loin au mot CARRHES. — [6] S. Augustin, *Epist.*, CXI, 1, *ad Victorianum*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 422. — [7] S. Jérôme, *Epist.*, CXXV, 20, *ad Rusticum*; cf. *Epist.*, LX, 16, *ad Heliodorum*, *P. L.*, t. XXII, col. 1085, 600. — [8] S. Ambroise, *De officiis ministr.*, l. II, c. XV, *P. L.*, t. XVI, col. 121. — [9] Ennodius, *Vita B. Epiphanii*, édit. Sirmond, p. 398; S. Grégoire le Grand, *Homil.*, II, VI, n. 22, in Ezechiel, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1010; *Epist.*, l. II, epist. L, *P. L.*, t. LXXVII, col. 591; nous suivrons ici une étude de E. Le Blant, *Note sur le rachat des captifs au temps des invasions barbares*, dans la *Revue archéologique*, 1864, p. 435-448, réimprimée dans *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1864, t. II, n. 543. — [10] *Code théo.*, l. X, tit. X, leg. 25; S. Jérôme, *Epist.*, CXXVIII, 4, *ad Gaudentium*; epist. CXXX *ad Demetriadem*, *P. L.*, t. XXII, col. 1099, 1107; S. Augustin, *De civit. Dei*, l. I, c. XXXII, *P. L.*, t. XLI, col. 44. — [11] Zosime, *Hist.*, l. V, c. XXIX, XLI; Procope, *De bello persico*, édit. Bonn, l. II, c. XVII; Grég. de Tours, *Hist. Franc.*, l. III, c. XIII, *P. L.*, t. XXXI, col. 251. — [12] Anonyme, *De Providentia divina*, proleg., vs. 27-28, en appendice aux *Opera S. Prosperi Aquit.*, in-fol., Parisiis, 1711, p. 787. — [13] Priscus, *Excerpta de legationibus gentium ad Romanos*, c. III, édit. Bonn, part. I, p, 142; Ennodius, *Vita Epiphani*, édit. Sirmond, p. 400.

non negetur[1]. Si on avait vu avec stupéfaction l'empereur blâmer de braves gens qui, l'épée à la main, avaient délivré des captifs[2] et s'employer même à faire remettre à l'ennemi les prisonniers que celui-ci s'était laissé enlever, on ne pouvait comparer cette lâche conduite avec ce que E. Le Blant estime avec raison un pieux scrupule qui faisait porter par un concile le décret suivant : *Si quis clericorum voluerit juvare captivo, cum suo pretio illi subveniat nam si per furtum illum inviolaverit, blasphemantur multi clerici per unum latronem, qui sic fecerit excommunionis sit*[3].

Parmi les textes trop éparpillés relatifs à l'histoire des invasions, il en est un au moins qui aurait droit à une particulière attention, c'est une poésie dont le titre *Eucharisticos*, « Actions de grâces », et l'auteur Paulin de Pella, petit-fils d'Ausone, annoncent six cents vers, médiocres assurément, mais qui n'en sont pas moins un « document de premier ordre, d'une rare sincérité et d'une précision absolue[4]. » Paulin nous est un exemple de ces grands personnages nombreux au Ve siècle, qui, dégoûtés de la faiblesse et épouvantés par la lâcheté des empereurs, désiraient et hâtaient l'alliance avec les envahisseurs, *pacem gothicam*. Voici ce qui parfois arrivait à ces ralliés[5] :

« Mon esprit s'abandonnait au charme de l'habitude du repos, des loisirs familiers du logis, du bien-être particulier de cette demeure, remplie, hélas ! de trop grandes et de trop flatteuses délices : car elle était comblée de tous les biens, malgré la dureté des temps, et, seule, elle fut dispensée alors de loger un Goth. Ce qui pour moi ne tarda pas à produire un résultat funeste : car nul n'étant plus là pour s'arroger le droit de la défendre, elle fut abandonnée au pillage et livrée à la foule au moment du départ. Je m'attachai, je l'avoue, à l'espoir de rester en paix avec les Goths ; et cette paix, consentie et désirée par les Goths eux-mêmes, fut obtenue peu de temps après par d'autres qui l'achetèrent à prix d'or, et qui n'eurent point à s'en repentir, car il en est plusieurs en notre république que nous voyons aujourd'hui dans un état florissant, grâce à la faveur des Goths. Et cependant beaucoup avaient enduré auparavant toutes les misères dont j'eus une si grande part, moi qui survis aujourd'hui à la ruine de tous mes biens et de ma patrie. En effet, le roi Atiulfe ayant donné l'ordre aux Goths de sortir de cette ville [de Bordeaux], où ils avaient été reçus en amis, ils nous traitèrent, selon les lois de la guerre, en peuple conquis, et, après avoir cruellement désolé la ville, ils la brûlèrent. Je m'y trouvais : ils me dépouillèrent de tous mes biens, ainsi que ma mère forcée de subir mon sort ; et ils crurent nous faire une grâce, pouvant nous retenir captifs, que de nous permettre, sans aucun châtiment, de quitter la ville avec toutes les compagnes et les servantes qui avaient suivi notre fortune. »

La violence chez les barbares se joint fréquemment à la mauvaise foi. L'invasion et l'établissement des Vandales en Afrique semblent avoir été le résultat d'une coupable maladresse du comte Boniface, qui commit la faute d'appeler à son secours un corps de barbares ; mais ceux-ci, une fois introduits en Afrique, s'y comportèrent non en alliés, mais en conquérants. A l'issue des deux combats livrés au comte Boniface, enfin éclairé mais trop tard, combats malheureux et après lesquels les Vandales ne rencontrèrent plus d'ennemis en plaine, Geiserich répartit les prisonniers entre ses fidèles Vandales. Ceux d'un grade élevé reçurent les plus distingués ou les plus riches parmi les vaincus, les officiers d'un grade inférieur durent se tenir pour satisfaits avec des prises moins avantageuses. La répartition des captifs, nous apprend Procope, s'inspirait d'une double préoccupation qui était de tenir compte à la fois de la qualité du maître et de la considération dont avait jadis été entouré son nouvel esclave[6].

Un autre exemple de la mauvaise foi des barbares fut donné par Geiserich. A la suite du meurtre de Valentinien III (16 mars 455), Maxime épousa Eudoxie, veuve de l'empereur défunt. Cette princesse fit, dit-on, appel au roi des Vandales pour venger le meurtre de Valentinien[7]. Geiserich accourut, Maxime fut massacré (12 juin), et l'impératrice faite prisonnière et emmenée à Carthage en captivité, avec ses deux filles[8].

Il serait intéressant de connaître le prix auquel on évaluait un captif, quoique ce prix ait dû varier beaucoup. E. Le Blant avoue avoir « vainement cherché à reconnaître une moyenne régulière pour le prix du rachat au temps des invasions. Le nombre des captifs, leur importance, l'intérêt plus ou moins pressant que l'on avait à s'en défaire influaient de façons très diverses sur les exigences du vainqueur. Je réunirai toutefois, ajoute-t-il, les données que j'ai pu recueillir. Avec la division admise de 72 pièces d'or à la livre, je trouve des rançons s'élevant à 3600 (Priscus p. 212), 3000 (Zosime, V, XLV p. 310), 1000 (Théophane, *Chronographia*, Paris, 1655, p. 185), 720 (Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. III, c. XV), 500 (Priscus, p. 407), 300 (Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. X, c. IV), ou 112 *aurei*. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. IV, ep. XVII. Deux traités conclus successivement entre Attila et Théodose II fixent le prix des captifs romains à 12, puis à 8 pièces d'or. Priscus, p. 145, 142. Procope parle d'une rançon de 50 *aurei* pour un esclave fait prisonnier. *Bell. Vand.*, l. II, c. XXII. Les rachats collectifs étaient nécessairement moins coûteux. Ainsi l'évêque de Sergiopolis, Candidus, délivra 12000 hommes pour 14400 pièces d'or (Procope, *Bell. pers.*, l. II, c. V) ; avec 60 livres d'argent, saint Césaire en racheta également un grand nombre. *Vita S. Ceas.*, I, III, n. 26, *Act. sanct.*, maii t. VI. Quel qu'ait été le prix ordinaire, il est certain que plus d'une fois le chiffre fixé pour la rançon dépassa les ressources des vaincus. Saint Grégoire le Grand constate que, faute de pouvoir satisfaire aux exigences des Lombards, un grand nombre de leurs captifs étaient restés entre leurs mains. *Epist.*, l. VII, ep. XXVI[9].

Cette rançon tous n'avaient pas le loisir de la recueillir où la liberté de la proposer. Surpris en pleine insouciance dans une large opulence, enlevés, roulés et poussés comme un bétail, exposés aux brutalités et aux pires outrages, enchaînés par le cou, contraints de porter de lourds fardeaux, épuisés, meurtris, beaucoup périssaient sur la route, ou bien vendus au hasard des fantaisies de leur maître, réduits en servitude, ils per-

[1] Canciani, *Leges barbarorum*, t. IV, p. 30 ; Additam., III, n. 3. — [2] Priscus, *op. cit.*, c. III, édit. Bonn, p. 143-145 ; Grégoire de Tours, *Miracula sancti Juliani*, l. II, c. VII, *P. L.*, t. LXXI, col. 806. — [3] *Synodus de Patricii, Auxilii et Iserni episcoporum, in Hibernia celebrata*, can. 32 ; Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1480 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VI, col. 517 ; Hefele, *Histoire des conciles*, édit. Leclercq, in-8, Paris, 1908, t. II, p. 888. — [4] C. Jullian, *Inscriptions romaines de Bordeaux*, in-4°, Bordeaux, 1890 ; J. Rocafort, *Un type gallo-romain, Paulin de Pella. Sa vie, son poème. Essai de psychologie historique*, in-12, Paris, 1896. La langue de Paulin de Pella a fait l'objet d'une étude philologique. C. Caemaex, *Paulin de Pella, son caractère et son poème*, dans le *Musée belge*, 1897, t. I. — [5] Paulin de Pella, *Eucharisticos*, vers 282 sq. — [6] Procope, *De bello Vandalico*, l. I, c. IV. — [7] Le fait est affirmé par Idace, *Chronicon*, p. 26 ; Marcellin, *Chronicon*, p. 42 : *epistolis* [*Eudoxiæ*] *invitatus* ; Procope, *De bello Vandalico*, l. I, c. IV ; Jornandès, *De regno et tempore success.*, dans Muratori, *Rer. italicar. scriptores*, t. I, p. 239 ; Théophane, *Chronographia*, t. I, p. 168, mais ce fait est mis en doute par Muratori, *Annali d'Italia*, in-8°, Milano, 1819, t. IV, p. 594. — [8] H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. II, p. 177 ; une des deux jeunes princesses nommée Eudoxie reçoit le nom d'Honoria dans la *Chronique paschale*, cela revient à vouloir dire : femme de Hunérich, Ὀνωρίχης. — [9] E. Le Blant, *Note*, dans la *Revue archéologique*, 1864, p. 438.

daient tout moyen de recouvrer quelque partie des biens qui eussent procuré leur libération. Les femmes, les jeunes filles, les adolescents étaient exposés à servir à d'ignobles caprices. Beaucoup se donnèrent volontairement la mort pour échapper aux derniers outrages. Le fait est si fréquent qu'il devient un « cas de conscience », que les Pères ou les évêques se voient obligés de discuter. « Il est sans doute déplorable, écrit saint Augustin, de voir de saintes et chastes femmes réduites en captivité, mais leur Dieu n'est pas captif et il ne les abandonne pas... Quand l'âme demeure pure et ne donne pas son consentement à l'impureté, le corps est exempt de tout acte criminel. La violence que cette victime a subie n'imprime nullement en elle la honte de la corruption, mais bien la blessure du martyre. *Omnis quæ illa violentia non pro corruptionis turpitudine sed pro passionis valuere deputabitur*[1]. »

Nul égard chez les vainqueurs non seulement pour l'individu mais pour quelques principes de moralité supérieure. Les époux sont séparés, vendus, éloignés l'un de l'autre pour toujours, les enfants sont vendus, troqués sans pitié pour eux ni pour leur parents. Chacun doit suivre son maître que le sort, ou la violence, ou la convenance des échanges et des achats vient de lui donner. Et cet amour inné de la vie qui est au cœur de l'homme leur faisait encore accepter leur sort en patience pour qu'ils échappassent à la mort qui planait sur eux comme une menace jusqu'au moment où le maître fatigué de traîner sans profit ce troupeau humain dont la rançon se faisait trop attendre les massacrerait sans pitié[2]. Parmi ces misérables, il s'en trouvait qui semblaient destinés à inspirer l'effroi à leurs compagnons, c'étaient ceux qui pour une cause quelconque, le plus souvent futile, avaient été mutilés. Quelquefois ces malheureux, devenus impropres à tout service, étaient délaissés ou chassés, à leur retour au pays ils pouvaient ainsi montrer à tous le sort qui les menaçait.

La plupart des envahisseurs, païens grossiers ou ariens fanatiques, se faisaient volontiers les bourreaux de ceux que leur foi aurait dû rendre doublement sacrés. E. Le Blant rappelle à ce propos l'histoire du moine Malc qui, tombé au pouvoir d'un maître humain, ne s'en trouva que plus exposé au péril le jour où il passa fantaisie à ce maître de récompenser le service consciencieux de son captif en le contraignant à épouser une compagne de captivité dont le mari était encore vivant. Histoire ou légende dans le cas particulier du moine Malc, nous pouvons croire que saint Jérôme aura choisi à dessein, pour en tirer une instruction morale, un fait qui n'était pas sans exemple[3]. Parfois, c'étaient d'autres exigences de la part de maîtres qui prétendaient contraindre leurs captifs à se nourrir de viandes offertes en sacrifice[4] ou à subir un nouveau baptême[5]. Des captifs subirent le martyre pour avoir refusé d'adorer les grossières idoles des Lombards[6].

L'histoire des guerres qui ont rempli le monde romain depuis le Ve jusqu'au IXe siècle serait en même temps l'histoire des captifs de toute condition et de tout rang qui en ont été les victimes. En 455, après la prise de Rome par Geiserich, ce prince employa quatorze jours à l'emballage des richesses qu'il voulait emporter dans son royaume d'Afrique. Au mois d'août de cette même année, il rentrait à Carthage ramenant avec lui, captives, l'impératrice Eudoxie, femme de Valentinien III et ses deux filles : Eudoxie la jeune et Placidie[7]. On partagea le butin et les prisonniers entre les Vandales et le corps auxiliaire des Maures qui s'était joint à l'expédition. L'évêque de Carthage put racheter ceux que le sort avait fait échoir au pouvoir des Maures; mais ce fut alors un autre embarras. Ces malheureux étaient en si grand nombre qu'on ne savait où les loger; enfin l'évêque se décida à les installer dans la *basilica Fausti* et dans la *basilica Novarum*, où chacun se vit assigner sa place, son lit et ses vivres.

En Gaule, nous pouvons, grâce à Grégoire de Tours, nous faire une idée des désastres qui accablent le pays[8].

Les Danois se jettent sur notre sol et dévastent un canton du royaume de Théodoric; les habitants sont faits prisonniers[9]. Théodoric promet aux Francs de leur abandonner le butin et les captifs qu'ils feront en Auvergne; cette province est bientôt ravagée[10]. Le même prince enlève tous les habitants de Vollore[11]. Théodebert menace d'un sort pareil la population de Cabrière[12]. Les villages qui entourent Paris sont envahis par les Barbares du Rhin, tout le pays est saccagé, les citoyens sont emmenés en esclavage[13]. Poursuivi par son père, Mérovée abandonne l'asile que lui offrait une basilique : « A Dieu ne plaise, dit-il en se retirant, qu'à cause de moi l'église de Saint-Martin éprouve une violence, que les terres de son domaine soient désolées par la captivité[14]. » Les Bretons ravagent les environs de Rennes, brûlent et pillent la contrée, enlèvent les habitants[15]. Le même malheur frappe encore ce pays en même temps que celui de Nantes[16]. Après les invasions des troupes de Chilpéric, les territoires de Bourges et de Tours semblent transformés en déserts[17]. Les Gascons ravagent la plaine et se retirent dans leurs montagnes en emmenant des prisonniers[18]. Les Goths envahissent la province d'Arles et y font un grand nombre de captifs[19]. Les Bretons dépeuplent de nouveau les environs de Nantes et de Rennes[20]. Les Bourguignons se jettent sur Brioude et enlèvent la population[21]. Je crains, ajoute E. Le Blant, de lasser le lecteur par les détails d'un si triste tableau. Qu'on me permette cependant de poursuivre.

En présence d'un désastre général, une préoccupation terrible éclate dans les écrits contemporains. Alors même qu'ils ne contiennent pas des récits de malheurs accomplis, on y rencontre à chaque page le

[1] S. Augustin, *Epist.*, CXI, *ad Victorianum*, n. 7, 9, *P. L.*, t. XXXIII, col. 425-427; *De civitate Dei*, l. I, c. XVI, XVII, *P. L.*, t. XLI, col. 30; S. Ambroise, *De officiis ministr.*, l. II, c. XV, n. 70, *P. L.*, t. XVI, col. 121; c. XXVIII, n. 136, col. 139; n. 138, col. 140; S. Jérôme, *Epist.*, CXXX, *ad Demetriadem*, *P. L.*, t. XXII, col. 1107 sq. — [2] S. Ambroise, *De officiis ministr.*, l. II, c. XXVII, n. 137, *P. L.*, t. XVI, col. 140; Jornandès, *De regnorum ac temporum successione*, c. XLVIII, *Chronicon paschale*, édit. Bonn, t. I, p. 694-695. — [3] P. van den Ven, *Saint Jérôme et la vie du moine Malchus le captif*, in-8°, Louvain, 1901, extrait du *Muséon*, nouv. sér., 1901, t. I, II, qui démontre que cet ouvrage appartient bien à saint Jérôme. — [4] S. Grégoire le Thaumaturge, *Epist. canon.*, c. I, dans *Concil. coll. regia*, t. I, p. 98; S. Léon, *Epist.*, CLIX, n. 5, *P. L.*, t. LIV, col. 1138; S. Grég. le Grand, *Dialogi*, III, c. XXVII, *P. L.*, t. LXXVII. col. 283; S. Ambroise, *De officiis ministr.*, l. II, c. XXVII, n. 137, *P. L.*, t. XVI, col. 140. A ce sujet E. Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. II, p. 288, note 6, réunit une série imposante de témoignages prouvant l'horreur profonde des chrétiens pour ces mets impurs. — [5] S. Léon Ier, *Epist.*, CLIX, n. 6, *P. L.*, t. LIV, col. 1138; Eugippius, *Vita S. Severini*, n. 15, dans *Acta sanct.*, 8 janv. — [6] S. Grégoire le Grand, *Dialogi*, III, c. XXVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 283. — [7] H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. II, p. 177. — [8] Nous donnons le résumé des événements d'après E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 289. — [9] Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. III, c. III, *P. L.*, t. LXXI, col. 243. — [10] *Id.*, l. III, c. XI, XII, *P. L.*, t. LXXI, col. 250. — [11] *Id.*, l. III, c. XIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 251. — [12] *Id.*, l. III, c. XXI, *P. L.*, t. LXXI, col. 260. — [13] *Id.*, l. IV, c. L, *P. L.*, t. LXXI, col. 311. — [14] *Id.*, l. V, c. XIV, *P. L.*, t. LXXI, col. 327. — [15] *Id.*, l. V. c. XXX, *P. L.*, t. LXXI, col. 346. — [16] *Id.*, l. V, c. XXXII, *P. L.*, t. LXXI, col. 348. — [17] *Id.*, l. V, c. XXXI, *P. L.*, t. LXXI. col. 397. — [18] Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. IX, c. VII, *P. L.*, t. LXXI, col. 486. — [19] *Id.*, l. IX, c. VII, *P. L.*, t. LXXI, col. 486. — [20] *Id.*, l. IX, c. XVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 495. — [21] Grégoire de Tours, *Miracula Juliani*, l. II, c. VII, *P. L.*, t. LXXI, col. 806.

nom du fléau qui pesait sur le monde. « Ta colère, dit à Théodose l'évêque Flavien, nous est plus redoutable que ne le serait l'irruption des barbares, la destruction de nos murailles, l'incendie de nos demeures et les douleurs de la captivité[1]. » « Fussé-je, s'écrie saint Paulin de Nole, captif des Gètes ou des cruels Alains, courbé sous le poids de leurs fers, les barbares ne sauraient enchaîner le pieux élan de mon cœur[2]. » « Nous sommes en fuite, dit Synésius, nous sommes atteints, blessés, chargés de liens, vendus par le vainqueur[3]. » « Lorsque la guerre éclate, écrit Commodien dans une pièce allégorique, quand l'ennemi se jette sur une contrée, heureux ceux-là qui savent vaincre ou se dérober au péril! Malheur aux captifs! la mort eût mieux valu pour eux que l'esclavage dans les fers d'un barbare[4]. » C'était là le sentiment de tous. « Les morts, dit saint Grégoire de Nysse, ne redoutent plus l'atteinte du glaive, les tremblements de terre, les naufrages et les angoisses de la captivité[5]. » En écrivant une oraison funèbre, saint Jérôme trace le tableau des maux qu'apporte l'invasion; il parle des troupeaux de captifs entraînés par les hordes victorieuses; puis, revenant à celui qui n'est plus : « Heureux, dit-il, le mort qui ne voit plus de semblables désastres, qui ne les entend plus raconter! Et pourtant, nous qui les supportons ou qui voyons nos frères les éprouver, nous voulons vivre et nous pleurons les bienheureux qui en sont affranchis[6]. » Salvien regarde la captivité comme une juste punition du ciel[7], et s'indigne en voyant que les fidèles ne comprennent point cette terrible leçon[8]. « Qu'il soit captif, lui et toute sa race, que sa maison périsse comme Sodome et Gomorrhe, » lisons-nous dans les imprécations d'une charte du VIIe siècle[9].

De même que nous avons vu à Carrhes et à Carthage, le rachat des captifs exercé sur de vastes proportions, de même en Occident nous allons voir les communautés chrétiennes et les âmes charitables ne rien négliger pour rompre les liens des captifs. « Il appartient à l'homme juste de racheter les prisonniers[10], dit Lactance, et il n'est pas de charité plus sainte[11]. Aussi la liturgie fait-elle une place non seulement aux prisonniers mais encore à leurs libérateurs. « Seigneur, souviens-toi, dit une oraison de la liturgie grecque, souviens-toi des fidèles qui gémissent dans les fers, accorde-leur de revoir leur patrie[12]. » Le Sacramentaire gélasien, le Missel gothique, d'autres anciens monuments techniques renouvellent fréquemment la mémoire des captifs, la demande de leur libération et accorde une mention spéciale à ceux qui, du fait de leur captivité, se trouvent privés de prendre part aux fêtes de la Pâque chrétienne[13]. Enfin les bienfaiteurs dont la générosité permettra le retour des prisonniers font l'objet d'une sorte de diptyque[14].

L'Église fit encore autre chose; elle s'efforça de trouver les ressources indispensables à la libération des captifs. Dîmes, offrandes, biens-fonds, tout était sacrifié[15]. En étudiant l'archéologie du calice, nous avons eu occasion de dire combien de ces précieux vases ont péri afin de secourir les infortunés. On peut le déplorer, mais qui oserait pour cette raison s'associer au blâme que certains, les Ariens notamment, osaient infliger à saint Ambroise qui venait de sacrifier les vases sacrés de son Église? Ce saint répondait : « Ne fallait-il pas sauver des hommes, ces vases vivants, plutôt que de conserver des vases de métal[16]?... Les malheureux, voilà ajoute-t-il, les trésors de l'Église[17]; » et comme la polémique vient trop souvent se mélanger aux actes du désintéressement, le saint ne manque pas de tirer parti de cette charité pour la foi qui l'inspire. « Combien vos temples délivrent-ils de captifs? demande-t-il aux païens. Combien d'aumônes distribuent-ils aux indigents? Combien de subsides envoient-ils aux proscrits[18]? »

L'épiscopat chrétien nous donne alors le beau spectable de la contagion de l'exemple. Acace, évêque d'Amide, voyant 7 000 Perses captifs torturés par la faim, fait fondre les vases sacrés de son église pour racheter et nourrir ces malheureux[19]. « Ainsi l'Eglise, qui refusait les secours des infidèles[20], savait cependant les traiter à l'égal de ses propres enfants[21]. » Nous avons déjà rappelé les bienfaits de l'évêque de Carthage, Deogratias, qui exerça sa charité envers les Romains prisonniers des Vandales. La mort de cet homme miséricordieux fut un deuil pour les captifs qui pleurèrent comme s'ils eussent perdu avec lui l'espérance de revoir leur patrie[22]. Saint Augustin et saint Grégoire le Grand imitent ces exemples[23]. Le dernier enregistre un acte d'héroïsme que l'histoire continue à tenir pour douteux quoique Paulin de Nole fût « bien capable de faire ce que la légende lui attribue[24], » de s'être, une fois ses ressources épuisées, livré lui-même aux Vandales à la place du fils unique d'une pauvre veuve[25]. En Gaule, saint Césaire d'Arles ne se contenta pas d'aliéner les vases sacrés, il fit arracher les reliefs d'argent qui décoraient les colonnes et les livra à la fonte[26]; saint Hilaire d'Arles[27], saint Exupère de Toulouse[28] poussent le dépouillement au point de se réduire à célébrer le sacrifice de la messe dans des calices de verre. Hincmar nous a conservé le souvenir d'un calice ayant appartenu à saint Rémi de Reims et livré à la fonte pour racheter les captifs des Normands : *Quod vas usque ad nostra tempora perduravit, donec fusum in redemptionem*

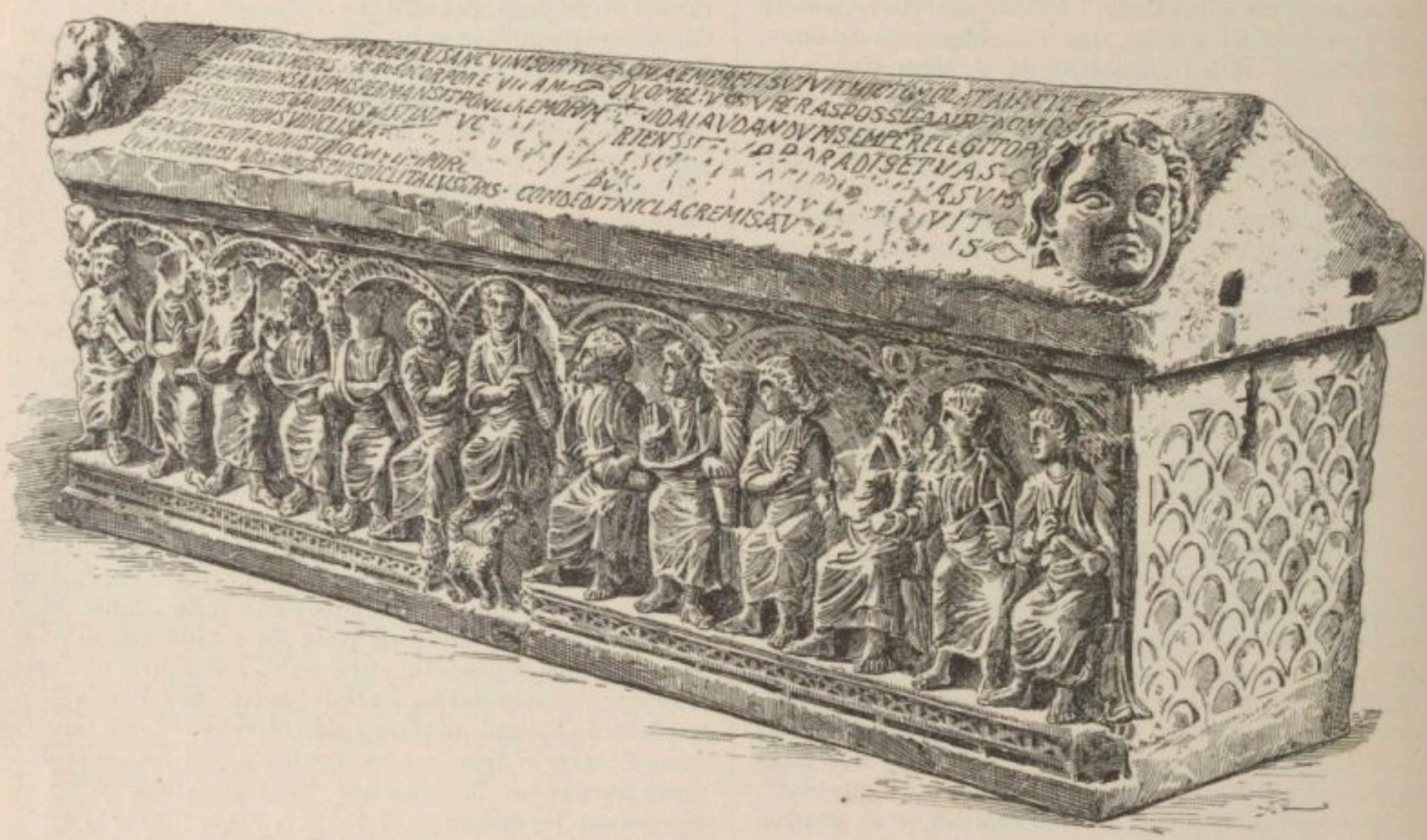
[1] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XXI, *ad popul. Antioch.*, *P. G.*, t. XLIX, col. 210. — [2] Paulin de Nole, *Poema*, XXVI, *De S. Felice natalit.*, carmen VIII, vs. 23-28, édit. Hartel, Vindobonæ, 1884, p. 246-247. — [3] Synésius, *Catastasis*, édit. 1612, p. 302. — [4] Commodien, *Instruct.*, l. II, c. IX, édit. Dombart, Vindobonæ, 1887, p. 71. — [5] Grégoire de Nysse, *Oratio de mortuis*, édit. 1638, t. III, p. 622, *P. G.*, t. XLVI, col. 497 sq. — [6] S. Jérôme, *Epist.*, LX, *ad Heliodorum, epitaphium Nepotiani*, 17, *P. L.*, t. XXII, col. 601. — [7] Salvien, *De gubernatione Dei*, l. V, c. IX, *P. L.*, t. LIII, col. 104; Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. III, c. XIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 251. — [8] Salvien, *op. cit.*, l. VII, c. I, *P. L.*, t. LIII, col. 129. — [9] Pardessus, *Diplomata*, in-fol., Parisiis, 1843, t. II, p. 160. — [10] Lactance, *Institut. divin.*, l. VI, c. XII. *P. L.*, t. VI, col. 676 sq. — [11] S. Ambroise, *De officiis ministr.*, l. II, c. XV, n. 70, 71, *P. L.*, t. XVI, col. 121. — [12] Renaudot, *Liturg. oriental. collectio*, in-fol., Parisiis, 1716, t. I, p. 108. — [13] Muratori, *Liturgia romana vetus*, in-fol., Mediolani, 17, t. I, p. 727, 730, 731; t. II, 737, 928, cf. p. 519, 843. — [14] S. Cyprien, *Epist.*, LXII, *Januario, Maximo*, n. 3, édit. Hartel, Vindobonæ, 1867, t. III, p. 699. — [15] *Conc. Roman.*, ann. 502, can. 4; *Conc. Aurelian.*, ann. 511, can. 5; *Conc. Matiscon.*, ann. 585, can. 5. — [16] Prudence, *Opera*, édit. Arevalo, t. I, p. 325. — [17] S. Ambroise, *De offic. ministr.*, l. II, CXXXVIII, *P. L.*, t. XVI, col. 139-141. — [18] S. Ambroise, *Relationi Symmachi respondet Ambrosius*, n. 16, *P. L.*, t. XVI, col. 977. — [19] Socrate, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 781; Döllinger, *Origines du christianisme*, c. VI, t. II, p. 116. — [20] *Conc. Carthag.*, ann. 436, can. 93. Sur ce soi-disant IVe concile de Carthage, qui représente la discipline arlésienne, cf. Hefele, *Hist. des conciles*, édit. Leclercq, t. II, p. 103. — [21] E. Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. II, p. 293, note 3. Ainsi l'a prescrit l'évangile, Luc., VI, 30. Cf. Socrate, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXV; Grégoire de Nysse, *In laudem fratris Basilii*, *P. G.*, t. XLVI, col. 787; S. Jérôme, *Epist.*, CXX, *ad Hedibiam*, n. 1, *P. L.*, t. XXII, col. 982. « C'est une honte, écrivait Julien l'Apostat, c'est une honte que les impies Galiléens nourrissent non seulement leurs pauvres, mais les nôtres. » *Epist.*, XLIX, *ad Arsacium, pontificem Galatiæ*. — [22] Victor de Vite, *Historia persecutionis Vandalicæ*, l. I, c. VIII, *P. L.*, t. LVIII, col. 191. — [23] Possidius, *Vita S. Augustini*, c. V, n. 52, *P. L.*, t. XXXII, col. 57 sq.; S. Grégoire le Grand, Epist. l. VII, epist. XIII, XXXVIII; l. IX, epist. XVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 867, 897, 960. — [24] Boissier, *La fin du paganisme*, t. II, c. II, p. 102-103. — [25] S. Grégoire, *Dialogi*, II, c. I, *P. L.*, t. LXXVII, col. 216. — [26] *Vita S. Cesarii*, l. I, c. III, n. 23; cf. c. II, n. 15; c. III, n. 24, 27; c. IV, n. 32; *Acta sanct.*, maii t. VI. — [27] Honorat, *Vita S. Hilarii*, c. II, n. 11, *Acta sanct.*, maii t. II. — [28] S. Jérôme, *Epist.*, CXX, *ad Rusticum monachum*, n. 20, *P. L.*, t. XXII, col. 1004.

datum est christianum, ut a ministris diaboli Nortmannis redimeret precium argentei calicis quos de potestate tenebrarum redemerat effusus sanguis calicis, Christi videlicet passionis[1].

Ce n'étaient pas là simplement de généreuses impulsions. La loi civile et la loi religieuse s'accordaient à prévoir, pour les autoriser, ces aliénations[2]. Saint Ambroise nous apprend qu'on observait certaines précautions. « Les vases, nous dit-il, seront brisés de peur qu'ils ne soient profanés par des usages indignes. On fera choix, d'abord, des vases non sacrés; ils seront détruits et fondus avant de pouvoir être employés à secourir les pauvres, à racheter les captifs[3]. » La plupart des textes attestent l'observation de cette règle[4]. Les *Capitulaires* défendent de mettre en gage les vases sacrés, si ce n'est pour racheter les prisonniers de guerre, et Baluze attribue cette prohibition à la nécessité d'éviter les profanations des Juifs[5].

La charité privée ne fut ni moins spontanée ni moins puissante que la charité officielle. Nous avons vu ce chrétien de Carrhes, nommé Marcel, prenant à sa charge la rédemption de milliers de captifs; même spectacle en Occident.

« Au premier rang, dit Edmond Le Blant, se distingue une Gauloise, Syagria, « le trésor de l'Église » suivant le mot d'Ennodius, noble femme qui prodigua ses richesses pour concourir avec saint Épiphane et saint Avit à délivrer des milliers de victimes[6]. Nommons encore Sidonie, Bertechilde, Bertoara, Euphrasie, Chronopius, Leontius, dont Fortunat célèbre l'ardente charité, ce saint poète lui-même qui adressa des vers à un évêque d'Autun pour obtenir la liberté d'un homme dont le père implorait son secours[7]; saint Domnin, dont la bienfaisance est attestée en même temps par une légende épigraphique et par la chronique d'Adon[8]; Namatius, comme lui évêque de Vienne[9]; un prêtre de Coire, presque un Gaulois, dont nous possédons l'épitaphe[10]; un chrétien de Salone qui, pour sauver son âme, ordonna en mourant de racheter deux captifs[11]; Docibilis de Gaëte[12], saint Arédius[13], Théoctiste, sœur de l'empereur Maurice[14], saint Aurélien d'Arles[15], Claudien, l'illustre ami de Sidoine Apollinaire[16], saint Martin de Tours[17], Théodore[18], saint Remi[19], Tibère Constantin[20], Agnellus[21], Eparchius, aux funérailles duquel se pressait un si grand nombre d'hommes délivrés par sa charité[22], Aventi-



2071. Sarcophage de Saint-Victor de Marseille. D'après E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, pl. XIII.

[1] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 445-446. — [2] *Code Justinien*, l. I, tit II, l. 22; *Novelle* CXX, c. IX-X; *Conc. Remense*, ann. 625, can. 20; *Capitul. Ludovici Pii*, XIII; Capitularium l. I, c. LXXXVIII; l. V, c. CCXVI; cf. l. VII, c. CCXVI; Baluze, *Capitularia reg. Francor.*, t. I, p. 566. 721, 865. 1070. — [3] S. Ambroise, *De offic. ministr.*, l. II, c. XXVIII, n. 143, *P. L.*, t. XVI, col. 142. — [4] Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. VII, c. XXIV, *P. L.*, t. LXXI, col. 431. — [5] Baluze, *op. cit.*, t. II, p. 1150. — [6] Ennodius, *Vita S. Epiphanii*, édit. Sirmond, p. 408. — [7] Fortunat, *Carm.*, IX, 9; cf. II, 15; IV, 8, 9, 27; V, 7; VI, 6. Pour la pièce adressée à Syagrius, *Dictionn.*, t. I, col. 369. — [8] E. Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. II, n. 405 : ... REDEMIT QVOS POSSIDET HOSTIS. — [9] *Ibid.*, t. II, n. 425 : ... CAPTIVVS PLAVDIT LIBER SESE ESSE REDEMPTVM. — [10] Mommsen, *Inscript. Helvetiæ*, in-fol., Turici, 1854, p. 106. — [11] G. Marini, *Papiri diplomatici*, in-fol., Paris, 1805, p. 121. Cf. S. Grégoire le Grand, *Epistul.*, l. VIII, epist. XXII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 923; Jonas d'Orléans, *De institutione laicali*, l. III, c. XIV, dans d'Achery, *Spicilegium*, t. I, p. 258; *Code Justinien*, l. I, tit. III, leg. 28, cf. leg. 49. — [12] Marini, *op. cit.*, p. 262. — [13] Voir son testament, dans l'édition de Grégoire de Tours, par Ruinart, in-fol., Parisiis, 1699, p. 1311, *P. L.*, t. LXXI, col. 1145. — [14] S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. VII, epist. XXVI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 879. — [15] *Regula S. Aureliani episc. Arelat. ad monachos*, c. XLIV, dans L. Holstein, *Codex antiquar. regular.*, t. II, p. 107. — [16] Sidoine Apollinaire, *Epist.*, l. IV, epist. XI, *P. L.*, t. LVIII, col. 512. — [17] Sulpice Sévère, *Dialogor.* l. III, c. XIV, *P. L.*, t. XX, col. 215; Paul de Périgueux, *Vita S. Martini*, c. V, éd. Petschenig, Vindobonae, 1888, p. 107 sq.; Grégoire de Tours, *Miracula S. Martini*, l. IV, c. XLVI, *P. L.*, t. LXXI, col. 1008. — [18] S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. IV, epist. XXXI; l. VII, epist. XXVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 705, 883. — [19] Pardessus, *Diplomata*, in-fol., Parisiis, 1843, t. I, p. 82, 83; E. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 445, 446; *Concil. Galliæ*, t. I, p. 828. — [20] Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. V, c. XX, *P. L.*, t. LXXI, col. 339. — [21] Paul diacre, *De gestis Langobard.*, l. IV, c. I, *P. L.*, t. XCV, col. 621. — [22] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. VI, c. VIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 379.

nus[1], saint Eptade[2], saint Paulin de Nole[3], Rusticana[4], saint Denys d'Alexandrie[5], les papes saint Gélase[6], Symmaque, Zacharie[7]; Edouard le Confesseur, dont une loi confère aux rois le beau privilège de donner, d'un mot, la liberté aux pauvres captifs que le hasard aura placés sur leur passage[8]; saint Éloi, qui rachetait à la fois des troupes d'hommes de nations si diverses, et qui, pour accomplir son œuvre, sacrifiait jusqu'à ses vêtements. « Tout, excepté son corps, » dit un pieux historien[9].

A tant de chrétiens vient s'adjoindre une noble femme dont l'épitaphe nous a été conservée avec le couvercle de son sarcophage, posé aujourd'hui sur une magnifique tombe à laquelle il n'appartient pas, mais que néanmoins nous n'en séparerons pas, bien qu'il soit aisé de constater par la non-correspondance des entailles préparées pour recevoir les agrafes de métal que la cuve qui contenait le corps d'Eugénie a aujourd'hui disparu. Notre marbre provient de la crypte de Saint-Victor de Marseille. Il est taillé en forme de toit. A chacune des extrémités se détache, comme sur beaucoup d'autres sarcophages païens et chrétiens, une tête en haut-relief. « Le versant antérieur porte gravée sur deux colonnes une inscription en distiques, d'une forme redondante et embrouillée, comme le sont le plus souvent les poésies épigraphiques d'alors. Cette épitaphe, en partie ruinée, peut, à l'aide d'une copie relevée par Millin, au commencement du siècle dernier, être transcrite et restituée comme il suit[10] :

+ NOBILIS EVGENIA PRAECLARI SANGVINIS [ORTV ȣ
QVAE MERETIS VIVIT HIC TOMOLATA IACIT ȣ
EXVIT OCCVMBENS ONEROSO CORPORE VI- [TAM ȣ
QVO MELIVS SVPERAS POSSIT ADIRE DOMOS ȣ
5 QVAE PRVDENS ANEMIS PERMANSIT PONDERE [MORVM ȣ
*pro*VIDA LAVDANDVM SEMPER ELEGIT OPVS ȣ
PASCERE IEIVNOS GAVDENS FESTINA CVCVR- [RIT ȣ
E*su*RIEN*s* *e*PV*las* O PARADISE TVAS ȣ
CAPTIVOS OPIBVS VINCLIS *laxavit iniquis* ȣ
10 ET PVLSOS TERRIS REDDEDIT ILLA SVIS ȣ
MENS INTENTA BONIS TOTO CVI TEMPORE [VITAE ȣ
ACTIBVS EGREGIIS VNICA *cura?* FVIT ȣ
QVAM SVBOLIS LAPSAM BESSENIS INCLITA [LVSTRIS ȣ
CONDEDIT HIC LACREMIS AVIA MOESTA PIIS ȣ

« La noble Eugénie, issue d'un sang illustre, vivante par ses mérites, est couchée dans cette tombe. Pour mieux s'élever vers les demeures célestes, elle s'est déchargée de la vie et du pesant fardeau de son corps. Esprit plein de prudence, elle a toujours choisi la meilleure voie. Ardente à vouloir prendre part à tes festins, ô paradis, elle s'est hâtée et réjouie de rassasier ceux qui avaient faim. Ses richesses ont délivré de leurs liens de malheureux captifs et rendu des exilés à leur patrie. Tant qu'elle vécut, son cœur l'a portée au bien, et les belles actions (ont été son unique souci?). Morte sans enfants, âgée de douze lustres, elle gît dans ce tombeau où son aïeule en pleurs l'a ensevelie. »

Tous les empereurs ne se contentèrent pas d'assister, témoins impuissants et attristés, aux désastres des invasions; si leurs armes étaient trop souvent impuissantes à repousser les barbares, ils s'efforcèrent — les meilleurs d'entre eux du moins — de mettre la législation au courant des exigences d'une situation lamentable. Pour cela, ils firent revivre des lois que leurs prédécesseurs païens avaient portées jadis en faveur des captifs; car saint Ambroise manquait de mémoire quand il semblait défier le paganisme de montrer une seule disposition prise à son instigation pour adoucir la condition de ces malheureux. Cicéron lui même avait loué et recommandé ces dispositions bienveillantes déjà portées de son temps[11]. Les princes créèrent, de concert avec les jurisconsultes, des règles nouvelles là où le besoin s'en faisait sentir. Les droits des captifs furent déterminés[12], progrès singulier sur l'ancien droit romain qui les tenait pour incapables[13]; leur condition au retour de la captivité fut également réglée d'avance[14], ainsi que la condition des époux séparés par le sort[15]. Les legs faits au profit des captifs ne peuvent désormais être annulés comme s'appliquant à des personnes incertaines[16]. A défaut d'exécuteur testamentaire désigné, il appartient aux évêques de répartir ces libéralités, à charge de faire connaître dans le délai d'un an, le montant des sommes employées et le nom des personnes rachetées[17]. Les captifs conservent leur personnalité, ils sont habiles à tester[18]. Une Novelle de l'empereur Léon s'exprime ainsi à leur égard : « Chez le plus grand nombre, l'affection

[1] Grégoire de Tours, *De gloria confessorum*, c. LXVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 877. — [2] *Acta sanct.*, aug, t. IV. — [3] Uranius, *De obitu S. Paulini*, c. V, dans S. Paulin, *Opera*, édit. 1685, appendice p. 145. Cf. E. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 297. — [4] S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. VIII, epist. XXII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 923. — [5] S. Basile, *Epist.*, LXX, *P. G.*, t. XXXII, col. 433. — [6] S. Gélase, *Epist.*, X, *ad episcopos Siciliæ;* epist. XV, *Rustico Lugdunensi*, dans Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 1196, 1250. — [7] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I. — [8] *Leges Eduardi regis*, c. XIX, *De captivis*, dans Canciani, *Leges barbarorum*, t. IV, p. 338. — [9] Audoenus, *Vita S. Eligii*, l. I, c. X, dans d'Achery, *Spicilegium*, t. II, p. 81. — [10] Ruffi, *Histoire de Marseille*, 2e édit., in-fol., Marseille, 1696, t. II, p. 126 (le marbre sans l'inscription); Millin, *Voyage dans les départements du Midi de la France*, in-8°, Paris, 1807-1811, t. III, p. 169, pl. LVIII, n. 5; *Notice des tableaux et monuments antiques qui composent la collection du musée de Marseille*, édition de 1844, n. 15; édition de 1851, n. 11; Dassy, dans la *Revue de l'art chrétien*, t. IV, p. 5; Du Sommerard, *Les arts au moyen âge*, in-8°, Paris, 1838, t. II, p. 190; E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1864, t. II, p. 190, n. 543, pl. 70, n. 420; Penon, *Catalogue du musée d'archéologie de Marseille*, in-12, Marseille, 1876, n. 135; Appell, *Monuments of early christian art*, in-8°, London, 1872, p. 40; G. Fröhner, *Kritische Analekten*, dans *Philologus*, supplément, t. V, p. 92; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. V, p. 69, pl. CCCXLIII, n. 1; E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 43, n. 56, pl. XIII; E. Le Blant, *Catalogue des monuments chrétiens du musée de Marseille*, in-8°, Paris, 1894, p. 38, n. 3. Dimensions du couvercle en marbre blanc : longueur 2m26, hauteur 0m32. Sur la cuve est représenté le Christ imberbe siégeant parmi ses apôtres. Le Christ a les pieds posés sur une brebis. Dans la retombée des arcades on voit des dauphins, des couronnes à lemnisque flottants et des colombes becquetant des fruits dans des corbeilles. — [11] Cicéron, *De officiis*, l. II, c. XVI, XVIII; Lactance, bien informé, ne l'ignorait pas, *De vero cultu*, l. VI, c. XII, *P. L.*, t. VI, col. 676. — [12] *Code Justinien*, l. VIII, tit. LI, l. 20. *Imp. Leonis novell.* XL. — [13] *Digeste*, l. XXVIII, tit. I, l. 8; l. XXIX, tit. I, l. 10; *Instit.*, II, XII, 5, pour l'incapacité de tester; *Digeste*, l. XXIII, tit. II, l. 45; l. XXIV, tit. II, l. 1; l. XXIV, tit. III, l. 10, 56; l. XLIX, tit. XV, 12 5-4, pour la dissolution du mariage. — [14] *Code théodosien*, l. V, tit. V, l. 12; *Digeste*, l. XLIX, tit. XV; *Code Justinien*, l. VIII, tit. LI. *De postliminio reversis*, l. 1-18. Ses prisonniers non rachetés, dit Dioclétien (l. 12), mais repris par la valeur de nos soldats recouvrent sur-le-champ l'*état* qu'ils avaient perdu par la captivité. Il convient que les soldats qui les ont délivrés soient plutôt leurs protecteurs que leurs maîtres. *Receptos enim eos, non captos judicare debemus; et militem nostrum defensorem eorum decet esse, non dominum.* — [15] S. Léon, *Epist.*, CXXIX, *ad Nicetam, episcop. Aquileiensem*, c I-IV, dans Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1371, 1372; *Novell.* XXII, VII; *Imp. Leonis novell.* XXIII, XII; Théodore, *Pænitentiale*, n. XXII, dans Wasserschleben, *Die Bussordnungen*, in-8°, Halle, 1851, p. 215. — [16] *Code Justinien*, l. I, tit. III, leg. 28-49. — [17] *Code Justinien*, l. I, tit. III, leg. 28-49; *Novell.* CXXXI, c. XI. — [18] *Novell.* XL : *Ut captivi testamenti pactionem habeant.*

réelle dure peu. Rarement ce sentiment suffit à faire secourir les infortunes. Mais l'espoir d'une récompense agit avec plus d'efficace. Comment donc garantir les captifs d'un cruel délaissement? Si l'on accorde à ces derniers la faculté de disposer de leurs biens, l'entreprise de leur délivrance ne semblera plus un effort inutile. On songera que le captif, rendu à la liberté, saura reconnaître cette bonne œuvre; que, s'il meurt dans les fers des Barbares, il traitera mieux en testant ceux qui auront pensé à lui que ceux qui l'auront oublié[1]. »

Avec ce texte, nous pouvons commencer à entrevoir tout ce qui s'agitait de passions cupides à propos d'une situation dont nous n'avons jusqu'ici envisagé que les aspects réconfortants. Afin de stimuler la générosité et l'intérêt, les *Pénitentiels* nous montrent le rachat des captifs prescrit comme moyen d'effacer les péchés ou d'obtenir certaines licences[2]. Pour certains, le rachat des captifs n'est guère autre chose qu'un placement de fonds, car le prisonnier reste débiteur du prix de sa rançon[3], à moins qu'il n'ait été délivré par l'Église[4]. D'autres textes nous font connaître des maîtres assez dénaturés pour vouloir replonger dans l'esclavage leurs serviteurs délivrés par l'intervention de l'Église[5]; des clercs dépouillent les églises et les monastères sous le faux prétexte de racheter des malheureux[6]; des captives sont rachetées pour être livrées à la prostitution[7]; des magistrats, des possesseurs de biens-fonds arrêtent les captifs libérés qui reprenaient déjà le chemin de leur patrie[8].

Parmi ces misérables captifs, il s'en trouva qui, animés par la foi chrétienne, voulurent en faire connaître le bienfait à leurs maîtres; saint Gallus, enlevé par les Francs, convertit parmi eux un grand nombre de païens[9]. On vit des fidèles pratiquer dans les tribus Maures un pareil apostolat[10]. « Quelques fidèles, prisonniers de l'ennemi, lisons-nous dans un anonyme, soumirent leurs maîtres à la loi de Jésus-Christ: ils dominèrent par la foi ceux dont la guerre les avait fait esclaves[11]. » « Répandu dans tout le monde romain, le christianisme, dit Sozomène, pénétra chez les barbares eux-mêmes. Alors qu'une immense multitude, formée de nations diverses, passa de la Thrace en Asie, alors que d'autres parties de l'empire subirent aussi des invasions, un grand nombre de prêtres fut pris par l'ennemi. Guérissant les malades et chassant les démons par le seul nom de Jésus, fils de Dieu, ils firent admirer leur vertu, la pureté singulière de leur vie et la puissance de leurs œuvres. Les barbares voulurent les imiter et se rendre propice Celui que leurs prisonniers adoraient. Initiés aux préceptes de la foi, ces peuples reçurent le baptême et furent admis dans le sein de l'Église[12]. » Une femme captive, ornée du don des miracles, procura la conversion des Ibères[13]; elle ne fut pas la seule à hâter parmi les rudes vainqueurs le triomphe de l'Évangile.

H. Leclercq.

CAPUCHON. Les anciens faisaient usage du *birrus* (voir ce mot) pour se garantir du froid et de la pluie. Le *birrus* était dit *cucullatus*[14] lorsqu'il était muni d'une sorte de sac destiné à être placé sur la tête qu'il enveloppait. On désignait cet appendice, dont la confection était d'une simplicité vraiment primitive, sous les noms de *cucullus, cuculla, cucullio, cuculio* et tous ces termes paraissent synonymes; cependant *cucullio* ou *cuculio* s'appliquait au *cucullus* d'une qualité inférieure[15]. L'adoption de ce vêtement par les moines lui a valu une survie à laquelle peu de vêtements antiques ont été appelés, toutefois il importe de ne pas oublier que le *cucullus* est très antérieur à l'époque de l'apparition des ordres monastiques. Ceux-ci en l'adoptant se conformaient à l'esprit de leur institution. En effet, le *cucullus* était principalement employé par ceux que leur profession exposait aux intempéries : agriculteurs, chasseurs, bûcherons, voyageurs,

2072. — Paysans romains vêtus de capuchons.
D'après Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecq. et rom.*, t. I, fig. 2094.

muletiers; et les moines avaient à pratiquer ces métiers à tour de rôle. Ce vêtement grossier et disgracieux, mais utile, avait été adopté par les peuples du Nord, qui avaient plus que d'autres à en faire usage. La Gaule avait des fabriques de cuculles à Saintes et peut-être aussi à Langres; il est possible que le *bardo cucullus*, comme l'appelle Martial, ou le *cucullus bardaicus*, suivant l'expression de Capitolin, rappelle l'origine illyrienne ou dalmate du vêtement imaginé par la peuplade des *Bardæi*[16]. Quoi qu'il en soit, la Gaule s'était fait une spécialité de la fabrication de ce vêtement qu'on trouve figuré assez fréquemment sur les monuments gallo-romains[17]. Le capuchon des hommes

[1] *Imp. Leonis novell.* XL. — [2] Pseudo-Bède, *Pænitentiale*, c. XLI; Pseudo-Egbert, *Confessionale*, c. II; *Pænitentiale pseudo-Romanum*, prolog., n. 6; *Pænitentiale Merseburgense A*, c. XLVIII; *Pænitentiale Cummeani*, dans Wasserschleben, *Die Bussordnungen*, p. 276, 304, 362, 363, 373, 406, 464. — [3] *Code Théodosien*, l. V, tit. V, l. 2; *Code Justinien*, l. VIII, tit. LI, leg. 20; *Capitul. reg. Fràncor.*, édit. Baluze, t. II, p. 193; S. Grégoire le Grand, *Epistular.*, l. III, ep. XLI; l. IV; ep. XVII; *Lex Burgund.*, LVI, II, dans Canciani, *Leges barbarorum*, t. IV, p. XXX. — [4] S. Grégoire le Grand, *Epistular.*, l. IX, ep. XVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 960. — [5] S. Ambroise, *De officiis ministr.*, l. II, c. XV, n. 70, t. XVI, col. 121. — [6] *Pænitentiale Vinniai*, c. XXX; *Pænitentiale pseudo-Romanorum*, c. IX, n. 7, dans Wasserschleben, *op. cit.*, p. 115, 471. Cf. Grégoire de Tours, *De glor. martyrum*, l. I, c. CVI, *P. L.*, t. LXXI, col. 798. — [7] *Code Justinien*, l. VIII, tit. LI, l. 6. — [8] *Code Théodosien*, l. V, tit. V, leg. 2; S. Grégoire le Thaumaturge, *Epist. canonica*, can. 6, dans *Concil. coll. regia*, t. I, col. 193; S. Ambroise, *De officiis ministr.*, l. II, c. XV, n. 70, t. XVI, col. 121. — [9] Grégoire de Tours, *Vitæ Patrum*, l. VI, c. II, *P. L.*, t. LXXI, col. 1030. — [10] Victor de Vite, *Historia persecutionis vandalicæ*, l. I, c. XI, *P. L.*, t. LVIII, col. 195. — [11] *De vocatione omnium gentium*, l. II, c. XXXIII, dans S. Paulini Aquitanici *Opera*, in-fol., Paris, 1711, p. 920. — [12] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 948. — [13] *Ibid.*, l. II, c. VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 949. — [14] Isidore de Séville, *Etymologiæ*, l. XIX, c. XXIV, n. 17, *P. L.*, t. LXXXII, col. 691. — [15] Lampride, *Elagabalus*, l. XXXII, n. 9; J. Capitolin, *Verus*, l. IV, c. VI. — [16] De Vit, *Onomasticon*, au mot *Bardæi*. — [17] Laborde, *Monuments de la France*, in-8°, Paris, 1816, t. I, pl. LXX, CXIII; de Caumont, dans le *Bulletin monumental*, 1861, p. 198.

était généralement un morceau d'étoffe assez court attaché au manteau. Martial envoie à un de ses amis un capuchon et lui manifeste le regret de ne pouvoir lui donner le manteau également. Les dimensions de celui-ci étant d'ailleurs fort variables on pouvait adopter le capuchon soit à un manteau, soit à une pèlerine, soit à un simple collet, ou enfin à l'habit pourvu de manches. On portait le capuchon tantôt levé sur la

2073. — *Vestis cucullata*. D'après l'original au Louvre.

tête et formant une sorte de bonnet pointu, tantôt abaissé et aplati sur les épaules et alors on le remarquait à peine. Les bas-reliefs de la colonne Trajane nous montrent les soldats romains portant le capuchon rabattu. Le capuchon était surtout à l'usage des humbles, cependant la bonne société ne le dédaignait pas toujours, mais c'était pour éviter d'être reconnu et courir à quelque aventure nocturne.

Les monuments anciens, d'accord avec les textes nous montrent le capuchon employé par les gens du

2074. — Pécheur enveloppé dans un *birrhus cucullatus*. Musée de Naples.

peuple. « Palladius énumère les tuniques de peaux munies de capuchons parmi les objets nécessaires à la vie rustique. Caton conseille aux laboureurs de profiter des jours de pluie pour faire raccommoder leurs capuchons. Columelle recommande au maître de préserver ses esclaves contre le froid et la pluie à l'aide de manteaux à capuchons. Pour Juvénal, le « dur capuchon » convient à l'homme qui vit au milieu des Marses et des Samnites. Nous savons par le témoignage de divers monuments que ce vêtement était aussi en usage chez les Étrusques. Le Code théodosien permet aux esclaves l'usage des *birrhi* et des *cuculli*. Sur un bas-relief représentant la cueillette des olives, on voit des paysans romains vêtus de capuchons (fig. 2072). Un vendangeur encapuchonné paraît sur une urne cinéraire du musée du Latran. Nous possédons plusieurs représentations de chasseurs dont la tête est protégée par un capuchon. La figure 2073, est empruntée à un bas-relief du Musée du Louvre, représentant le déménagement d'un villageois; c'est un enfant portant la *vestis cucullata*[1]. » Une statuette du musée de Naples montre un petit pêcheur enveloppé dans son *birrhus cucullatus* (fig. 2074). Nous pourrions énumérer beaucoup d'autres monuments, nous nous en tiendrons à une jolie veste d'un jeune garçon du ve siècle, retrouvée dans les fouilles d'Akhmin. C'est un vêtement tel que les enfants les portent de nos jours, une blouse ornée de galons sur la poitrine et les manches. Un capuchon y est cousu et on a pris soin de bien l'assujettir

2075. — Vêtement trouvé dans les fouilles d'Akhmin. D'après R. Forrer, *Reallexikon*, pl. 255.

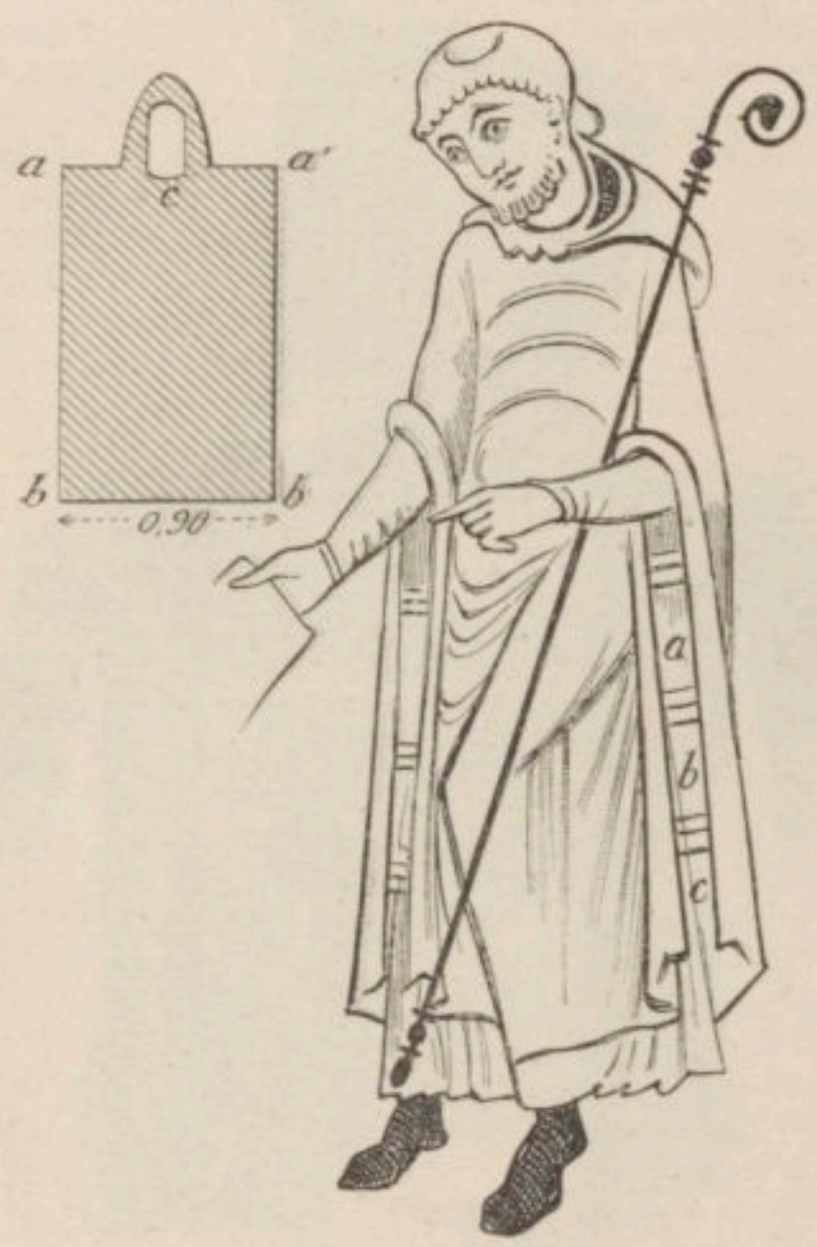
par un double cordon contre les tiraillements des petites mains impatientes. La tête était logée dans le capuchon encadré lui-même d'une frange bicolore. A droite et à gauche, dans la partie supérieure, était brodée une croix rouge (fig. 2075). Le capuchon était une des coiffures les plus généralement employées pour les enfants. Dans les bas-reliefs funéraires attiques, où figurent des enfants ou maillot, on les trouve souvent coiffés de la sorte.

Les moines adoptèrent le capuchon parce que la plupart d'entre eux, gens de petite condition, apportaient ce vêtement, le seul qu'ils possédassent, en un temps où il est assez douteux que les premières communautés monastiques fussent pourvues de vestiaires et eussent adopté un vêtement réglementaire. La nature des occupations auxquels se livraient les solitaires dut montrer bien vite l'utilité pratique de ce vêtement pour ceux qui n'en possédaient pas et ainsi on se trouva, sans trop y songer, amené à porter un vêtement uniforme. Plus tard, on imagina d'en donner de belles raisons symboliques et mystiques, mais rien ne permet

[1] Daremberg-Saglio, *op. cit.*, t. I, col. 1579.

de supposer qu'on y eût pensé dès l'abord. Saint Jérôme est de son temps quand il avance que les moines adoptèrent le capuchon afin de se conformer au précepte de l'Évangile qui prescrit de ressembler aux enfants : *sunt qui cilicis vestiuntur et cucullis fabrefactis ut ad infantiam redeant* [1]. Lorsqu'on commença à raffiner sur les avantages du capuchon on y vit un symbole d'humilité, en ce qu'il était employé par les gens de peu et les enfants ; de plus, il empêchait les regards d'errer à droite et à gauche, ce qui équivaut pour nous à un renseignement utile, c'est que la tête devait donc être enfoncée complètement dans le capuchon afin d'obtenir qu'il rempltt ce rôle d'œillères [2].

En Orient, moines et nonnes portaient également la cuculle [3] ; les moines de Tabenna en faisaient usage



2076. — Cuculle ecclésiastique, XIe siècle.
D'après Viollet-le-Duc, *Dictionnaire du mobilier*, t. III, p. 326.

lorsqu'ils assistaient à la messe [4]. Si, comme le texte semble l'insinuer, ce vêtement était, pour certains d'entre eux, le seul qu'ils portassent, il devait comporter, sous ce seul nom, le capuchon et le manteau. C'est pourquoi on trouve fréquemment *cuculla* employé dans le sens de *casula*, vêtement ample recouvrant toute la personne.

En Occident, saint Benoît prescrit dans sa règle l'emploi de la *cuculla*, au sujet de laquelle il entre dans quelque détails [5] : La *cuculla* doit être légère pour la saison d'été et pendant l'hiver d'étoffe plus épaisse. Ce vêtement est accompagné du *scapulare*, sorte de blouse d'un usage commode pour les gros travaux.

Les moines pakhomiens traçaient sur leur capuchon une croix de couleur rouge et ceux-là seuls qui portaient ce signe s'approchaient de la communion le samedi et le dimanche, à ce que rapporte Pallade. Peut-être la blouse d'un enfant d'Akhmin que nous avons décrite nous a-t-elle conservé le modèle de cette croix. En Occident, il ne serait pas impossible que le capuchon ait parfois reçu quelque insigne distinctif.

Au moyen âge la confusion se fait entre *cuculle*, *coule*, et *cagoule*, ou plutôt le terme *cucullus* cesse d'être réservé au capuchon proprement dit et s'applique à un vêtement assez ample, sans manches, descendant jusqu'aux genoux et même au-dessous. C'est une altération du *colobium* et suivant qu'il était porté par les moines ou par les laïques on lui donnait le nom de *cucule* ou de *goule*. La cucule ecclésiastique devient ainsi une sorte de chasuble, *casula*, que moines, prêtres et diacres endossaient pendant les cérémonies liturgiques. Viollet le Duc mentionne un cartulaire latin de la Bibliothèque impériale (fonds latin, n. *9865*), qui date de 1100 environ, et donne quelques figures d'abbés, au

2077. — Cuculle ecclésiastique.
D'après Viollet-le-Duc, *Dict. du mobilier*, t. III, p. 87-88.

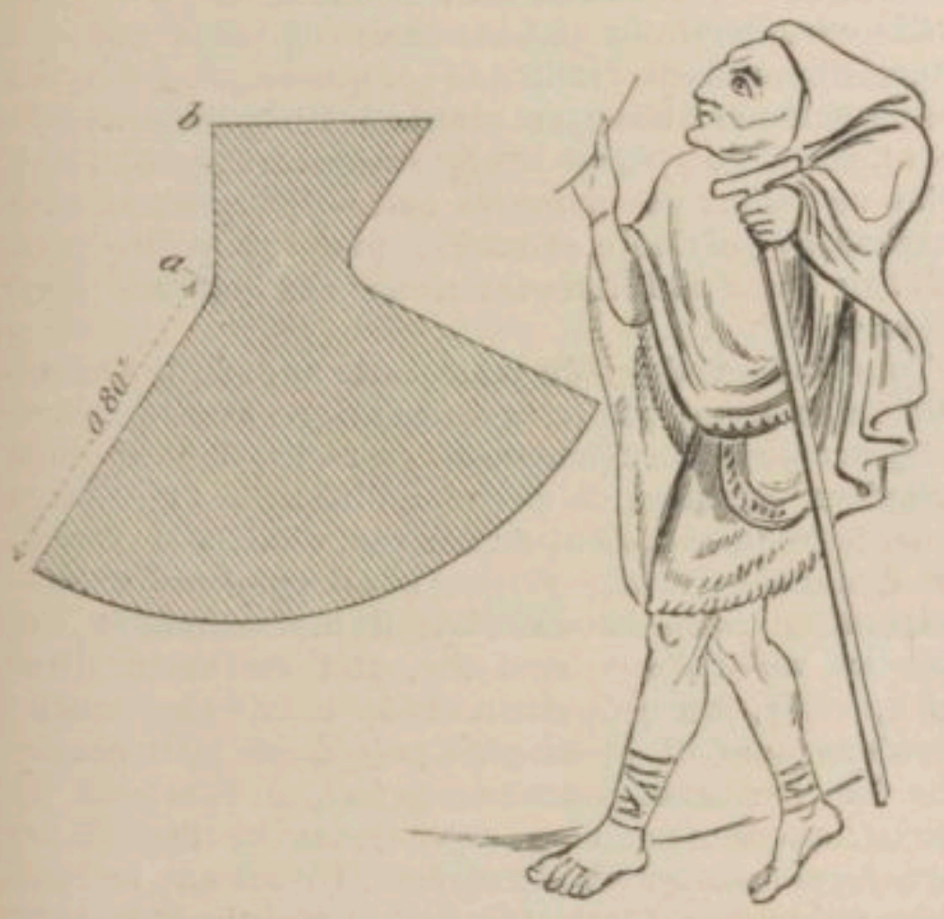
trait, revêtus de la cucule ecclésiastique. C'est une dalmatique sans manches pourvue d'un capuchon. Rien n'est plus simple que ce vêtement. Il se compose d'un morceau d'étoffe de laine de 90 centimètres de large environ, replié sur lui-même de *a* en *b*, descendant aux chevilles, percé d'une ouverture en *c*, garnie d'un capuchon (fig. 2076). Cette cuculle diffère de la chasuble en ce qu'elle se termine carrément devant et derrière. Lorsqu'on portait le vêtement, on pouvait au moyen d'attaches réunissant les deux pans antérieur et postérieur, et en passant les bras par les intervalles *a b c* relever plus ou moins le vêtement en retenant les pans sur la saignée du bras.

La *cuculla* est devenue le vêtement monastique au point d'avoir donné lieu au proverbe : *cuculla non facit monachum*. La cuculle courte portait le nom de *scapulare*. Elle différait du froc et c'est à tort qu'on a souvent confondu ces deux vêtements en un seul. La cuculle ou coule longue ou cagoule se portait par-dessus

[1] S. Jérôme, *Epist.*, XXII. Cf. J. Spon, *Recherches curieuses d'antiquités*, Lyon, 1683, p. 533. — [2] Cassien, *Institutiones*, l. I, c. V, *P. L.*, t. XLIX, col. 68 ; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. XIII, XIV, *P. G.*, t. LXVIII, col. 1865 sq. — [3] Palladius, *Historia lausiaca*, c. XLI, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1106. — [4] Palladius, *Hist. lausiaca*, c. XXXVIII, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1099. — [5] S. Benoît, *Regula*, c. LV, *P. L.*, t. LXVI, col. 771 : *cuculla in hieme villosa, in æstate pura aut vetusta, et scapulare propter opera*. On trouvera dans l'intarissable commentaire de ce chapitre, col. 774-775, l'histoire des acceptions postérieures de *cuculla* chez des auteurs tels que Hildemar, Smaragde, le cérémonial de Bursfeld.

le froc. C'était le vêtement régulier des moines de saint Benoît pendant les premiers siècles qui suivirent leur institution. Quant à la coule courte elle tirait son nom de *scapulare, eo quod hujusmodi vestis caput sit tantum et scapulas tegere,* écrit Sigebert de Gembloux. Clément V au concile de Vienne, en Dauphiné (1311), établit « que la cuculle est un habit ample et long, sans manches, tandis que le froc est un vêtement descendant jusqu'aux pieds et possédant de longues manches. » On voit que le *cucullus* était singulièrement déformé et la partie principale, le capuchon, n'était plus alors qu'une sorte d'appendice. Le *scapulare* s'éloignait moins de la forme primitive.

Mabillon a publié diverses miniatures, parfaitement disgracieuses, qui offrent néanmoins l'avantage de nous faire connaître la forme de la cuculle au XIe siècle[1], c'est-à-dire à une date encore relativement peu éloignée



2078. — Cagoule de laïque.
D'après Viollet-le-Duc, *Dictionnaire du mobilier*, t. III, p. 89.

des origines. Le capuchon était orné soit d'une bande brodée, soit de pois de couleur (fig. 2077).

Les laïques avaient conservé le vêtement antique moins altéré et l'appelaient *cape* ou *cagoule*. C'était une sorte d'aumusse ample, non ouverte sur le devant et surmontée du capuchon. Nous trouvons la forme bien caractérisée de ce vêtement dans une vignette de la Bible de Souvigny[2]. C'est une miniature représentant le prophète Amos, « l'un des bergers de Thécué », dit l'Écriture. Amos porte une tunique de peau, une gibecière et une cagoule doublée de poils. Cette cagoule n'a pas de manches; c'est une cape ronde, fermée, descendant jusqu'aux genoux, garnie d'un capuchon et taillée comme l'indique le patron (fig. 2078).

La cuculle monastique ne changea guère de forme jusqu'au XVIe siècle, non plus que la cagoule des laïques, réservée seulement pour le paysan ou le bas peuple. Pendant le XIVe siècle, la cagoule était fréquemment portée par les vilains, et ne différait de celle figurée sur le patron que par l'allongement exagéré de la pointe du capuchon et par le festonnage du pourtour inférieur. Ce vêtement était fait ordinairement de drap ou de grosse serge doublée; il n'était ouvert sur le devant que de *a* en *b* pour laisser passer la tête. Vers les derniers temps quelques boutons étaient attachés au-dessous du point *a* pour brider l'ouverture *ab* autour du visage, et empêcher ainsi le capuchon de se rabattre sur le dos.

« La cuculle, écrit Fleuri, estoit un capot, que portoient les païsans et les pauvres. Cet habillement de teste, devint commun à tout le monde dans les siècles suivans; et estant commode pour le froid, il a duré dans nostre Europe environ jusqu'à deux cents ans d'icy. Non seulement les clercs et les gens de lettres, mais les nobles mesmes, et les courtisans portoient des capuces, et des chapperons de diverses sortes[3]. »

H. LECLERCQ.

CAPUT ECCLESIARUM. Titre donné à l'Église de Constantinople par Justinien dans un rescrit. *Codex*, l. I, tit. II, leg. 24. Cf. BYZANCE, PATRIARCHES.

CAPUT JEJUNII. La question du commencement du carême et du jeûne quadragésimal a été vivement discutée parmi les liturgistes. On trouve au mercredi des cendres et au premier dimanche de carême, des rubriques conçues en ces termes : *caput jejunii, initium quadragesimæ, caput quadragesimæ;* il s'agit de savoir si ces termes sont synonymes, s'ils s'appliquent indifféremment à l'un ou l'autre jour, en un mot, si c'est le mercredi des cendres ou le premier dimanche qui est le commencement du carême.

La difficulté est celle-ci. Nous avons un texte de saint Grégoire qui à première vue paraît fort clair :

A præsenti enim die, dit-il, *usque ad paschalis solemnitatis gaudia sex hebdomadæ veniunt, quarum videlicet dies quadraginta duo sunt : ex quibus dum sex dies Dominici abstinentiæ subtrahuntur, non plus in abstinentia, quam triginta et sex dies remanent. Dum vero per trecentos, et sexaginta quinque dies annus ducitur, nos autem per triginta et sex affligimur, quasi anni nostri decimas Deo damus*[4].

Ainsi, d'après ce texte, à partir du commencement du carême (premier dimanche), jusqu'à Pâques, il y a six semaines ou quarante-deux jours. En supprimant les six dimanches où l'on ne jeûne pas, il ne reste que 36 jours de jeûne. Il paraît certain d'après ce texte qu'au temps de saint Grégoire le carême se composait de 36 jours de jeûne, plus six dimanches. Et pour trouver le symbolisme de cette pratique, saint Grégoire ajoute que l'année se composant de 365 jours, nous donnons ainsi à Dieu la dîme ou la dixième partie de l'année par l'abstinence. Le raisonnement ne paraît pas d'une justesse parfaite, mais en matière de symbolisme, il faut se contenter d'à peu près. Du reste l'important est ici, pour nous, le nombre de 36 jours de jeûne.

On comprend donc que d'après ce texte la plupart des auteurs admettent que les quatre jours supplémentaires du jeûne, qui ont porté à quarante exactement le nombre de jours d'abstinence, et fait rétrograder l'*initium quadragesimæ,* jusqu'au mercredi des cendres, sont une institution postérieure à saint Grégoire.

Le plus ancien de ces auteurs est peut-être Amalaire dont il faut citer le texte : *Quarta feria inter quinquagesimam et quadragesimam jejunium, quod protenditur in pascha Domini, inchoamus... sanctus Gregorius tantummodo triginta sex dies abstinentiæ nobis insinuat quadragesimalis temporis : forsan quia nondum erant additi quatuor dies a supra dicta feria quarta usque ad dominicam quadragesimæ*[5].

Parmi les auteurs plus modernes, nous ne citerons que Ménard dans ses notes sur le sacramentaire grégorien[6]; Mabillon et Martène sont aussi d'avis que ces quatre jours additionnels sont postérieurs à saint Gré-

[1] Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti*, 1703, t. I, p. 120, 121. — [2] Cette Bible remonte à l'année 1115; elle est conservée à Moulins. — [3] Fleury, *Les mœurs des chrétiens*, in-12, Paris, s. d., p. 367. — [4] *Homil.*, XVI, *In Evang.*, la même *décimation* déjà usitée d'après Cassien chez les Orientaux, collat. XXI, c. XXV et XXVII. *P. L.*, t. XLIX, col. 1200-1201, d'après saint Isidore pour l'Espagne (*Offic.*, l. I, c. XXXVI; cf. *Concil. Tolet.*, *VIII*, can. 9); cf. aussi S. Dorothée, *Doctrina*, XV, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1788. — [5] *De eccl. offic.*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. CV, col. 1082, 1083. — [6] Notamment *P. L.*, t. LXXVIII, col. 309.

goire[1]. Gerbert paraît aussi se prononcer pour la même opinion et apporte un exemple où le mercredi des cendres est appelé *in capite quadragesimæ*[2].

Tommasi a pris une position nettement différente, mais nous verrons qu'au fond il arrive à un compromis entre les deux systèmes. Il cite d'abord le texte de l'auteur du *Micrologue* dont les opinions ont toujours du poids et qui s'exprime ainsi : *Sciendum autem non solum modernos ut quidem putant, sed et antiquos a capite jejunii incœpisse, cum et sanctus Gregorius ibi quadragesimalia officia videatur initiasse. Sic enim in gregorianis sacramentariis, sive gradualibus libris evidentissime declaratur. Subsequens tamen Dominica proprie initium quadragesimæ dicitur, unde et 42 dies usque in pascha computantur, quibus cum sex dominicas subtrahimus, nonnisi triginta sex in abstinentia observamus. Ergo a capite jejunii necessario incipimus, si cum Domino jejunium quadraginta dierum complere volumus. Exinde etiam orationem super populum juxta Gregorii institutionem exordimur, quam numquam dicimus, nisi cum et quadragesimaliter jejunare debemus*[3].

Nous voyons d'après ce texte d'où provient l'opposition des deux sentiments, et quels sont les faits qui aujourd'hui encore produisent une certaine confusion dans la question. D'une part le premier dimanche de carême est appelé *l'initium quadragesimæ*, et, nonobstant, le mercredi des cendres porte le nom *in capite jejunii*. D'autre part saint Grégoire cherche la raison symbolique du jeûne dans le nombre des 365 jours de l'année, et le chiffre des 40 jours de jeûne du Christ au désert détermine à chercher de ce côté la justification des quarante jours de jeûne.

Le *Micrologue* renvoie aux sacramentaires grégoriens et aux graduels de son temps qui donnent au mercredi des cendres le titre *in capite jejunii*. Tommasi s'appuie naturellement sur cette tradition liturgique. Il a édité lui-même plusieurs de ces livres qui portent cette mention (t. IV et V). Le gélasien qu'il a édité le premier, porte au mercredi des cendres l'inscription IN IEIVNIO PRIMA. *Statio. Feria IIII*, avec la collecte significative : *inchoata jejunia benigno favore prosequere*[4]. Le 1er dimanche de carême porte celle-ci : *Dominica in Quadragesima. Inchoantis initium.*

Le *Missale gothicum* a un *ordo missæ in initium quadraginsimæ;* le lectionnaire de Luxeuil et le missel de Bobbio, ont des rubriques analogues, mais il n'est pas sûr que ces offices soient ceux du premier dimanche plutôt que ceux du mercredi. De sorte que cette rubrique ne fournit d'argument ni à une opinion, ni à l'autre[5].

Le *Benedictionale* publié par Kollar contient cette *Benedictio initio quadragesimæ* dont la teneur indique certainement le dimanche quarante jours avant Pâques : *Benedicat vos omnipotens Deus, qui quadragenarium numerum in Moysi et Heliæ, necnon et mediatoris nostri jejunio consecravit... quo non in solo pane, sed in omni verbo, quod de ore ejus procedit*, etc.[6].

Tommasi a publié sur cette question un petit traité : *Scrittura nella quale si prova che l'Istituzione della feria quarta* IN CAPITE JEJUNII *e stata prima di S. Gregorio Magno contro l'opinione del Menardo*[7].

Les raisons pour lesquelles il nie que cette institution du mercredi des cendres, *in capite jejunii*, ait été établie par Grégoire, sont d'abord le témoignage des monuments liturgiques dont nous avons déjà parlé. Il observe ensuite que l'institution des jeudis de carême avec station, est attribuée à Grégoire II. Comment n'aurait-on pas fait mention de l'addition plus considérable au carême des quatre jours en question? Une autre raison qu'il invoque est basée sur l'ordre suivi pour les stations; celles de ces quatre jours commencent la série des stations du carême qui suit l'ordre des régions ecclésiastiques. Le même argument se tire des antiennes de la communion, qui suivent aussi en carême l'ordre des psaumes. Celle du mercredi des cendres est prise dans le premier psaume et la série continue ensuite sans interruption. Les quatre jours ont donc fait partie du carême au moment où l'on assignait les stations et où l'on composait les antiennes.

Ces considérations ont beaucoup de poids pour un liturgiste, et il est certain que ces quatre jours font depuis longtemps, et faisaient avant saint Grégoire probablement, partie du système liturgique quadragésimal. Mais elles ne valent pas pour les autres liturgies, et nous verrons qu'en Gaule et en Espagne ces quatre jours ont l'air d'une addition postérieure aux quarante jours du carême.

Tommasi explique du reste cette apparente contradiction en disant que le carême antique avec les trente-six jours de jeûne commençait en réalité le lundi de la première semaine, le premier dimanche était, en ce sens, le commencement du carême, d'où la secrète de ce dimanche : *sacrificium quadragesimalis initii solemniter immolamus*. Mais il faut admettre que soit en vertu d'une coutume, soit en vertu d'une loi spéciale, on jeûnait tout de même les quatre derniers jours de la semaine précédente pour accomplir les quarante jours de jeûne, à l'exemple du Christ, encore que ces quatre jours ne fissent pas rigoureusement partie du carême. C'était une sorte de préparation au carême. On voit donc que le texte de saint Grégoire, qui paraît si formel dans le sens contraire, peut s'expliquer dans celui de Tommasi; le pape distingue simplement le carême du jeûne. C'est ce qui explique aussi que le mercredi des cendres s'appelle toujours *in capite jejunii*, jamais *in capite quadragesimæ*[8] et dans le gélasien, le vendredi et le samedi sont intitulés *in quinquagesima* et le 1er dimanche *Dominica in quadragesima inchoantis initium*.

Ceci est encore conforme au témoignage de saint Maxime de Turin qui nous dit que de son temps beaucoup commençaient le carême en jeûnant dès le mercredi précédent, où on lisait l'évangile *Cum jejunatis*. Cette péricope d'évangile est, en effet, assignée partout dans les anciens documents au mercredi précédant le carême. Voici ce texte : *Quia nonnullorum est consuetudo advenientis quadragesimæ die devotiore jejunio prævenire : necessario præsens Evangelii decursa est lectio : in qua Dominus noster virtutum spiritualium retributor, sanctam nobis perfectamque dedit regulam jejunandi dicens : cum jejunatis, non eritis sicut hypocritæ tristes*[9].

[1] Mabillon, *Museum Italicum*, t. I, p. 301; Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Bassani, 1788, t. III, p. 58. — [2] *Vetus liturgia Alemannica*, t. III, p. 946. — [3] *Micrologue*, c. XLIX, *De capite jejunii*, *P. L.*, t. CLI, col. 1013. — [4] Tommasi, *Opera*, t. VI, p. 15. — [5] Par le fait, Mabillon l'applique au dimanche, Vezzosi au mercredi. Voir Tommasi, *Opera*, t. VI, p. 269, note 3. — [6] Cf. *P. L.*, t. LXXVIII, col. 629; autre *Benedictio in capite jejunii*, de teneur différente, dans un bénédictional de saint Remy et dont l'attribution est moins claire, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 609. — [7] Dans l'édition de Vezzosi, *Opera omnia*, t. VII, p. 187-189. Il avait été publié d'abord sous le nom de *Parere*, dans l'appendice, p. 341 du livre : *Vetus missale romanum monasticum lateranense cum præfationibus, notis, et appendice. Tomus primus collectionis liturgicæ*, Emman. de Azevedo, S. J., Romæ, MDCCLII. — [8] Nous avons vu cependant que Gerbert a cité un cas où le mercredi des cendres est appelé *in capite quadragesimæ*. — [9] L'opinion de Tommasi est suivie par Vezzosi, son éditeur, tome VI des œuvres, Préface, p. XXXVII, et p. 15 note 3; par Niccolo Antonelli, *Vetus Missale romanum monasticum lateranense cum præfationibus*, etc., Romæ, MDCCLII, p. 36. Varin, au contraire, dans son *Mémoire sur les altérations de la liturgie grégorienne en France avant le XIIIe siècle* (*Mémoires de l'Ac. des inscr. et belles-lettres, Savants étrangers*, Ire série, t. II, p. 652, 653), s'efforce de prouver que la tradition liturgique invoquée par Tommasi ne s'appuie que sur des interpolations.

Il semble donc d'après cela, que le gélasien et les autres documents liturgiques trahissent l'existence de deux traditions qui se sont juxtaposées et fondues. La première d'un carême de quarante jours commençant au dimanche et consistant en 36 jours de jeûne. La seconde commençant le jeûne le mercredi qui précède. Chacune de ces deux traditions débute par un jour caractéristique : le premier dimanche de carême, *caput quadragesimæ, initium quadragesimæ,* caractérisé par l'évangile du jeûne de Jésus dans le désert, et de la tentation par le diable, Matth., t. IV, qui détermine le choix de la plupart des pièces liturgiques : le trait, qui comprend tout le psaume 90, à cause du verset cité au diable par Jésus : *quia angelis suis mandavit de te, et in manibus tollent te,* etc.; l'introït, le graduel, l'offertoire, la communion, qui sont des versets de ce même psaume[1].

D'un autre côté le mercredi des cendres a aussi des traits liturgiques bien saisissants : le titre *caput jejunii,* les allusions dans les oraisons au début du jeûne, *concede nobis, Domine, præsidia militiæ christianæ sanctis inchoare jejuniis;* la leçon de Joel, l'évangile : *cum jejunatis,* Matth., t. VI.

Ce dernier était le commencement de la pénitence publique pour les pécheurs, et la liturgie en a gardé aussi des traces nombreuses et frappantes, la cérémonie de la bénédiction et de l'imposition des cendres, d'abord réservée aux seuls pénitents puis, étendue à tous les chrétiens, les nombreuses oraisons de pénitence, que nous récitons encore, et les antiennes, enfin la lecture de l'épître et de l'évangile qui procèdant de la même inspiration.

Peut-être même est-ce là l'explication dernière du petit problème liturgique dont nous cherchons la solution. Ce mercredi des cendres, d'abord début de la pénitence publique, perdit peu à peu son cachet spécial, pour s'appliquer à tous les fidèles; le jeûne commencé ce jour-là pour les pénitents, s'étendit aussi aux fidèles. En un mot, entre le premier dimanche de carême et le mercredi des cendres, s'établit, si l'on peut dire, une rivalité; dans cette lutte de deux influences liturgiques, le dernier, par sa solennité, ayant fini par l'emporter, comme début du carême, tout en laissant, par une sorte de compromis, au premier dimanche quelques vestiges de son ancienne primauté.

On peut voir du reste par l'article CARÊME que la durée et la teneur de cette période liturgique célèbre ont varié suivant les temps et les pays.

Dans les liturgies mozarabe et gallicane les quatre jours ont l'air d'une addition postérieure au carême. Rien sur le mercredi des cendres ou le mercredi *in capite jejunii,* dans l'*Orationale gothicum,* dans saint Isidore, et dans les conciles, pas plus que dans le lectionnaire de Luxeuil, le sacramentaire de Bobbio et le *Missale gothicum.* La *feria quarta in capite jejunii* donnée dans le *Missale mixtum* trahit son caractère d'emprunt par la teneur des lectures, des antiennes et des oraisons qui ne sont pas en relation avec le commencement solennel du jeûne ni avec la cérémonie des cendres; elles sont prises sans discernement, au mercredi de la première semaine[2].

F. CABROL.

CAPUT SCHOLÆ. Voir ÉCOLE.

CARACALLA. Ce nom était celui d'un vêtement porté par les Gaulois et qui occupait dans leur habillement la même place que la Χιτών chez les Grecs et la *tunica* chez les Romains. Loin de tirer son nom de l'empereur Caracalla, ce fut le vêtement qui valut à l'empereur qui l'introduisit à Rome le sobriquet sous lequel il est connu[3]. Caracalla défendit qu'on laissât tout homme du peuple se présenter devant lui sans être revêtu de la *caracalla,* il voulut même la faire adopter dans l'armée mais, dans ce but, il l'allongea et la *caracalla* ou *palla gallica* fut dès lors nettement distincte de la *caracalla antoniniana* qui descendait jusqu'aux talons.

La *caracalla gallica* consistait en une tunique à manches, courte, ajustée, serrée à la taille par une ceinture, descendant jusqu'à l'entre-jambes, fendue par devant et par derrière. Par-dessus ce vêtement on portait le *sagum,* ou collet à capuchon, différant à peine de celui qui est resté en usage jusqu'à nos jours. Ces deux parties du vêtement étaient bien distinctes l'une de l'autre. Saint Jérôme compare l'*éphod* des Hébreux à une petite *caracalla* dépourvue de capuchon; c'est que, en effet, les Romains avaient ajouté ordinairement, sinon toujours, un capuchon à la *caracalla* gauloise; c'était une deuxième modification importante qu'ils lui faisaient subir. Enfin Dion nous apprend que la *caracalla* n'était pas tissée d'un seul morceau, comme la plupart des tuniques des anciens, mais faite de pièces ajustées et cousues ensemble[4].

L'édit de Dioclétien sur le *maximum* mentionne la *caracalla major* et la *caracalla minor,* à côté du *Birrus*[5], des *Braccæ*[6] et d'autres vêtements dont la confection appartenait aux *braccarii.* Ailleurs, dans le même édit, il est encore question de la *caracalla* parmi les vêtements de toile. Quelle qu'en fût l'étoffe, la *caracalla* romaine était un vêtement assez semblable à la *lacerna,* également venue de la Gaule[7].

Les peintures des catacombes, dès le début du IIIe siècle, nous montrent le Bon Pasteur portant par-dessus la tunique collante un manteau rouge-brun dont la forme se distingue malaisément puisqu'il est rejeté sur l'épaule droite[8]. Au lieu d'y voir une chlamyde ou un pallium on est en droit d'y voir une *caracalla.* En effet, dans quelques peintures, dont la plus ancienne est de la seconde moitié du IIIe siècle[9], le Bon Pasteur porte comme habit de dessus l'*alicula,* c'est-à-dire un petit manteau à capuchon[10] ainsi nommé, d'après le grammairien Vetius Longus : *quod alas nobis iniecta contineat,* ce qu'il faut entendre parce qu'il s'applique sur la partie supérieure des épaules. Sur les sarcophages on voit cette pièce de l'habillement employée par les chasseurs et les gens de la campagne[11]. Dans la charmante fresque rustique de la catacombe de Saint-Janvier représentant la cueillette des olives, les vendangeurs portent l'*alicula,* les uns ont le capuchon relevé sur la tête, d'autres rabattu dans le dos[12]. — L'*alicula* n'était qu'un des noms qui servaient à désigner la *caracalla major* et à la distinguer de la *caracalla minor* qui s'appliquait au simple capuce sans la courte

[1] Aux textes cités par Tommasi, il faut ajouter celui de Gélase sur l'*initium quadragesimale,* qui est très caractéristique : *ordinationes etiam presbyterorum et diaconorum nisi certis temporibus et diebus exercere non audeant, id est, quarti mensis jejunio, septimi et decimi, sed etiam* QUADRAGESIMALIS INITII *ac medianæ quadragesimæ die sabbati jejunio circa vesperam noverint celebrandas.* Gelas. *epist.* XIV, *ad universos episcopos per Lucaniam, Brutios, Siciliam constitutos,* n. 11, p. 368. Laissons de côté ici la question des quatre-temps (voir QUATRE-TEMPS), nous remarquerons seulement que cet *initium quadragesimale* désigne ici certainement le premier dimanche de carême, comme Probst l'avait du reste déjà remarqué, *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines,* Münster, 1892, p. 192. — [2] Cf. les notes de Lesley, au *Missale mixtum, P. L.,* t. LXXXV, col. 287, 288. — [3] Dion Cassius, *Hist. rom.,* l. LXVIII, c. III; Aurelius Victor, *Epist.,* c. XXI; Spartien, *Caracalla,* n. IX. — [4] Dion, *loc. cit.*; Κατακόπτων καὶ συῤῥάπτων ἰς μανδύης τρόπον. — [5] Voir *Dictionn.,* t. II, col. 907. — [6] Voir *Dictionn.,* t. II, col. 1126. — [7] Voir *Dictionn.,* t. II, col. 907. — [8] Wilpert, *Le pitture delle catacombe,* pl. LXI; LXIII; LXVI, 2; LXXIII; etc. — [9] *Ibid.,* pl. LI, 2. — [10] Forcellini-De Vit, *Lexicon,* au mot *Alicula.* — [11] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana,* t. V, pl. CCXCVIII, 3; CCCLXXXII, 2. — [12] Wilpert, *op. cit.,* pl. XXXIV.

pèlerine. Le capuce recevait généralement l'appellation de *tegillum* et mieux encore *cucullus*.

La *caracalla* gauloise, en passant chez les Romains, devint une véritable robe talaire, tombant jusqu'aux talons. Adopté par le peuple, ce vêtement fut porté surtout par les prêtres romains, qui le conservèrent et le transformèrent par d'insignifiantes modifications, en sorte qu'il est devenu la soutane.

H. Leclercq.

CARBATINA. Chez les Grecs on rencontre χαρβατίνη, χαρπάτινον ; chez les Latins *carbatina, crepidas carbatinas,* qui est le nom d'une chaussure campagnarde faite d'un seul morceau de cuir servant de semelle et probablement relevé de manière à protéger le talon et les orteils. Un cordon ou une lanière saisissait cette chaussure et permettait de l'assujettir en croisant les courroies sur le cou-de-pied et le bas de la jambe. On rencontre fréquemment cette chaussure sur les fresques des catacombes romaines et les sarcophages, bien qu'il ne soit pas toujours aisé, vu l'état de dégradation des monuments, de distinguer si nous avons sous les yeux la carbatine ou la sandale[1]. Le Bon Pasteur ne porte jamais la carbatine parce que cette chaussure n'eut pas suffisamment protégé les jambes des pâtres obligés de s'enfoncer dans les fourrés, parmi les ronces.

H. Leclercq.

CARDINAUX. Voir Diaconies cardinalices.

CARÊME. — I. Origine et durée. II. Pratiques ou observances. III. Liturgie.

I. Origine et durée. — Si l'on s'en rapportait à saint Jérôme[2] et à saint Léon le Grand[3], on attribuerait au carême une origine apostolique; mais cette institution n'a pas d'attestation antérieure au IVe siècle. Au IIe et IIIe siècle, on trouve un jeûne antépascal qui n'a rien de commun avec le carême proprement dit.

Le plus ancien texte qui ait trait au jeûne préparatoire à la fête de Pâques provient de la Gaule; il est de saint Irénée. A propos de la controverse pascale l'évêque de Lyon fait observer que les docteurs ne sont pas plus d'accord sur le jeûne que sur la date de la fête. « Les uns pensaient qu'il fallait jeûner un jour, les autres deux, d'autres trois, d'autres enfin donnaient à leur jeûne (à leur jour de jeûne) une durée de quarante heures[4]. » Selon la remarque de Mgr Duchesne, le jeûne dont parle saint Irénée, qu'il soit d'un jour ou plus, doit s'entendre d'un jeûne unique et ininterrompu.

Deux passages empruntés au *De jejunio* de Tertullien[5] et qui marquent l'usage africain confirment cette interprétation. Les montanistes jeûnaient deux semaines par an, à la réserve du samedi et du dimanche, et Tertullien reproche aux « psychiques », c'est-à-dire aux catholiques, de ne pas les imiter. Les catholiques jeûnaient d'un seul trait le vendredi et le samedi saints, en raison du commandement du Seigneur, à cause de la disparition de l'Époux : *dies quibus ablatus est sponsus*. Cf. Luc., V, 33-35; Matth., IX, 15; Marc., II, 20. C'est, si l'on en croit le prêtre de Carthage, le seul jeûne proprement imposé par l'Église. Cependant les « psychiques » observaient aussi des espèces de demi-jeûnes, les jours de station, c'est-à-dire le mercredi et le vendredi en général, se contentant de pain et d'eau au gré de chacun : *citra illos dies quibus ablatus est sponsus et stationum semijejunia interponentes*[6]. Il semble même que le jeûne du vendredi se prolongeait jusqu'au samedi, par manière de « superposition », comme disaient les Grecs; c'est ce que Tertullien appelle : *continuare jejunium*[7].

Nous ne saurions faire état du texte d'Origène (homélie X, sur le Lévitique), où il est question du jeûne quadragésimal. C'est une interpolation due à Rufin[8]. L'usage authentique d'Alexandrie au IIIe siècle nous est révélé par une lettre de son évêque saint Denys († vers 264), adressée à Basilide, où l'on voit que le jeûne pascal ne dépassait pas encore une semaine. Bien qu'il considère le jeûne de six jours comme une règle ancienne et générale, Denys constate néanmoins bien des divergences dans la pratique; même parmi ceux qui jeûnent les six jours, tous ne le font pas d'un trait et sans interruption; il y en a qui ne jeûnent que deux jours de suite, d'autres trois, d'autres quatre; il y en a même qui ne s'astreignent pas tout un jour au jeûne absolu; enfin quelques-uns ne jeûnent ni peu ni beaucoup les quatre premiers jours et croient faire quelque chose de magnifique en consacrant au jeûne (un jeûne continu) le vendredi et le samedi saints[9]. On remarquera, dans le texte, le terme ὑπερτίθεσται, *superponere*, qui rappelle le *continuare jejunium* de Tertullien. Le jeûne « continué » du vendredi et du samedi a pour but de satisfaire au précepte du Seigneur pendant les jours *quibus ablatus est sponsus*. C'est là, sans contredit, le jeûne pascal primitif observé dans les Églises issues de la gentilité.

Le jeûne de six jours a une autre origine, une origine judaïsante, que ne soupçonne pas saint Denys. La *Didascalie des apôtres* en donne l'explication. Cet ouvrage, de la fin du IIIe siècle[10], est un témoin de l'usage syrien. La *Didascalie* ordonne de jeûner, « à partir du lundi (saint), six jours complètement jusqu'à la nuit qui suit le samedi, et cela est compté pour une semaine[11]. » Cette fixation d'une semaine dérive, selon toute apparence, de la coutume juive, Exode, XII, 8, et Deutéronome, XVI, 3, qui voulait que les Hébreux, au temps de la Pâque, se nourrissent pendant sept jours du « pain de l'affliction ». Les communautés judéo-chrétiennes que représente le système de la *Didascalie* combinèrent le texte de l'Ancien Testament avec les jours *quibus ablatus est sponsus* dont parle saint Luc. Les pharisiens furent censés avoir voulu faire mourir le Christ dès le lundi. Ce fut donc le commencement de la disparition de l'Époux. Mais, comme il est interdit de jeûner le dimanche, « car celui qui s'afflige le jour du dimanche commet un péché[12] », ces six jours de jeûne comptèrent pour une semaine. Toutefois le jeûne ne comportait pas la même rigueur pour chaque jour. « Depuis le dixième (jour de la lune), qui est le lundi, vous jeûnerez et vous ne mangerez que du pain, du sel et de l'eau, à la neuvième heure, jusqu'au jeudi. Le vendredi et le samedi vous jeûnerez complètement et vous ne goûterez rien[13]. » Par cette distinction, la *Didascalie* semble reconnaître elle-même que la vraie disparition de l'Époux ne compte absolument qu'à partir du vendredi. Et cela donne la clef des divergences que l'on observe dans les usages des Églises.

[1] Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, pl. XXI, n. 2; XL, 12; XLVI, 1; XCV, 1; XCVIII. — [2] *Nos unam quadragesimam, secundum traditionem apostolorum, toto orbe jejunamus. Ep.*, XLI, n. 3, *ad Marcellam*, *P. L.*, t. XXII, col. 475. — [3] *Ut apostolica institutio quadraginta dierum impleatur*, *Serm.*, VI, *In Quadrag.*, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 633. — [4] Eusèbe nous a transmis ce texte, *H. E.*, V, II, *P. G.*, t. XX, col. 501, que Rufin, dans sa traduction, a dénaturé. Cf. *Ibid.*, col. 502, note 78. Le « mot » quarante lui a fait penser à un jeûne de quarante jours. Cf. Funk, *Die Entwicklung des Osterfastens*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, t. I, p. 243-248. — [5] *De jejunio*, c. II, 13-14, *P. L.*, t. II, col. 956, 971, 973, 974. — [6] *Ibid.*, c. XIII, col. 971. — [7] *Ibid.*, c. XIV, col. 979. — [8] *Habemus quadragesimæ dies jejuniis consecratos*, *P. G.*, t. XII, col. 528. A corriger ce qui a été dit sur ce point, t. I, col. 1183. Cf. Funk, *ouv. cit.*, p. 232-254. — [9] *P. G.*, t. X, col. 1277. — [10] Cf. Nau, *Sur la date de la Didascalie*, dans le *Canoniste contemporain*, t. XXV (1902), p. 257 sq. — [11] *Didascalie*, c. XXI, p. 18. — [12] *Ibid.*, p. 25. — [13] *Ibid.*, p. 24.

De tous ces textes [1], il résulte que le jeûne antépascal ne dépassait jamais une semaine, sauf chez les montanistes. Une phrase qui se lit sur la fameuse statue de saint Hippolyte au musée du Latran semble cependant compliquer la question. Il y est dit que « le jeûne doit être interrompu, si un dimanche intervient » : ἀπονηστίζεσθαι δεῖ οὗ ἂν ἐμπέσῃ κυριακή. Cela semblerait indiquer que vers le milieu du IIIe siècle, à Rome, le jeûne pouvait s'étendre à plusieurs semaines. En tout cas, il n'est encore nullement question du jeûne quadragésimal.

On ne connaît pas de document qui mentionne le carême avant le IVe siècle. Le 5e canon du concile de Nicée (325) recommande aux évêques de tenir deux synodes par an et le premier avant la Quarantaine, πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς. C'est la plus ancienne attestation du carême. Mais à partir de cette date les témoignages abondent; Eusèbe dans son *De solemnitat. paschal.*, c. IV, parle de la préparation à la Pâque qui comporte un exercice de quarante jours, et plus loin, c. V, il marque que cette ascèse de quarante jours se répartit en six semaines [2]. Saint Athanase revient à plusieurs reprises sur la semaine sainte et la quarantaine dans ses lettres festales de 330 à 347 [3]. Saint Cyrille de Jérusalem dans ses catéchèses en 347 [4], le concile de Laodicée en 360 [5], saint Épiphane dans son *Expositio fidei* [6] vers 375, sont des témoins de la même discipline.

De ce que le concile de Nicée est considéré comme œcuménique, on pourrait conclure que l'usage quadragésimal était admis partout dès le commencement du IVe siècle. Mais il ne faut pas oublier que l'Église latine était fort peu représentée dans cette assemblée et que les mesures disciplinaires qui y furent prises regardaient particulièrement l'Église grecque. Alexandrie même ne paraît pas avoir connu le carême avant 330. On peut suivre dans les lettres festales de saint Athanase la marche progressive de l'observance quadragésimale en Égypte; celles de 329, 330, 341, 347 sont à cet égard particulièrement instructives. Mgr Duchesne les résume ainsi : « Dans la première (329) il n'est question que de la préparation à la fête de Pâques d'une manière générale et sans que la quarantaine soit même mentionnée; le jeûne est indiqué dans le dispositif comme commençant au lundi saint. En 330, il est parlé du temps quadragésimal dont la durée est de six semaines, mais le jeûne par excellence est toujours celui de la semaine sainte. Il est bien entendu que, dans la sainte quarantaine, le jeûne figure au nombre des exercices par lesquels on doit se préparer à la fête; cependant il n'est indiqué ni comme de stricte obligation, ni comme d'usage accepté par tout le monde. Les Égyptiens, pour la plupart, persistaient à ne jeûner que la semaine sainte. Pendant son séjour à Rome, en 340 et les années suivantes, on fit à ce sujet des reproches à saint Athanase. Il s'en plaint dans un billet annexé à sa lettre festale de 341, datée de Rome; ce billet est adressé à son ami Sérapion, évêque de Thmuis, chargé, en son absence, de la direction supérieure des églises d'Égypte. Il l'y exhorte vivement à faire observer le jeûne par les Égyptiens, disant que ceux-ci se font moquer de tout le monde. Depuis lors le dispositif mentionne régulièrement le jeûne de la quarantaine et la sainte semaine de Pâques; auparavant saint Athanase disait « le temps du carême » et « la semaine de jeûne ». Dans la lettre festale de 347, il est formellement déclaré que « celui qui méprisera l'observance du carême ne célébrera pas la Pâque », autrement dit sera excommunié [7].

La lettre festale de 340, datée de Rome, est un témoin de l'usage romain [8]. On n'a pas d'autre attestation du jeûne quadragésimal en Occident avant saint Ambroise [9] Viennent ensuite les témoignages de saint Jérôme [10], de saint Augustin [11] et de saint Léon [12].

Cette institution du carême est évidemment, bien que tardive, d'origine biblique. C'est à l'imitation du jeûne auquel le Sauveur s'astreignit pendant quarante jours [13] que les chrétiens voulurent s'astreindre au jeûne quadragésimal.

A vrai dire, cependant, il ne fut pas tout d'abord exactement de quarante jours. Il comprenait six semaines et ces six semaines n'étaient pas réparties de la même façon par toute l'Église. Dans l'Église latine, à Rome par exemple, la semaine sainte y était comprise et, suivant Socrate [14], cette pratique s'étendait à l'Illyrie, à la Grèce, à l'Égypte et même, si l'on en croit Sozomène [15], à la Palestine [16]. Les autres Églises d'Orient, de Constantinople et de Phénicie, comme parle Sozomène [17], ne comprenaient pas la semaine sainte dans les six semaines de la quarantaine. Eusèbe [18], saint Basile [19], saint Épiphane [20], saint Jean Chrysostome [21], les *Constitutions apostoliques* [22] et la lettre du pseudo-Ignace aux Philippiens [23] attestent ces divers usages. Mais, au total, le nombre des jours de jeûne était le même dans toutes les régions. L'Église romaine par exemple jeûnait tous les jours de la semaine, sauf le dimanche [24]; or six semaines de six jours égalent trente-six; en Orient on ne jeûnait pas le samedi [25], sauf le samedi saint, et de la sorte on avait sept semaines de cinq jours de jeûne, plus le samedi saint, ce qui faisait également trente-six.

Il faut pourtant noter que les Églises d'Orient qui

[1] Nous ne citerons pas ici les *Canons d'Hippolyte* ni la *Constitution apostolique égyptienne*, ni le *Testament du Seigneur*, tous ouvrages d'une date insuffisamment déterminée, qui ne modifient d'ailleurs aucunement notre conclusion. Cf. sur ces ouvrages, Vacandard, art. *Carême*, dans *Dict. de théol. cathol.*, t. II, col. 1727-1728. — [2] *P. G.*, t. XXIV, col. 697-699. — [3] *P. G.*, t. XXVI, col. 1360 sq. Cf. Larsow, *Festbriefe des heilig. Athanasius*, p. 62-149. — [4] *Procatech.*, c. IV; *Cateches.*, IV, 3. — [5] Can. 49-54. — [6] *Exposit. fid.*, c. XXI-XXII, *P. G.*, t. XLII, col. 828. — [7] Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 238, note. — [8] A en croire Socrate, l'Église de Rome ne jeûnait que les trois dernières semaines avant Pâques, et encore les dimanches et les samedis étaient-ils exceptés de cette abstinence. *H. E.*, V, XXII. Sur cette double assertion, qui est inacceptable, cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 232, note 2; Vacandard, art. *Carême, loc. cit.*, col. 1730-1731. — [9] *De Elia et jejunio*, 10, *P. L.*, t. XIV, col. 708. — [10] *Epist.*, XLI, n. 3, *Ad Marcellam*, *P. L.*, t. XXII, col. 475. — [11] On a plusieurs sermons du saint sur le temps du carême, par exemple *Serm.*, CXXV et CCV, etc. — [12] *Serm.*, XLII, c. I; XLIV, c. II; XLVIX, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 275, 286, 288. — [13] Matth., IV, 2. — [14] *H. E.*, V, XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 633. — [15] *H. E.*, VIII, XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1477. — [16] La Palestine ou du moins Jérusalem a dû varier. Dans sa Catéchèse XVIII prononcée pendant la semaine sainte, saint Cyrille parle de « ces jours de carême qui s'achèvent. » Or, vers la fin du IVe siècle, la pèlerine que Gamurrini a identifiée à Sylvia d'Aquitaine, mais en qui d'autres critiques voient aujourd'hui avec plus de raison une Espagnole du nom d'Etheria, cf. dom Férotin, dans la *Revue des questions historiques*, 1903, signale dans la ville sainte un carême de huit semaines. *Peregrinatio Sylviæ*, éd. Gamurrini, p. 81-85. Cf. dom Cabrol, *Étude sur la Peregrinatio Sylviæ, Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle*, p. 80-81. Plus tard Sozomène parle pour la Palestine d'un carême de six semaines. Le même usage est mentionné dans un écrit de Pierre, patriarche de Jérusalem (524-544), *P. G.*, t. XCXV, col. 71-78; mais il resta sans doute un peu flottant et en tout cas ne paraît pas s'être étendu à toute la Palestine, car un abbé palestinien du VIIe siècle, Dorothée, atteste que, de son temps, le carême comprenait huit semaines de jeûne et cela, dit-il, afin de mieux atteindre le chiffre de quarante consacré par le jeûne de Notre-Seigneur. *Doctrina XV, de sancto jejunio*, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1788. — [17] *H. E.*, VII, XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1477. — [18] *De solemnit. Pasch.*, c. V, *loc. cit.* — [19] Cf. *De jejunio*, I, 10; II, 4, *P. G.*, t. XXXI, col. 181, 189; cf. *Homil.*, XIV, *In ebriosos*, c. I. — [20] *Expositio fidei*, c. XXI. — [21] *In Genes.*, XXX, 1, *P. G.*, t. LIII, col. 273. — [22] *Const. apost.*, V, 13, *P. G.*, t. I, col. 860-868. — [23] XIII, 3. — [24] Sur le jeûne du samedi à Rome, cf. Innocentii I, *Ep. ad Decentium*, 4, *P. L.*, t. LVI, col. 516. Voir *Dict. de théol.*, t. II, col. 1731. — [25] Cf. S. Basile, *De jejunio*, I, 10; II, 4, *P. G.*, t. XXXI, col. 181, 189

comprenaient la semaine sainte dans leurs six semaines jeûnèrent d'abord le samedi comme en Occident. Mais cette coutume disparut assez vite. Jean Cassien atteste déjà que l'Église latine seule jeûne le samedi[1]. Et les *Canons apostoliques* interdisent ce jeûne du sabbat sous peine de châtiment[2]. Vers la fin du VIIe siècle, au concile *in Trullo* (692), on ne connaît plus de dissidence à cet égard dans les Églises orientales[3]. La conséquence en fut que les Églises grecques qui commençaient la quarantaine six semaines avant Pâques, comme l'Église latine, ne jeûnèrent plus que trente et un jours. Mais cette anomalie ne dura guère. Elles adoptèrent bientôt l'usage oriental des sept semaines de jeûne. Cette transformation était accomplie en Palestine, au temps du patriarche Pierre de Jérusalem (524-544); et elle est attestée pour la Grèce par une lettre de Jean, évêque d'Athènes, peut-être le Jean qui assista au concile de Constantinople de 680 (du moins on ne connaît pas d'autre évêque d'Athènes de ce nom)[4]. En tout cas, le concile *in Trullo* de 692 parle des sept semaines du carême comme d'un usage général et déjà ancien en Orient[5].

L'usage milanais primitif est assez obscur. Il est sûr qu'à Milan on ne jeûnait pas le samedi, du temps de saint Ambroise : *Quadragesima, totis præter sabbatum et dominicam jejunamus diebus*[6]. Comme cette église avait subi l'influence du rit oriental sous Auxence, prédécesseur de saint Ambroise, on peut se demander si elle n'observa pas d'abord un carême de sept semaines à l'exemple d'Antioche ou de Constantinople. Mais il est aussi vraisemblable qu'elle ait suivi l'usage de certaines églises grecques qui comprenaient la semaine sainte dans leurs six semaines de carême. Du moins au VIIe siècle, l'Église de Milan jeûnait le samedi comme l'Église romaine.

Dans les autres contrées de l'Occident[7] on n'aperçoit de tâtonnements qu'en Gaule. Un sermon que les meilleurs critiques attribuent à Fauste de Riez, et qui témoigne en tout cas de l'usage gallican du Ve siècle, nous apprend que dans l'église où il fut prononcé on ne jeûnait que cinq jours par semaine. L'auteur voudrait justement introduire une semaine supplémentaire de jeûne, sans doute pour atteindre les trente-six jours de l'Église romaine[8]. Bientôt du reste l'usage romain prévalut dans toute la Gaule. Le concile d'Agde de 506 exige que « toutes les Églises jeûnent tous les jours de carême, même le samedi ; » il n'excepte formellement de cette obligation que les dimanches (can. 12). Et un peu plus tard le concile d'Orléans (541) insiste sur le même précepte, en invoquant l'autorité des Pères : *patrum statuta* (can. 2). Chose remarquable, ce dernier concile interdit d'allonger le carême ou quadragésime par une quinquagésime ou une sexagésime (can. 2).

Bref, dans tout l'Occident, le carême, avec ses trente-six jours de jeûne, était de règle aux environs de l'an 600. Saint Grégoire le Grand († 604) nous est témoin que telle était la discipline de son temps : *A præsenti die usque ad Paschalis festivitatis gaudia sex hebdomadæ veniunt, quarum videlicet dies quadraginta et duo fiunt. Ex quibus dum sex dies dominici ab abstinentia subtrahuntur, non plus in abstinentia quam dies sex et triginta remanent*[9].

Ce régime devait bientôt subir un nouveau changement. Il y avait une sorte d'illogisme à appeler carême ou « quarantaine » un jeûne qui ne durait que trente-six jours. On chercha à légitimer ce nombre par le symbolisme. Voici de quelle façon on raisonna : le carême doit être regardé comme une dîme prélevée sur les jours de l'année pour être apportée à Dieu en expiation de nos péchés. Or, trente-six jours de jeûne forment la dîme de trois cent soixante jours. Et comme le jeûne du samedi saint se prolonge jusqu'à l'aurore du dimanche, jusqu'au chant du coq, cette prolongation équivaut à une demi-journée de jeûne. Cette demi-journée, à son tour, représente la dîme de cinq jours. Les trente-six jours et demi de jeûne constituent donc la dîme des trois cent soixante-cinq jours de l'année. C'est le calcul que fait Cassien dans ses *Collationes*[10]. On retrouve son argumentation en Orient chez un abbé palestinien du VIIe siècle, saint Dorothée[11], et en Occident chez saint Grégoire le Grand[12], aux environs de l'an 600. Plus tard encore saint Isidore de Séville[13], le VIIIe concile de Tolède[14] et Théodulphe d'Orléans[15] répétèrent les mêmes formules.

Mais une telle combinaison, si ingénieuse fût-elle, ne pouvait contenter tous les esprits. Quadragésime ou τεσσαρακοστη continuait de signifier quarante jours en dépit de toutes les raisons mystiques. Aussi pour se conformer à la logique et pour imiter plus complètement la quarantaine du Sauveur dans le désert, finit-on par ajouter quatre jours au jeûne reçu. Le *caput jejunii* fut transféré du premier lundi de carême à ce que nous appelons le mercredi des cendres. Le *Sacramentaire gélasien*, qui date au plus tard du commencement du VIIIe siècle, est le plus ancien témoin de cette réforme. L'oraison qu'il donne le mercredi de la quinquagésime contient ces mots caractéristiques : *Inchoata jejunia, quæsumus Domine, benigno favore prosequere*[16]. Voir CAPUT JEJUNII, col. 2134.

Ce fut aussi dans le cours du VIIe siècle, semble-t-il, que les Orientaux ajoutèrent une semaine supplémentaire à leur jeûne quadragésimal de trente-six jours. Ils obtinrent ainsi un jeûne de quarante et un jours. D'après un cantique grec cité par le P. Goar[17], cette institution remonterait à l'empereur Héraclius († 641). A partir du huitième dimanche avant Pâques, qui est leur dimanche de carnaval, ἀπόκρεω, les grecs ne mangent plus de viande, bien qu'ils ne soient pas en carême proprement dit. Le dimanche suivant s'appelle le dimanche du fromage, τυροφάγου, parce que l'abstinence comprend dès lors les laitages[18].

L'innovation de l'Église romaine s'étendit insensiblement à toute la latinité. Elle pénétra en Gaule avec les Carolingiens. Ce ne furent pas seulement le chant et la liturgie que Pépin et Charlemagne introduisirent dans leurs États. En même temps que la liturgie, le cycle des fêtes de l'année devait nécessairement entrer dans l'usage gallican. Une lettre en date de 798, qu'Alcuin adresse à Charlemagne, note expressément que les grecs jeûnent huit semaines et les

[1] *Institut.*, III, 9, 10. — [2] *Canon. apostol.*, 66. — [3] Can. 55. — [4] Les lettres de Pierre de Jérusalem et de Jean d'Athènes (sur le Jean d'Athènes qui assista au concile de Constantinople, cf. Hardouin, *Concilia*, t. III, col. 1427) se lisent à la suite d'une lettre de saint Jean Damascène, *P. G*, t. XCXV, col. 71-78. — [5] Can. 56. — [6] *De Elia et jejunio*, c. X, 34, *P. L.*, t. XIV, col. 708. — [7] Pour l'Espagne du IVe siècle nous avons le témoignage de Priscillien qui parle d'un jeûne de quarante jours en souvenir du jeûne du Sauveur au désert. Priscilliani, *Opera*, éd. Schepss, p. 60. Il s'agit sans doute d'un chiffre rond, qui pouvait se réduire à trente-six jours. En tout cas au VIIe siècle on ne jeûnait que trente-six jours. Cf. saint Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. XXXVII, n. 4, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 772; *Etymolog.*, l. VI, c. XIX, n. 69, *P. L.*, t. LXXXII, col. 258. — [8] *Sermo de quadragesima*, *P. L.*, t. LIV, col. 488. Cf. *Revue du clergé français*, 15 mars 1904, p. 137, note 1. — [9] *Homil.*, XVI, *in Evang.*, 5, *P. L.*, t. LXXVI, col. 113. — [10] *Collat.*, XXI, c. XXIV, XXV, *P. G.*, t. XLIX, col. 1200-1201. — [11] *Doctrina*, XV, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1788. — [12] *Homil.*, XVI, *in Evangel.*, 5, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1137. — [13] *Loc. cit.* — [14] Can. 9, Hardouin, *Concilia*, t. III, col. 964. — [15] *Capitula ad presbyteros*, 39-40, *P. L.*, t, CV, col. 204. — [16] *P. L.*, t. LXXIV, col. 1065. — [17] *Eucholog*ion, p. 207. Cf. Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église*, part. II, c. VI, p. 281. — [18] Cf. Ratramne de Corbie, *Contra Græcorum opposita*, l. IV, c. IV, *P. L.*, t. CXXI, col. 321; Énée de Paris, *Liber adversus Græcos*, 175, *ibid.*, col. 741. Pour plus de détails sur l'usage des Grecs, du VIIe au IXe siècle, cf. Funk, *ouv. cit.*, p. 271-275.

latins sept[1]. Le jeûne observé par les latins dans la première de ces sept semaines ne comprenait certainement pas six jours, mais seulement quatre. Nous en avons pour garant Amalaire de Metz, qui marque au mercredi entre la quinquagésime et la quadragésime le commencement du carême et qui fait justement observer que le jeûne du mercredi au samedi de cette semaine est une institution postérieure à saint Grégoire le Grand : *Sanctus Gregorius tantummodo triginta sex dies abstinentiae nobis insinuat quadragesimalis temporis ; forsan quia nondum erant additi quatuor dies a supra dicta feria quarta usque ad dominicam quadragesimæ*[2]. Cette institution avait été importée en Allemagne dès la fin du VIIIe siècle. Un canon du concile provincial tenu à Salzbourg, en 799-800, dit : « Le mercredi avant le commencement du carême, que les Romains appellent *caput jejunii*, la litanie et la messe commenceront après la neuvième heure[3]. »

Selon Ratramne de Corbie, la réforme avait pénétré à peu près partout vers le milieu du IXe siècle : *Sunt quidam qui non quadraginta dies ante Pascha jejunando compleant*[4]. Il se pourrait que Ratramne, en notant des exceptions à la règle générale, fît allusion à l'Église de Milan. Celle-ci, en effet, entendit rester fidèle à la pratique de saint Ambroise; aujourd'hui encore la ville de Milan et la partie du diocèse qui suit le rite ambrosien commencent le carême non le mercredi des cendres, mais le dimanche suivant[5].

Il semblerait que la durée du carême fût désormais fixée d'une façon définitive[6]. Le IXe siècle y apporta cependant une modification, d'ailleurs peu importante. On l'allongea pour les clercs. L'auteur du *Liber pontificalis* avait, dès le VIe siècle, attribué au pape Télesphore l'établissement d'un jeûne de sept semaines. L'auteur des *Fausses Décrétales*, qui se trouvait, vers 850, en face d'un carême de quarante jours nettement déterminé, reprit le prétendu *constitutum* de Télesphore et l'adapta à son siècle, en l'appliquant au clergé seul. « Comme les clercs, dit-il, doivent donner l'exemple de la sagesse et de la discrétion, le pape Télesphore a décidé qu'ils jeûneraient sept pleines semaines avant Pâques[7]. » Et, de peur que l'autorité d'un tel décret fût insuffisante, d'autres faussaires mirent la décision sous le couvert de saint Grégoire le Grand. Dans une lettre soi-disant écrite à saint Augustin de Cantorbéry, le pontife s'exprime ainsi : *Sacerdotes et diaconi et reliqui omnes quos ecclesiastici gradus dignitas exornat, a quinquagesima propositum jejunandi suscipiant, qua et aliquid ad pensum sanctæ institutionis adjiciant et eorum qui in laicali ordine consistunt observantiam, sicut in loco, ita religione præcellant*[8]. Bien qu'apocryphe, la prescription fit son chemin. La Vie de saint Udalric, évêque d'Augsbourg, écrite au Xe siècle, témoigne, c. VI, qu'elle était observée en Allemagne. Le concile de Clermont, présidé par Urbain II, en 1095, contient, sous forme de rappel, un décret qui sanctionne l'obligation pour les clercs de s'abstenir de viande à partir de la quinquagésime[9]. Ce dimanche était appelé *dominica carnis privii*, et encore *carnis privium sacerdotum*, ce qui signifie que l'abstinence était proclamée le dimanche pour commencer le lendemain lundi, comme le dit expressément le biographe de saint Udalric : *Ea dominica qua mos est clericorum ante quadragesimam carnes manducare ac deinceps usque ad sanctum tempus Paschæ devitare*[10]. Au XIIIe siècle, les clercs étaient encore tenus à ces deux jours de surérogation, comme on le voit par une décision de Nicolas, évêque d'Angers, qui, en 1274, menace de suspens et d'excommunication les prêtres qui ne commenceraient pas le carême le jour de la quinquagésime[11]. Cette pratique fut même bien accueillie par les laïques en certaines régions. La Provence, par exemple, s'y soumettait, selon le témoignage de Durand[12]. Mais, dès la fin du XIVe siècle, elle tomba en désuétude, et le jeûne du carême prit pour tous sa durée normale de quarante jours.

II. Pratiques du carême. — De toutes les pratiques ou observances du carême, la plus importante était le jeûne.

A l'origine, nous trouvons le jeûne pascal, qui comprenait, comme nous l'avons dit, deux jours ou quarante heures ou même toute la semaine sainte. Où il s'agit de deux jours ou de quarante heures, le jeûne doit être continu et ininterrompu. Dans le *Testament de Notre-Seigneur*, on signale cependant une exception : « Si une femme enceinte est malade, et si elle ne peut observer le jeûne ces deux jours, qu'elle jeûne le dernier jour, et prenne, le premier (jour), du pain et de l'eau[13]. » Le pain et l'eau, telle est avec le sel, la seule nourriture que tolèrent les *Canons d'Hippolyte* pendant la semaine où les Juifs célèbrent la Pâque : *Cibus autem qui tempore* Πάσχα *convenit est panis cum solo sale et aqua*[14]. Toute la discipline, en ce qui regarde le jeûne et l'abstinence, en cette semaine préparatoire à la Pâque, se trouve résumée ainsi dans la *Didascalie des apôtres*[15] : « Depuis le dixième (jour de la lune) qui est le lundi, durant les jours de la Pâque, vous jeûnerez et vous ne mangerez que du pain, du sel et de l'eau, à la neuvième heure, jusqu'au jeudi. Le vendredi et le samedi vous jeûnerez complètement et ne goûterez rien. »

Lorsque s'établit le carême proprement dit, le jeûne de la semaine sainte se distingua toujours du reste de la quarantaine par une abstinence plus rigoureuse. « Du lundi au samedi pendant six jours, il faut jeûner, disent les *Constitutions apostoliques*[16] aux environs de l'an 400; les quatre premiers jours vous jeûnerez jusqu'à none ou même jusqu'au soir si votre santé vous le permet, et en rompant le jeûne vous n'userez que de pain, de sel, de légumes (secs) et d'eau. Le vendredi et le samedi, vous ne prendrez absolument aucune nourriture et ne romprez votre jeûne que le dimanche au chant du coq; si quelques-uns ne peuvent supporter cette épreuve, qu'ils jeûnent au moins du samedi au dimanche. » Au témoignage de saint Épiphane, ce régime était général dans l'Église. « Les six premiers jours de la Pâque, dit-il, s'appellent xérophagie, parce que tous les peuples se nourrissent pendant ce temps d'aliments secs; on ne mange que vers le soir et on se contente de pain, de sel et d'eau. Bien plus, quelques-uns prolongent leur jeûne sans interruption, ὑπερτίθενται, pendant deux, trois ou même quatre jours. D'autres passent la semaine entière jus-

[1] *Epist.*, LXXX, *P. L.*, t. C, col. 260. — [2] *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. CV, col. 1002. — [3] Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., t. III, p. 732. — [4] *Contra Græcorum opposita*, l. IV, c. IV, *loc. cit.* Cf. Funk, *ouv. cit.*, p. 269-270. — [5] Cf. les *Statuts*, de saint Charles Borromée, *Acta Ecclesiæ mediolanensis*, p. 12, 382; concile de Milan de 1565, Hardouin. *Concilia*, t. X, col. 655. — [6] Sur une modification due à un faux *Constitutum* du pape Miltiade (ou Melchiade), 311-314, et qui introduisit pendant quelque temps, en certains endroits, un jeûne de neuf semaines avec exemption du jeûne du jeudi, cf. Vacandard, art. *Carême*, *loc. cit.*, col. 1736-1737. — [7] *P. L.*, t. CXXX, col. 103105. — [8] *Regesta romanor. pontif.*, n. 1987; Gregorii magni *opera*, éd. bénédict., t. II, p. 1302, a. XIII. — [9] Hardouin, *Concilia*, t. VI*b*, col. 1722. — [10] *Udalrici vita*, c. VI, n. 32, *Acta sanct.*, jul. t. II, p. 109. — [11] Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église*, part. II, c. I, p. 237. — [12] *Rationale*, l. VI, c. XXVIII, n. 5. — [13] *Testam. de Notre-Seigneur*, éd. Rahmani, Mainz, 1899, t. II, p. 20. — [14] Can. 22, Duchesne, *Origines du culte*, p. 517, n. 197. — [15] Ed. Nau, dans le *Canoniste contemporain*, 1902, p. 22. — [16] L. V, c. XVIII, XIX, *P. G.*, t. I, col. 889-892.

qu'au dimanche au chant du coq, sans prendre aucune nourriture[1]. »

Quant au jeûne quadragésimal proprement dit, nous ne parlerons pas de ceux qui restaient plusieurs semaines sans manger, pour imiter, dans la mesure du possible, Notre-Seigneur Jésus-Christ. Saint Augustin rapporte qu'une personne de son temps atteignit ainsi la quarantaine[2]. Ce sont là des tours de force qui ne relèvent ni des préceptes ni des conseils de l'Église. Sur ces jeûnes exceptionnels et extraordinaires, on peut consulter Baillet, *Vies des saints*, t. IV, p. 78-92, et Cabrol, *Étude sur la Peregrinatio Silviæ*, Paris, 1895, p. 135-144.

D'ordinaire le jeûne quotidien du carême était rompu par un repas pris l'après-midi. Sur l'heure de ce repas les Églises ne paraissent pas avoir été tout à fait d'accord. Saint Basile, saint Épiphane et saint Jean Chrysostome laissent entendre qu'il n'était permis de manger que vers le soir[3]. Selon Socrate, au contraire, on ne jeûnait, en certains endroits du moins, que jusqu'à none, c'est-à-dire jusque vers trois heures de l'après-midi[4]. C'est le régime qu'indiquait déjà la *Didascalie des Apôtres*[5]. Dans tous les cas, le repas qui, chez les anciens, se prenait habituellement à la cinquième heure[6], soit onze heures du matin, se trouvait retardé de quatre heures, sinon de cinq ou six.

En Occident, l'usage de ne rompre le jeûne que le soir, *ad vesperam*, paraît avoir été très répandu. Théodulphe d'Orléans (IXe siècle) gourmande assez vivement ceux qui se permettent de manger à none[7]. L'auteur du *Micrologus*, vers la fin du XIe siècle, déclarait qu'on ne faisait pas carême si on prenait son repas avant le soir : *nec juxta canones quadragesimaliter jejunare censemur, si ante vesperam reficimur*[8]. C'est encore la discipline que préconise Gratien dans son *Decretum* (1140). Ce serait, dit-il, une erreur de penser que l'on observe le jeûne du carême, si l'on mange à none, avant que ne soit célébré l'office de vêpres[9]. Saint Bernard, de son côté, vers le même temps, suppose que l'usage de jeûner jusqu'au soir est encore général dans l'Église : « Jusqu'à présent, dit-il à ses moines en ouvrant le Carême, nous avons jeûné jusqu'à none; maintenant vont jeûner avec nous jusqu'au soir tous les chrétiens, rois et princes, clercs et fidèles, nobles et vilains, riches et pauvres[10]. »

La discipline dont parle l'abbé de Clairvaux n'était pas aussi universellement observée qu'il semble le croire. Ce fut toujours une difficulté dans certaines régions de retarder le repas quadragésimal jusqu'au soir. Les protestations de Théodulphe d'Orléans, de l'auteur du *Micrologus*, de Gratien en sont la preuve. L'empereur Charlemagne ne crut pas manquer à l'esprit de la loi ecclésiastique en anticipant ses vêpres, afin de pouvoir manger à deux heures de l'après-midi et de faciliter le repas de ses serviteurs avant la nuit[11]. L'habitude de rompre le jeûne à none s'introduisit si bien dans quelques églises que Rathier de Vérone, à la fin du Xe siècle, n'y trouve pas matière à blâme; il considère cet adoucissement comme absolument régulier et ne critique que ceux qui retardent l'heure de leur repas jusqu'au soir pour s'adonner ensuite à des excès de bouche[12]. Il n'est donc pas étonnant qu'au XIIe siècle un certain nombre de personnes se soient crues autorisées, comme le remarquent Théodulphe et Gratien, à manger à none : *Solent plures qui se jejunare putant in quadragesima ad horam nonam comedere*[13]. Hugues de Saint-Victor, un ami de saint Bernard, expliquant la règle de saint Augustin, n'hésite pas à dire qu'on ne viole pas la loi du jeûne si l'on ne mange qu'à partir de none : *ab hora nona usque ad vesperam*[14]. Au XIIIe siècle, saint Thomas reprendra cette thèse et essaiera de prouver qu'il est de toute convenance que ceux qui jeûnent prennent leur nourriture vers la neuvième heure : *circa horam nonam*[15]. Et en cela il ne fera que suivre son maître Alexandre de Halès, qui est plus décisif encore dans la formule. Alexandre enseigne que c'est la coutume de l'Église de prendre le repas à none les jours de jeûne (il confond le jeûne quadragésimal avec les petits jeûnes de l'année) et il ajoute que c'est l'Église qui a fixé cette heure[16]. Pour justifier ce régime, il allègue une raison de convenance assez curieuse : « Le Christ, dit-il, a été affligé jusqu'à la neuvième heure; c'est à la neuvième heure qu'a cessé son affliction lorsqu'il a rendu l'esprit; il est donc juste que la mortification de ceux qui jeûnent cesse aussi à none. »

On ne s'arrêta pas là. Dès la fin du XIIIe siècle, un célèbre docteur franciscain, Richard de Mittleton, enseignait qu'on ne transgresse pas la loi du jeûne, quand on prend son repas à l'heure de sexte, parce que, dit-il, cet usage a déjà prévalu en plusieurs endroits et que l'heure à laquelle on mange n'est pas aussi nécessaire à l'essence du jeûne que l'unité de repas[17]. Le XIVe siècle consacra par sa pratique et par son enseignement la doctrine de Richard de Mittleton. On peut citer en témoignage le fameux docteur de l'ordre de saint Dominique, Durand de Saint-Pourçain. Il ne fait aucune difficulté d'assigner l'heure de midi pour le repas du carême : « Telle est, dit-il, la pratique du pape, des cardinaux et même des religieux[18]. » Au XVe siècle cet enseignement est courant[19].

Avancer le repas quadragésimal d'abord à none, puis à sexte, c'était un affaiblissement de la discipline qui pouvait se justifier jusqu'à un certain point. Mais cette concession aux exigences de l'estomac en entraina une seconde. Il était bien difficile de prolonger le jeûne d'un midi à l'autre sans aucun adoucissement. On commença par accorder l'autorisation de prendre vers le soir un peu de liquide pour étancher la soif provoquée par la fatigue. Ce fut l'origine du petit repas qu'on est convenu d'appeler la « collation ». Sur la collation, cf. Vacandard, art. CARÊME, *loc. cit.*, col. 1740-1741.

La rigueur du jeûne ne portait pas seulement sur la durée de l'abstinence mais encore sur l'alimentation permise au repas de chaque jour.

Et d'abord la chair des animaux était absolument

[1] *Expositio fidei*, c. XXII, *P. G.*, t. XLII, col. 828. — [2] *Ep.*, XXXVI, *ad Casulanum*, 19, *P. L.*, t. XXXIII, col. 148. — [3] S. Basile, *De jejunio, Homil.*, I, 10, *P. G.*, t. XXXI, col. 181; S. Épiphane, *Expositio fidei*, c. XXIII, *P. G.*, t. XLII, col. 828; S. Jean Chrysostome, homil. IX, *Ad populum Antiochen.*, 6, *P. G.*, t. XLIX, col. 68. — [4] *H. E.*, V, XXII. — [5] C. 21; cf. *Constitut. apostol.*, V, 13, *loc. cit.* — [6] Cf. S. Augustin, *Serm.*, CCCXLV, *De contemptu mundi*, 5, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1521; Martial, *Epigrammata*, VIII, 67. — [7] *Capitula ad presbyteros*, 39, 40, *P. L.*, t. CV, col. 204. — [8] *Micrologus*, 49, *P. L.*, t. CLI, col. 1013. — [9] *Decretum*, part. III, dist. I, cap. *Solent*. — [10] *Serm.*, III, *in Quadrages.*, 1, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 17; cf. Abélard, *Ep.*, VIII, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 285. — [11] Cf. Monachres, Sangallenses, *De gestis Caroli Magni*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. XCXVIII, col. 1378. — [12] *Synodica ad presbyteros*, c. XV, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 566; *Serm.*, II, *De Quadragesima*, 6, *ibid.*, col. 695. — [13] C. *Solent*, *loc. cit.* — [14] *Expositio in regulam S. Augustini*, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 893. — [15] *Summa theolog.*, IIe IIe, q. CXLVII, a. 7. — [16] *Ex consuetudine Ecclesiæ quæ hora tali (nona) consuevit prandere in jejuniis et etiam illam horam ad comedendum deputavit. Summa*, IVe, q. CIII, m. 2. Sur les petits jeûnes, qui correspondent au jeûne ordinaire des moines. Cf. Vacandard, art. *Carême*, *loc. cit.*, col. 1739. — [17] *In IV Sentent.*, dist. XV, a. 3, q. VII. — [18] *In IV Sentent.*, dist. XV, q. IX, a. 7. — [19] Cf. Baillet, *Vies des saints*, t. IV, p. 71-72.

interdite [1]. Saint Jean Chrysostome fait observer que les habitants d'Antioche se privaient également d'oiseaux et de poissons [2]. L'usage sur ce point était à peu près général. Cependant Socrate nous apprend que plusieurs mangeaient du poisson et que d'autres admettaient même des oiseaux sur leur table, sous prétexte que, d'après Moïse, les oiseaux aussi bien que les poissons tiraient leur origine de l'eau [3]. Julien Pomère, le maître de saint Césaire d'Arles, témoigne que le même abus s'était glissé dans son entourage : *A quadrupedibus abstinentes, phasianis altilibus vel aliis avibus pretiosis aut piscibus perfruuntur* [4]. L'usage de la viande demeure interdit durant tout le moyen âge, sauf le cas de nécessité absolue ou de maladie grave. Le canon 9 du VIIIe concile de Tolède, inséré dans les Fausses Décrétales, frappe d'excommunication quiconque violerait cette défense [5]. Charlemagne, dans un capitulaire de 789, avait menacé d'un châtiment beaucoup plus terrible celui qui mangerait de la chair en mépris de la loi : *Si quis sanctum quadragesimale jejunium pro despectu christianitatis contempserit et carnem comederit morte morietur*. Nous voulons penser qu'une peine aussi exorbitante ne fut jamais appliquée. La tentative faite au XIIe siècle dans le diocèse d'Amiens pour restreindre aux jours de jeûne l'abstinence de la viande [6], fut vite réprimée. On fit remarquer que le dimanche était soumis, comme les autres jours, à la loi de l'abstinence. Les esprits étaient tellement pénétrés de la nécessité de cette observance que l'évêque de Braga s'adressa à Rome pour savoir quelle pénitence il devait imposer à ses diocésains qui avaient été forcés de manger de la chair en carême à cause d'une famine pendant laquelle une partie de la population avait péri. Le pape Innocent III répondit qu'il n'y avait pas lieu de sévir contre eux : *in tali articulo illos non credimus puniendos;* mais il recommande de prier Dieu avec eux afin qu'il ne leur impute pas cette dérogation à la loi, parce que c'est le devoir des âmes pures de craindre d'avoir failli lors même qu'il n'y a pas de péché : *ubi culpa minime reperitur* [7], tant était profonde en ces temps la crainte de violer le précepte de l'abstinence!

Ce précepte s'étendait-il aux œufs et aux laitages? Tout porte à le croire. Par le mot « chair » ou « viande » les Pères entendaient communément tout ce qui constitue la vie animale et tout ce qui en sort; les œufs et les laitages étaient évidemment compris dans cette dénomination. Le concile de Laodicée (IVe siècle) can. 50, recommande la xérophagie pour tout le carême, et le concile *in Trullo* de 692, can. 56, renouvelle la défense de manger des laitages et des œufs. Cependant Socrate semble signaler ceux qui s'en privent comme formant une exception. Mais son texte est assez obscur [8]. Ce qui est sûr c'est qu'à partir du VIIe et du VIIIe siècle, en Occident, les œufs, le lait, le fromage, le poisson figurent aux repas de carême en certains endroits, sans qu'on y trouve à redire. Bède nous raconte qu'un saint évêque de son pays, Cedda (VIIe siècle), qui ne manquait pas de prolonger, pendant le carême, son jeûne de chaque jour (sauf le dimanche) jusqu'au soir, faisait « un repas quotidien qui se composait d'un peu de pain et d'un œuf de poule avec un peu de lait mêlé d'eau [9]. » Théodulphe d'Orléans estime que celui qui peut s'abstenir d'œufs, de fromage, de poisson et de vin « fait preuve d'une grande vertu. Quant à ceux qui ont une santé délicate ou qui travaillent, qu'ils en usent » en toute conscience [10]. Cette déclaration est de la fin du VIIIe siècle. Au IXe, Énée, évêque de Paris, nous apprend qu'en Germanie la coutume est de manger du lait, du beurre, du fromage et des œufs pendant tout le carême, et que ceux qui ne le font pas s'abstiennent par pure dévotion personnelle, « par volonté spontanée [11]. » Cet usage se répandit tellement dans l'Église latine qu'il devint l'objet d'un grief soulevé contre elle par les Grecs. Photius montre avec insistance le contraste qu'un tel relâchement forme avec la rigueur du jeûne oriental. Et les défenseurs de l'Église romaine, Énée, évêque de Paris, et Ratramne, abbé de Corbie, sont forcés de reconnaître sur ce point la justesse de sa critique. Il résulte toutefois de leur commune déclaration que le régime de la sévérité se maintenait dans la grande majorité des Églises du rite latin, aussi bien que dans l'Église grecque. Du reste, partout où existait l'abus, on essaya de le réprimer. En Germanie même, où la coutume dénoncée était le plus enracinée, nous voyons le concile de Quedlimbourg de 1085 interdire le fromage et les œufs : *Ne quis caseum et ova comedat in quadragesima* [12]. Au XIIIe siècle, l'abstinence des œufs et des laitages est signalée par saint Thomas d'Aquin comme un usage commun de l'Église : *communis fidelium consuetudo* [13]. Le moyen âge respecta cette discipline. Cf. Vacandard, art. CARÊME, *loc. cit.*, col. 1742 sq.

La mention du poisson est assez rare dans les textes qui ont trait à l'abstinence quadragésimale. Socrate avait remarqué que plusieurs en mangeaient de son temps, parce qu'ils ne regardaient pas comme de la « chair » ce qui tirait de l'eau son origine [14]. En Occident cette distinction paraît avoir été acceptée de bonne heure. Saint Grégoire le Grand en est un témoin aux environs de l'an 600 [15]. Le IVe concile de Tolède (633) dit que pendant le jeûne des calendes de janvier il faut se contenter de poisson et de légumes aussi bien qu'en carême [16]. Nous avons vu que Théodulphe d'Orléans tolérait parcillement l'usage du poisson [17]. Du reste, les reproches que les Grecs adressent aux Latins sur la violation du jeûne quadragésimal semblent viser uniquement l'usage des œufs et des laitages. Les conciles et les évêques qui traitent la même question ne parlent jamais de poisson. Bref, lorsque les scolastiques eurent à examiner la pratique du jeûne quadragésimal, ils se trouvèrent en présence d'une coutume établie autorisant l'usage du poisson, *esus piscium*. Ils la justifièrent en prétendant que le poisson excitait moins dangereusement les passions de la chair que la viande, les laitages et les œufs [18].

A l'origine l'usage du vin parut incompatible avec le jeûne. C'est du moins le sentiment de saint Cyrille de Jérusalem, de saint Basile, de saint Jean Chrysostome, de saint Augustin [19]. On ne voit guère que saint Paulin de Nole qui ait autorisé le vin pendant le carême, mais

[1] Cf. S. Basile, *De jejunio*, homil. I, 10, *P. G.*, t. XXXI, col. 181; S. Jean Chrysostome, *Homil.*, II, *Ad populum Antioch.*, 4, *P. G.*, t. XLIX, col. 53; S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 1010; Socrate, *H. E.*, V, XXI. — [2] *Homil. cit.*, 5, col. 53. — [3] *H. E.*, V, XXII. — [4] *De vita contemplativa*, l. II, c. XXIII-XXIV, *P. L.*, t. LIX, col. 469-470. — [5] *P. L.*, t. CXXX, col. 513. — [6] Cf. *Vie de saint Godefroy*, l. II, c. XII, citée par Baillet, *Vies des saints*, t. IV, p. 64. — [7] *Decretal.*, l. III, dist. XLVI, c. *Concilium, De jejunio*. — [8] *H. E.*, V, XXII. — [9] *H. E.*, III, XXIII, *P. L.*, t. XCV, col. 154. — [10] *Capitula ad presbyteros*, 40. — [11] *Liber contra Græcos*, 175, *loc. cit.*, col. 742. — [12] Can. 7, Hardouin, *Concilia*, t. VI, col. 1615. — [13] IIa IIae, q. CXLVII, a. 8. — [14] *H. E.*, V, XXII. — [15] *Dialog.*, l. I, c. I, *P. L.*, t. LXXVII, col. 153; *Epist. ad Augustinum episcop. Cantuar.*, dans Gratien, *Decretum*, dist. IV, 6. — [16] Can. 1, Hardouin, *Concilia*, t. III, col. 583. — [17] *Capitula ad presbyteros*, 40. — [18] Cf. S. Thomas, *Summa theolog.*, IIa IIae, q. CXLVII, a. 8, ad 2um. — [19] S. Cyrille, *Catech.*, IV, *P. G.*, t. XXXIII, col. 490; S. Basile, *De jejunio*, homil. I, 10, *P. G.*, t. XXXI, col. 181; S. Jean Chrysostome, *Homil*, IV. *Ad populum Antiochen.*, 6, *P. G.*, t. XLIX, col. 68; S. Augustin, *Serm.*, I, *in Quadrages.*, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1040; *Serm.*, III, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1043.

en petite quantité, *modico vino*[1]. Il semble même que les Pères aient entendu proscrire l'usage de toute liqueur fermentée. L'évêque d'Hippone condamne les délicats et les gourmets qui, en fraude de la loi, pour remplacer le vin, usent de « liqueurs inusitées » et boivent du jus de fruits, du « jus de pommes », comme il parle, *inusitatos liquores, expressione pomorum*[2]. Saint Jérôme et Julien Pomère constatent le même abus et formulent la même plainte[3]. Toutefois M. Funk estime que l'abstinence de vin, dès le IVe siècle, était plutôt de conseil que de précepte rigoureux[4]. Ce qui est sûr, c'est qu'à partir du VIIe siècle l'usage du vin est toléré en Occident[5]. L'abus seul est condamné. Il était naturel que cet adoucissement se propageât, surtout lorsqu'on eut avancé l'heure où se rompait le jeûne. Les moines de Cluny permettaient le vin, sinon pur, au moins étendu d'eau, pour les *potiones* qui se prenaient après none. Au XIIIe siècle, on boit indifféremment à toute heure du jour et l'on boit du vin, aussi bien que de l'eau. Saint Thomas, qui est un témoin de cette coutume, ne juge pas qu'elle soit blâmable. « L'Église, dit-il, n'interdit pas de boire; c'est pourquoi il est permis de boire plusieurs fois quand on jeûne ; on perdrait seulement le mérite de son jeûne si l'on buvait avec excès[6]. » Ce principe fut admis par tous les théologiens[7].

La rigueur du jeûne et de l'abstinence des premiers âges était telle qu'on peut se demander si tous les fidèles étaient capables de la supporter. En principe toute personne baptisée devait s'y soumettre. A l'origine ni les ouvriers, ni les vieillards, ni les enfants ou du moins les adolescents ne paraissent en avoir été exemptés. L'auteur des Fausses Décrétales, à la suite du VIIIe concile de Tolède (653), indique les causes qui dispensent du jeûne et de l'abstinence de viande : *illi quos aut ætas incurvat, aut languor extenuat, aut necessitas arctat*[8], c'est-à-dire, comme il s'exprime encore, la maladie, *fragilitatis evidens languor*, la vieillesse, *ætatis impossibilitas*, la nécessité, *inevitabilis necessitas*. Durant tout le moyen âge, ces prescriptions furent prises à la lettre. Le cardinal Humbert, dans sa fameuse conférence avec les Grecs (vers 1050), leur déclara qu'en Occident l'on jeûnait si exactement en carême qu'on n'en dispensait personne, à moins d'une grave maladie, et qu'on y faisait même jeûner les enfants de dix ans : *adeo ut interdum decennes pueros nobiscum faciamus jejunare*[9]. Pour les dispenses et adoucissements qu'amenèrent les siècles postérieurs; cf. Vacandard, art. CARÊME, *loc. cit.*, col. 1743 sq.

Outre le jeûne, les pratiques ou observances du carême comprenaient encore plusieurs abstinences et plusieurs exercices de charité ou de mortification. Nommons la continence des époux, l'interdiction des noces et festins, la cessation des jeux publics et des représentations théâtrales, la suspension des procès criminels et des condamnations à mort. Sur tout ceci, cf. Baillet, *Vies des saints*, t. IV, col. 105-118. Deux mots seulement sur la continence des époux, la suppression des jeux et la suspension des procès criminels.

Saint Basile recommande déjà aux époux la continence pendant le carême[10]. Nous avons plusieurs sermons de saint Augustin où la même recommandation se trouve répétée[11]. Saint Césaire d'Arles y insiste aussi particulièrement[12]. A la fin du VIIIe siècle, Théodulphe d'Orléans mentionne cette obligation de la continence pendant le carême comme un devoir des personnes mariées[13]. Les Bulgares à peine convertis estimaient que toute infraction à cette loi méritait un châtiment. Le pape Nicolas Ier mit les choses au point en déclarant que les évêques étaient juges des circonstances dans lesquelles les époux avaient contrevenu à la loi[14]. En somme cette règle de la continence conjugale, d'une vérification extrêmement difficile, semble avoir revêtu la forme d'un conseil pressant plutôt que celle d'un précepte proprement dit.

Les jeux et les spectacles étaient plus sévèrement défendus. Sous le terme générique de spectacle on comprenait presque tous les divertissements publics, dont les principaux étaient ceux du théâtre et du cirque. Les empereurs chrétiens s'étaient, en cela, associés à l'autorité ecclésiastique. Le *Nomocanon* de Photius[15] contient une loi qui interdit les spectacles pendant le carême. Et le pape Nicolas Ier, dans sa lettre aux Bulgares, témoigne que cette discipline était observée en Occident aussi bien qu'en Orient[16].

On trouve également la main des empereurs dans la suspension des procès criminels pendant le carême. Le 27 mars 380, Gratien et Théodose promulguèrent une loi qui ordonnait de surseoir à toutes les procédures et défendait aux juges toute poursuite et toute action criminelle durant les quarante jours qui précèdent la fête de Pâques[17]. Les Pères de l'Église, notamment saint Jean Chrysostome[18] et saint Léon[19], tirèrent avantage de cette législation pour inspirer l'horreur des procès et des discordes. Théodulphe d'Orléans rappelait combien il était criminel d'employer aux plaidoiries un temps spécialement consacré à la prière et à la pénitence[20]. Sans invoquer l'autorité des lois impériales, les évêques réunis en concile à Meaux, en 845, conjurèrent Charles le Chauve de faire ajourner toute action et toute plaidoirie depuis le mercredi des cendres jusqu'à Pâques[21]. Dans sa consultation aux Bulgares le pape Nicolas n'hésite pas à déclarer que les procès et les condamnations sont interdits en carême, aussi bien que les dimanches et les fêtes[22]. Et le concile de Tibur de 895 fait la même observation, en invoquant les statuts anciens des Pères[23]. Plus tard l'interdiction des procès fut restreinte à la quinzaine de Pâques, qui s'étendait du dimanche des Rameaux au dimanche de Quasimodo. Cf. Baillet, *Vies des saints*, t. IV, col. 117.

En somme ce qui caractérise le carême, c'est la pratique de la pénitence et de la mortification. Cette loi regarde tous les fidèles. Mais il est deux catégories de personnes auxquelles elle s'applique plus particulièrement : les catéchumènes et les pénitents publics.

Pour les catéchumènes, notons seulement que le carême était un temps immédiatement préparatoire au baptême, un temps où ils subissaient plusieurs examens, connus sous le nom de *scrutins*[24]. Voir les mots BAPTÊME, col. 251 et CATÉCHUMÉNAT.

La pénitence publique eut, à l'origine, « son rituel

[1] *Epist.*, XV, *ad Amandum*, n. 4, *P. L.*, t. LXI, col. 227. — [2] *Serm.*, III, *in Quadrages.*, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1043; cf. serm. I, 2; serm. VI, 9, *ibid.*, col. 1053. — [3] *Sorbitiunculas delicatas et contrita olera betarumque succum.* S. Jerôme, *Epist.*, LII, *ad Nepotianum. Illi qui, negata sibi vini perceptione, diversorum poculorum potionibus inundantur, ut peregrinis pomis cæterisque sorbitiunculis immanem sui corporis impleant appetitum.* J. Pomère, *De vita contemplativa*, 23-24. — [4] Funk, *Die Entwickelung des Osterfastens*, *loc. cit.*, p. 274-275. — [5] Cf. concile de Tolède, can. 1, Hardouin, *Concilia*, t. III, col. 583; Théodulphe d'Orléans, *Capitula ad presbyteros*, 40. — [6] *Summa theolog.*, IIa IIæ, q. CXLVII, a. 6, ad 2um. — [7] Au XVIIIe siècle, Benoît XIV écrit : « Les théologiens ont déclaré unanimement que le jeûne restait sauf et entier, même quand on aurait bu de l'eau et du vin, à n'importe quelle heure du jour. » *Institut. theologicæ*, XV, n. 7. — [8] Can. 9, *P. L.*, t. CXXX, col. 513. — [9] *Bibliotheca Patrum*, t. IV *b*, p. 245. — [10] *De jejunio*, homil. I, *P. G.*, t. XXXI, col. 181. — [11] *Serm.*, CV, CVII, CVIII, CIX, CX. — [12] *Serm.*, X, 5, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1760; CXVI, 3, col. 1976; CXLI, 3, col. 2021; CXLII, 7, col. 2024. — [13] *Capitul.*, c. XIII, *P. L.*, t. CV, col. 205. — [14] *Responsa ad consulta Bulgarorum*, c. IX. — [15] Tit. VII, c. I; cf. le commentaire de Balsamon. — [16] *Responsa*, c. XLVII. — [17] *Cod. Theodos.*, l. IX, tit. XXXV, leg. 4. — [18] *Homil.*, XXX, *In Genes.*; VI, *Ad populum Antiochenum*. — [19] *Serm.*, XXXIX, 5; XLIV, 4. — [20] *Capitul.*, 42, *P. L.*, t. CV, col. 205. — [21] Can. 76. — [22] *Responsa*, c. XLV-XLVII. — [23] Can. 45. — [24] Cf. Duchesne, *Origines du culte*, 2e éd., p. 287 sq.

dont les formes se rapprochaient beaucoup de celles de l'initiation chrétienne. Le pénitent était considéré en somme comme un chrétien qui a perdu son initiation et qui travaille à la recouvrer. La pénitence est un recommencement du noviciat, du catéchuménat. La catéchisation, les scrutins, les exorcismes, sont remplacés par les exercices ascétiques[1]. » Au milieu du Ve siècle les pénitents gardaient encore leur liberté. Une de leurs humiliations consistait à se tenir sous le porche ou à la porte des églises pendant la messe. Au VIIe siècle le sacramentaire gélasien suppose qu'ils étaient renfermés dans un monastère depuis le mercredi des cendres jusqu'au jeudi saint[2]. Le mercredi *in capite jejunii*, dès le matin, ils se présentaient à un prêtre ou à un évêque, qui les revêtait d'un cilice[3] et récitait sur eux une prière dont nous n'avons pas la teneur. Il n'est pas encore question d'imposition des cendres. Cette dernière rubrique se trouve vers 900, dans le *De ecclesiasticis disciplinis* de Reginon de Prüm. Après l'imposition des mains sur la tête des pénitents, l'évêque les asperge d'eau bénite, les couvre de cendres et dépose un cilice sur leur tête, puis il leur dit solennellement qu'en raison de leurs fautes, ils vont être expulsés de l'Église, comme autrefois Adam a été chassé du Paradis[4]. Cette cérémonie de l'imposition des cendres, d'abord réservée aux pénitents proprement dits, s'étendit ensuite à tous les fidèles et même au clergé. Selon la remarque de Mgr Duchesne, cette coutume nouvelle « correspond à une conception plus étendue de la pénitence. Tous les fidèles, clercs et laïques, se constituent pénitents pour la durée du carême et se font imposer les cendres qui sont, comme le cilice, le symbole de la condition pénitentielle. Une telle idée, surtout en ce qui regarde le clergé, est inconciliable avec l'ancienne législation pénitentiaire encore observée à Rome au IXe siècle[5]. » A quelle date exacte faut-il rapporter cette modification de l'usage romain? Le concile de Bénévent de 1091 en fait mention[6], et la cérémonie actuelle figure tout au long dans les *Ordines* du XIIe siècle.

III. Liturgie. — Avec l'imposition des cendres nous sommes déjà entrés dans la liturgie quadragésimale. En Orient, comme nous l'avons vu, cette liturgie partait du septième dimanche avant Pâques. En Occident, avant le VIIe siècle, l'*initium quadragesimale* ne remontait qu'au sixième dimanche avant Pâques. Nous trouvons encore une trace de cette coutume dans la Secrète de ce jour : *Sacrificium quadragesimalis initii solemniter immolamus.*

Dans certaines églises occidentales on indiquait l'entrée en carême par une tenture ou courtine que l'on suspendait entre la nef et le chœur, soit le mercredi des cendres, soit le dimanche suivant, pour toute la durée du jeûne. Cet usage est attesté dès le IXe siècle. L'idée symbolique qu'on y attacha plus tard n'est sans doute pas originelle. Certains pensent qu'il avait d'abord pour but de faire remarquer, par un signe sensible, aux fidèles ignorants que le temps de la pénitence était venu[7].

Ce temps de pénitence était marqué liturgiquement, en Orient, d'une façon très caractéristique. Pendant les jours de jeûne, c'est-à-dire le lundi, le mardi, le mercredi, le jeudi, le vendredi, on n'offrait pas le sacrifice de la messe; on se contentait de la messe des Présanctifiés. Il faut entendre par là une espèce d'oblation nouvelle que l'on faisait d'une hostie déjà offerte et consacrée à la messe du dimanche précédent et que l'on recevait au milieu des prières de l'office divin, à peu près comme nous le voyons pratiquer aujourd'hui dans l'Église latine par le prêtre officiant le jour du vendredi saint[8]. Saint Jean Damascène déclare que cet usage est de tradition dans l'Église grecque[9]. Le concile *in Trullo* de 692 et même celui de Laodicée en Phrygie, au IVe siècle, en font mention[10].

Les mêmes conciles interdisent la célébration des fêtes de saints pendant toute la durée du carême[11]. Le samedi et le dimanche qui n'étaient pas jours de jeûne, l'interdiction était un peu moins rigoureuse; on pouvait faire mémoire des saints dont la fête tombait en ces jours. Nombre de bienheureux avaient ainsi chance de n'être jamais honorés comme ceux qui étaient morts à d'autres époques de l'année. Pour obvier à cet inconvénient on avança les fêtes les plus célèbres afin d'en faire l'office. Il est même une fête que les Orientaux n'osèrent déplacer, c'est celle de l'Annonciation de la sainte Vierge; au concile *in Trullo* de 692, il fut décidé qu'on la célébrerait le 25 mars[12]; du même coup on suspendait pour ce jour-là le jeûne, que l'on considérait comme incompatible avec les joies de la solennité.

Dans l'Église latine, on n'admit non plus, pendant plusieurs siècles, aucune fête de saint durant la période quadragésimale. Les anciens calendriers en font foi. Cet usage était si profondément ancré en Espagne que les Pères du IIe concile de Tolède en 656 refusèrent[13] d'établir la fête de l'Annonciation de la sainte Vierge le 25 mars, alléguant que ce jour tombait presque toujours en carême et que les anciennes règles interdisaient les fêtes pendant ce temps[14]. Plus tard, vers le VIIIe siècle, on se relâcha de cette discipline dans tout l'Occident, et on introduisit peu à peu au calendrier, sans égard pour le jeûne quadragésimal, outre la fête de l'Annonciation[15], nombre d'autres fêtes de saints. Il n'y a maintenant que l'église de Milan qui garde fidèlement les anciennes traditions et ne célèbre aucune fête du sanctoral pendant le carême. Toute l'Église latine cependant a toujours considéré les dimanches de carême comme privilégiés; des saints dont la fête tombe ce jour-là, on ne peut célébrer l'office, mais seulement faire commémoraison.

Les Grecs se scandalisèrent de voir les saints entrer dans le calendrier festal des Latins pendant la période quadragésimale. C'est un des griefs auxquels Ratramne de Corbie et les défenseurs de l'Église romaine eurent à répondre. Ratramne fait remarquer que les fêtes des saints que l'on célèbre à cette époque sont dépouillées de solennité, et que l'on y supprime notamment les cantiques de joie tels que l'*Alleluia*; cette suppression s'étend du dimanche de la septuagésime à Pâques; elle comprend par conséquent neuf semaines : *Cantica solemnia, videlicet Alleluia seu martyrum sol-*

[1] Cf. Duchesne, *Origines du culte*, 2e édit., p. 421. — [2] *Inclaudis eum usque ad cænam Domini. Sacramentarium gelasium*, I, 16. — [3] Sur le cilice, cf. le can. 15 du concile d'Agde de 506, et le sacramentaire gélasien, *loc. cit.* — [4] *De eccesiasticis disciplinis*, I, 291, *P. L.*, t. CXXXII, col. 245. — [5] *Origines du culte chrétien*, p. 423, note 1. — [6] Can. 4. — [7] Sur ces voiles ou courtines, dont on se sert encore aujourd'hui dans certaines contrées de l'Allemagne et qui sont connues sous le nom de *Fastentuch* ou *Hungertuch*, voir Heuser, art. *Fastentuch*, dans *Kirchenlexicon*, 2e éd., t. IV, col. 1255. Pour leur caractère symbolique, cf. Lanfranc, *Decreta*, sect. III, *P. L.*, t. CL, col. 453; Rupert Tuitensis, *De divers. offic.*, IV, 9; Honoré d'Autun, *Gemma*, III, 46; Durand, *Rationale*, I, 3. — [8] Sur cette messe des *Présanctifiés*, τῶν προηγιασμένων, *præsanctificatorum seu rerum antea consecratarum*, cf. Baillet, *Vies des saints*, t. IV, col. 119-121 — [9] *De jejuniis*, c. V, *P. G.*, t. XCXV, col. 70. — [10] Concile *in Trullo*, can. 52; concile de Laodicée, can. 49. Pour l'usage de Jérusalem voir la *Peregrinatio Silviæ*, et dom Cabrol, *Étude sur la Peregrinatio Silviæ*, Paris, 1895, p. 81-82. — [11] Concile de Laodicée, can. 51; concile *in Trullo*, can. 52. — [12] Concile *in Trullo*, can. 52. — [13] Can. 1. — [14] Les Pères du concile décidèrent que la fête de l'Annonciation serait célébrée le 18 décembre, huit jours avant la Nativité. — [15] La fête de l'Annonciation est marquée au 25 mars dans le gélasien, et donc doit remonter au VIIe siècle.

lemnitates novem ante Pascha septimanis occidentalis Ecclesia nequaquam sollemni more frequentat, sed ab omni celebri glorificatione, quam per totius anni spatium frequentare consuevit, sese contenet[1].

Mais ce qui distingue surtout en matière liturgique la discipline occidentale de la discipline orientale pendant le carême, c'est la célébration de la messe. Dans l'Église latine, la messe est célébrée, depuis le mercredi des cendres jusqu'à Pâques, comme à toutes les autres époques de l'année; seuls, le vendredi et le samedi saints sont exceptés à cause de la tristesse de ces deux jours : on sait que la messe du vendredi saint n'est qu'une messe des Présanctifiés, et la messe du samedi celle de la nuit de Pâques. Il y a lieu de noter que l'Église de Milan ne se conforme pas entièrement à l'usage de l'Église latine; elle ne célèbre pas le sacrifice de la messe les vendredis de carême, comme si elle voulait, ces jours-là, se conformer à l'esprit de l'Église grecque. Il est possible que cet usage remonte à saint Ambroise. Du moins est-il sûr que saint Ambroise célébrait habituellement la messe pendant la période quadragésimale; il invite même les fidèles à ne rompre le jeûne qu'après avoir communié[2].

Le mercredi des cendres a déjà une messe propre dans le sacramentaire grégorien, mais il ne porte pas encore le nom de *feria quarta Cinerum*. Les messes des cinq dimanches qui suivent n'offrent guère de particularités. Au temps où les exercices du catéchuménat étaient en vigueur les scrutins commençaient le mercredi de la troisième semaine de carême; au VIIe siècle ils étaient au nombre de sept[3]. Amalaire atteste encore ce chiffre au IXe siècle[4]; les messes de cette période en portent la marque[5]. Ainsi les messes du troisième, du quatrième et du cinquième dimanche et celle du samedi avant la Passion font allusion au baptême[6]. Dans le missel actuel de la liturgie romaine, il n'en reste pas trace, sauf le mercredi après *Lætare* où on lit : *effundam super vos aquam mundam*, et le dimanche de la Passion qui invite les fidèles de cette sorte : *Sitientes venite ad aquas*.

« Le missel mozarabique contient des messes pour les mercredis et vendredis de carême; le sacramentaire gélasien en a pour tous les jours de la semaine, les jeudis exceptés [7]. Il est difficile de dire jusqu'où remonte cette institution. Plusieurs des églises romaines indiquées comme lieu de station dans le sacramentaire d'Hadrien ont été fondées dans le courant du VIIe siècle; mais il est possible que les stations aient été attribuées dans le principe à d'autres églises. Quoi qu'il en soit, les stations romaines du carême n'ont pas de documents plus anciens que le VIIe siècle environ. » Certains indices « portent à croire qu'elles ont été instituées après saint Léon. [8] »

Les oraisons de la messe, tant pour les dimanches de carême que pour les autres jours de la semaine, sont aujourd'hui encore, en très grande partie, celles du sacramentaire grégorien. L'évangile du premier dimanche de carême, qui rapporte le jeûne du Sauveur et la tentation dans le désert, se lisait déjà au temps de saint Léon le Grand. L'évangile du second dimanche a pour sujet la transfiguration; celui du troisième dimanche la guérison du sourd-muet; celui du quatrième dimanche le miracle de la multiplication des pains; celui de la Passion la discussion entre Jésus et les Juifs, qui finissent par vouloir lapider leur divin contradicteur.

On remarquera que, dans aucun de ces cinq dimanches, pas plus que les autres jours de la semaine, il n'est question de la Passion. Les prières liturgiques de cette période ont pour objet le jeûne, la pénitence et la mortification des chrétiens. C'est seulement le jour des Rameaux que le grand mystère des souffrances du Sauveur se trouve mentionné dans l'oraison de la messe.

On devine bien que la messe quadragésimale ne se célébrait pas, les jours de jeûne, à la même heure que le dimanche. Les anciens se faisaient du jeûne une idée si sévère qu'ils craignaient de le rompre même par la communion ou consommation des saintes espèces. C'est pourquoi, chez les Orientaux, la messe des Présanctifiés, ἡ τῆς τῶν ἁγίων προηγιασμένων τελετή, ne se célébrait qu'après none[9]. En Occident, nous avons pour témoin de l'usage latin, au IVe siècle, saint Ambroise qui note que le jeûne doit durer jusque vers la fin du jour : *non longe finis est diei*, et qui recommande la participation au sacrifice de la messe par la communion, en disant : *Ut statim meridianis horis adveniendum sit in Ecclesiam, canendi hymni, celebranda oblatio. Tunc utique paratus assiste, ut accipias tibi munimentum, ut corpus edas Domini Jesu* [10], etc.

Cette messe tardive, saint Ambroise l'appelle *sacrificium vespertinum*. A la fin du VIIIe siècle Théodulphe d'Orléans la désigne en termes presque semblables *vespertinum officium*[11], et il marque également qu'elle doit se célébrer après l'office de none[12]. Sa réflexion vient à propos des chrétiens relâchés qui trouvaient le jeûne trop pénible et le rompaient avant que none soit chantée, la messe célébrée et les aumônes distribuées : *Solent plures, qui se jejunare putant, mox ut signum audiunt ad nonam, manducare, qui nullatenus jejunare credendi sunt, si ante manducaverinit quam vespertinum celebretur officium. Concurrendum est enim ad Missas, et auditis missa rum solemnibus, sive vespertinis officiis, largitis eleemosynis, ad cibum accedendum est*[13].

Lorsqu'on eut avancé, comme nous l'avons dit, l'heure du repas pendant le carême, on avança pareillement l'heure de la messe. Mais, par respect pour l'usage ancien, l'office de none précéda toujours la célébration du saint sacrifice. None et sexte furent ainsi peu à peu nécessairement anticipés. Il en fut de même pour l'office de vêpres. Les théologiens et les canonistes confondirent-ils le *vespertinum officium* de Theodulphe, que Gratien reproduisit dans son *Decretum*[14], avec les vêpres proprement dites? Nous ne savons. Toujours est-il qu'au moyen âge les vêpres se chantaient, pendant le carême, avant le repas. On finit par les chanter, comme sexte et none, dans la matinée.

Ces transformations, un peu bizarres on en conviendra, ne furent pas du goût de tout le monde. « Nous admirons aujourd'hui, écrivait Baillet au XVIIe siècle, la plaisante délicatesse de ces siècles qui se faisaient conscience de manger avant l'office de vêpres et qui ne se faisaient pas scrupule de commettre deux désordres en renversant toute l'économie de l'Église dans le dérangement de ses offices et en ruinant l'étendue du jeûne légitime. Mais supposant le besoin qu'on aurait eu d'avancer le repas, nous ne voyons pas quel

[1] *Contra Græcorum opposita*, IV, 4, *P. L.*, t. CXXI, col. 320. [2] *Expositio in Psalm.*, *CXVIII*, serm. VIII, c. XLVIII. — [3] Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 287-292. — [4] *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. VIII, *P. L.*, t. CV, col. 1005. — [5] Sur le troisième scrutin, qui était le plus important, et qui avait lieu le mercredi de la quatrième semaine de carême, voir Amalaire, *loc. cit.* — [6] Sacramentaire gélasien, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1076 sq. — [7] La messe du jeudi fut ajoutée par Grégoire II (715-731). Cf. *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 402, 412, note 19. — [8] Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e éd. p. 236. — [9] Cf. S. Jean Damascène, *De jejuniis*, c. V, *P. G.*, t. XCXV, col. 70. — [10] *Expositio in Psalm.*, *CXVIII*, serm. VIII, c. XLVIII. — [11] *Capitul.*, 39, *P. L.*, t. CV, col. 204. — [12] Cf. Amalaire, *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. CV, col. 1002-1003. — [13] *Capitul.*, 39, *loc. cit.* — [14] Gratien reproduit le capitulaire de Théodulphe dans son *Decret.*, dist. I, c. 3, c. *Solent*.

aurait été l'inconvénient de laisser au moins le service de l'Église à ses heures accoutumées qui sont encore marquées dans leurs hymnes, puisqu'elles ont été prescrites pour honorer les mystères qui s'y sont passés, et pour nous renouveler dans la prière et dans l'attention que nous devons avoir à Dieu durant toute la journée [1]. »

BIBLIOGRAPHIE. — A. Ciacconius, *De jejuniis et varia eorum opud antiquos observantia*, in-4°, Rome, 1599. — Et. Facundez, J. S., *Informatio pro opinione esus ovorum et lactiniorum tempore quadragesimæ*, in-fol., 1630. — J. Daillé, *De jejuniis et quadragesima*, in-12, Deventer, 1854. — Noël Aexandre, *Dissertatio de jejuniis montanistarum et catholicorum* (contre Baillet), dans *Hist. eccles.*, Ferrare, 1758, t. III, p. 353. — Combéfis *Bibliotheca Patrum concionatoria* (les t. II, III, sont consacrés au carême), in-fol., Paris, 1662. — J. Launoy, *De vero ciborum delectu in jejuniis christianorum*, in-8°, Paris, 1663. — J.-J. Homborg, *De quadragesima veterum christianorum et ritibus in ea quondam usitatis*, in-4°, Helmstadt, 1677. — Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église*, in-8°, Paris, 1693. — N. Andry, *Traité des aliments du carême*, 2 in-12, Paris, 1713; cf. *Journal des Savants*, t. XLVIII, p. 427-446; t. LIII, p. 482. — A. Baillet, *Histoire du carême*, dans *Vies des Saints*, in-fol., 1716, t. IV, p. 36-123; in-4°, 1739, t. IX, p. 37-130. — Michel Amatus, *De piscium atque avium esus consuetudine in antepascali jejunio*, Naples, 1723, ouvrage condamné en 1737. — J.-G. Walch, *De jejunio quadragesimali*, in-4°, Iena, 1727. — Dom Berthelet, O. S. B., *Traité de l'abstinence*, in-4°, Rouen, 1738. — C.-J. Rumohr, *De origine jejunii quadragesimalis*, in-4°, Hafniac, 1733: Id., *Variates pontificiorum circa jejunium quadragesimale*, in-4°, Hafniac, 1735. — Dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, in-fol., Anvers, 1737, t. III, p. 162 sq. — D. Concina, *La disciplina antica e moderna della romana chiesa intorno al sacro quaresimale digiuno, espressa ne' due Brevi Non Ambigimus et In Suprema del regnante pontif. Benedetto XIV, illustrate con osservazioni storiche, critiche, teologiche*, in-4°, Venise, 1742. — Dom J. de l'Isle, O. S. B., *Histoire dogmatique et morale du jeûne*, in-12, Paris, 1741. — J.-B. Becker, *De jejuniis veterum christianorum*, in-4°, Leucopetrac (Weissenfels), 1742. — J.-G. Ehrlich, *De quadragesimæ jejunio*, in-4°, Leipzig, 1744. J.-R. Kiesling, *De xenophagia apud judaicos et primitivos christianos usitata*, in 4°, Leipzig, 1746. — Benoît XIV, *Institutiones ecclesiasticæ*, n. 13-16, dans *Opera*, Prato, 1844, t. X. — Mamachi, *Del digiuno della quaresima, dans De' costumi di primitivi christiani*, in-8°, Venise, 1757, t. II, p. 106-118. — G. Albaspinacus, *De jejuniis et stationibus*, dans *Opera varia*, in-4°, Naples, 1770, p. 30. — C. Bertalazone, *Il precatto del digiuno, quadragesimale stabilito Sull'apostolica tradizione*, Rome, 1790. — J. L. Scloaggio, *De jejunio quadragesimæ*, dans *Antiquitatum christianarum institutiones*, l. II, part. II, c. VII, Venise, 1794, t. IV, p. 257 sq. — A. J. Binterim, *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-catholischen Kirche*, Mayence, 1829, t. V, p. 1-167. — H. Liemke, *Die quadragesimalfaster der Kirche*, in 8°, Munich, Paderborn, 1854. — Linzenmayer, *Entwicklung des kirchlichen Fastendisciplins bis zum Concil von Nicäa*, Munich, 1877. — R. Sinker, art. *Lent*, dans *Dictionary of christian antiquities*, de Smith et Cheetham, t. II, p. 972-977. — Krüll, au mot *Fasten*, dans *Realencyclopädie der christlichen Alterthümer*, de Kraus, Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, p. 480. — *Origine apostolique du carême; discipline gardée dans la suite des siècles*, dans *Analecta juris pontificii*, t. XX, p. 215-439. — L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e éd., Paris, 1898, p. 230 sq. — Funk, *Die Entwickelung des Osterfastens*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, in-8°, Paderborn, 1897, t. I, p. 241-278. — Nau, *La didascalie des apôtres*, traduite du syriaque, c. XXI et notes, dans *Le canoniste contemporain*, t. XXV (1902), p. 18. — E. Vacandard, *Les origines du carême*, dans *la Revue du clergé français*, 15 mars 1904, p. 124 sq. — H. Kellner, *Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste*, Freiburg-in-Breisgau, in-8°, 2e édit., 1906, p. 69-80.

E. VACANDARD.

CARENA, *Carentena*, pour *quadragena* ou *quarentena*, quarantaine, désigne une pénitence de quarante jours, en dehors du carême, qui était imposée par un évêque ou un abbé. Quelques-uns font dériver, à tort, le mot de *carentia* (*ciborum*). Voici comment elle est décrite dans certains pénitentiaux : *Carrena, et publica penitentia et quadragena idem sunt. Qui igitur istam primam facit, 40 diebus non intrat ecclesiam, et lanea veste indutus, ab escis et potibus qui interdicti sunt, a thoro, gladio et equitatu, illos supradicto dies abstinet... Carrina (alias Carina) est dierum 40 continuarum jejunium in pane et aqua... Quadraginta dies in pane et aqua, quod in communi sermone carina vocatur, cum 7 sequentibus annis peniteas.* Cf. Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, v° *Carena, Carrina*. Et saint Pierre Damien : *Præter illas quadragesimas, quæ scilicet a Patribus institutæ sunt,... alias occulte Carina celebrat* [2]. Ducange donne plusieurs autres exemples de l'emploi de ce terme tirés de saint Pierre Damien, de Césaire d'Heisterbach, d'Alain des Iles, etc. Macri, *Hierolexicon*, Rome, 1677, p. 129; Zaccaria, *Onomasticon rituale*, p. 69; Ducange, *loc. cit.*

CARICATURE. Les anciens ont connu la caricature sous ses deux aspects caractéristiques; elle s'attaque tantôt aux tares et aux infirmités physiques, tantôt aux passions, aux travers, aux vices. Tour à tour bouffonnerie ou satire, souvent plaisante, quelquefois spirituelle, presque toujours redoutable. Sous prétexte de satire des mœurs, la caricature antique a été souvent irrespectueuse de la morale la plus élémentaire; cependant elle existait alors à l'état individuel pourrait-on dire et non, comme de nos jours, à l'état d'institution. Il semble surtout que la caricature ait ignoré l'intervention de son arme légère dans les choses de la politique. Il en est tout autrement au point de vue religieux ainsi que nous le verrons dans cette dissertation et c'est surtout la parodie qu'on emploie en pareil cas, la parodie, arme plus pesante mais dont le choix s'impose presque lorsqu'il s'agit de ridiculiser encore plus que de moraliser et lorsqu'il importe d'atteindre une secte dans ses pratiques originales et exclusives et de se faire comprendre de la foule qui ignore tout le reste en dehors de ces pratiques.

La caricature chrétienne ne comporte qu'un nombre restreint de monuments. Quelques-uns ont pu nous échapper, cependant une certaine indulgence d'une part, d'autre part la décadence rapide des arts du dessin dès le IIIe siècle de notre ère ont dû contribuer à rendre cette forme de plaisanterie pittoresque de plus en plus rare. Cependant nous serions assez surpris si les fidèles et leurs guides n'avaient pas favorisé un procédé de combat très efficace contre le paganisme et la mythologie. Les sarcasmes dont les apologistes font usage jusqu'à satiété dans leurs apologies, leurs traités, un Tertullien, un Clément d'Alexandrie, un Arnobe, un Lactance, les détails qu'ils donnent sur l'immoralité des dieux de l'Olympe n'ont-ils pas fourni le texte à ce que nous appellerions de nos jours des éditions illustrées [2]. Impossible de rien affirmer, mais on ne risque pas grand'chose

[1] Baillet, *Vies des saints*, t. IV, col. 72. — [2] *Epist.*, l. II, ep. VII.

à supposer que des libelles ont dû circuler, destinés à interpréter par le crayon les mordantes ironies des controversistes dans leurs livres, inaccessibles autrement aux illettrés. Il existe d'ailleurs toute une série de monuments sur lesquels la verve des chrétiens a pu s'exercer en gardant un prudent anonymat. Les lampes antiques répandent dans la foule pour les prix les plus modiques un vase usuel sur lequel se remarquent parfois les aventures peu édifiantes des dieux de l'Olympe tournées au grotesque. Rien n'empêche de supposer que ces exemplaires humoristiques ne soient sortis de quelque officine chrétienne, par exemple celle d'Annius Serapiodorus [1], mais sans estampille, afin de prévenir les ressentiments des païens bigots. Serait-il d'ailleurs par trop aventureux de soupçonner que les fidèles, — il s'en trouvait de jeunes et de rieurs parmi eux — ne profitèrent pas quelquefois de l'occasion qui s'offrait à certains jours de prendre leur part des réjouissances païennes sauf à tourner en caricature les divinités auxquelles on leur proposerait de sacrifier peut-être le lendemain. Apulée nous décrit une scène de carnaval dans laquelle nous ne voyons que d'excellentes raisons pour de jeunes chrétiens d'avoir tenu à jouer un rôle. « Je vis, raconte Apulée, un ours apprivoisé qu'on portait sur une chaise, habillé en dame de qualité; un singe coiffé d'un bonnet brodé, vêtu d'une robe phrygienne de couleur safran représentait le jeune berger Ganymède et portait une coupe d'or; enfin, il y avait un âne sur le dos duquel on avait collé des plumes et que suivait un vieillard tout cassé : c'était Pégase et Bellérophon; et tout deux formaient le couple le plus risible. »

Pline l'ancien mentionne un peintre nommé Antiphile qui cultivait à la fois le genre grave et la caricature. « Il a peint, nous dit-on, une figure ridiculement habillée à laquelle il donne le nom plaisant de *Gryllus*, ce qui fit appeler *grylles* ces sortes de peintures. » Le mot est demeuré dans la science archéologique pour désigner une pierre gravée sur laquelle est représenté un sujet grotesque ou traité d'une façon caricaturale [2]. Nous avons publié un de ces *grylles* sur le champ duquel on lit en légende le mot ΙΧΟΥϹ pour ἰχθύς [3]. Il est vraisemblable que cette pierre n'aura reçu l'inscription susdite qu'après être venue aux mains d'un chétien; il n'y a donc pas grand'chose à en tirer pour l'histoire de la caricature.

Parmi les caricatures d'un caractère licencieux quelques-unes visent le christianisme. Nous avons eu l'occasion de rappeler ce qu'était la calomnie de l'onolatrie [4]; on affirmait que les chrétiens adoraient une tête d'âne ou un homme onocéphale, d'où une veine abondante de sarcasmes et de caricatures. Tertullien rapporte qu'on vit de son temps à Carthage un juif apostat, exerçant la profession de bestiaire ou de valet à l'amphithéâtre, parcourir la ville avec un tableau représentant un homme portant la toge, muni d'un livre et laissant voir un pied fourchu et des oreilles d'âne; au-dessous on lisait [5] :

DEVS CHRISTIANORVM ONOKOETES

Plusieurs monuments nous sont demeurés comme les échos de cette calomnie. C'est d'abord le célèbre graffite connu sous le nom de « crucifix blasphématoire du Palatin [6] ». L'interprétation de ce monument présentée par M. Wünsch serait de nature, si elle était admise, à faire retirer cette caricature à l'archéologie chrétienne, mais cette opinion est plus ingénieuse que fondée [7].

Sur d'autres monuments on ne se contente pas d'une allusion à l'accouplement infâme d'où serait résulté le monstre onoforme, on tient à signaler le caractère obscène de l'allusion. Sur une terre cuite trouvée à Naples, un docteur onocéphale enseigne une classe de babouins, aidé dans ses fonctions par un signe ithyphalle (voir fig. 587). Une figure en terre cuite provenant de Syrie et faisant partie du cabinet de Luynes, aujourd'hui réuni au Cabinet des médailles de la Bibliothèque

2579. — Senateur drapé dans sa toge.
D'après Champfleury, *Histoire de la caricature antique*, 1867, p. 121, 123.

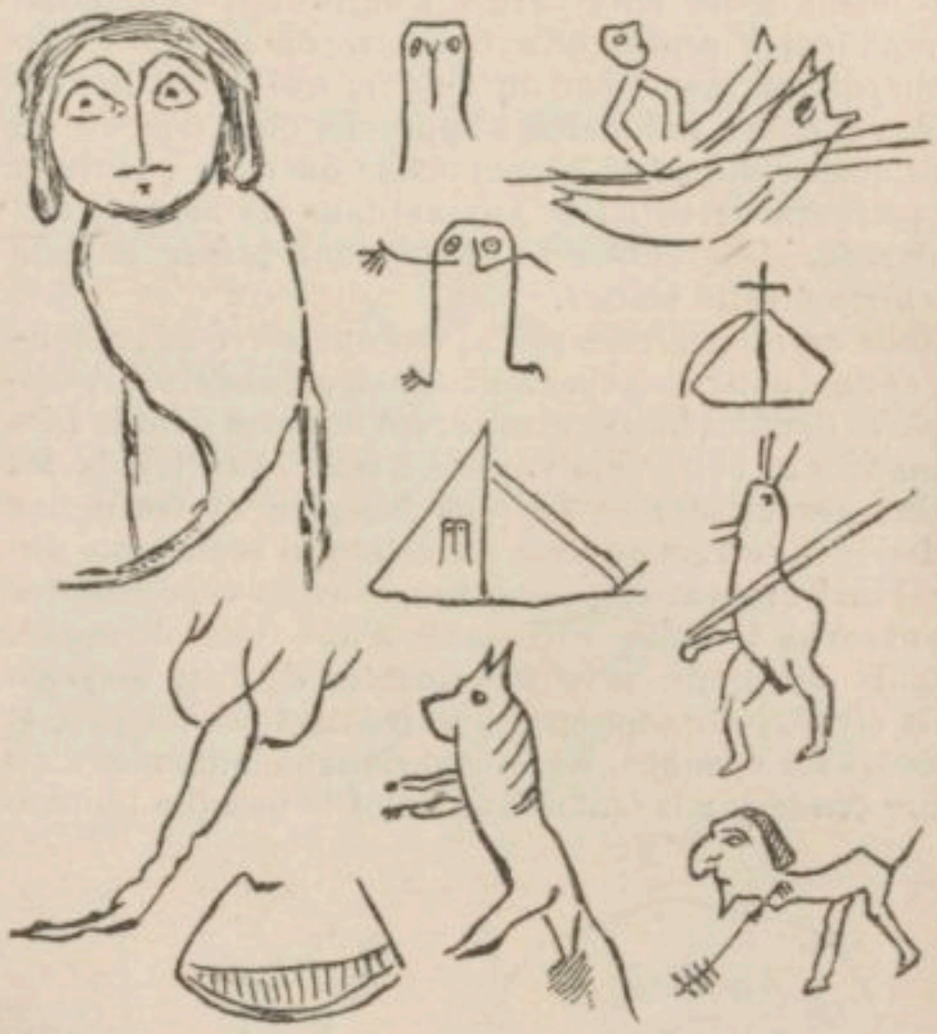
nationale, représente Jésus avec des oreilles d'âne et portant sous son bras le livre des évangiles [8].

Mamach cite parmi les collections du Vatican une pierre gravée représentant un coq qui, à la place du bec, a un phallus avec cette légende sacrilège : ΣΩΤΗΡ ΚΟΣΜΟΥ. Nous n'avons pas jusqu'ici rencontré la reproduction de cette gemme, mais elle doit être rapprochée d'un petit monument publié par M. A. de la Chausse et par Graevius. C'est un buste d'homme sur lequel se dresse une tête de coq dont le bec est remplacé par le phallus. Sur le socle on lit également ΣΩΤΗΡ ΚΟΣΜΟΥ. L'original fit partie au XVIIe siècle du cabinet de Raphaël Fabretti [9]. Y a-t-il là une intention blasphématoire ou simplement un symbole du mystère de la fécondité qui est le salut du monde contre les causes qui ne cessent de l'entraîner vers la caducité et la ruine? Nous n'oserions trop affirmer et prendre parti. Toutefois il faut se rappeler que certains usages liturgiques mal compris avaient donné l'essor à des accusations d'un caractère ignoble; ainsi on prétendait que lorsque les fidèles venaient s'agenouiller devant l'évêque pour telle ou telle fonction liturgique, ils venaient en réalité adorer

[1] Voir *Dictionnaire*, t. I, col. 2225. — [2] Voir une discussion ingénieuse de A. Chabouillet, insérée dans Champfleury, *Histoire de la caricature antique*, in-12, Paris, p. 72-75. — [3] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. II, p. 387, fig. 303. — [4] *Dictionn.*, t. I, col. 2041 sq. — [5] Tertullien, *Adversus nationes*, l. I, c. XIV, *P. L.*, t. I, col. 651; *Apologeticus*, c. XVI, *P. L.*, t. I, col. 421. — [6] Cf. *Dictionn.*, t. I, col. 2043-2045. — [7] Wünsch, *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, in-8°, Leipzig, 1898. Cf. Ch. Guignebert, dans la *Revue de l'hist. des religions*, 1904, t. L, p. 397-398; F. de Mély, *Le Christ à tête d'âne du Palatin*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, 1908, p. 82-92. Voir CRUCIFIX. — [8] E. Babelon, *Guide illustré du cabinet des médailles et antiques de la Bibl. nat.*, 1900, p. 274. — [9] M. A. Caussel de la Chausse, *De mutini simulacris dissertatio*, dans Graevius, *Thes. antiq. rom.*, in-fol., Lugduni Batavorum, 1699, t. XII, p. 974.

les *genitalia*. De pareils racontars ont pu avoir quelques rapports avec les monuments décrits[1].

Tout ce que nous avons jusqu'ici recueilli sur la caricature est assez médiocre, on ne peut se le dissimuler. Ce n'est pas que le sujet ne se prêtât pas aux œuvres ingénieuses et originales; la caricature antique est riche d'œuvres variées et spirituelles. Heureusement la peinture campanienne nous a conservé à Pompéi deux fresques découvertes en 1883. L'intention de tourner en ridicule est ici évidente et l'existence d'une synagogue, très probablement aussi d'une communauté chrétienne à Pompéi, permet seulement de se demander si c'étaient les juifs ou les chrétiens qui étaient le point de mire du peintre. Nous ne trouvons guère dans les sujets eux-mêmes et dans l'interprétation qui en est donnée rien qui autorise à pencher d'un côté plutôt que de l'autre; toutefois, ainsi que nous en avons déjà fait la remarque dans un autre travail, si c'est le christianisme que l'auteur à visé, l'intérêt des deux fresques se trouve notablement accru puisque nous pouvons en conclure que, dès avant l'année 79, les livres saints contenant les épisodes de Jonas et de Salomon faisaient partie de ce fonds de lectures qui composa le lectionnaire chrétien. Le peintre s'est donné quelque liberté avec le thème à illustrer. Dans le jugement de Salomon, le jeune roi d'Israël a été remplacé par les trois juges des enfers, personnages âgés et bien classiques. De même, il leur a donné une garde romaine, casquée et armée d'une manière qui forme un anachronisme achevé avec le temps et le lieu de l'épisode à illustrer. Le tribunal est une simple estrade recouverte d'un voile, il y a lieu de la rapprocher de celui sur lequel siège Pilate dans les miniatures du manuscrit de Rossano. La scène est traitée avec un souci visible de ne pas franchir les bornes du ridicule, pour tomber dans la farce et le grotesque. La mère suppliante au pied du tribunal est d'un dessin très juste; l'enfant qui se débat sur le billot a l'attitude qu'on s'attend à rencontrer. Somme toute, à supposer que le thème des Livres saints nous fût inconnu et que l'action représentée n'ait pu être identifiée, on ne supposerait guère qu'on se trouve en présence d'une caricature. Voir fig. 80, t. I, col. 433.



2081. — Caricatures à Baouit.
D'après le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1906, t. V, fasc. 1.

La deuxième fresque représente l'épisode célèbre de Jonas. Nous avons eu souvent l'occasion de parler de cette scène dont la représentation est si fréquente dans les catacombes. Ici, rien ne rappelle les postures hiératiques que les peintres chrétiens imagineront pour s'y tenir désormais sans modification. Une fois de plus, l'artiste ne s'est pas gêné avec le thème et l'histoire de

2080. — Évangélistes à Aquilée. D'après G. B. Bertoli, *La antichità d'Aquileja*, Venezia, 1739, p. 404, 405.

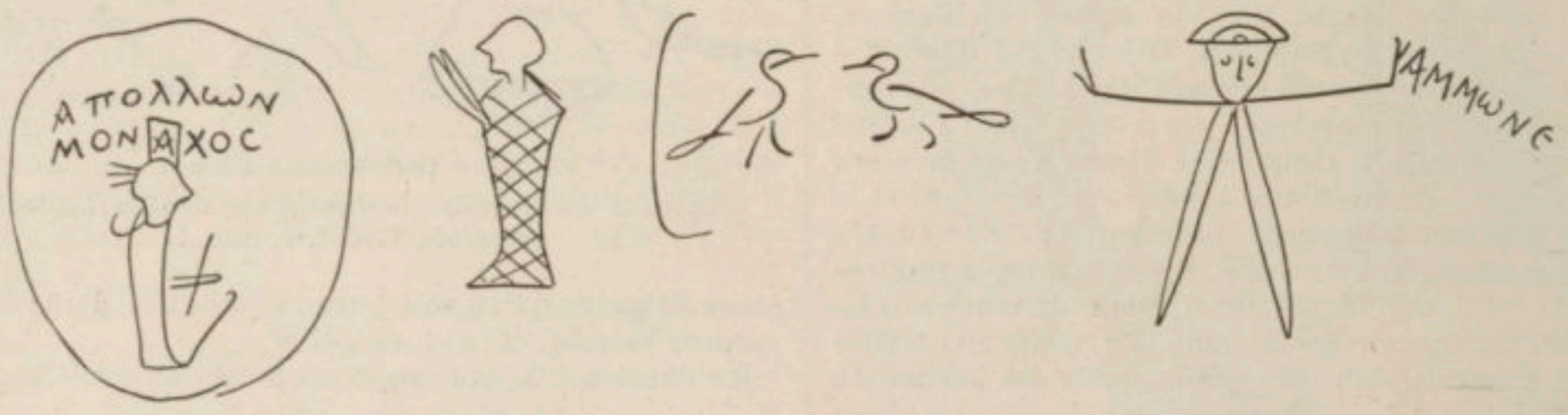
[1] L'agenouillement pour la confession, *presbyteris advolvi*, a du donner lieu à cette accusation.

Jonas n'est guère reconnaissable. Une douzaine d'amours jouent sur la rive d'un fleuve ou au bord de la mer abrités de la chaleur par un vaste *velum* tendu par-dessus leurs têtes. Trois d'entre eux seulement s'emploient à représenter l'histoire du prophète. Un hippopotame monté par un amour, qui paraît le cravacher à coups redoublés, s'approche du rivage où un petit amour attend. L'hippopotame ouvre la gueule et un petit amour se laisse glisser dans les bras de son camarade. Les autres ne paraissent prêter aucune attention à cette scène[1].

Nous ne reviendrons pas ici sur une série de griffonnages dont nous avons parlé dans notre *Manuel d'archéologie* et dont les huit figures seront données dans le *Dictionnaire* où l'on a déjà vu celle d'Isaac. Voir t. I, fig. 28.

Une des catégories les plus bizarres et les moins artistiques de l'art antique est celle qui représente des combinaisons parfois comiques, souvent repoussantes d'un corps humain surmonté d'une tête d'animal. Depuis les lions ailés formidables de l'art assyrien cette étrange conception reparaît dans tous les pays et à toutes les époques, sauf les variations indéfinies d'un genre fondé sur la fantaisie. Tantôt le masque humain est seul conservé, tantôt le corps est emprunté à l'homme et les combinaisons niaises, luxurieuses ou subtiles vont leur train : centaures, satyres, faunes, etc. L'art gréco-romain, l'art alexandrin surtout multiplient ces étranges imaginations auxquelles, à notre connaissance, l'art chrétien primitif n'a rien emprunté. L'art égyptien si grave et toujours en quête de symbolisme n'avait pas négligé cette manière nouvelle d'interpréter une moralité ou un symbole et les musées sont pleins des statuettes de ses dieux à tête d'animal dans les attitudes diverses de la vie. Les Romains accueillirent le type, le dépouillèrent de sa signification supérieure et l'adaptèrent à quelque badinage. Telle statuette représente un sénateur drapé dans sa toge, le rouleau à la main, la tête est remplacée par celle d'un rat (fig. 2079)[2]. L'allusion à quelque grand personnage qui avait dû ronger à l'aise pendant qu'il remplissait diverses charges était facile à saisir. Le Cabinet des médailles possède un autre bronze représentant un personnage drapé et pourvu également d'une tête de rat. Tout l'intérêt de ces petits monuments, au point de vue de l'archéologie chrétienne, se trouve dans un rapprochement que nous pouvons établir entre eux et des peintures ornant la voûte de la petite église qui conduit à la *Chiesa dei Pagani*, d'Aquilée[3]. On y a représenté les évangélistes leur donnant les traits de leur symbole. Nous savons par un texte de saint Jérôme que ces symboles si connus remontent au moins au IVe siècle, mais il est difficile de dire si cette expression : *Tertius faciem leonis propter vocem clamantis in deserto...* doit s'appliquer à un personnage humain pourvu d'une tête d'animal ou bien à l'animal représenté tout entier. Dans les manuscrits, principalement dans les évangéliaires carolingiens[4], nous voyons tantôt le symbole tout seul, tantôt l'évangéliste accompagné du symbole. A Aquilée, au contraire, nous retrouvons des types analogues aux petites statuettes caricaturales. Il va sans dire que nulle intention dérisoire ne s'y trouve, mais le rapprochement et probablement la dépendance n'en subsistent pas moins (fig. 2080).

Signalons à Baouit[5], en Égypte, des caricatures découvertes au cours des fouilles de 1903; les unes sont charbonnées, les autres tracées hâtivement à l'encre. Il n'y a pas de description, pas d'explication possible de ces amusements de quelque novice facétieux aussi peu doué de talent que d'esprit (fig. 2081).



2082. — Caricatures dans la vallée d'Akhmin.

D'après le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, 1889, t. XI, p. 148.

Urbain Bouriant a rencontré au cours d'un voyage d'exploration en Égypte, dans la vallée d'Akhmin, parmi bien d'autres trouvailles plus importantes, une série de graffites de toutes les époques; beaucoup avaient été tracés par les moines habitants d'un monastère voisin. Voici un spécimen dont tout l'intérêt se trouve dans le fait d'être la caricature d'un religieux, le moine Apollos (fig. 2082).

H. Leclercq.

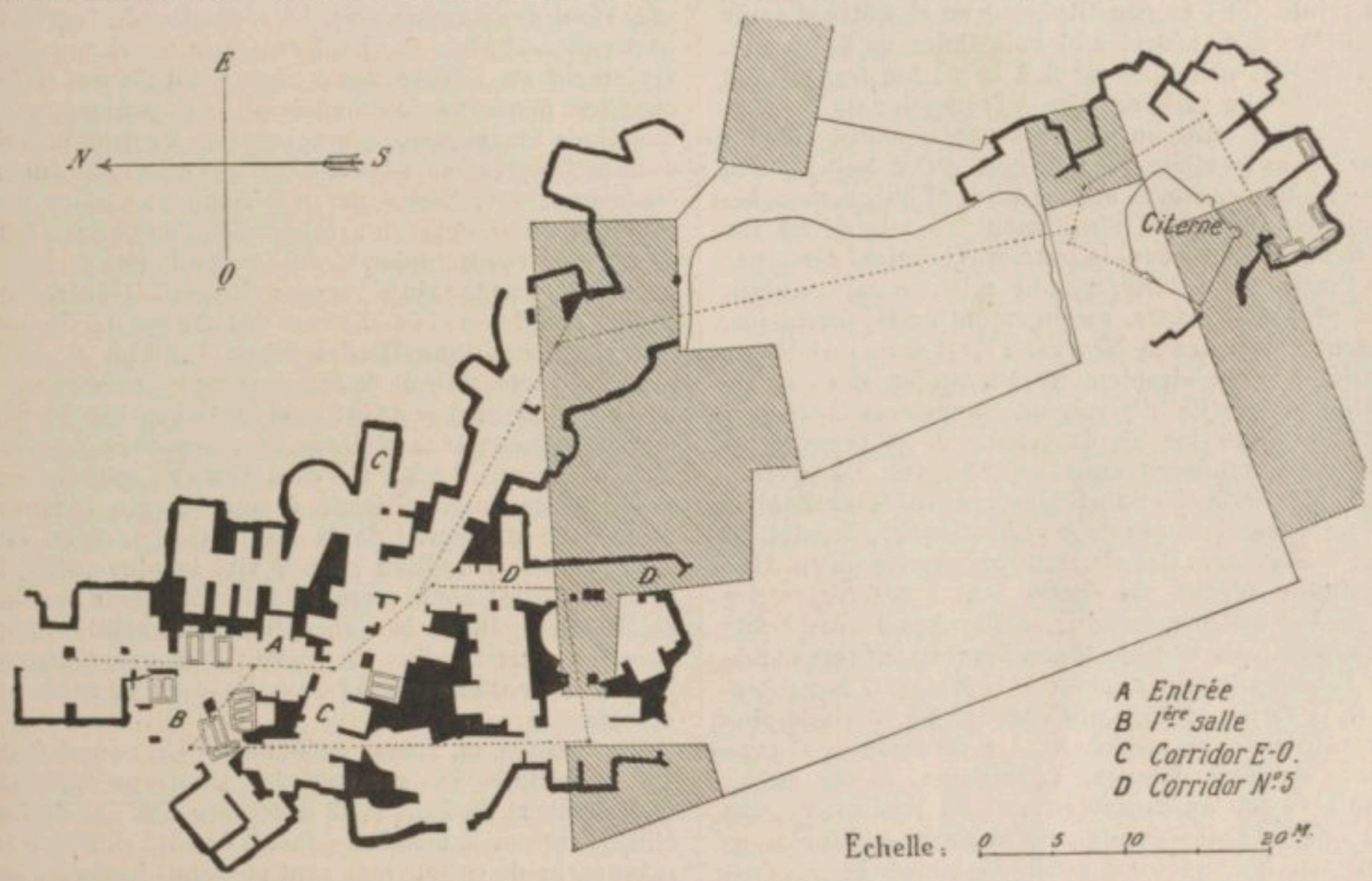
CARINI. La petite catacombe chrétienne de Carini (Sicile) a été découverte au mois de juillet 1869. Elle était obstruée par la terre et les débris jusqu'à environ quarante centimètres des voûtes. A peu de distance du groupe principal on a trouvé une autre excavation creusée d'après les mêmes règles, mais d'une étendue tout à fait réduite. Les travaux de déblaiement une fois terminés, on a pu lever le plan qui est reproduit ici (fig. 2083)[6].

Carini est située à 21 kilomètres à l'ouest de Palerme, sur l'emplacement de l'ancienne *Hyccara*. A trois kilomètres de Carini, dans la direction de la mer, se voit le village moderne *della Grazia di Carini*, à l'extrémité duquel se trouve la propriété Monterosso, qui possède une partie de la catacombe et son entrée située en A. Une grande salle (B) possède onze sarco-

[1] F. Gusman, *Pompéi, la ville, les mœurs, les arts*, in-4°, Paris, 1900, p. 489 sq.; *Sul dipinto pompeiano in cui si è ravvisato il giudizio di Salomone*, dans *Atti dell' Accademia dei Lincei*, t. XI, p. 303; E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 272; Le même, dans la *Revue archéologique*, 1889, p. 150, pl. III; P. Allard, *Hist. des persec.*, 1890, Paris, t. IV, p. 405, note 4; De Rossi, *Giudizio di Salomone in un affresco di Pompei*, dans *Bull. dell' Istit. d'archeol.*, 1882, p. 37, 38, 65; *Le jugement de Salomon dans une fresque de Pompei*, dans le *Bull. crit.*, 1882, p. 272 sq.; H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, 1907, t. II, p. 652, fig. 406, 407. — [2] Champfleury, *op. cit.*, p. 120-123. — [3] Cf. *Dictionn.*, t. I, col. 2663. — [4] A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1092, t. II, p. 267 sq., fig. 204-208, 212, 216-217, 220-223, 228, 237. — [5] U. Bouriant, *Notes de voyage*, dans *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, 1889, t. XI, p. 148. — [6] A. Salinas, *Carini, Scoperta di catacombe romane*, dans *Atti della r. Accad. dei Lincei*, série V, *Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 1899, t. VII, p. 362-367.

phages posés sur le sol mais creusés dans le tuf même, et orientés en divers sens. Dans le sol avaient été creusés des *loculi*, recouverts d'une dalle de tuf dont l'adhérence n'était pas assez exacte pour avoir empêché l'infiltration de la boue. Les parois avaient été creusées de *loculi* et d'*arcosolia*. Au centre de la salle on avait conservé pendant l'excavation un fort pilier servant à soutenir la voûte. Cette salle est vaste, mais irrégulière ; elle mesure, dans ses plus grandes distances 9 mètres sur 9m50.

Au sud de cette salle se trouve un corridor (CC) de 25 mètres, se dirigeant dans le sens d'ouest-nord-ouest à l'est-sud-est ; un autre corridor, un peu moins long (DD) va dans la direction du nord au sud. Ces corridors mesurent en largueur 1m80 et en hauteur environ 1m90 ; ils donnent accès à d'autres corridors et d'autres



2083. — Plan de la catacombe della Grazia di Carini. D'après *Atti della r. Accad. dei Lincei*, série V, t. VII, p. 363.

salles ainsi qu'on peut aisément s'en rendre compte par le plan. Les parois des corridors offrent des *arcosolia* dont les larges dimensions permettaient de recevoir plusieurs *loculi* ; en outre, on remarque de petites niches faisant office de crédences pour recevoir les lampes. On peut se demander si cette catacombe a été creusée à l'aventure ou d'après un plan arrêté et la première explication paraît seule acceptable quand on se rencontre en face de dispositions mal prises, lorsque par exemple l'extrémité d'un corridor ou le fond d'un *arcosolium* vient percer la paroi d'une galerie voisine.

La petite ramification située dans la propriété di Giovanni présente, en général, un travail d'excavation plus soigné.

La superficie totale des parties reconnues et fouillées est de 3500 mètres carrés environ d'où l'on peut conclure à la proximité d'une communauté chrétienne assez importante, car le caractère chrétien de la catacombe ne fait pas de doute. La date de l'excavation ne peut être fixée en l'absence de tout indice, car la dévastation des souterrains est complète. On ne peut rien induire de la présence de deux lampes en terre cuite dont l'une, portant un cerf, a été trouvée près de la catacombe : l'autre, conservée au Musée national de Palerme, provient, dit-on, de San Nicola.

Signalons encore à Carini une mosaïque chrétienne ayant décoré un édifice avec abside. Cette mosaïque présente une décoration géométrique avec des groupes d'oiseaux [1].

H. Leclercq.

CARMES (Liturgie de l'ordre des). — I. Rite du Saint-Sépulcre. II. Adopté par les carmes. III. Ordinal de Sibert de Beka. IV. Développements. V. Réforme. VI. Bibliographie.

I. Rite du Saint-Sépulcre. — Selon la règle donnée aux carmes par saint Albert, patriarche de Jérusalem, vers l'année 1210, ceux parmi les ermites du Carmel qui savaient lire, étaient tenus de réciter les psaumes assignés aux heures canoniques par l'institution des saints Pères et la coutume approuvée de l'Église : *hi qui litteras noverunt et legere psalmos per singulas horas eos dicant qui ex institutione sanctorum patrum et ecclesiæ approbata consuetudine ad horas singulas sunt deputati* [2], tandis que ceux qui ne savaient pas lire récitaient la prière dominicale un certain nombre de fois, proportion gardée avec la longueur des divers offices. La règle ne dit pas que la récitation de l'office devait se faire en commun, et comme elle parle seulement de la réunion journalière dans l'oratoire pour la célébration de la sainte messe, il y a lieu de penser que chaque ermite récitait l'office dans sa cellule. Le Carmel relevant indirectement du patriarcat de Jérusalem, il s'ensuit que la « coutume approuvée par l'Église » désigne le rite du Saint-Sépulcre. En effet, on trouve dans tous les anciens manuscrits liturgiques des carmes la mention qu'ils ont été tirés *de approbato usu dominici sepulchri sanctæ Jerosolymitanæ ecclesiæ in cujus finibus dictorum fratrum religio sumpsit exordium* [3]. Il

[1] De Spuches, *Di un musaico romano e di altri oggetti ritrovati nel territorio di Carini*, dans *Opere, Scritti varii*, in-12, Firenze, 1892, t. IV, p. 291 sq., pl. II ; Salinas, dans *Atti della r. Accad. dei Lincei*, série V, t. VII, p. 366. — [2] *Bullarium Carmelitarum*, éd. E. Monsignano, Rome, 1715. — [3] Ainsi le *Codex Lambeth 193*, fol. 2 a. A peu près les mêmes paroles se retrouvent dans tous les manuscrits et dans les imprimés, tant anciens que modernes.

importe donc de dire un mot sur ce rite, d'autant plus qu'une étude spéciale sur ce sujet, annoncée depuis longtemps par un savant liturgiste, se fait encore attendre. Quoiqu'il existe un certain nombre de manuscrits du Saint-Sépulcre[1], il n'en est qu'un seul qui nous intéresse à présent, à savoir le *Cod. Barberini 659* à la bibliothèque Vaticane. C'est un volume in-fol. de 139 feuilles, écrit en 1160 et contenant les rubriques pour les fonctions de l'église du Saint-Sépulcre, et les *Incipit* des antiennes, répons, hymnes, etc. de l'office divin, des introïts, graduels, etc. de la messe tant des jours fériaux que des fêtes de toute l'année. Cette source précieuse prouve jusqu'à l'évidence ce qu'on savait déjà par les historiens des Croisades, à savoir que les clercs qui accompagnaient l'armée chrétienne et chantaient chaque jour les offices, et qui, après la conquête de la sainte Cité, se constituèrent en chapitre d'après le modèle des cathédrales et collégiales de l'Europe[2], appartenaient principalement à la nation française et suivaient le rite gallo-romain. A l'exception de la fonction du samedi-saint qui est purement romaine avec les douze leçons (récitées tant en grec qu'en latin) que le missel romain conserve encore aujourd'hui, l'ensemble liturgique correspond étroitement au rite décrit par Jean Beleth[3]. Cependant le sanctoral contient certaines fêtes inconnues à Paris, comme celle de saint Aubin, et les proses et tropes, au jugement de M. Bannister, accusent l'influence de Nevers. S'il est donc malaisé de considérer le rite simplement comme parisien, on est parfaitement justifié d'y voir un compromis entre plusieurs coutumes locales du centre de la France. Du reste, notre manuscrit nous apprend que les *priores prædictæ ecclesiæ* (du Saint-Sépulcre) *valde probabiles viri*[4] ne se lassaient pas de le perfectionner. En effet, on trouve très souvent des alternatives, preuve qu'en 1160 la coutume n'était pas encore tout à fait réglée par l'usage. Par ailleurs certains patriarches firent parfois des ordonnances, comme Arnould qui « nous commanda sous l'obéissance de chanter à la fête de l'Annonciation le *Te Deum, Gloria* et *Credo*[5]. » La partie la plus intéressante de ce manuscrit, les cérémonies et processions de Noël, Pâques, l'Ascension, et des autres solennités ayant un caractère local n'a rien à faire avec notre sujet et doit être réservée au futur éditeur de ce manuscrit. Le sanctoral subit de bonne heure l'influence locale. La découverte des sépultures des patriarches Abraham, Isaac et Jacob[6] donna lieu à une fête au 6 octobre; saint Lazare, saint Cléophée, et les anciens évêques de Jérusalem trouvèrent leur place au calendrier, et l'anniversaire de la prise de la sainte Cité, célébré le 15 juillet avec grande solennité, ne pâlit que devant la dédicace de l'église du Saint-Sépulcre qui tombait au même jour.

II. Le rite du Saint-Sépulcre adopté par les carmes. — Tel était le rite de Jérusalem au moment où les carmes l'adoptèrent. On comprend bien que chez eux on chercherait en vain les traces des magnifiques cérémonies qui convenaient au nombreux clergé d'un chapitre patriarcal sur le lieu même où les mystères de notre Rédemption s'étaient accomplis. Il devait suffire aux ermites du Carmel de conserver la substance du rite, l'office et la messe. Il n'est pas même certain que nous possédions encore un manuscrit liturgique des carmes du XIIe siècle, car le ms. fonds lat. *12036* de la Bibliothèque nationale de Paris, qui paraît bien provenir de la Palestine, appartenait, d'après le colophon, à une église de ..... *tarum*, ce qu'une main postérieure corrigea en *Carmelitarum*, tandis qu'on pourrait peut-être lire *Eremitarum*. Du XIIIe siècle, on ne connaît jusqu'ici qu'un épistolier d'environ 1270 (Biblioth. Magliabecchienne à Florence, *D. 6, 1787*), encore est-il incomplet. Ce n'est qu'au XIVe siècle que les manuscrits sont suffisamment nombreux (sans jamais devenir abondants) pour permettre une étude complète du rite.

Les invasions des Sarrasins avaient obligé les carmes, à partir de 1235, à chercher un refuge en Europe. Un de leurs premiers soins était de faire adapter par le Saint-Siège leur règle anachorétique à la nouvelle situation de l'ordre : ils devinrent ordre mendiant, prenant pour modèle les institutions des franciscains et surtout des dominicains. La récitation de l'office en particulier fit place au chant commun au chœur, non seulement en Europe, mais encore au Carmel[7]. Les chapitres généraux commencèrent à se préoccuper de questions liturgiques, comme celui de Messine de 1259 dont malheureusement les réglements n'ont pas encore été retrouvés[8]. Nous ne possédons pas non plus l'Ordinal en vigueur au XIIIe siècle[9]. Par contre, nous savons que l'ordre apporta en Europe la fête de sainte Anne, mère de la sainte Vierge; elle avait été introduite par les religieuses bénédictines de l'abbaye établie dans la maison traditionnelle des saints Joachim et Anne, près des portes d'Or et de Josaphat[10]; les carmes ayant occupé ce couvent pendant quelque temps l'adoptèrent et continuèrent de la célébrer avec beaucoup de dévotion, même après avoir été contraints de quitter Jérusalem[11]. Ils introduisirent à une époque inconnue l'Octave de la Nativité de la sainte Vierge, et en 1306 adoptèrent la Fête-Dieu sous le rite le plus solennel, la fête de saint Louis auquel ils devaient leur couvent de Paris et celle de la Conception de la sainte Vierge avec les réserves alors en vogue : *In conceptione, vel potius veneratione sanctificationis*, et *Et Te in sanctificatione*[12].

III. Ordinal de Sibert de Beka. — Un nouvel Ordinal carmélitain fut composé peu de temps après par maître Sibert de Beka († 29 décembre 1332), et déclaré obligatoire par le chapitre général de 1312[13]. Plusieurs manuscrits de cet ouvrage sont parvenus jusqu'à nous, à savoir celui de la bibliothèque des archevêques de Cantorbéry à Lambeth (Londres), ms. *193*, de provenance anglaise, et qui est actuellement en cours de publication; les mss. *B9.1795* et *IX. 68*, de la Bibl. Magliabecchienne de Florence, tous les deux incomplets; ms. *121* de la Bibliothèque de Dijon; ce dernier que nous n'avons pas vu, fut écrit en 1468. Il existe en outre un certain nombre de bréviaires, missels, diurnaux et livres de chœur selon cet Ordinal; comme ils contiennent, outre les fêtes locales, celles qui de temps en temps furent introduites dans l'ordre, leur étude n'est pas sans intérêt.

Au début de son travail, Sibert nous apprend qu'il a suppléé à ce qui paraissait manquer à l'ancien Ordinal avec l'aide des coutumes approuvées d'autres églises. Il ne dit pas au juste ce qu'il a emprunté ni d'où il l'a tiré, mais on ne peut douter que les offices et messes de la Fête-Dieu et de la Conception de la sainte Vierge, le Commun des saintes femmes et plusieurs messes votives appartiennent à cette catégorie,

[1] Sur le ms. de Barletta, voir Ch. Kohler (qui l'attribue aux années 1229-1244), dans la *Revue de l'Orient latin*, Paris, 1900-1901, t. VIII, p. 385-500. — [2] Guillaume de Tyr, *P. L.*, t. CCI, col. 441. — [3] *P. L.*, t. CCII *passim*. — [4] *Cod. Barberini 659*, fol. 26 b. — [5] *Ibid.*, fol. 54 a. — [6] Guillaume de Tyr, *loc. cit.*, col. 462, 781. — [7] Sanvicus affirme que saint Louis, en péril de mer devant le cap Carmel, entendit la cloche du couvent, et ayant gagné la terre, assista au chant de matines. Zimmerman, *Monumenta histor. Carmelit.*, Lérins, 1907, t. I, p. 283. — [8] *Ibid.*, t. I, p. 203. — [9] Au couvent de Hulne on conservait en 1375 deux portefores « selon l'ancien Ordinal ». — [10] Joh. Wirceburg. Pez, *Thesaurus anecdotarum novus*, t. III, p. 529. Au début du XIe siècle elle fut déjà célébrée à Winchester, mais disparut peu de temps après. — [11] *Monumenta histor. Carmelitarum*, t. I, p. 293. — [12] *Ibid.*, t. I, p. 227. — [13] *Ibid.*, t. I, p. 228.

puisqu'on ne les trouve pas encore au rite du Saint-Sépulcre, et que d'ailleurs leur facture diffère de celle des autres offices et messes. Il paraît aussi fort probable qu'il a entièrement remanié les rubriques générales, tout en les augmentant.

L'ouvrage entier est divisé en deux parties inégales, dont la première comprend en cinquante-six chapitres ou rubriques les règles liturgiques, tandis que la seconde prescrit la suite des antiennes, psaumes, capitules, hymnes, versets, répons, etc., et des parties variables de la messe pour tous les dimanches, féries et fêtes de l'année. Nulle part il ne donne les formules liturgiques en entier, mais seulement les premières paroles, et très souvent seulement les premières lettres de chaque mot. Ce n'est donc ni un bréviaire ni un missel, mais un directoire pour servir de guide au président du chœur ou au copiste des livres liturgiques; encore est-il besoin d'une connaissance intime du rite afin de bien interpréter les abréviations. Lorsqu'à la fin de matines, l'Ordinal contient les lettres *T.D.L.*, tout le monde comprend qu'elles indiquent le cantique *Te Deum laudamus;* mais lorsqu'il porte *Se me,* il n'est pas aussi évident qu'il entend par là l'antienne *Sebastianus Mediolanensium*. L'ouvrage ne serait donc pas intelligible sans l'aide des bréviaires et missels soit des carmes, soit des autres ordres et Églises qui suivaient le même rite.

La vie religieuse étant tout imprégnée de la liturgie, un pareil ouvrage réglant les prières et cérémonies de chaque moment, du lever jusqu'au coucher, forme un commentaire intéressant des devoirs du religieux. Ce n'est pourtant pas ici l'occasion de le considérer sous cet aspect, nous ne pouvons nous occuper que du côté strictement liturgique. Les deux points saillants sont la simplicité et le caractère archaïque, qui le rangent à peu près à moitié chemin entre les institutions des chartreux d'un côté et celles des dominicains de l'autre. Les églises des carmes étaient presque toujours pauvres, le personnel généralement peu nombreux, et les sacristies pas trop bien fournies. Aussi l'auteur prend-il tout ceci en considération, et donne-t-il des directions sur la manière de remplir les fonctions d'une façon convenable en dépit de ces obstacles. Le côté archaïque ressort en maints endroits, par exemple par l'absence de toute allusion aux couleurs liturgiques; on sait par les inventaires de sacristie qu'encore à la fin du XIVe siècle, il aurait été impossible en certains couvents d'en tenir compte, et de fait on ne trouve aucune règle écrite avant 1551, quoiqu'on puisse supposer que du moins dans les églises principales on ait suivi le courant général longtemps avant cette époque. Encore aujourd'hui les carmes chaussés conservent quelques particularités, comme l'usage du rouge à la fête de la circoncision, du blanc aux fêtes des vierges et matrones martyres, et à la procession des rameaux, l'absence de toute distinction entre le violet et le noir. Le luminaire était également d'une grande simplicité. Aux messes basses on se contentait d'un seul cierge; aux messes chantées on n'en plaçait point sur l'autel, mais on en allumait deux ou quatre, selon le rang de la fête, et qui étaient placés sur les marches du *presbyterium,* ainsi qu'on le voit encore aujourd'hui chez les chartreux qui cependant ont adopté en outre les six cierges d'usage sur l'autel. Pendant les messes chantées, les vêpres, le chant du *Salve Regina* après complies, etc., les carmes allumaient de plus un grand cierge au milieu du chœur. Ces cinq cierges, quatre au presbytère et un au chœur, servaient aussi pour la cérémonie de l'extinction aux ténèbres de la semaine-sainte. L'usage de l'encens était fort limité; l'éventail pour chasser les mouches pendant la messe n'a jamais entièrement disparu; en quelques endroits on s'en sert encore aujourd'hui. En passant devant le Saint-Sacrement enfermé dans le tabernacle on ne faisait qu'une inclination profonde, comme c'est encore la coutume chez les chartreux et les cisterciens.

L'Ordinal de 1312 reproduit, à peu de variations près, celui du Saint-Sépulcre de 1160. Ainsi il garde la double répétition (c'est-à-dire avant et après le verset *Gloria Patri*) de l'Introït aux jours de fête; la double leçon (prophétie et épître) à la messe des jours solennels; les versets à la fin des antiennes des fêtes de saint Paul, de saint Laurent, et de la Trinité; la mémoire de la Résurrection aux Suffrages des Saints; la Commémoraison solennelle de la Résurrection de Notre-Seigneur au dernier dimanche après la Trinité, avec l'office à neuf leçons et la messe de Pâques; la neuvième leçon tirée de l'office pascal avec un répons correspondant et la grand'messe de Pâques tous les dimanches entre Pâques et l'Avent, à moins qu'il n'y eût quelque fête; la messe dominicale, au contraire, était chantée sans solennité après prime. Si le chapitre général de 1539 renversa cet ordre, reléguant la messe de la Résurrection au grand matin et prenant la messe dominicale pour grand'messe, c'est un signe qu'on avait perdu le souvenir historique se rattachant à l'ancienne coutume.

Les variations entre l'Ordinal du Saint-Sépulcre et celui de Sibert concernent, outre le nombre des leçons au samedi saint (cinq selon le rite des carmes), principalement les proses qui presque toujours sont différentes dans les livres liturgiques des carmes. Quelque spécialiste nous dira peut-être un jour d'où les carmes avaient tiré les leurs, car il semble bien que c'était une collection homogène; aussi n'y a-t-il point de variations entre l'Ordinal de Sibert, les manuscrits des siècles suivants et les premiers missels imprimés, excepté pour les fêtes locales et certaines fêtes de l'ordre qui exigèrent l'addition de quelques nouvelles pièces. Toutefois le général Nicolas Audet, pour une raison que nous ignorons, abolit entre 1544 et 1551 toutes les proses sauf quatre ou cinq qui étaient en usage commun. L'Ordinal ne connaît pas les tropes, mais comme on trouve dans les catalogues des bibliothèques conventuelles des tropaires, il s'ensuit que certains couvents avaient la coutume de les chanter. Partout où l'Ordinal du Saint-Sépulcre donne des alternatives pour l'office ou la messe, celui des carmes a fait son choix; cependant pour une raison qui nous échappe, l'ordre des capitules et des versets des heures est très souvent, on dirait presque systématiquement, interverti.

Ce n'est pas du Saint-Sépulcre que l'ordre tira sa grande dévotion envers la sainte Vierge. Étant consacré à elle d'une manière spéciale, comme nous l'apprennent déjà les écrivains du XIIIe siècle, il tenait à l'honorer en chantant tous les samedis (à moins qu'il n'y eût fête) son office et sa messe sous le rite de neuf leçons, voire même, depuis le chapitre de 1339 au rite double, avec *Gloria* et *Credo;* même pendant le carême on n'omettait pas la messe, quoiqu'on ne pût alors chanter son office. L'antienne *Salve Regina,* inconnue à l'Ordinal du Saint-Sépulcre, était chantée chaque soir après complies dès le XIIIe siècle; le chapitre de 1321 ou bien celui de 1324 [1] prescrivit la récitation de cette antienne après chaque heure canoniale, même quand une autre suivrait immédiatement, et à la fin de la messe conventuelle [2]. Les carmes chaussés ont con-

[1] *Monumenta hist. Carmel.*, t. I, p. 25. — [2] Les rédacteurs de l'Ordinal revu et corrigé de 1544 ayant eu sous les yeux les constitutions publiées en 1369, attribuèrent erronément au chapitre célébré en cette année toutes les ordonnances liturgiques y contenues, entre autres celle sur le *Salve Regina* à la messe. La publication des actes des chapitres a mis cette matière à point. Le texte était : *Salve Regina misericordiæ, vita (vitæ) dulcedo et spes nostra. Ad te,* etc.

servé ces coutumes jusqu'à présent, tandis que les carmes déchaussés d'Espagne, après l'avoir perdue en conséquence de l'adoption du rite romain en 1586, reprirent en 1766 avec quelques variations la récitation du *Salve* à la messe, ce qui fut accordé, en 1854, par Pie IX à tout l'ordre; la procession au chant du *Salve Regina* le samedi soir était en usage à Pise dès avant 1434, et devint universelle au commencement du siècle suivant.

Les cérémonies de la messe décrites par l'Ordinal de 1312 correspondent étroitement à celles du rite gallo-romain. Le dimanche, la messe conventuelle était chantée après tierce; aux jours de fêtes depuis la Pentecôte jusqu'à Pâques après sexte; tous les jours on chantait une messe de la sainte Vierge avant prime, sinon dans l'église au moins dans la chapelle du noviciat, et aux dimanches et fêtes, une messe matinale après prime; celle-ci correspondait soit à l'office férial ou dominical, soit à une commémoraison, par exemple, d'une octave, ou bien c'était simplement la messe festivale, moins les solennités et la prose.

Arrivés à l'autel les acolytes dépliaient les nappes, et à la fin de la messe, les repliaient; ils se tenaient généralement à côté du diacre, de façon que le célébrant, les ministres et acolytes étaient disposés en forme de croix. Au *Lavabo* et après la communion le prêtre quittait l'autel pour se rendre à la piscine; avant la consécration, il faisait un mouvement comme pour rompre l'hostie (*fregit*); la forme de consécration dans le manuscrit anglais de l'Ordinal est *Hoc est enim*, mais dans les exemplaires italiens *Hoc est Corpus*, ce qui fournit l'occasion au missel de 1509 de donner une explication fort ingénieuse. Le prêtre ne faisait aucune génuflexion après la consécration, mais seulement une inclinaison, et le thuriféraire devait s'arranger de manière que la fumée de l'encensoir n'empêchât pas la vue du Saint-Sacrement, l'élévation du calice cependant n'était pas plus haute que celle avant le *Pater*. A la prière : *Unde et memores*, le prêtre tenait les bras en forme de croix; après le *Pater* on récitait aux jours fériaux (et les carmes chaussés le récitent encore), le Ps. *Deus venerunt gentes* pour la délivrance de la Terre-Sainte. Les prières avant la communion avec la belle salutation de la sainte hostie *Salve salus mundi* sont celles qu'on trouve dans les autres livres gallo-romains, par exemple au missel de Sarum. Le *Domine non sum dignus* fut introduit en 1568. La messe finissait par *Dominus vobiscum, Ite missa est* ou son équivalent, *Pater noster* (tout bas) et *Salve Regina*; la bénédiction n'était donnée que lorsque la coutume du pays l'exigeait. Pour l'action de grâces, on disait la messe sèche du jour ou de la sainte Vierge, ou bien l'évangile *In principio*, que le missel de 1490 considère déjà comme partie intégrante de la messe.

On gardait au tabernacle seulement deux petites hosties pour les malades et « la dévotion du chœur ». Aux communions générales, dont il y avait dix ou douze par an, il fallait en consacrer un nombre suffisant. Il paraît que la communion sous deux espèces se maintint jusque vers la fin du XIIIe siècle, sans qu'on puisse établir la date de son abolition.

Les autres cérémonies ne demandent qu'une mention rapide. Les processions étaient au nombre de quatre (Chandeleur, Rameaux, Ascension et Assomption) auxquelles furent ajoutées en 1362 celle du jour des Trépassés, et à la fin du XVe siècle celle de la Fête-Dieu. Le chant de la généalogie aux matines de Noël et de l'Épiphanie se faisait fort solennellement; les tropes à l'issue des laudes du Jeudi-Saint et des jours suivants (minuit) sont celles connues par l'ouvrage de Beleth; le chant de la Passion était confié au seul diacre; au jour des Morts on récitait avant la messe la Recommandation (Ps. CXIII-CXIX) dont déjà l'Ordinal de 1312 ne connaissait plus la vraie signification, car il prescrit également la récitation des petites heures qui font double emploi avec elle; c'est d'autant plus surprenant que les matines et laudes des Morts prenaient parfaitement la place de celles de l'office canonial. L'Extrême Onction était administrée sur les yeux, les oreilles, les narines, la bouche fermée, l'extérieur des mains (sans distinction entre prêtres et laïques), la poitrine et les pieds, et la formule sacramentelle était : *Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quicquid peccasti per visum, auditum, odoratum, gustum, tactum, ardorem libidinis, incessum pedum*. Le rite correspondant du Saint-Sépulcre est différent.

Les livres de chant étant excessivement rares, il est difficile de savoir au juste quelle était la manière de chanter. Les constitutions permettaient dans les occasions solennelles le faux-bourdon tout en défendant les motets[1]. Dès le commencement du XVe siècle on trouve la mention d'orgues et d'organistes; l'étude de l'harpsicorde et de l'orgue, déjà très répandue, fut déclarée obligatoire pour les novices au siècle suivant, mais les instruments à cordes ne furent pas tolérés; plusieurs religieux obtinrent la permission d'accepter le poste d'organiste dans des églises paroissiales, mais il était interdit de se faire enrôler dans des sociétés musicales pour l'étude et l'exécution du chant polyphonique.

IV. Développements. — L'Ordinal de 1312 subit de nombreuses modifications au courant des siècles. Déjà le chapitre qui l'approuva pour la première fois changea la formule du *Confiteor*, alors fort brève, en y ajoutant la seconde partie *Ideo precor*[2]. Les carmes déchaussés commencèrent au XVIIe siècle d'y joindre le nom de « notre Père saint Élie » (plus tard aussi ceux de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix), et les carmes chaussés suivirent leur exemple. Le chapitre de 1324 accorda aux couvents qui le désiraient de célébrer l'octave solennelle de la Fête-Dieu, ce qui devint obligatoire dès 1342, non seulement pour cette fête, mais encore pour celles de saint Michel et de la Toussaint. Dès 1324 on célébrait à neuf leçons (depuis 1564 au rite double) les saints dont on possédait les corps, ceux qui figurent au canon de la messe, les patrons des villes, les titulaires de nos églises et autels, et, on ne sait pourquoi, les saintes Apollonie et Barbe. L'an 1339 vit l'introduction de la fête de saint Martial « disciple de Notre-Seigneur et compagnon inséparable des apôtres » (7 juillet); celle des onze mille Vierges devint double, et celle de saint Saturnin fut portée à neuf leçons. Le chapitre de 1342 établit, sous le rite double, la fête des trois Maries (25 mai) et approuva l'office rhytmique déjà répandu en France. Les octaves de la Purification, de l'Annonciation et de la Toussaint furent régularisées en 1362; en même temps on assigna au mardi des Rogations l'office de la sainte Vierge, s'il n'y avait point de fête ce jour-là.

En 1369 commencent les premières démarches pour introduire le culte des saints de l'ordre. Le chapitre autorisa le général à imposer une taxe pour obtenir le corps du prophète Élisée qu'on disait reposer à Saint-Apollinaire de Ravenne; la transaction ne réussit pas. Entre 1376 et 1387 s'établit la fête de la commémoraison solennelle de la sainte Vierge[3] qui se répandit peu à peu pendant le XVe siècle, et fut déclarée la fête principale de l'ordre sous le titre de Notre-Dame du Mont Carmel par le chapitre général des carmes chaussés de 1609; elle fut étendue à toute l'Église en 1726. L'an 1391 vit l'introduction de la Visitation, de N.-D. des Neiges (*totum* double avec octave), et de la

[1] *Monumenta histor. Carmel.*, t. I, p. 25. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 228. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 353.

Présentation; celle de saint Christophe, concédée en 1396, demeurait facultative; les fêtes de saint Élisée et de saint Cyrille[1] de l'ordre des carmes datent de 1399. La province anglaise fut autorisée à célébrer saint Augustin de Cantorbéry, et comme il restait encore beaucoup de jours libres on s'accorda à célébrer chaque semaine alternativement une messe du Saint-Esprit et du Saint-Sacrement. On ressent, en effet, l'impression que le désir de se débarrasser de l'office férial et de ses accompagnements (Psaumes graduels et de pénitence, office des Morts, etc.) n'était pas tout à fait étranger à cette multiplication de fêtes; le général Audet (1523) réservait deux jours par mois pour l'office férial, et le chapitre de 1580 (en prévision de la réforme du calendrier) un jour par semaine.

La commémoraison quotidienne de sainte Anne fut établie en 1411; le chapitre de 1498 y ajouta celles de saint Ange et de saint Albert, mais celui de 1503 les renvoya de l'office canonial au petit office de la sainte Vierge. Quoique saint Albert ne fût pas encore canonisé le chapitre de 1411 en établit la fête « par dévotion »; il introduisit en outre celle de saint Basile (14 janvier) et déclara solennelle l'octave de l'Immaculée Conception. Pendant le schisme, les carmes de l'obédience clémentiste avaient obtenu la fête des Miracles de N.-D. de Toulouse (7 août) avec procession la veille, et ceux de Montpellier, la solennité de la « Vraie sainte Croix », c'est-à-dire d'une image de la Croix qu'on affirmait avoir été apportée miraculeusement du ciel.

En 1425, on éleva la fête de saint Maur au rite de neuf leçons, et on accorda à la province de Catalogne celle de saint Honoré au rite double. Le chapitre de 1440 changea le titre de saint Lazare, confesseur pontife, en celui d'évêque et martyre. Il étendit le nouvel office des saintes Perpétue et Félicité à l'ordre entier. L'an 1456 vit l'introduction de la fête de saint Ange.

Le chapitre de 1478 établit au rite de neuf leçon s (à partir de 1564 au rite double) les fêtes des saints enterrés à Saint-Martin-des-Monts (Rome) récemment acquis, et éleva le rite de toutes celles où les fidèles pouvaient gagner des indulgences en nos églises; par gratitude envers la ville où il s'était assemblé, Brescia, les fêtes des saints Faustin et Jovite, et Honorius furent portées à neuf leçons. Les octaves de l'Épiphanie, de l'Ascension et de saint Michel furent déclarées solennelles, et la province anglaise obtint de pouvoir célébrer les saints Érasme et Gratien. En même temps on réprima par de sévères mesures certains abus en matière liturgique qui s'étaient glissés dans le couvent de Paris.

En 1480 parut à Bruxelles le premier bréviaire imprimé de l'ordre, par les soins de Frère Valentin de Cologne. Celui-ci prit pour base l'office en usage dans sa province où l'on célébrait plusieurs fêtes locales, comme celle de la séparation des Apôtres, de saint Joseph, saint Alexis, etc. Les éditions subséquentes publiées en Italie (1490, 1495, 1504, etc.) les copiaient, de façon que ces fêtes, sans être autorisées par un acte officiel, obtinrent une place au calendrier de l'ordre. Le couvent de Gênes étant en possession d'une épine de la couronne de Notre-Seigneur, le chapitre de 1488 établit la fête à neuf leçons de la couronne d'épines et de la sainte lance, d'abord au vendredi de la semaine de Pâques, ensuite au vendredi suivant. Le chapitre de Nimes (1498) établit les fêtes de saint Joachim[1] et de saint Baudelius, patron de la ville, et solennisa l'octave de sainte Marie-Madeleine. En 1503 on éleva au rite de neuf leçons les fêtes de saint Antoine de Padoue et de sainte Justine, et en 1510, au chapitre de Naples, celle de saint Janvier. Celui de 1532 institua une commission pour la revision de l'Ordinal et du plain-chant dont le travail fut approuvé en 1539 et imprimé en 1544. Le même chapitre de Vicenza (1539) éleva au rite double la fête de saint Denis sur la demande de la province d'Allemagne inférieure, et celle de saint Vincent en honneur du lieu où il s'était assemblé; le chapitre de Venise de 1548 institua pour la même raison l'octave de saint Marc.

Le chapitre de 1564 abolit plusieurs abus dans la célébration de la sainte messe; il accorda aux provinces d'Espagne et de Portugal l'office votif du Saint-Sacrement tous les jeudis, excepté en Avent et en Carême; il publia un calendrier pour servir de base aux futurs éditeurs des livres liturgiques. Outre les saints déjà nommés il contient les suivants avec la désignation *Ordinis nostri* :

Basile (*pater Carmelitarum*), Télésphore pape, Pierre-Thomas[1], Euphrasie, Jean, évêque de Jérusalem[2], Denis pape, Anastase martyr, Cyrille d'Alexandrie[3], avec octave, Euphrosyne, Avertan, Cyrille de Constantinople, Bertholde, Albert, patriarche de Jérusalem (*Carmelita*, il était cependant chanoine régulier), Ange avec octave, Simon Stock, André Corsini (4 juin), Elisée avec octave, commémoraison de la sainte Vierge (16 juillet), Albert de Sicile avec octave, Brocard Gérard, Théodoric, Eutyche (*prior Montis Carmeli*), Hilarion, Sérapion. De quelques autres saints ce n'est pas le calendrier mais bien les leçons d'office contemporaines qui affirment qu'ils auraient appartenu à l'ordre des carmes. Ce sont les saints Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, Jean et Joseph « frères de saint Ange », Onuphre, et sainte Cyrille, fille de l'empereur Dèce. Le même calendrier contient encore un grand nombre de fêtes comme celles des sept diacres apostoliques, des saints de l'Ancien Testament, le roi David, Moïse, Job et quelques prophètes[1]. Les livres liturgiques publiés à cette époque, à savoir les missels de 1551 et 1574, et les bréviaires de 1568 et 1579 apportèrent de nouvelles modifications et une extension du calendrier, de sorte qu'en 1579 il ne resta plus un seul jour libre.

V. Réforme. — Ces changements continuels amenaient de nombreux inconvénients; aussi le chapitre de 1580, tout en accordant au couvent de l'Incarnation d'Avila (peut-être par l'influence de sainte Thérèse) les octaves de sainte Anne et des onze mille Vierges, décida de procéder à une revision complète de la liturgie carmélitaine, afin de la dégager des accroissements survenus. Le travail sorti des mains de la commission de revision fut soumis au Saint-Siége qui l'approuva, le 4 août 1584, en déclarant le nouveau bréviaire et le missel obligatoires pour l'ordre entier, pour les religieuses aussi bien que pour les religieux, pour toutes les congrégations, provinces et couvents, pour la récitation chorale comme pour la dévotion privée, enlevant au général, au chapitre général et à tous les supérieurs le pouvoir de rien changer, retrancher ou ajouter. La bulle pontificale nous apprend la nature des changements apportés à cette occasion : on enleva les légendes apocryphes ou douteuses, on rejeta les sermons et homélies de provenance suspecte, tandis qu'on restituait les antiennes, répons et leçons selon l'ordre du nouveau bréviaire romain autant que la différence du rite le permettait. La classification des fêtes fut également revue et le calendrier réduit aux fêtes alors obli-

[1] *Monumenta histor. Carmel.*, t. I, p. 304 sq. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 512. — [3] On en faisait la fête dès 1509 comme évêque confesseur, et depuis 1564 comme évêque martyr. — [4] L'Inquisition d'Espagne, par décret du 9 décembre 1639, défendit de lui donner le titre de saint. — [5] En Angleterre on trouve sa fête déjà au XIVe siècle. — [6] L'introduction de ces fêtes parait être due à la circonstance que la plupart des livres liturgiques furent publiés à Venise où ils sont encore aujourd'hui en grande vénération.

gatoires, auxquelles on associa quelques fêtes propres à l'ordre : Cyrille de Constantinople, Ange, Elisée avec octave, l'octave de la visitation, commémoraison solennelle de la sainte Vierge, sans octave, Élie[1] avec octave, Albert de Sicile avec octave, et quelques autres appartenant au rite du Saint-Sépulcre ou en usage depuis longtemps : Aubin, Joachim, Maurilius, Lambert, Cléophée, Brictius, Edmond, la Présentation; les saints Vincent et Anastase y ont une fête commune, ce dernier n'y étant pas désigné comme carme, pas plus que saint Cyrille d'Alexandrie ou saint Hilarion. Il faut cependant regretter que cette revision ait coûté trois fêtes qu'on aurait dû garder, à savoir celles de saint Lazare et des patriarches Abraham, Isaac et Jacob, qui appartenaient au rite du Saint-Sépulcre, et celle des trois Maries qui était d'institution ancienne. Il convient de dire que la liturgie ainsi corrigée était entièrement digne de l'éloge pontifical; avec un bon goût qu'on ne saurait assez admirer, on avait gardé tous les traits particuliers de l'ancien rite et préservé en son intégrité un monument important et vénérable de la piété chrétienne du moyen âge, tout en évitant les erreurs qui s'y étaient introduites et qui avaient défiguré la pureté du style et la gravité de la diction.

Cependant cette liturgie ainsi réformée fournit l'occasion au supérieur des carmes déchaussés d'Espagne (alors constitués en province) de procéder à un changement encore plus radical. Sous le prétexte qu'avec tant de revisions faites au courant d'un demi-siècle on ne pouvait plus savoir quel était le rite du Saint-Sépulcre, il força la province de l'abandonner et d'embrasser la liturgie romaine; les actes du Définitoire (août 1586) ne font aucun secret du motif de cette démarche, qui était de préparer le chemin à l'entière et définitive séparation des carmes déchaussés d'avec l'ancienne souche de l'ordre.

Ici finit l'histoire de la liturgie carmélitaine. Les siècles suivants n'ont apporté aucun changement essentiel, quoiqu'ils aient vu l'introduction ou le rétablissement d'un grand nombre de fêtes, particulièrement des saints de l'Ordre, dont les leçons, pour la plupart, furent approuvées par les cardinaux Bellarmin et Bona. Le chapitre de 1680 émit en vain le vœu d'introduire la fête de saint Elpide, premier évêque de Tolède, « que plusieurs auteurs graves affirment avoir été carme. » D'autres fêtes furent tirées du *Pro aliquibus locis,* et quelques-unes sont dues à des circonstances particulières.

VI. Bibliographie. — Le rite de l'ordre des carmes n'ayant jamais été l'objet d'une investigation spéciale on ne peut renvoyer le lecteur qu'à une série d'articles intitulés *Le Cérémonial de Maître Sibert de Beka,* par l'auteur de cet article. et qui a paru dans les *Chroniques du Mont-Carmel,* Soignies (Belgique), 1903-1905. L'Ordinal de Maître Sibert est sous presse et formera le douzième volume de la Bibliothèque liturgique du chanoine Ulysse Chevalier.

B. Zimmerman.

CARNIPRIVIUM ou *Carnisprivium* ou *privicarnium*, est le nom donné quelquefois en liturgie au dimanche de la quinquagésime parce qu'à une certaine époque on dut se priver de la chair des animaux, *carnis privium,* à partir de ce jour ou plutôt du lundi suivant. Comme cette abstinence concernait surtout les clercs, on appelle quelquefois ce dimanche. *Carniprivium sacerdotum.* Le concile de Clermont, présidé par Urbain II, en 1092, contient un décret qui sanctionne l'obligation pour les clercs de s'abstenir de viande à partir de la quinquagésime. Ducange donne plusieurs exemples de l'emploi de ce mot.

La liturgie mozarabe appelle ce dimanche *ante carnes tollendas;* les Grecs lui donnent le nom d'ἀποκρεών. Cf. Allatius, *De dominicis et hebdomad. græcor.*, c. x.

C'est un usage d'époque tardive et qui, du reste, ne fut pas maintenu longtemps. On revint à l'ancienne coutume de commencer le carême le mercredi des cendres. Macri, *Hierolexicon,* p. 129; Zaccaria, *Onomasticon rituale,* s. h. v.; Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis,* v° *Carniprivium.*

CAROLINS. Voir Livres carolins.

CARPOCRATIENS. La secte hérétique de ce nom, dont les origines remontent au début du IIe siècle, ne nous retiendra pas ici par ses doctrines, mais par ses accointances avec l'archéologie. La magie était en grand honneur chez les carpocratiens et leur culte avait des formes helléniques bien caractérisées. Outre la vénération et le culte qu'ils rendaient à leurs fondateurs, ils possédaient des images peintes ou sculptées du Christ, reproduites, disaient-ils, d'après un portrait exécuté par ordre de Pilate : *Imagines quasdam quidem depictas, quasdam autem et de reliqua materia fabricatas habent, dicentes formam Christi factam a Pilato illo in tempore quo fuit Jesus cum hominibus, et has coronant et proponunt eas cum imaginibus mundi philosophorum*[2]. Saint Épiphane confirme ces détails et nous apprend de son côté au sujet de ces images : εἰκόνας ἐνζωγράφους διὰ χρωμάτων καὶ λοιπῆς ὕλης ἅ τινα ἐκτυπώματά φασιν εἶναι τοῦ Ἰησοῦ[3]. « Les carpocratiens ont des images coloriées, certaines en or et en argent ou d'autres matières, qu'ils affirment représenter Jésus et avoir été faites d'après nature. »

Il faut se garder de croire que Carpocrate et ses partisans songeassent à rendre hommage à Jésus. Au jugement de ces hérétiques Jésus était un homme tout comme l'apôtre Paul, mais tous deux étaient doués d'une vertu supérieure à celle du reste des hommes; c'est pourquoi on plaçait parmi les membres de la secte les images de Jésus et de Paul en compagnie de celles d'Homère, de Pythagore, de Platon, d'Aristote. Une femme affiliée à la secte, nommée Marcellina, ayant vécu à Rome sous le pontificat d'Anicet (150-162), y avait enrôlé de nombreux disciples[4]; peut-être avait-elle contribué à développer le syncrétisme théologique chez les carpocratiens.

Ceux-ci faisaient, de même que les simoniens, usage de l'encens : *adorando incensumque ponendo*[5] devant les images de Jésus et de Paul couronnées de fleurs. Il se pourrait que nous eussions quelque enfant perdu de la secte dans un certain Lycomède qui rendait à l'image de saint Jean l'évangéliste un culte à peine différent, à supposer qu'il ne fût pas exactement le même : τὸν Λυκομήδην πεφανοῦντα τὴν εἰκόνα τοῦ ἀποστόλου ὥσπερ καὶ οἱ Ἕλληνες τὰ εἴδολα[6].

Le papyrus *W* du musée de Leyde présente un intérêt particulier pour l'histoire de certaines sectes gnostiques. Il est formé de sept feuillets et demi, haut de 0m27, large de 0m32, et renferme vingt-cinq pages de texte en écriture onciale avec quelque mélange de cursive, chaque page compte de 52 à 31 lignes, parfois

[1] A la fin du XVe siècle on faisait en Angleterre, en Allemagne et peut-être ailleurs, la fête de l'enlèvement d'Élie (17 juin); les missels de 1551 et 1574 ont une messe votive du prophète, à laquelle ils renvoient au 20 juillet, mais ni les calendriers ni les bréviaires n'en indiquent une fête. — [2] S. Irénée, *Contra hæreses*, l. I, c. XXV, n. 6, *P. G.*, t. VII, col. 680; cf. *Philosophumena*, l. VII, c. XXXII, *P. G.*, t. XVI, col. 3307. — [3] S. Épiphane, *Adv. hæreses*, l. I, c. XXVII, *P. G.*, t. XLI, col. 372. — [4] S. Irénée, *loc. cit.* — [5] S. Augustin, *De hæresibus*, c. VII, *P. L.*, t. XLII, col. 27. — [6] *Conc. Nicænum II*, actio V. Cf. J. E. Weis-Liebersdorf, *Christus und Apostelbilder,* in-8°, Freiburg, 1902, p. 46.

moins[1]. Ce papyrus remonte au IIIe siècle de notre ère et se rattache étroitement aux doctrines des Marcosiens et des Carpocratiens[2]. Grâce aux citations qu'on y relève, on voit que l'auteur s'est particulièrement inspiré des ouvrages apocryphes attribués à Moïse et alors récemment lancés dans le public; ce sont : la *Monade*, le *Livre secret*, la *Clef*, le *Livre des Archanges*, le *Livre lunaire*, peut-être aussi un *Livre sur la loi*, le 5e livre des *Ptolémaïques*, le livre *Panarètos*; ces derniers donnés sans nom d'auteur. M. Berthelot estime tous ces ouvrages congénères et contemporains de la *Chimie domestique de Moïse* dont il a retrouvé des fragments étendus dans les alchimistes grecs[3], c'est la même famille d'apocryphes.

Le papyrus W est parfaitement incorrect. Parmi de longues nomenclatures et citations on rencontre Hermès, Ptéryx, Zoroastre le Persan, Tphé l'hiérogrammate, auteur d'un livre adressé au roi Ochus, Manéthon l'astrologue, dont nous possédons un poème, les mémoires d'Événus, Orphée le théologien, Érotyle, dans ses Orphiques. Les noms d'Orphée et d'Érotyle se retrouvent aussi chez les alchimistes grecs. Les noms d'Abraham, Isaac, Jacob, Michel[4], celui des deux chérubins[5], l'intervention du temple de Jérusalem[6], montrent les affinités juives de l'auteur tout à côté de représentants de la vieille Égypte et de traditions grecques. Ces affinités sont en même temps gnostiques. C'est ici le lieu de rappeler que les Marcosiens avaient composé un nombre considérable d'ouvrages apocryphes[7]. Le titre même énoncé à la première ligne du papyrus « livre sacré appelé Monas, le huitième de Moïse, sur le nom saint », est tout à fait conforme aux doctrines des Carpocratiens, pour lesquels Monas était le grand Dieu ignoré[8]. Le grand nom ou le saint nom possède des vertus magiques[9]; il rend invisible, il attire la femme vers l'homme, il chasse le démon, il guérit les convulsions, il arrête les serpents, il calme la colère des rois, etc. Le saint nom est appelé aussi Ogdoade[10] et formé de sept voyelles, la *monas* complétant le nombre huit. Le nombre sept joue ici, comme dans toute cette littérature, un rôle prépondérant : il est subordonné à celui des planètes divines, à chacune d'elles est consacrée une plante et un parfum spécial[11].

En étudiant les Abraxas (*Dictionn.*, t. I, col. 127) et l'Alphabet vocalique (*Dictionn.*, t. I, col. 1268), nous avons rencontré des figures analogues à celles que nous pouvons relever sur le papyrus W; la mention du serpent qui se mord la queue et celle des sept voyelles entourant la figure du crocodile à tête d'épervier, sur lequel se tient le dieu polymorphe[12]. Puis encore l'Agathodémon ou serpent divin « le ciel est ta tête, l'éther est ton corps, la terre tes pieds, et l'eau t'environne; tu es l'Océan qui engendre tout bien et nourrit la terre habitée. » Berthelot y relève, en passant, quelques mots pris dans un sens inaccoutumé : tel est le « nitre tétragonal »[13] sur lequel on doit écrire des dessins et des formules compliquées. Ce n'était assurément pas notre salpêtre, ni notre carbonate de soude, qui ne se prêteraient guère à de pareilles opérations. Sur ce nitre, on écrit avec une encre faite des sept fleurs et des sept aromates[14]. On doit y peindre une « stèle » sacrée renfermant l'invocation suivante :

« Je t'invoque, toi, le plus puissant des dieux, qui as tout créé; toi, né de toi-même, qui vois tout, sans pouvoir être vu. Tu as donné au soleil la gloire et la puissance. A ton apparition, le monde a existé et la lumière a paru. Tout t'est soumis, mais aucun des dieux ne peut voir ta forme, parce que tu te transformes dans toutes... Je t'invoque sous le nom que tu possèdes dans la langue des oiseaux, dans celle des hiéroglyphes, dans celle des Juifs, dans celle des Égyptiens, dans celle des cynocéphales... dans celle des éperviers, dans la langue hiératique... »

Ces divers langages mystiques reparaissent un peu plus loin après une invocation à Hermès, en tête d'un récit gnostique de la création, curieux travestissement du récit biblique des sept jours de la création qui offre une véritable ressemblance avec la *Pistis Sophia* et les textes congénères et nous permet de saisir quelques traits du milieu trouble dans lequel s'élaboraient les conceptions de la gnose[15].

H. Leclercq.

CARPSUM, quelquefois *scarpsum*, pour *carptum, decertum*, livre liturgique en usage dans quelques lieux, qui contenait les prières, les psaumes, les antiennes, et quelques autres parties de l'office. Voir Zaccaria, *Onomasticon rituale*, Faventiæ, 1787, t. I, p. 69.

CARREAUX ESTAMPÉS ET MOULÉS. Ce qui fait l'intérêt de la série archéologique que nous allons décrire, ce n'est assurément pas la technique, mais la nouveauté de certaines interprétations symboliques et l'originalité du genre décoratif. Jusqu'à nos jours on n'a rencontré qu'un petit nombre de bas-reliefs chrétiens en terre cuite et il semble même qu'à l'exception des lampes la fabrication de ces bas-reliefs ait été entièrement négligée dans la plupart des officines chrétiennes. Il se peut que les fidèles se soient contentés de faire usage de bas-reliefs en terre cuite de fabrication païenne[16].

Les carreaux de terre cuite trouvés en Afrique ont servi à la décoration des basiliques africaines du Ve au VIIe siècle[17]. On connaissait l'existence de cette industrie depuis assez longtemps déjà, mais on n'y avait pas prêté attention. En 1845, Leemans décrivait deux carreaux faisant partie de la collection ethnographique de La Haye[18]. Diverses trouvailles furent faites depuis lors, notamment celle du capitaine de Saint-Didier, jusqu'à ce que R. de la Blanchère ait constitué une série assez importante pour lui donner sa place marquée dans l'archéologie[19]. Les carreaux découverts se sont rencontrés un peu partout dans l'Afrique du Nord, principalement dans la province Proconsulaire. La fabrication s'est perpétuée en Afrique jusqu'à une époque assez basse, la production a dû s'élever à un nombre considérable car on en faisait un usage multiple. Non seulement ces carreaux remplaçaient les lambris des basiliques, lambris que leur prix rendait inabordables vu la pauvreté croissante du pays, mais même on en faisait usage dans les maisons particu-

[1] C. Leemans, *Papyri græci musei antiquarii publici Lugduni Batavi*, in-4°, Leyde, 1885. — [2] J. Matter, *Histoire du gnosticisme*, t. II, p. 265. — [3] M. Berthelot, *Origines de l'alchimie*, in-8°, Paris, 1885, p. 55, 123, 171. — [4] *Papyri*, t. II, p. 144-153. — [5] *Id.*, t. II, p. 101. — [6] *Id.*, t. II, p. 99. — [7] S. Irénée, *Adv. hæreses*, l. I, c. XVII, *P. G.*, t. VII, col. 637. — [8] Matter, *op. cit.*, t. II, p. 265. — [9] *Papyri*, t. II, p. 99. — [10] *Id.*, t. II, p. 141. — [11] *Id.*, t. II, p. 83. — [12] *Id.*, t. II, p. 85. — [13] *Id.*, t. II, p. 85. — [14] *Id.*, t. II, p. 90, 99. — [15] M. Berthelot, dans le *Journal des savants*, 1886, p. 220-222. Cf. H. U. Meyboom, *Die Carpocratianen*, dans *Teylers theologisch Tijdschrift*, de Haarlem, 1906, t. IV, p. 491-520. — [16] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 542. — [17] *Dictionn.*, t. I, col. 726, fig. 158-160. — [18] De Witte, dans la *Revue archéol.*, 1845, p. 27, d'après un article de Leemans, dans *Nederlandsche Staatscourant*, 11 février 1845. — [19] R. de la Blanchère, *Carreaux de terre cuite à figures découverts en Afrique*, dans la *Rev. archéol.*, 1888, p. 303-322. Auparavant des carreaux avaient été publiés par H. de Villefosse, *Brique antique trouvée à Sfax. Briques trouvées à Kasrin et portant des sujets chrétiens*, dans le *Bulletin de la Société nationale des antiq. de France*, 1884, t. XLV, p. 170-173; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1884-1885, p. 53-54, pl. III; S. Reinach, *Briques de Kasrin*, dans le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1885, p. 327, pl. VIII.

lières. La trouvaille du capitaine de Saint-Didier a eu lieu à 4 kilomètres de Kasrin (ancienne *Cillium*) dans une chambre d'une habitation privée.

Tous ces carreaux ressemblent à des tuiles ayant été pétris et cuits de même. L'image en relief s'obtenait au moyen d'un creux posé sur le plateau de la forme qui leur servait de moule. Quelques-uns ont la face gauchie, et des marques semblent indiquer les commissures d'un moule fait de plusieurs planchettes, ou les bords des ais sur lesquels la galette a posé au séchage.

Il a dû exister en Afrique plusieurs officines pour la fabrication des carreaux estampés. On pourrait le supposer d'après les règles ordinaires de la science économique, vu le développement qu'avait pris cette industrie, mais, ce qui est plus évident encore, c'est qu'on peut établir, d'après les monuments qui nous restent, des classements par familles, suivant la provenance, reconnaissables aux sujets, au style, à la terre, à la fabrication et même à la cuisson. A Béjà, par exemple, la matière et le travail diffèrent absolument des produits des officines de Carthage, néanmoins, comme il arrive d'ordinaire la province emprunte les modèles à la capitale et c'est ce qui est arrivé quatre fois à Béjà où on a purement et simplement copié les modèles en vogue à Carthage. Ils sont exactement reproduits, mais dans des moules différents car les reliefs sont bien plus forts, plus corrects et plus nets.

On peut, d'après le style, distinguer des familles et leur assigner des ateliers.

Le groupe de Béjà avait ses moules spéciaux dont le dessin non seulement était particulier à l'officine, mais le type profondément accusé du relief offrait une caractéristique qui ne se retrouve pas ailleurs. Le moule du cheval n'a pas été retrouvé à Carthage, tandis que trois autres carreaux de Bejà sont de modèle carthaginois. Sa fabrication est soignée ; la terre est rouge et dure, noire en dedans ; elle a plutôt subi une cuisson trop forte.

Le groupe de Douar-ech-Chott vient d'une officine dont les approvisionnements en terre sont de seconde qualité. Le pétrissage a dû être fait avec peu de soin car la pâte est peu homogène, à moins que cela ne tienne à la matière première; cependant il est plus probable qu'il faille imputer à la négligence des ouvriers les soufflures et les crevasses qu'on remarque dans la pâte. Les moules dont on se sert à Douar-ech-Chott sont d'un relief faible. Le style est inexpérimenté, mais encore plein de fantaisie.

D'autres officines ont dû exister dont nous ne pouvons que classer les produits sans leur assigner telle ou telle attache topographique. A Carthage même, il a dû exister d'autres fabriques. La pâte semble parfois meilleure et peut-être cela tient-il à ce que ces officines ont fait leurs approvisionnements de terre ailleurs qu'à Sidi-Bou-Saïd ou au Djebel Djeloud. Mais si la matière première et la préparation sont l'objet de quelque soin, on regrette la négligence avec laquelle sont faits les moules dont le dessin devient de plus en plus confus et maladroit. Nous ne croyons pas utile d'entreprendre un classement trop pécis avant que de nouvelles découvertes, en multipliant les types, permettent de déterminer et de localiser à coup sûr les particularités et les spécialités de chaque officine. Malheureusement, depuis les études et les découvertes d'il y a vingt ans, les séries ne se sont guère accrues et on se trouve encore aujourd'hui aux conclusions provisoires présentées par R. de la Blanchère.

Celui-ci proposait avec toute raison d'attribuer parmi les carreaux de Carthage une place distincte à la série du commandant Marchant. Le creux qui les a décorés a été déposé dans un moule à tuiles; ils sont faits comme des tuiles presque tous avec le rebord latéral de toutes les tuiles romaines. Les sujets de cette série n'offrent rien de particulier; ils sont pris de ceux des autres ateliers, ils les copient d'une manière presque servile et ces copies proviennent d'un dessin pris sur le carreau, car elles reproduisent en sens inverse l'original. Toutes les plaques de cette série sont d'une pâte rouge, bien cuite, mais grenue ; elles sont lourdes, présentent des reliefs massifs mais nets, quoique d'un aspect peu artistique.

Les produits de Lamniana sont d'une tout autre facture. Ce sont les mêmes motifs géométriques, végétaux ou animaux et cependant la ressemblance s'arrête là ; on s'inspire, on ne copie pas. Et même cette inspiration se restreint à un très petit nombre de types : le lion, le cerf, le bœuf. Mais tous ces produits sont fort supérieurs à ceux auxquels nous pouvons les comparer. Ici, un relief large et plat, peu saillant, mais une observation directe de la nature, une main

2084. — Pierre païenne de Kroumirie.
D'après la *Revue archéologique*, 1888, p. 316, fig. 36.

encore habile d'ouvrier qui n'a pas perdu toute habitude de l'art du dessin.

La fabrique de Cillium l'emporte sur toutes les autres avec lesquelles elle n'offre guère de sujet de comparaison. Tout d'abord indépendance absolue à l'égard des modèles de Carthage et cette indépendance est d'autant plus marquée que l'on retrouve la même série de sujets, mais ceux-ci sont traités sans aucune imitation.

Sur la rose, entre deux colonnes torses, aucune trace de la disposition géométrique des rosaces de Carthage. Le lion et le palmier entre ces mêmes colonnettes ne ressemblent à rien de ce qu'on rencontre ailleurs; le cerf n'a également rien de commun avec ceux des carreaux de Lamniana et de Carthage. Et surtout à Cillium on aborde des sujets plus compliqués : le sacrifice d'Abraham, Jonas rejeté par le monstre, les paons eux-mêmes avec une maladresse naïve. A ce propos, R. de la Blanchère fait un rapprochement qui a son intérêt et que nous ne pouvons omettre. Ce que les carreaux de Cillium « ont d'intéressant, c'est qu'ils sont bien de leur province. Ils sont affreux, mais je leur trouve du style et comme le goût du terroir. Ces sujets étrangers, créés par les artistes de Rome et de Carthage, ont été traduits ici par quelque ouvrier indigène, comme les bonshommes des cippes païens. Voyez le sacrifice d'Abraham et comparez-le au dessin d'un autre sacrifice, païen celui-là : un mouton et une palme sont offerts aux dieux (fig. 2084). C'est une pierre à

peine taillée. Dans la forêt des Ouchtcta, à l'ouest de la Kroumirie, elle faisait partie d'un de ces petits cimetières qu'on y rencontre à chaque pas, et qui n'ont que sept ou huit tombes. Rien n'est plus berbère; tout auprès se voient une épitaphe libyque et une bilingue, libyque-latine. L'analogie est évidente. Le briquetier chrétien de Cillium et le lapicide païen des montagnes travaillant avec la même main, voient avec le même œil. Cependant il s'en faut qu'ils soient de même époque. Cette physionomie des carreaux de Cillium les fera reconnaître partout où le hasard les a portés. Leur pâte brune, très différente de la terre claire de Lamniana, leurs larges reliefs peu modelés, la solidité de leur façon les distinguent de tous les autres [1]. »

Le groupe de Hadjeb-el-Aioun offre autant d'originalité que celui de Cillium et un peu plus de soin quoique l'aspect des carreaux soit encore bien fruste. Ici encore nulle copie, nul emprunt, à moins qu'il ne faille considérer comme tel l'emploi des colonnettes faisant fonction d'encadrement, notamment dans le carreau sur lequel sont figurés Adam et Ève.

Les officines devaient avoir vraisemblablement chacune leurs spécialité et leurs moules spéciaux dont le nombre était sans doute assez restreint. Il est possible qu'il existât des séries symboliques d'après l'histoire biblique, mais le petit nombre d'exemplaires retrouvé ne permet pas de rien affirmer sur ce point avec certitude. Outre le sacrifice d'Abraham, Adam et Ève, le Christ entre deux apôtres, le Christ donnant les clefs à saint Pierre, le Christ et la Samaritaine, Daniel entre les lions, nous devons mentionner la chaste Suzanne sur un carreau de La Haye qui peut provenir de Carthage. Tous ces sujets sont évidemment chrétiens, et les autres le sont tout autant, tels que Pégase soigné par les nymphes et les sujets simplement décoratifs, rosaces, etc. La plupart des sujets sont ceux qu'on rencontre sur les lampes chrétiennes de Carthage; beaucoup d'entre eux, les rosaces par exemple, portent la croix soit figurée à part, soit tirée des éléments mêmes du motif. Enfin, les carreaux qui ne présentent aucun indice absolument de christianisme ne laissent pas d'être chrétiens, toute leur série étant chrétienne. Un seul carreau avait d'abord été supposé d'époque beaucoup plus ancienne; il provenait de Sfax et passait pour avoir été trouvé dans une tombe punique, mais cette indication était évidemment erronée. La seule différence que présente ce carreau, c'est le fond du champ refoulé, comme si au lieu d'être moulé le sujet était estampé, avant cuisson, sur la galette.

Le revers des plaques est décoré, de la façon la plus sommaire, par des faisceaux de stries tracés par les doigts du briquetier. Voir t. I, fig. 160. Ce sont tantôt des stries parallèles, tantôt croisées, ou courbes de façon à figurer le chrisme. Cette décoration se retrouve sur les briques et les tuiles africaines.

Nous croyons qu'il est par trop arbitraire de proposer une chronologie entre les modèles et entre les productions des différents ateliers; tout ce qu'on pourrait tenter en ce sens serait prématuré. Ce qu'on peut indiquer d'une manière générale c'est la date probable de la fabrication des carreaux, cette date paraît être le milieu du Ve siècle jusque vers le milieu du siècle suivant. On a utilisé pour fixer cette limite la paléographie des deux carreaux représentant le sacrifice d'Abraham et la rose épanouie, mais quand on songe au degré d'instruction que devaient avoir les ouvriers qui ont tracé ces lettres, on n'ose guère en tirer des conclusions bien fermes.

L'usage de ces carreaux est moins douteux. « Plusieurs d'entre eux ont été trouvés encore en place, et adhérents à une paroi de maçonnerie [2]. » Ceux de Lamniana, de Carthage ont été trouvés dans le sol, sans aucun indice qui permît de leur assigner telle ou telle destination primitive; ceux de Cillium formaient, dit-on, le dallage dans l'angle d'une salle carrée, et, suivant la très juste remarque de R. de la Blanchère ce dernier renseignement est un peu sujet à caution car ces carreaux ne paraissent point faits pour qu'on marche dessus, leurs reliefs les rendraient assez incommodes. En outre, on ne remarque aucune usure sur ces reliefs, rien qui indique qu'on les ait jamais piétinés. Il n'est pas plus vraisemblable d'y voir des tuiles, quoique plusieurs exemplaires en présentent tous les caractères; nulle trace de l'usure produite par l'eau. Si quelques carreaux ont la forme de tuiles cela s'explique sans peine par le fait que ces carreaux ont été faits dans des moules à tuiles.

Peut-être ces carreaux historiés étaient-ils des *ex-voto* offerts aux saints. Quelques-uns sont entièrement

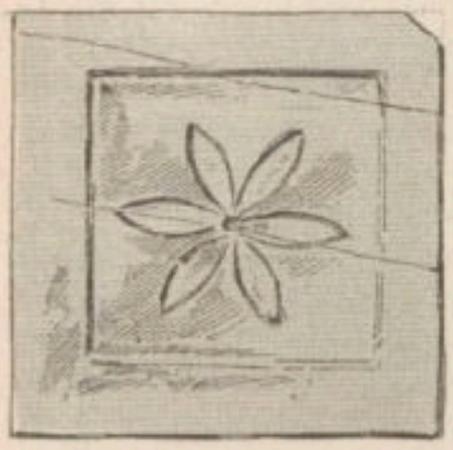
2085. — Bordure d'un carreau et brique.
D'après Delattre, *Musée Lavigerie*, t. III, pl. V, n. 7.

peints, la plupart simplement relevés de touches de couleur brune appliquées au pinceau sur la terre encore molle. Certains de ces carreaux ont par leurs sujets une parenté presque certaine avec les sujets funéraires représentés sur les sarcophages : le sacrifice d'Abraham, Suzanne et les vieillards, le Christ multipliant les pains, Adam et Eve, les paons s'abreuvant au calice. Le carreau de Sfax représentant un cheval provient d'une tombe. On peut dès lors souscrire à l'opinion émise par R. de la Blanchère qui fait remarquer « comme sont abondantes, surtout en Afrique, les tombes en maçonnerie et les sépultures formées de tuiles ou dalles de terre-cuite arc-boutées l'une contre l'autre. Certains couvercles de sarcophages, évidemment imités des premières, reproduisent de vraies toitures. Les plaques historiées qui ont forme de tuiles ont donc dû couvrir le massif maçonné de tombes chrétiennes faites comme des sarcophages. Les plaques en simples carreaux auront été placées sur les flancs, ou ont couvert, au ras du sol, des sépultures souterraines, à la façon des mosaïques. Elles ont pu servir aussi comme les dalles ordinaires, arc-boutées deux à

[1] *Revue archéologique*, 1888, p. 316-317. — [2] Du Coudray de la Blanchère et Gauckler, *Catalogue du musée Alaoui*, in-8°, Paris, 1897, p. 208. Le musée Lavigerie à Carthage possède une brique à laquelle est encore amorcé un fragment d'un carreau à face ornée renfermant dans la bordure une croix latine pattée. Ce débris provient de la basilique Damous-el-Karita. Delattre, *Le musée Lavigerie*, t. III, pl. V, n. 7, p. 22.

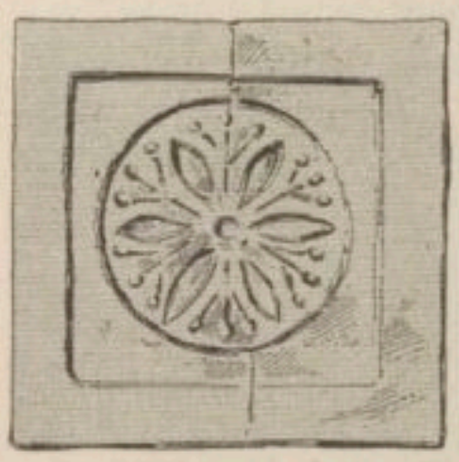
deux au-dessus de la jarre ou du lit de chaux qui renfermait le mort[1]. »

Cette destination n'est d'ailleurs pas exclusive de l'emploi dans les basiliques et les maisons particulières.

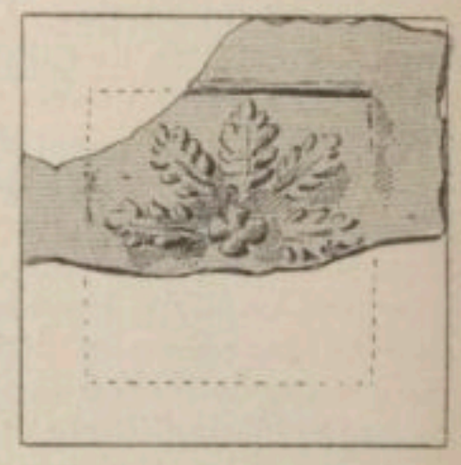


2086. — Douar-ech-Chott, Béja, p. 305, fig. 1.

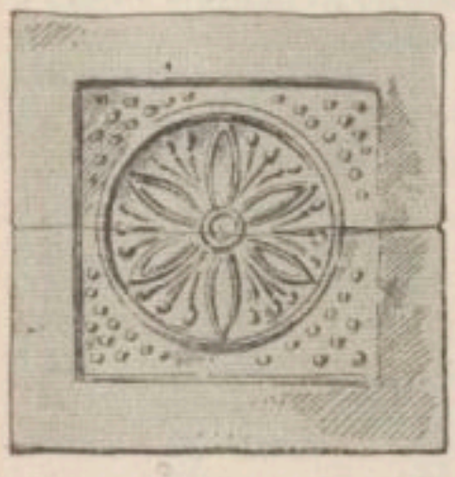
2087. — Carthage, p. 305, fig. 4.



2088. — Carthage-Béja, p. 306, fig. 7.

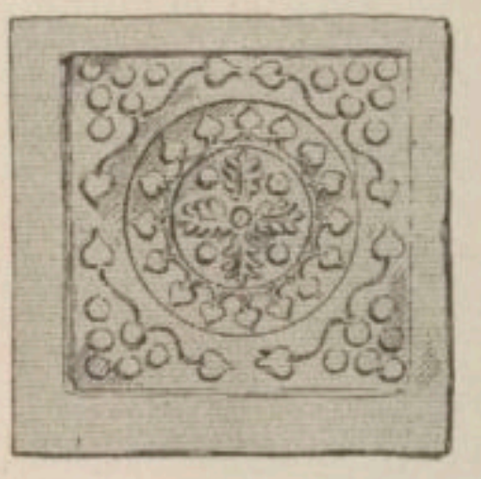


2089. — Carthage, p. 305, fig. 3.

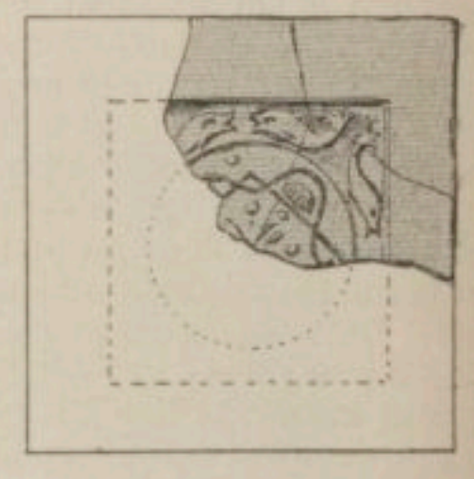


2090. — Lamniana, p. 306, fig. 8.

2091. — Douar-ech-Chott, p. 306, fig. 10.



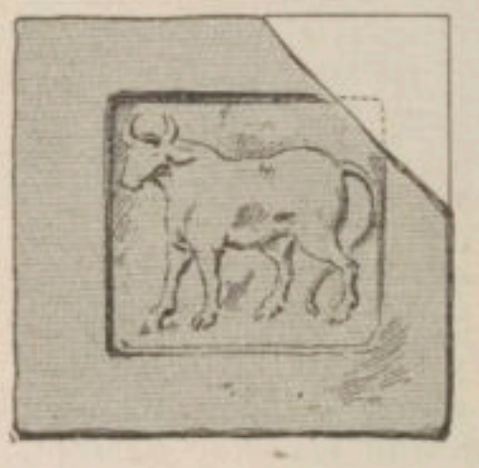
2092. — Douar-ech-Chott, Carthage, p. 307, fig. 11.



2093. — Douar-ech-Chott, Carthage, p. 307, fig. 12.

2094. — Cillium, p. 308, fig. 16.

2095. — Carthage, p. 308, fig. 18.

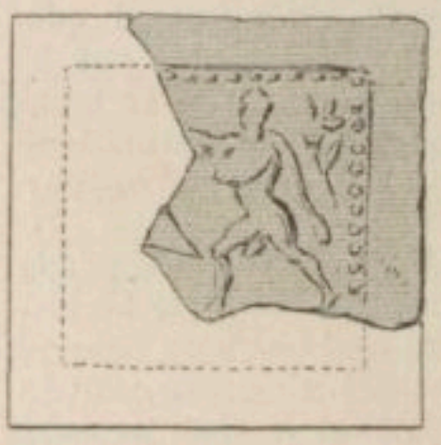


2096. — Lamniana, p. 311, fig. 30.

2097. — Lamniana, p. 308, fig. 15.

2098. — Douar-ech-Chott, p. 309, fig. 19.

2099. — Taparura, p. 311, fig. 32.



2100. — Lamniana, p. 312, fig. 34.

2101. — Cillium, p. 310, fig. 29.

2086 à 2101. — Carreaux de terre cuite africains. D'après la *Revue archéologique*, 1888.

Sfax (= *Taparura*). Carreau qui mesure 0m30 × 0m27; représente un cheval au repos devant un palmier, encadrement carré (*Bull. Soc. nat. ant. France*, 1884, p. 170, 171; *Rev. archéol.*, 1888, p, 311, fig. 32). L'original est conservé au musée du Louvre.

Kasrin (= *Cillium*). Maison isolée à 4 kilom. de Kasrin, 0m26 × 0m26; représente le sacrifice d'Abraham. *Bull. Soc. nat. ant. France*, 1884, p. 172-173; *Bull. archéol. du Comité*, 1885, p. 327, pl. VIII; *Rev. archéol.*, 1888, pl. XI-XII; Delattre, *Musée Lavigerie*, t. III, pl. II n. 4; *Dictionn.*, t. I, col. 728, fig. 157. Abraham est représenté à l'instant où il lève le bras armé du couteau pour en frapper Isaac qu'il semble tenir par les cheveux. Isaac est presque agenouillé, les mains appuyées sur le sol. A droite, dans l'angle inférieur, se voit l'autel surmonté du bois du sacrifice; du même côté, mais dans l'angle supérieur, le bélier. Au-dessus de la tête d'Abraham la main divine prête à arrêter le

[1] *Rev. archéol.*, 1888, p. 322.

glaive. Encadrement formé de deux colonnes; au-dessus on lit : + ABRAM ET ISAC; cette inscription a été tracée de gauche à droite par le potier en façonnant son moule, elle se trouve donc reproduite à rebours sur le carreau. Une partie des carreaux découverts à Kasrin est au musée de Carthage, deux pièces ont été données au Louvre. M. Delapard, curé de Tébessa, en possédait une collection. Plusieurs exemplaires ont été dispersés aux mains des particutiers : M. de la Blanchère, le capitaine de Saint-Didier, divers officiers, le muséeAlaoui (cinq), le musée de Constantine (deux). En 1885, M. Robert, interprète militaire, faisait annoncer qu'il tenait « les originaux à la disposition de la collection publique qui désirerait les recueillir[1]. » On s'explique sans peine comment, dans ces conditions, il est impossible de reconstituer le lot de carreaux de Kasrin.

Même provenance : Jonas vomi par le monstre, 0m26 × 0m26 (*Rev. archéol.*, 1888, p. 312, fig. 55, *Catal. musée Alaoui*, p. 209, pl. XXXIX, fig. 20; Delattre, *Musée Lavigerie*, t. III, p. 10, pl. II, n. 5; H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, t. II, p. 542, fig. 362. Nous rencontrons ici un type nouveau, ou du moins différent de celui en faveur dans l'art chrétien. Le monstre marin est une sorte de cheval pourvu de longues oreilles. Les pattes sont allongées et se terminent comme des nageoires. Voir t. II, col. 225, fig. 1270. L'animal retourne la tête en arrière. Quant à Jonas il est représenté de la façon la plus rudimentaire. Au-dessus et au-dessous du groupe, deux bandes horizontales dans lesquelles sont sommairement représentés les flots de la mer.

Même provenance : Au centre une rose épanouie entre deux colonnes torses. En haut et en bas une ligne d'écriture formant une seule phrase encadrée par deux croix à pointes fourchues ;

+ SCT MARIA
AIVBANOS+

Sancta Maria, adiuva nos (*Rev. archéol.*, 1888, p. 307, fig. 13; Delattre, *Musée Lavigerie*, t. III, p. 11; *Dictionn.*, t. I, col. 727, fig. 158; *Catal. du musée Alaoui*, p. 208; *Bull. arch. du Comité*, 1888, p. 302, fig. 13). Ces divers carreaux ont joui d'une certaine vogue se traduisant par le débit, c'est ainsi qu'on les rencontre aujourd'hui encore à plusieurs exemplaires; celui dont nous venons de parler est conservé non seulement au musée de Lavigerie, mais au musée Alaoui et dans la collection du commandant Farges. La forme des caractères de l'inscription qu'on vient de lire paraît indiquer une partie avancée du VIe siècle.

Même provenance : Un lion devant un palmier. *Bull. archéol. du Comité*, 1885, p. 327, pl. VIII; *Rev.archéol.*, 1888, p. 308, fig. 16 (fig. 2094).

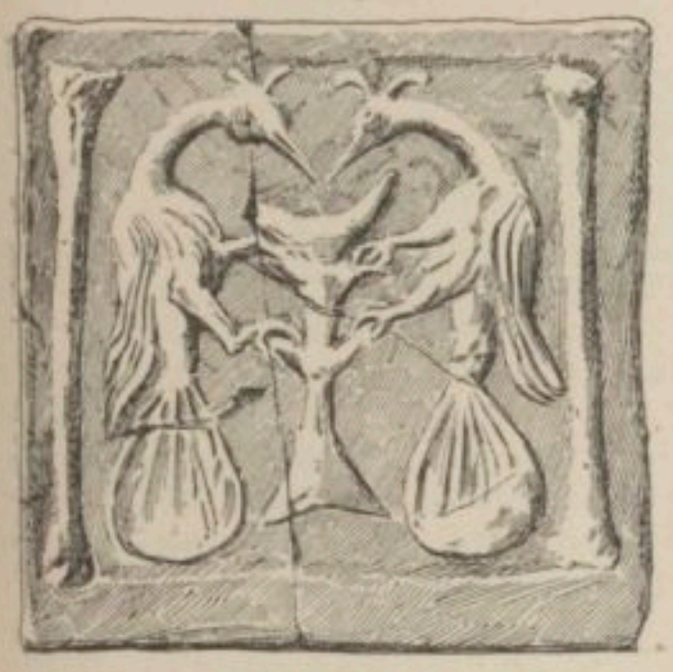
Même provenance : Deux paons buvant dans un vase sur lequel ils sont perchés de la manière la plus instable. *Rev. archéol.*, 1888, p. 311, fig. 31 (fig. 2105).

Même provenance : Jonas (?) nu, vêtu seulement d'un manteau rejeté en arrière, assis à califourchon sur le monstre marin qui offre l'apparence d'un crocodile. *Catal. mus. Alaoui*, p. 209, n. 11; pl. XXXVIII, n. 12 (fig. 2106).

2102. – Jésus multiplie les pains.
Hadjeb-el-Aïoun, pl. XXXVII, n. 3.

2103. — Jésus et la Samaritaine.
Hadjeb-el-Aïoun, pl. XXXVII, n. 5.

2104. — Adam et Ève.
Hadjeb-el-Aïoun, pl. XXXVIII, n. 6.



2105. — Paons buvant au calice.
Cillium, pl. XL, n. 37.

2106. — Jonas (?) sur le monstre.
Cillium, pl. XXXVIII, n. 12.

2107. — Cerf passant.
Hadjeb-el-Aïoun, pl. XXXIX, n. 23.

2102 à 2107. — Carreaux de terre cuite. D'après de la Blanchère et P. Gauckler, *Cat. du musée Alaoui*, Paris, 1897.

[1] *Bull. archéol. du Comité des trav. histor.*, 1885, p. 327. H. Saladin, *Rapport sur la mission faite en Tunisie de novembre 1882 à avril 1883*, dans les *Archives des missions scientifiques*, 1887, t XIII, p. 215, signale le même sujet provenant d'Haïdra.

Haïdra. M.H. Saladin signale au musée du Kef « cinq plaques carrées en terre cuite rouge provenant d'Haïdra. Ces plaques, dont nous avons vu, dit-il, les analogues entre les mains de M. le curé de Tébessa et à Tunis, représentent en reliefs d'un caractère barbare :

« 1° Le sacrifice d'Abraham. 2° Deux oiseaux affrontés, 3° Une rosace. 4° Une chèvre. 5° Un lion passant devant un arbre [1]. »

Enchir Bou-Ficha (Enfida), l'une des ruines qui forment Lamniana. Rosace géométrique à six pans séparés par des fleurons, le tout dans un cercle, type peu différent de celui d'une rosace de Carthage. *Rev. archéol.*, 1888, p. 306, fig. 8.

Même provenance : Lion bondissant dans un champ d'asphodèles. *Rev. arch.*, 1888, p. 308, fig. 15 (fig. 2097).

Même provenance : La Vierge avec l'enfant sur ses genoux. Voir au mot CARTHAGE, fig. 2150.

Même provenance : Un bœuf passant. *Rev. archéol.*, 1888, p. 311, fig. 30.

Même provenance : Un cerf. *Rev. archéol.*, 1888, p. 310, fig. 28.

Même provenance : Une scène qui se trouve incomplète sur deux spécimens découverts. On n'y voit plus qu'un homme marchant en fuyant à grands pas, les bras étendus, le manteau tombant derrière les épaules. Derrière lui, une fleur. *Rev. archéol.*, 1888, p. 312, fig. 34 (fig. 2100).

Même provenance : Un homme entièrement nu, un manteau flottant derrière, élève les bras dans lesquels il tient un paon. *Rev. archéol.*, 1893, p. 312, fig. 34; *Catal. mus. Alaoui*, p. 210, n. 14, pl. XXXIX, n. 14.

Même provenance : Deux Victoires séparées par un mât triomphal, élèvent dans leurs mains des couronnes. *Catal. mus. Alaoui*, p. 210, n. 15, pl. XXXVIII, n. 11.

Même provenance : Pégase soigné par les muses. *Rev. archéol.*, 1893, p. 313, n. 12, pl. XIII; *Catal. mms. Alaoui*, p. 210, n. 17, pl. XXXIX, n. 17.

Béjà (= *Vaga*) « Du moins j'en ai trouvé plusieurs dans une caisse envoyée de ce lieu par le capitaine Vincent avant ma venue en Tunisie [2]. »

Tarf-el-Djorf (= *Templum Veneris*, en face Djerba) et Djorf-Bou-Ghrara (= *Gigthis*) « où des témoignages assez sûrs m'en ont affirmé la présence, mais d'où aucun spécimen n'est encore venu en mes mains [3]. »

Carthage, sur divers points, R. de la Blanchère signalait « une série d'un type particulier à l'Ariana, chez le commandant Marchant; une nombreuse collection, recueillie principalement au sud de Byrsa, et entrée au musée Saint-Louis [4]. »

Douar-ech-Chott (Carthage), série entrée en partie au musée Saint-Louis.

La plupart des carreaux trouvés à Carthage ont été classés et reproduits par R. de la Blanchère. L'art ornemental y tient la principale place. Ce sont d'ordinaire des compositions assez sobres dans lesquelles on fait usage des lignes géométriques combinées avec quelques motifs végétaux : feuilles, pois, croisillons (fig. 2086-2093); ou bien des animaux représentés de profil : lion, cerf, ours (fig. 2094-2099, 2101, 2107); un écoinçon porte des dauphins (fig. 2093). Toutes les rosaces se reconnaissaient à une bordure circulaire inscrite dans le cadre carré. Une scène plus intéressante représente Pégase soigné par les nymphes [5]. On voit un cheval de bonne mine, entouré de trois personnages. Ce sujet d'abord énigmatique a pu être rapproché d'autres représentations et sa signification ne laisse aucune place au doute [6].

L'usage des carreaux estampés ne paraît pas avoir été également répandu dans toutes les parties de l'Afrique du Nord [7]; toutefois on ne saurait préjuger de ce que nous apprendront les fouilles futures.

Citons encore dans ce rapide inventaire : Hadjeb-el-Aïoun (= *Masclianæ*, 60 kil. de Kairouan [8]). Adam et Ève et le serpent enroulé sur l'arbre, les deux premiers humains sont nimbés. *Rev. archéol.*, 1893, p. 274, fig. 1; *Catal. mus. Alaoui*, p. 209, pl. XXXVIII, n. 6 (fig. 2104).

Même provenance : Le Christ entre deux apôtres; tous trois nimbés. Les apôtres tiennent les pains et les poissons que Jésus multiplia. Aux pieds de ces personnages deux paniers à anses remplis de pains. *Rev. archéol.*, 1893, p. 275, fig. 2; *Catal. du mus. Alaoui*, p. 208, pl. XXXVII, n. 3 (fig. 2102).

Même provenance : Le Christ remettant les clefs à saint Pierre. *Rev. archéol.*, 1893, p. 276, fig. 3; *Catal. du musée Alaoui*, p. 209, pl. XXXVII, n. 4.

Même provenance : Le sacrifice d'Abraham. Le sujet diffère à peine de celui de Kasrin, sauf que la main divine a changé de côté et qu'on ne lit ici aucune inscription. *Rev. archéol.*, 1893, p. 277, fig. 4; *Catal. musée Alaoui*, p. 209, n. 8.

Même provenance : Le Christ et la Samaritaine, celle-ci tenant le vase qui lui sert à puiser; le Christ porte une haute croix. *Rev. archéol.*, 1893, p. 278, fig. 5; F. X. Kraus, *Gesch. d. christl. Kunst*, in-8°, Freiburg, 1896, t. I, p. 398, fig. 318; *Catal. du mus. Alaoui*, p. 209, pl. XXXVIII, n. 5 (fig. 2103).

Même provenance : Daniel entre les lions. *Bull. soc. nat. ant. France*, 1894, p. 69-70; *Catal. mus. Alaoui*, p. 209, n. 9, pl. XXXVIII, n. 9.

Même provenance : Victoire ailée. *Bull. arch. du Comité*, 1894, p. 292, n. 9.

Un groupe de pièces analogues a été découvert en France dans le Bas-Poitou et le pays de Retz, à Vertou, Rezé et Luçon [9]. Le musée archéologique de Nantes, celui de Saint-Germain-en-Laye possèdent des spécimens. E. Le Blant en signale un à Nennig (Ire Belgique) [10].

Cette industrie n'a d'ailleurs jamais connu en Gaule la même vogue qu'en Afrique.

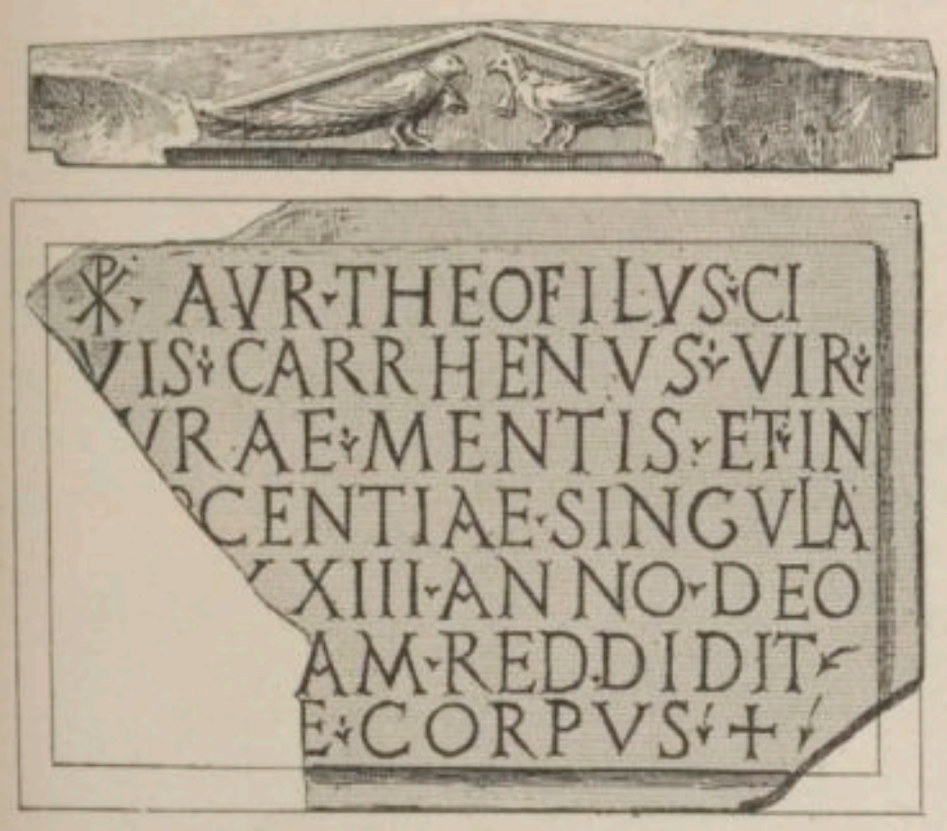
Parmi les récentes acquisitions du musée du Louvre (1903), nous rencontrons un « fragment d'inscription chrétienne ayant servi de carreau de dallage » [11] : +O XPICτος... ‖ MEΘ'YMων et provenant d'Antioche. Ce carreau présente un intérêt tout particulier. « On sait, écrit M. V. Chapot, que la région d'Antioche a plus d'une fois souffert des tremblements de terre. En 528, il y en eut un terrible, qu'a raconté Théophane. Cet auteur ajoute : A la suite des processions de supplication que provoqua la catastrophe, un saint homme avait été, disait-on, gratifié d'une vision au cours de laquelle il connut que tous les survivants devaient faire graver sur le linteau de la porte de leur maison cette inscription : Le Christ est avec nous, demeurez. Et ainsi s'apaisa la colère divine. » Ἐφάνη δὲ ἐν ὁράματί τινι

[1] H. Saladin, *Rapport sur la mission faite en Tunisie de novembre 1882 à avril 1883*, dans les *Archives des missions scientifiques*, 1887, t. XIII, p. 215. — [2] R. de la Blanchère, *Carreaux de terre cuite à figures*, dans la *Revue archéologique*, 1888, p. 384. — [3] *Ibid.*, p. 304. — [4] *Ibid.*, p. 304. — [5] *Ibid.*, p. 313, pl. XIII. — [6] Ch. Clermont-Ganneau, *Lettre sur un carreau de terre cuite découvert en Tunisie*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1888, p. 368-370. — [7] Il ne faut pas omettre d'ailleurs les indications bibliographiques suivantes qui ont leur utilité : E. Le Blant, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1893, t. XXI, p. 219 sq.; A. Berbrugger, dans la *Revue africaine*, 1862, t. VI, p. 643; *Revue des Études grecques*, 1900, t. XIII, p. 226; *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1890, p. 179, fig. 9, 10; 1892, p. 409, fig. 2; 1894, p. 286-294; 1898, p. 337; 1900, p. 136. — [8] Dans une construction située au N.-E. et à 300 mètres de la basilique d'Hadjeb-el-Aïoun on a trouvé trois carreaux mesurant 0m23 au lieu de 0m26; ils représentent un cerf passant à droite (fig. 2107), un lièvre broutant à gauche et un cheval passant à gauche. Les sujets d'un relief plus prononcé et sans encadrement de colonnes semblent modelés à la main. — [9] B. Fillion, *L'art de terre chez les Poitevins*, in-4°, Niort, 1864, p. 41, fig. — [10] *Nouv. recueil des inscript. de la Gaule*, in-8°, Paris, 1892, p. 424, n. 419. — [11] V. Chapot, dans la *Rev. des études anciennes*, 1904, p. 32, n. 4; *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1903, p. 351, n. 14.

θεοσεβεῖ ἀνθρώπῳ, ὥστε εἰπεῖν πᾶσι τοῖς ὑπολειφθεῖσιν, ἵνα ὑπεργράφωσιν εἰς τὰ ὑπέρθυρα αὐτῶν· Χριστὸς μεθ' ἡμῶν στῆτε. Καὶ τούτου γενομένου, ἔστη ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ[1]. En étudiant l'épigraphie d'Antioche nous disions que malgré que cette formule dût y être commune, on n'en avait jusqu'à ce jour relevé aucun exemplaire. Il est possible que le carreau de pierre portant la devise [+] Ὁ Χριστὸς μεθ'ὑμ[ῶν] provenant d'Antioche se rapporte à la circonstance mentionnée par Théophane, malgré la légère différence entre son texte et celui que rapporte le chroniqueur. Les caractères mesurent 3 à 4 centimètres, mais cette dimension n'enlevait rien à la vertu de la formule[2].

H. Leclercq.

CARRHES. Carrhes, en Mésopotamie, n'est autre que l'antique ville de *Haran* ou *Charan* dont parlent les Livres saints et qui fut la résidence du patriarche Abraham. Chez les auteurs latins et sur la Table de Peutinger nous voyons ce mot transcrit de la manière



2108. — Épitaphe d'un habitant de Carrhes.
D'après *Bullet. di arch. cristiana*, 1873, pl. XI, n. 3, 4.

suivante : *Carrhæ*. Ce nom reparaît en diverses circonstances dans l'histoire ecclésiastique. Même après la paix de l'Église et le triomphe du christianisme, Carrhes demeurait un centre irréductible du paganisme. Théodoret rapporte que pendant la campagne contre les Perses qui devait lui coûter la vie, l'empereur Julien, assuré du triomphe promis par les haruspices, avait évité la ville d'Édesse, cité chrétienne, préférant marquer une de ses étapes à Carrhes alors célèbre par son temple dédié à la Lune[3]. Julien y célébra un sacrifice[4]. Malgré l'importance du culte païen, Carrhes possédait dès lors une communauté chrétienne, dont l'évêque s'appelait Vitus. En 381, il eut pour successeur Protogenès. Un autre évêque de Carrhes, Archélaus, soutint une conférence contradictoire avec l'hérésiaque Manès, conférence conservée par Hégémonius[5].

L'archéologie n'est pas absolument dépourvue de monuments relatifs à Carrhes depuis qu'on a trouvé à Rome, sur la voie Labicane[6], l'épitaphe d'un habitant de Carrhes, chrétien, qui nous a conservé une formule épigraphique originale. Cette épitaphe est gravée sur le revers du couvercle d'une petite urne cinéraire de forme carrée, dont on voit facilement sur notre figure 2108 l'évidement destiné à poser sur les bords de l'urne. La partie conservée nous laisse voir encore un fragment du petit fronton, orné de deux oiseaux affrontés, qui décorait le couvercle. La forme de la pierre ne permet pas de supposer qu'elle ait été employée à la fermeture d'un *loculus;* plus probablement elle aura été fixée sur un *arcosolium* ou sur une tombe en maçonnerie.

La paléographie de cette inscription invite à la reporter à la seconde moitié du IVe siècle, probablement au dernier quart de ce siècle. Les parties manquantes se restituent sans hésitation :

☧·AVR·THEOFILVS·CI
VIS·CARRHENVS·VIR·
*p*VRAE·MENTIS·ET·IN
*n*OCENTIAE·SINGVLA
ris·XXIII·ANNO·DEO
*anim*AM·REDDIDIT·
*terra*E·CORPVS·+·

La belle formule : *Deo animam reddidit, terræ corpus* nous offre une variante de la formule plus connue *Deo reddidit spiritum*. J.-B. De Rossi a réuni quelques variantes telles que *reddit debitum vitæ suæ... cujus anima cum sanctis in pace*[7]; — *reddidi nunc domino rerum debitum communem omnibus olim*[8]. Chez les païens on rencontre une expression équivalente dans *debitum naturæ reddere*[9]; — *Fatis animam reddidit*[10]; — *naturæ socialem spiritum corpus que origini reddidit*[11].

H. Leclercq.

CARRIÈRES. Voir Catacombes.

CARTHAGE. — I. Le site. II. Le nom. III. La personnification. IV. Carthage romaine. V. Introduction du christianisme. VI. La domination romaine. VII. La conquête vandale. VIII. La domination byzantine. IX. L'enceinte et les portes. X. *La Marsa*, XI. *Bir Ftouha*. XII. *Sidi bou-Saïd*. XIII. La *basilica Majorum*. XIV. *Damous-el-Karita*. XV. Les basiliques cypriennes. XVI. Les cimetières. XVII. *Koudiat Tsalli*, XVIII. Les régions ecclésiastiques. XIX. Les quartiers. 1° *Cartagenna*. *a*. *Mandracium*. *b*. *Forum*. *c*. *Basilique*? 2° *Dermèche*. 3° *Byrsa*. *a*. Odéon. *b*. Thermes. *c*. Basilique byzantine. *d*. Colline Saint-Louis. *e*. Capitole. *f*. Chapelle souterraine. 4° *La Malga*. *a*. L'amphithéâtre. XX. Particularités topographiques. *a*. Les rues. *b*. La prison. *c*. Les basiliques. *d*. Les *areæ*. *e*. L'*ecclesia*. *f*. Les archives. XXI. Beaux-arts. Arts industriels. 1. Architecture. Matériaux. 2. Procédés de construction. 3. Décoration. 4. La peinture. 5. La sculpture. 6. La mosaïque. 7. La céramique. *a*. Statuettes. *b*. Carreaux. *c*. Lampes. *d*. Plats et vases. 8. Métaux ouvrés. α. Plombs. 9. Ivoires. XXII. Les musées. 1. Musée Lavigerie. 2. Musée Alaoui, au Bardo. XXIII. Épigraphie. 1. Dates. 2. Formules. 3. Classification : *a*. Le nom seul du défunt. *b*. Le nom suivi de l'acclamation *in pace*. *c*. Le nom suivi de *in pace vixit annis* ou *annos*. *d*. La formule *fidelis in pace*. *e*. La formule *fidelis in pace* suivie de *vixit annos*. *f*. La déposition. *g*. L'indiction. 4. Conclusion. XXIV. Bibliographie.

1. Le site. — « Carthage, écrit Polybe, est située dans

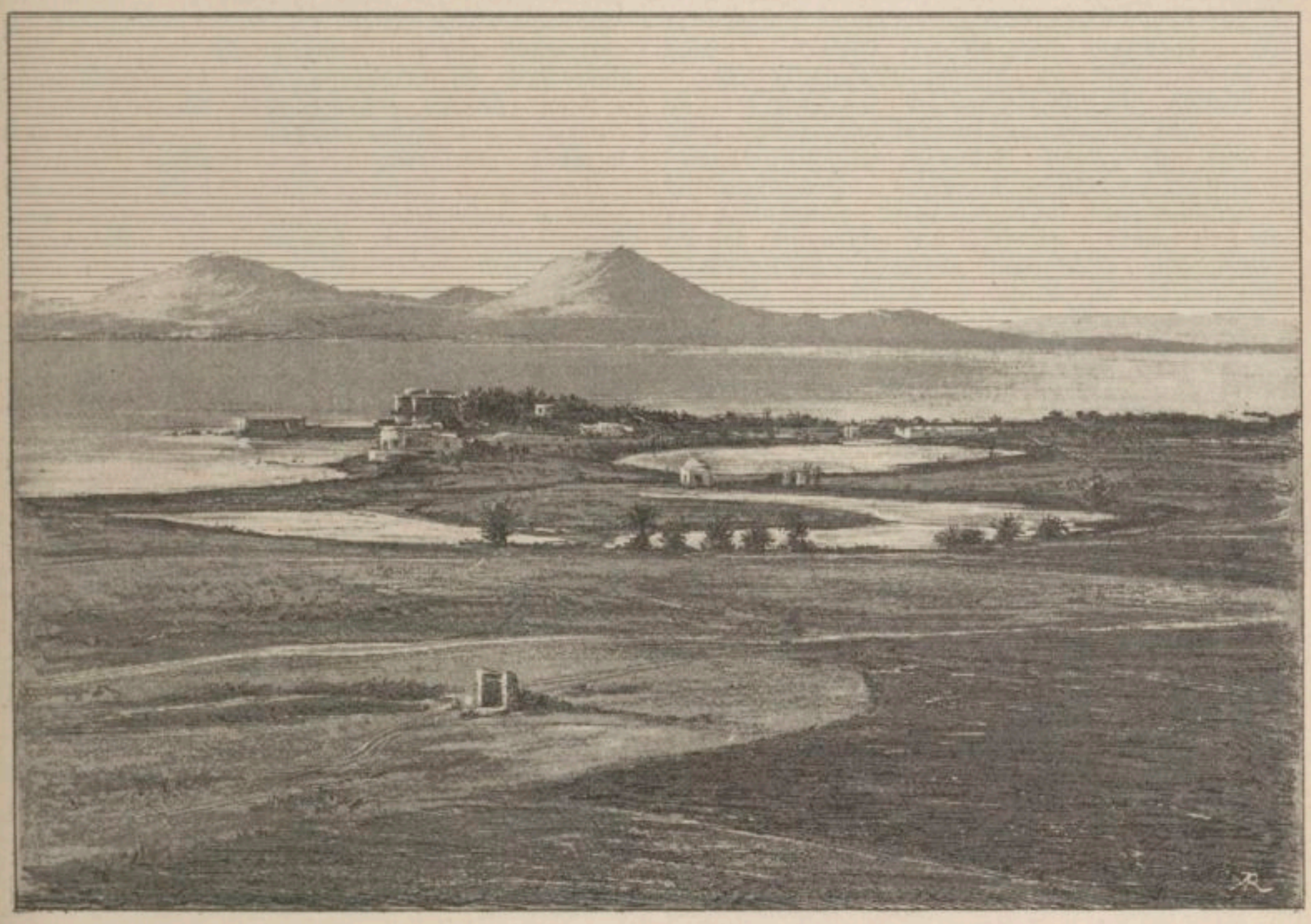
[1] Théophane, *Chronographia*, édit. Bonn, p. 273; *P. G.*, t. CVIII, col. 410. — [2] V. Chapot, *Inscription et sceau byzantin d'Antioche*, dans le *Bulletin de la Société nationale des antiq. de France*, 1905, p. 354. Cf. *Dictionn.*, t. I, col. 2420-2421. — [3] Théodoret, *Hist. eccles.*, l. III, c. XXI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1120. — [4] Ammien Marcellin, *Historia*, l. XXIII, c. III. — [5] A. Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litteratur*, 1904, t. II, p. 163-164, 548-549; L. Traube, *Acta Archelaï. Vorbemerkung zu einer neuen Ausgabe*, dans *Sitzungsberichte der philos.-philol. und der hist. Klasse der k. bayer. Akad. d. Wissensch.*, 1903, p. 533-549. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 147 : *nella vigna del sig. Persiani contigua al mausoleo di S. Elena sulla via Labicana, ove è la regione piu vasta del cimitero dei SS. Pietro e Marcellino ad duas lauros.* — [7] Buonarotti, *Vetri cimiteriali*, p. 17. — [8] De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, in-fol. Romæ, 1861, t. I, p. 392, n. 882. — [9] Gruter, *Inscript.*, p. DCDXCII, n. 3. — [10] *Corp. inscript. lat.*, t. III, n. 3335. — [11] De Boissieu, *Inscript. antiq. de Lyon*, p. 477.

2109. — Presqu'île de Carthage.

un golfe. Elle forme une sorte de presqu'île saillante, baignée, sur la plus grande partie de son périmètre, d'un côté par la mer, de l'autre par un lac. L'isthme qui la rattache à la Libye a environ vingt-cinq stades de largeur. Du côté de cet isthme qui regarde la mer, et à peu de distance, est située Utique; de l'autre, sur le bords du lac, Tunis. L'isthme qui rattache Carthage à la Libye est fermé par des collines difficiles à franchir et dans lesquelles la main de l'homme a pratiqué des passages conduisant dans la plaine située au delà de cette chaîne[1]. » Appien paraphrase ce texte auquel il ajoute une indication essentielle. « La ville était, dit-il, située au fond d'un grand golfe et ressemblait à une presqu'île, qu'un isthme de vingt-cinq stades de largeur rattachait au continent. De cet isthme se détachait une bande de terre, étroite et allongée, large environ d'un demi stade et s'étendant vers le couchant entre la mer et le lac (λίμνη)[2] (fig. 2100).

Si on tient compte des changements subis par le littoral, cette topographie demeure exacte dans ses traits essentiels. Les vingt-cinq stades dont parle Polybe, quand il évalue la largeur de l'isthme, soit 4625 mètres, s'écartent à peine des distances qu'on mesure aujourd'hui entre la rive septentrionale du lac de Tunis et l'ancien littoral (4350 et 4700 mètres). La bande de terre dont parle Appien et qu'il nomme indifféremment ταινία ou γλῶσσα ne diffère pas de l'isthme sablonneux qui sépare le lac de Tunis de la mer. Cet isthme portait vulgairement le nom de *ligula*[3], il a gardé sa largeur d'un demi-stade immédiatement au nord de la Goulette et au sud de cette localité[4]. La *ligula*, dès l'époque punique, enfermait, non un lac, mais une lagune. C'est en effet une lagune que désignent Polybe et Appien sous le nom de λίμνη et Tite-Live sous le nom de *stagnum*, c'est bien une λιμνοθάλασσα et les Carthaginois l'entendaient bien ainsi comme le donnent à entendre ces paroles de Paul Orose : *Imminens mari quod « mare stagnum » vocabant, quoniam objectu protentæ linguæ tranquillabatur.*

« Vue de Tunis, la presqu'île de Carthage dessine sur l'azur foncé du golfe, au-dessus des plaines basses de l'« isthme » de Polybe, des eaux toujours calmes du lac et de la nappe éblouissante de la sebkha de Soukra, une série d'ondulations à peine sensibles à la naissance de la Taenia, mais de plus en plus marquées, du sud-ouest au nord-est jusqu'à la pointe de Sidi-bou-Saïd, véritable promontoire, dont l'altitude atteint près de 130 mètres. Une seconde série de collines moins élevées courant du sud-ouest au nord-ouest, rattache la pente de Sidi-bou-Saïd à un autre cap, le Ras Kamart, dont les pointes escarpées plongent du côté du nord dans le golfe, du côté du sud dans les bas-fonds de Soukra. Le terrain forme donc dans son ensemble un triangle scalène, dont la base est figurée par la ligne qui relie Sidi-bou-Saïd à Kamart. Très relevé



2110. — Carthage. Vue des anciens forts. D'après une photographie.

[1] Polybe I, LXXIII, 4, 5. Cf. A. Audollent, *Carthage romaine*, in-8°, Paris, 1901, p. 775. — [2] Appien, *De rebus punicis*, XCV. Cf. Audollent, *op. cit.*, p. 777. — [3] Victor de Vite, *Historia persecutionis Vandalicæ*, l. I, c. XVII, *Qui dum.... ad Maxulitanum littus exisset, quod ligula vulgi consuetudine vocitatur*. Maxula, dont les ruines se retrouvent à Radès, fermait l'extrémité méridionale de l'isthme. — [4] Dans le voisinage de la presqu'île de Carthage, la *Ligula* présente aujourd'hui une largeur moyenne de 450 mètres, qui se réduit à 300 au point où elle touchait à la presqu'île. Cet élargissement s'explique par les travaux du siège qui agrandirent l'isthme aux dépens du lac et surtout par les apports continuels de la mer.

aux deux angles de base, le plateau triangulaire que nous essayons de représenter s'abaisse en pente douce vers le sud, et offre en outre deux versants déterminés par l'arête qui s'étend de Sidi-bou-Saïd à la Taenia. C'est sur les deux versants de la partie méridionale de cette arête que s'élevait Carthage.

« Au milieu de cette même arête se dresse la colline de Byrsa. Placé sur cette hauteur centrale, on embrasse facilement l'ensemble de la ville antique. Au sud, à cinq cents mètres environ du pied de la colline, deux lagunes à demi ensablées, l'une circulaire, l'autre de forme allongée, marquent l'emplacement des ports. A l'est s'étend la longue ligne des quais extérieurs, sans cesse battue par les flots du golfe. Au nord-est et au nord courent une série de hauteurs qui se rattachent à Byrsa, et représentent les limites de la ville proprement dite. Au delà s'étend la plaine d'El-Marsa, la Mégara antique, limitée à l'est par le promontoire de Sidi-bou-Saïd, à l'ouest par celui de Kamart. Du côté du nord-ouest et du sud-ouest, deux villages arabes, Maâlka et Douar-ech-Chott, indiquent la position des grandes citernes, de l'amphithéâtre et du cirque romain. De ce côté point d'accident de terrain : le regard n'est arrêté à l'horizon que par les montagnes qui dominent la plaine et le lac de Tunis, ainsi que par les collines qui séparent la péninsule de Carthage de l'estuaire de la Medjerda[1] (fig. 2110). »

Les siècles ont travaillé lentement et incessamment à modifier le site de Carthage. Ce qui à l'époque punique et romaine était une presqu'île s'est trouvé insensiblement rattaché à la terre ferme par un lien de plus en plus large et solide, ce qui a eu pour effet de transformer la presqu'île en un simple éperon. Les alluvions de la Medjerda (*Bagradas*) ont été la cause efficiente de cette transformation. Toutefois elle n'a pu avoir pour effet de faire naître le doute sur la situation de Carthage[2]. Si ce doute eût été possible avant les explorations de Falbe et de ceux qui l'ont suivi jusqu'au P. Delattre, il y faudrait décidément renoncer devant la collection des débris de toute sorte et devant les vestiges dont le sol a gardé la trace. De chaque côté de la falaise dont le cap Carthage marque la pointe s'étendent les pentes qui courent au nord vers Gamart et le Djebel Khaoui, au sud vers la Malga et le lac de Tunis. On se demande si la ville couvrait la superficie entière de l'immense presqu'île à laquelle Strabon attribue 360 stades (un peu plus de 15 lieues) de circonférence; sinon quelle était la partie habitée?

Nul doute sur ce point. La partie vivante de Carthage, la véritable ville s'étageait sur les pentes du sud-est. Chateaubriand et le major Humbert avaient pressenti la vérité, malgré l'opinion contraire alors courante. Falbe démontra que Carthage proprement dite était comprise entre le promontoire de Sidi-bou-Saïd et le littoral du lac de Tunis. Les fouilles et sondages tentés par Davis, Beulé, Pricot de Sainte-Marie, le P. Delattre à Gamart, au Djebel Khaoui et dans cette direction ont été stériles et devaient l'être. Au contraire, entre le promontoire et *Le Kram* les explorateurs ont été comblés, et cette démonstration, empirique sans doute mais irréfutable, ne permet pas de douter que « depuis l'origine jusqu'à la ruine finale de 698 après Jésus-Christ, Carthage ne s'éleva autre part que dans la partie méridionale de la péninsule[3]. »

II. Le nom. — L'orthographe de Carthage, telle qu'elle a prévalu, est conventionnelle. Nous n'avons pas à nous occuper ici des origines sidoniennes sur l'emplacement qui, acheté aux Liby-Phéniciens, reçut le nom de *Kart-hadschat*, la « ville neuve », dont les Grecs, par corruption, ont fait Καρχηδόν et les Romains *Carthago* que nous trouvons orthographiée : *Karthago* et *Carthago*[4]. Les grammairiens ne sont pas d'accord entre eux. Tandis que les uns admettent l'équivalence des lettres *c* et *k*[5], d'autres sont d'une opinion contraire. Probus ne badine pas et considère comme une faute l'orthographe *Carthago*[6]. Sergius écrit à propos de l'emploi du *k* devant *a* : *Hoc in paucis nominibus observatur, ut Kalendæ, Karthago*[7], et Pompeius réduit les exceptions à ces deux seuls mots : *Modo non scribuntur nisi duo admodum verba, Karthago et Kalendæ*[8]. Albinus ajoute expressément : *Karthago et Kalendæ per* k *scribenda sunt, cetera per* c *melius*[9]. « Les témoignages des grammairiens se balancent à peu près; il en va tout autrement si nous examinons les inscriptions. J'ai relevé, écrit M. Audollent, dans les différents volumes du *Corpus inscriptionum lati-*

[1] C. Tissot, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, in-8°, Paris, 1885, t. I, p. 569. Cette description strictement géographique est suivie d'une étude topographique très longue et minutieuse dans laquelle C. Tissot accorde malheureusement trop de confiance aux plans de l'ingénieur Daux. La campagne de fouilles dirigée par MM. Reinach et Babelon a pratiqué une tranchée longue de 135 mètres, large de 5 à 7 mètres et profonde à certains endroits d'environ 6 mètres, dans le quartier le plus peuplé de l'ancienne Carthage. Cette tranchée a permis de reconnaître que les citernes et les puits de la ville punique sont, en général, bien conservés; par contre, il ne subsiste que les fondations des maisons bien qu'on distingue clairement la direction des ruelles le long desquelles elles étaient bâties. « Quant à l'*implexus* des rues si nettement indiqué sur la carte manuscrite de Daux (*Géogr. comp.*, t. I, p. 564), nous n'hésitons pas à y voir l'œuvre d'une imagination trop vive, ou, pour mieux dire, un roman topographique. On ne possède malheureusement que peu d'informations sur les fouilles et les sondages exécutés par Daux à Carthage, mais il est évident que s'il avait pu constater tous les détails qu'indique sa carte, il aurait dû remuer le sol sur une étendue immense, à la profondeur de 5 mètres au moins. Il ne l'a pas fait, il ne pouvait pas le faire et personne ne songera à l'en blâmer, mais en dressant une carte à grande échelle où il a fait figurer tant d'indications que des fouilles profondes et prolongées auraient pu seules lui donner, il a fait paraître plus d'audace que de souci de la vérité. » S. Reinach et E. Babelon, *Recherches archéologiques en Tunisie 1883-1884*, dans le *Bull. du Comité archéol. des trav. hist.*, 1886, p. 33. Cf. *Géogr. comp.*, t. II, p. 795. Cf. Cagnat, dans la *Revue archéologique*, 1894, t. I, p. 188. D'après Tissot, Daux a exécuté des fouilles à deux reprises, dans le dessein d'éclaircir surtout la question des différentes enceintes. « Je dois ajouter, écrivait Tissot, que pour toutes les questions techniques, on peut accorder une confiance entière aux observations de Daux. La carte où il les a coordonnées et mises en œuvre a pour nous la valeur d'un document original de premier ordre, document d'autant plus précieux que l'industrie des chercheurs de pierres a fait disparaître en grande partie, depuis vingt ans, les vestiges dont il conserve le souvenir. » *Géogr. comp.*, t. I, p. 377. — [2] A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 144, rappelle la grossière erreur de Lithgow, au XVIIe siècle, relativement à la situation de Carthage, et celle vraiment fantastique de Rabusson et Bézinge qui imaginent de transporter Carthage en Algérie, à Bougie. — [3] A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 146. Cette conclusion est corroborée par le texte d'Appien cité au début dans lequel il fait usage du mot λίμνη pour désigner le lac. Ce mot ne peut s'appliquer qu'au lac de Tunis. S'il s'était agi d'un golfe, Appien eût employé, comme il le fait plus haut à propos du golfe de Carthage, le mot κόλπος. Rien n'autorise la supposition d'une *ligula* au nord-ouest de la presqu'île. On peut apporter d'autres raisons non moins probantes, mais celles que nous venons d'exposer sont décisives, elles suffisent, cf. Audollent, *op. cit.*, p. 147. — [4] A. Audollent, *op. cit.*, p. 2, note, auquel nous empruntons les éléments de ce paragraphe, ne cache pas sa préférence pour la forme *Karthage*, la seule, dit-il, qui me semble fondée et qu'il avait d'abord adoptée; il n'y a renoncé pour suivre la forme commune, qu'à son corps défendant. — [5] Priscien, *Instit.*, I, XIV, dans Keil, *Gramm. lat.*, t. II, p. 12; Servius, *ibid.*, t. IV, p. 422, lig. 35 sq.; Clédonius, *ibid.*, t. V, p. 28, lig. 5, 16; Marius Victorinus, *ibid.*, t. VI, p. 5, lig. 23; p. 33, lig. 28; Maximus Victorinus, *ibid.*, p. 195, lig. 19 sq.; Terentianus Maurus, *ibid.*, p. 331, vs. 204 sq.; p. 349, vs. 797; Marius Plotius Sacerdos, *ibid.*, p. 491, lig. 7 sq. — [6] Probus, *ibid.*, t. IV, p. 51, lig. 11 sq. — [7] Sergius, *ibid.*, p. 477, lig. 14 sq. — [8] Pompeius, *ibid.*, t. V, p. 110, lig. 5 sq. — [9] Albinus, *ibid.*, t. VII, p. 304, lig. 14.

narum, de l'*Ephemeris* et de la *Revue des publications épigraphiques*, 170 textes qui portent le nom de Carthage ou l'ethnique dérivé de lui. Sur ce nombre, le *c* est employé 30 fois [1]; le *k*, au contraire, 140 fois [2]. Notons en outre que toutes les inscriptions de cette seconde catégorie, sauf 2, proviennent d'Afrique; parmi celles où le *c* existe, 5 seulement sont africaines. La preuve me semble décisive, les découvertes ultérieures ne sauraient, je crois, l'infirmer [3]. »

III. La personnification. — Comme Alexandrie, Antioche, Byzance, la ville de Carthage fut symbolisée par une figure [4]. Il semble que dans une heure de ferveur chrétienne on ait songé à rajeunir sinon à renouveler ce symbole (fig. 2111) [5]. Le fragment de

2111. — Carthage personnifiée.
D'après les *Mémoires de la Soc. des antiquaires de France*, 1902, pl. III.

mosaïque que nous allons décrire appartient au début du Ve siècle, peut-être même aux premières années de la domination vandale. Ce fragment provient d'un grand pavement décoratif de caractère et de destination profanes qui fut trouvé en 1844 à sept cents mètres du *Cothon* de Carthage, sur le versant sud de la colline de Byrsa, à l'endroit désigné par le n° LIV sur le plan de Falbe. Il existe heureusement un croquis publié peu de temps après la découverte [6], lequel contient d'utiles renseignements. « Le pavement mesurait huit mètres en longueur sur cinq en largeur. Sur toute son étendue se développait un large réseau d'entrelacs analogue à celui qui décorait les bas-côtés de la basilique de Kabr-Hiram; les mailles de ce réseau formaient une série de médaillons alternativement circulaires ou étoilés et renfermant chacun un sujet différent, personnages, oiseaux, quadrupèdes, rosaces. Les petits vides circulaires que laissaient entre elles leurs points de croisement, les lignes sinueuses de l'entrelacs étaient décorées de croix byzantines, de croisettes, d'oiseaux, d'attributs divers. L'ensemble se composait, au total, de six rangées de cinq médaillons circulaires et de cinq rangées de quatre médaillons étoilés, sans compter les demi-médaillons coupés par la bordure et contenant divers animaux. Le pavement était endommagé et offrait d'assez graves lacunes [7]. » Le médaillon qui présente pour notre étude un intérêt particulier se trouve au centre de la rangée supérieure, encadré par deux autres médaillons de chaque côté [8]. Il nous fait voir une orante traitée avec le plus grand soin; « elle étincelle de smalts aux vives couleurs, bleus, verts, vermillons, rouge foncé, qui rehaussent l'éclat de son nimbe et de son costume. On lui a réservé la place d'honneur. Debout, au milieu du premier rang des médaillons, accostée de deux flambeaux allumés qui soulignent son importance [9], elle semble présider aux spectacles qui se déroulent sous ses yeux, protéger les cochers, les chasseurs, les cavaliers qui évoluent devant elle. Ce ne peut donc être une sainte. Remarquons, d'autre part, que cette pieuse image parant l'un des points les plus passagers de la salle était constamment piétinée, contrairement aux usages de l'époque chrétienne et aux édits des empereurs [10]. Les mosaïstes chrétiens d'Afrique s'abstiennent presque toujours de peindre sur le sol les figures sacrées. Lorsque, par exception, ils se hasardent à le faire, ce n'est que là où la mosaïque est protégée contre tout contact impur, par exemple, sur les plaques tumulaires que l'on se garde de fouler aux pieds [11]. »

Nous n'avons pas cependant dans notre mosaïque la représentation d'une orante, ni d'une sainte. Les fabricants de mosaïque commerciale en Afrique connaissaient très exactement le type classique de l'orante qui se trouvait figurée sur leurs cahiers de modèles [12]. Au lieu des mains vides, ouvertes, la paume tournée en avant nous avons ici un personnage tenant des bouquets de fleurs, peut-être entremêlés d'épis. Bien que les candélabres posés à droite et à gauche ne soient pas spécifiquement chrétiens, du moins, en Afrique, ce symbole a été principalement rencontré sur des monuments chrétiens. Sur un sarcophage de Tébessa [13], la représentation de Rome est accolée de deux flambeaux, sur le calendrier de 354, la représentation d'Alexandrie est également flanquée de deux

[1] 22 *Carthago*, 7 *Cartago*, 1 *Chartago*. — [2] *Karthago*, plus rarement *Kartago*. — [3] A. Audollent, *op. cit.*, p. 1, note 1. « Il n'est pas rare d'ailleurs, du moins en Afrique, de voir le *k* substitué au *c* devant l'*a*; on lit par exemple *pekatores* (*Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2309), *dedikaverunt* (*ibid.*, n. 8536), etc., cf. *ibid.*, p. 1110, et C. W. Moeller, *Titulorum africanorum orthographia*, in-8°, Greifswald, 1875, p. 37. Enfin, sur les monnaies, l'initiale est le plus souvent *k*. Eckhel, *Numism.*, t. IV, p. 142. » — [4] Les monnaies de la période punique nous montrent la tête de Perséphone couronnée d'épis, Vénus coiffée du bonnet phrygien, Hercule imberbe coiffé de la peau de lion, cheval au galop couronné par la Victoire, palmier, etc. Ces symboles n'ont pas la dignité de la représentation officielle dont nous allons parler. — [5] « Fragment d'une grande mosaïque » offert jadis au musée du Louvre par M. de Lagau, cf. *Catalogue sommaire des marbres antiques conservés au musée du Louvre*, n. 2999. La provenance carthaginoise est certaine. Une description sommaire avait été donnée dans une *Note de Me Toulotte sur un sarcophage chrétien de Tébessa*, dans le *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1902, p. 234, on y parlait simplement d'« une femme nimbée, sans doute une sainte, debout entre deux flambeaux allumés et tenant une fleur dans chaque main. » Cette indication un peu sommaire a heureusement donné l'éveil et provoqué une explication plus complète, aussi séduisante que vraisemblable. P. Gauckler, *La personnification de Carthage. Mosaïque du musée du Louvre*, dans les *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, 1902, p. 165-178. Cf. A. Blanchet, *Mosaïques et monnaies avec la personnification de Carthage*, dans même revue, 1905, p. 97-99. — [6] Rousseau, dans la *Rev. archéol.*, 1850, t. VII, p. 260 sq., pl. CXLIII. Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 10539; *Catal. somm.*, n. 1788-1793; Franks, *On recent excavations at Carthage... Archæologia*, 1860, t. XXXVIII, p. 233; E. Müntz, *Études iconographiques e archéologiques*, Paris, 1887, p. 34 sq., 44. — [7] P. Gauckler, *op. cit.*, p. 167. — [8] Les sujets, aujourd'hui perdus, qui étaient traités dans ces médaillons, se rapportaient aux jeux de l'amphithéâtre et de l'hippodrome. — [9] Voir Candélabres, col. 1834-1842. — [10] Notamment l'édit impérial de 427, *Code justinien*, l. I, tit. VIII :... *signum Salvatoris Christi nemini licere vel in solo, vel in silice, vel in marmoribus humi positis insculpere vel pingere, sed quocumque reperitur, tolli...* — [11] P. Gauckler, *op. cit.*, p. 171. — [12] P. Gauckler, *op. cit.*, p. 173, n. 1-6, donne des références aux mosaïques de Tabarka, de Carthage, de Lemta, de Sfax en Tunisie, de Tébessa et de Kherbet-Guidra en Algérie. — [13] S. Gsell, *Musée de Tébessa*, p. 29 sq., pl. IX, n. 2; *Dictionn.*, t. II, fig. 2011.

amours tenant des candélabres. Sur la mosaïque, le nimbe est radié de « cinq rayons dont les extrémités divergent, dépassant légèrement la circonférence du disque et formant des crans analogues à ceux d'une couronne tourelée [1]. »

Très vraisemblablement nous sommes en présence d'une personnification de Carthage, retouchée et accommodée au goût du ve siècle [2]. Une Carthage devenue chrétienne sans oublier son histoire et sans y renoncer, ce qui explique le décor hétéroclite qui lui est imposé, décor dans lequel les candélabres méritent une attention spéciale en tant que signe d'honneur très particulier dans la symbolique chrétienne [3]. « La même image figure aussi sur diverses monnaies de basse époque frappées à Carthage et notamment à l'avers d'une monnaie en bronze de 42 *mummia*, datant de la domination vandale [4]. Dans un encadrement formé d'une large couronne de lauriers, que ferme au sommet une gemme, se dresse une femme vêtue d'une longue robe plissée et d'un manteau drapé sur les épaules. De ses deux mains levées, elle offre des épis; la tête semble radiée [5]. »

Nous retrouvons ainsi un type immuable reparaissant obstinément sur des monuments de destinations diverses, type qui n'est rien moins que chrétien. Malgré de légères concessions faites à l'iconographie chrétienne, on ne laisse pas de reconnaître, sous son affublement orthodoxe, malgré son nimbe et ses candélabres, l'antique personnification de Carthage, grâce aux traits caractéristiques de la vieille divinité punique, Tânit. Robe flottante, bras écartés, appartiennent en propre à la déesse phénicienne, tandis que par un syncrétisme peut-être inconscient on lui impose les particularités des divinités qui, sous la domination romaine, ont succédé à Tânit, à savoir *Juno Cælestis* avec le nimbe, *Cerès* les mains pleines des dons de la terre. A l'époque chrétienne nous venons de voir comment Tânit reparaît et, cette fois encore, accommodée à la mode du temps.

IV. Carthage romaine. — La prise de Carthage par Scipion, l'an 146 avant Jésus-Christ [6], fut suivie de la destruction totale de la ville [7]. « Si l'on creuse aujourd'hui le sol entre Byrsa et la mer, au-dessous de la terre végétale et des débris accumulés au cours des siècles, on atteint enfin une couche de cendres avec quelques pierres calcinées. De tant de monuments, orgueil des riches marchands phéniciens, ce sont là les derniers vestiges. Qu'ont produit les fouilles qui se poursuivent depuis Beulé pour découvrir la ville d'Hannibal? des ex-voto, des tombeaux, un peu de cendre [8]. » Sur le sol exécré [9] et nivelé, les pâtres iront conduire les troupeaux des propriétaires italiens, tandis que Rome s'ingéniera à découvrir d'efficaces combinaisons qui abolissent jusqu'au souvenir de la ville vaincue et de son territoire [10]. Satisfaite de sa haine assouvie, Rome engloba dans l'*ager publicus*, ce qui avait été Carthage et sa banlieue depuis la *Tusca* jusqu'à *Thenæ*, dont un fossé tracé à l'intérieur des terres marquait la limite [11]. On nomma cette terre *Africa vetus*, et *Provincia Africa* et on lui donna comme administrateur un préteur nommé pour un an avec résidence à Utique.

Vingt-deux ans plus tard, Rome éprouvant la nécessité de créer, sur la côte d'Afrique, une colonie qui fût le centre de ses établissements et de son commerce, Rome reconstruisit Carthage (122 avant Jésus-Christ), sous le nom de *Junonia*, laquelle n'était autre que Tânit. Caius Gracchus, auteur de cette restauration, y perdit sa popularité et en 121, le tribun Minucius Rufus parvint à faire supprimer la colonie naissante de six mille individus qui, au dire de Tite-Live, était fondée *in solo dirutæ Carthaginis*, malgré les solennelles imprécations liturgiques prononcées moins d'un quart de siècle auparavant. Ce groupe des premiers colons romains est aujourd'hui représenté par des sépultures très simples, garnies d'un mobilier sommaire, isolées ou formées par petits groupes « dans le quartier de Mégara, et surtout sur les pentes ouest et nord-ouest de la montagne de Sidi-bou-Saïd [12]. » Pendant les deux premiers siècles de l'empire les tombes s'alignèrent dans un des cimetières païens de Bir el Djebbana sur des tombes plus anciennes représentant « la période transitoire entre l'époque punique et l'époque romaine [13]. » Cette première colonie végéta pour des causes faciles à prévoir [14], mais l'idée féconde de Gracchus ne périt pas complètement; moins d'un siècle après, en l'an 44, Carthage ressuscita [15]. Ce fut l'œuvre de César, trop vite disparu, ce qui entraîna un rapide dépérissement. Heureusement Auguste, en l'an 29 avant notre ère, reprit l'œuvre compromise et une population composée non plus exclusivement de vétérans, mais de *togati cives* tirés des villes voisines, vint s'établir sur l'emplacement de la ville punique où un mur formé d'amphores superposées

[1] P. Gauckler, *op. cit.*, p. 176. — [2] Retouches récentes : une partie du nimbe, l'épaule droite, les bracelets du bras gauche, le bas de la tunique à gauche, le bouquet de la main gauche ont été refaits. La restauration, assez maladroite, a fait usage de smalts de fabrication moderne présentant des nuances et des bigarrures inconnues des anciens. — [3] La mosaïque du Louvre a peut-être sa première esquisse, mais sans les candélabres, dans une figure estampée en plomb, décorant un sceau trouvé à Carthage et ayant servi de bénitier. *Dictionnaire*, t. I, col. 642, fig. 116. Dans le commentaire que nous donnions de ce monument nous disions ne pouvoir accepter l'interprétation de J.-B. De Rossi qui voit une orante là où nous voyons une déesse phénicienne, *Id.*, t. I, col. 742, fig. 169, laquelle présente avec la pseudo-orante des médaillons « de très étroits rapports. » Mais le vase de plomb est antérieur d'un siècle environ à la mosaïque et, à cette date, qui est l'époque constantinienne, les candélabres n'ont pas encore fait leur apparition ou, du moins, n'ont pas encore pris leur signification quasi-liturgique. La représentation d'Alexandrie dans le *Chronographe de 354* est, on le voit, postérieure à Constantin. — [4] J. Eckhel, *Doctrina nummorum veterum*, in-4°, Vindobonæ, 1700, t. VIII, p. 11; Friedländer, *Die Münzen der Vandalen*, in-8°, Leipzig, 1849, pl. I; E. Babelon, in-12, Paris, 1896, p. 109, 110; *Recherches des antiquités dans le nord de l'Afrique*, p. 195, fig. 303. — [5] G. Gauckler, *op. cit.*, p. 177. — [6] An 608 de la fondation de Rome. — [7] La destruction de ce qui restait de la ville, car il en subsistait peu de chose. Les derniers habitants voyant l'issue certaine de la lutte mirent le feu aux maisons, l'incendie dura dix-sept jours sans interruption. Ce qui, par grand hasard, avait été épargné fut achevé par la hache et le pic des soldats romains, conformément à la décision du Sénat. — [8] A. Audollent, *op. cit.*, p. 29. — [9] L'exécration liturgique nous a été conservée par Macrobe. C'est un *carmen* qui n'a rien de spécial à Carthage et qui avait déjà été employé lors de la prise de Fregellæ, de Gabies, de Veïes et de Fidènes et il servit encore à Corinthe. Macrobe l'a extrait du livre V^e des *Res reconditæ* de Sammonicus Serenus qui l'avait pris lui-même *in cujusdam Furii vetutissimo libro* qui serait peut-être L. Furius Philus, consul en 618. — [10] Ce territoire n'était pas chose méprisable, tant s'en faut. Toute la partie qui était fidèle fut durement frappée par les délégués sénatoriaux. Les villes restées neutres furent imposées. Sept villes qui avaient fait défection et s'étaient alliées à Rome furent récompensées, déclarées *civitates liberæ*; leurs territoires agrandis, leurs privilèges confirmés. De ces sept villes, ce fut Utique qui prit le plus grand développement, elle avait à prendre sa revanche de la longue supériorité de Carthage; « celle-ci une fois détruite, écrit Strabon, Utique devint comme la métropole des Romains et la base de leurs opérations en Afrique. » — [11] Le tracé de Tissot a été rectifié par Cagnat à l'aide des inscriptions. On voit que la zone d'occupation des Romains était encore moins avancée qu'on ne l'avait cru, *Bull. archéol. du Comité*, 1893, p. 239 sq., n. 107; *Revue archéol.*, 1894, t. XXIV, p. 415, n. 65; *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1894, p. 43-51; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 14882. — [12] Delattre, *Les lampes antiques du musée Saint-Louis de Carthage*, in-8°, Lille, 1889, p. 6-7. — [13] Delattre, *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1897, p. 7, n. 1; *Les cimetières romains superposés de Carthage*, dans la *Revue archéologique*, 1898, t. XXXIII, p. 84-86. — [14] A. Audollent, *op. cit.*, p. 36. — [15] A partir de l'an 44, Carthage commença à compter les années de son ère propre.

et remplies de terre a été déblayé sur le flanc de la colline de Saint-Louis. Les estampilles imprimées sur ces amphores vont de l'année 43 à l'année 15 avant notre ère; la construction appartient donc à l'époque d'Auguste[1]. Sous le règne de ce prince, le retour d'une paix solide décida définitivement du succès de la colonie. En quelques années la prospérité s'affirma assez pour s'imposer à l'attention de tous.

Ici s'ouvre une période pendant laquelle Carthage s'élève à un degré de grandeur et de magnificence auquel peu de villes ont atteint. Pendant une durée d'un peu plus de sept siècles (29 avant-698 après Jésus-Christ) la métropole de l'Afrique ayant retrouvé sous les Antonins l'apogée de sa force songea à prendre sa revanche des humiliations jadis infligées. Mais elle n'y réussit pas et après avoir attiré périodiquement de terribles représailles, la ville tomba aux mains des Vandales. Échappée à cette oppression, Carthage connut une restauration byzantine dont, malheureusement, l'effet bienfaisant fut sans cesse compromis par des révoltes intestines, des poussées indigènes, en sorte que la décadence se précipita jusqu'au jour de la ruine irrémédiable. Au cours de cette longue période traversée d'événements imprévus, le christianisme fera son apparition à Carthage d'où il se répandra dans l'Afrique du Nord. Malgré l'illustration qu'il obtiendra dans plusieurs villes, c'est Carthage qui demeurera la capitale et métropole incontestée de l'Église d'Afrique. Nous ne devons ici étudier Carthage que sous ce point de vue particulier, on s'expliquera dès lors que nous ne nous arrêtions pas aux événements qui remplissent les deux premiers siècles de notre ère jusqu'au règne de Commode[2].

A partir du IIe siècle, les empereurs montrèrent à Carthage une sollicitude particulière. Hadrien fit peut-être deux voyages en Afrique; l'un des deux est certain et le séjour du prince fut marqué par quelques-unes de ces vastes entreprises auxquelles il aimait à attacher son nom. Il fit établir une route entre Carthage et Théveste et c'est à lui, probablement, que Carthage fut redevable de l'immense aqueduc qui assura pour la ville entière le service des eaux; Antonin ne fut pas un moindre bienfaiteur. Un vaste incendie avait ruiné le forum et, s'étendant à une partie de la ville, avait consumé basiliques, temples, curie et sans doute aussi les rues commerçantes et les boutiques bien achalandées d'alentour. Antonin fit tout rebâtir; il fit embellir les thermes du bord de la mer dans le voisinage des citernes du Bordj Djedid et peut-être restaurer le temple de la déesse *Cælestis*. Marc-Aurèle ne se montra pas moins bienveillant à Carthage que l'avaient été ses deux prédécesseurs. Grâce à cette suite de princes éclairés, la capitale de l'Afrique, à l'heure où nous y pénétrons pour étudier la communauté chrétienne, est déjà une ville puissante, peuplée et riche. Vers ce temps, Apulée, qui l'habitait alors, nous dépeint ainsi ses riches concitoyens dans leur cadre: « Voyez, écrit-il, ces édifices charmants, si bien construits, si décorés, où ils ont englouti leurs patrimoines; regardez ces villas qui rivalisent en étendue avec les cités, ces maisons ornées comme des temples. Ces troupes innombrables d'esclaves tout parés, ce mobilier somptueux. Tout afflue chez eux, tout y respire l'opulence. »

Cette richesse, qui s'affirme par le luxe domestique et les monuments publics, trouve sa source dans l'expansion du commerce. L'importance du marché de Carthage était grande déjà, lorsque, en l'année 186, l'empereur Commode l'accrut encore par la création d'une flotte frumentaire d'Afrique dont Carthage fut le port d'attache. A cette date, Carthage voyait en même temps grandir son importance religieuse ainsi qu'en témoignent les émeutes du proconsulat de Pertinax (188-189) à l'occasion des prophéties de la déesse Astarté — devenue *Virgo Cælestis* — dont le culte avait pris un développement extraordinaire et attirait, comme jadis l'oracle de Delphes, de véritables multitudes. Au point de vue politique, Carthage occupait désormais une situation prépondérante, tellement que, durant sa lutte contre Pescennius Niger, Septime Sévère, déjà maître de Rome, ne tint la partie comme définitivement gagnée que le jour où Carthage, capitale de l'Afrique, rivale d'Alexandrie, grenier de l'Italie, fut en sa possession (193).

Telle est la cité dans laquelle le christianisme va soudain apparaître à nos yeux.

V. Introduction du christianisme. — C'est donc parmi ces conditions favorables que le christianisme pénétra en Afrique. Ses origines, que nous avons retracées déjà, sont obscures. Nous ne possédons aucun témoignage antérieur à l'année 180. A cette date, un groupe de martyrs inaugure l'histoire de l'Église d'Afrique. S'il fallait accorder quelque crédit aux légendes, nous ne serions pas en reste d'informations. Saint Pierre n'a pas manqué de venir prêcher à Carthage et il y a laissé un disciple[3]. D'autres ont imaginé de confier l'Afrique à Simon le Zélote[4], personnage un peu obscur qui ne pouvait satisfaire les partisans de l'histoire éclatante lesquels, à défaut d'un apôtre, se rabattirent sur l'évangéliste Marc ou même l'évangéliste saint Matthieu[5], tandis que quelques-uns préférèrent donner pour apôtre aux Carthaginois sainte Photine, la Samaritaine, et sa nombreuse famille. Ce sont là des assertions auxquelles rien ne permet d'accorder le moindre degré de confiance et qui, selon nous, ne peuvent même servir à indiquer une vague direction pour les recherches[6]. L'invasion arabe est venue couper sur pied la moisson légendaire, elle nous la fait connaître à son degré de développement, somme toute, peu avancé, à la fin du VIe siècle.

Au temps des conflits doctrinaux les plus aigus, les défenseurs de l'orthodoxie catholique n'ont jamais invoqué pour l'Église de Carthage le grand prestige qui s'attachait, dès l'antiquité, aux Églises de fondation apostoliques, dépositaires directes de la tradition évangélique. L'argument aurait cependant eu tout son prix lorsqu'il s'agissait de réduire des novateurs au silence; malgré cela, les grands controversistes engagés dans une ardente polémique, Tertullien, Cyprien, Optat, Augustin, Fulgence, n'en ont pas tiré parti, n'y ont pas fait allusion. D'autres conflits, moins prolongés, mais non moins vifs, ne provoquèrent pas non plus une seule parole révélatrice de cette origine apostolique, parole qui eût pesé d'un poids singulier dans la balance des revendications d'autonomie par l'Église de Carthage

[1] Il ne fut plus question de *Colonia Junonia*, Carthage fut classée dans la tribu *Arnensis* et reçut le nom de *Colonia Junonia Julia Carthago*. On n'avait pas désappris ce dernier nom et on le retint seul, cf. Cagnat dans la *Revue archéol.*, 1887, t. x, p. 177, n. 1; avec le temps la litanie s'allongea en *Colonia Junonia Julia Aurelia Antoniana* (plus tard encore *Justiniana*) *Carthago*. — [2] Sous ce prince Carthage devint *Alexandrina Commodiana togata*, désignation qui ne dura guère plus que l'*Hadrianopolis* d'un des règnes précédents. — [3] Toulotte, *Géographie de l'Afrique chrétienne*, in-8°, Rennes, 1892, t. I, p. 6 sq. Le disciple en question, nommé Crescens, est le même qui évangélisa la Galatie, cf. A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 436, note 1. — [4] L. Duchesne, dans les *Comptes rendus du troisième Congrès scient. des cathol.*, Bruxelles, 1895, 5e section, p. 77. — [5] El Kairouani, *Histoire de l'Afrique*, trad. Pelissier et Rémusat, in-4°, Paris, 1845, p. 26 sq. — [6] *Acta sanct.*, jun., t. v, p. 416: Anonyme, *De sanct. Petro et Paulo*, n. 3, n. 11, fait faire deux fois à saint Pierre le voyage d'Afrique. La chronique de Flavius Dexter, ad ann. 50, le fait aller d'Espagne en Afrique, Baronius, *Annales*, ad ann. 44, n. 38-39 n'y voit pas d'objection, mais Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. I, p. 525, met fin à cette imagination.

contre l'Église de Rome[1]. Mais ce ne sont là que des arguments négatifs. Ce qui est plus convaincant c'est l'aveu implicite de Tertullien qui, énumérant à diverses reprises les Églises apostoliques, les désigne par leur nom et omet celui de Carthage. Il fait, d'ailleurs, plus que l'omettre; il subordonne réellement Carthage à ces chrétientés primitives et la félicite d'avoir reçu et gardé sans atteinte la foi qu'elles lui ont transmise[2]. Enfin, saint Augustin assure sans faire de difficulté que Carthage doit prendre rang dans la chronologie de la propagation évangélique, mais non parmi les Églises récemment instruites[3]. Nous nous garderons bien de tenter une détermination trop précise touchant l'époque possible des infiltrations de la doctrine du Christ à Carthage. Il est vraisemblable que le vaste commerce de cette ville y ramena des fidèles d'assez bonne heure. C'était le cas de la plupart des ports de la Méditerranée, où, dès la fin du Ier siècle, le christianisme a dû commencer à prendre pied[4]. Ce qu'ont été ces débuts, forcément modestes, nous l'ignorons et rien ne nous autorise à espérer de les jamais connaître[5].

D'où venaient les missionnaires du christianisme qui implantèrent la foi à Carthage? On s'est habitué à dire qu'ils venaient de Rome, on a même paru y croire, bien qu'en réalité nous n'en sachions rien[6].

Les arguments invoqués en faveur d'une dépendance rituelle et liturgique sont trop tardifs et trop vagues malgré leur conformité littérale avec les textes cités pour satisfaire ceux qui ont quelque pratique de ces catégories de textes. Quant à l'argument proprement historique, il faut reconnaître qu'il nous manque. Ce qu'on invoque, en effet, c'est cette phrase de Tertullien, vers l'an 200 : *Age jam, qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuæ, percurre ecclesias apostolicas... Proxima est tibi Achaia : habes Corinthum; si non longe es a Macedonia, habes Philippos; si potes in Asiam tendere, habes Ephesum; si autem Italiæ adiaces, habes Romam « unde nobis quoque auctoritas præsto est*[7]. » Ces six derniers mots ne veulent dire autre chose sinon que chaque Église comme chaque fidèle peut recourir à l'autorité de telle ou telle Église apostolique à son choix. Naturellement on s'adressera de préférence à celle dont on se trouve géographiquement le plus rapproché et les gens de Carthage feront comme ceux de l'Occident qui s'adressent à Rome puisque, pour eux tous, des Églises apostoliques la plus proche autorité est celle de Rome. Notons que, dans le texte cité, *auctoritas* a son sens propre, « garantie, témoignage ». Un passage d'une lettre de saint Cyprien a été invoqué à tort et n'a rien à faire avec les origines historiques des Églises. *Nos enim singulis navigantibus, ne cum ullo scandalo navigarent, rationem reddentes, nos scimus hortatos esse ut ecclesiæ catholicæ matricem et radicem agnoscerent ac tenerent*[8]. Ici, les mots *ecclesiæ catholicæ* suffisent à écarter l'idée d'une Église particulière.

Désormais nous nous éloignons des origines et cependant, malgré la grandeur croissante de l'Église romaine, l'Afrique ne paraît pas soucieuse de s'y rattacher trop étroitement. Un texte de saint Augustin, qui semble capital, dit beaucoup moins qu'on voudrait lui faire dire : *Quod si vera crimina objecissent collegis suis maiores eorum, quando schisma fecerunt, ipsi obtinuissent causam suam apud ecclesiam tansmarinam, unde ad istas partes christianæ fidei manavit auctoritas, ut illi essent foris quibus eadem crimina obiciebant*[9]. Si la thèse des donatistes était si certaine, dit saint Augustin, ils auraient dû obtenir la condamnation des évêques accusés d'être traditeurs « devant l'Église d'outre-mer, d'où sur ces contrées-ci a été dérivée l'autorité de la foi chrétienne. » *Manavit*, écrit M. P. Lejay, est un parfait d'habitude, qui s'applique spécialement à l'intervention de l'Église romaine dans la querelle du donatisme. *Christianæ fidei auctoritas* n'est guère que la paraphrase du mot unique *auctoritas* dont se sert Tertullien. C'est de Rome que vient à l'Afrique le *témoignage* de la foi chrétienne. C'est par Rome que l'Afrique reconnaît ce qui est de tradition apostolique[10]. D'autres passages de saint Augustin pourraient donner lieu de croire qu'au lieu de chercher du côté de Rome les origines de l'évangélisation il se tournait vers l'Orient. L'évêque de Carthage, écrivait-il, pouvait négliger la multitude de ses ennemis *cum se videret et Romanæ Ecclesiæ in qua semper apostolicæ cathedræ viguit principatus, et ceteris terris unde evangelium ad ipsam Africam venit, per communicatorias litteras esse conjunctum*[11]. C'est l'opinion qui reparaît dans une autre lettre : *Pars autem Donati... non considerat... ab illa radice orientalium Ecclesiarum se esse præcisam, unde evangelium in Africam venit*[12]. Enfin, lors de la Conférence de 411, saint Augustin dit encore : *Cœpit ista prædicatio ab Hierusalem, inde se ab illustrissimo exordio diffudit, diffundens ecclesiam quam tenemus*[13], *prima per vici-*

[1] Lors du conflit de saint Cyprien avec le pape saint Étienne. — [2] Tertullien, *De virginibus velandis*, c. II : *Sed eas ego Ecclesias proposui, quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt; De præscriptione hæreticorum*, c. XXI: *Communicamus cum Ecclesiis apostolicis. Ibid.*, c. XXXII : (*ecclesiis*) *matricibus et originalibus fidei; Adv. Marcionem*, l. IV, c. V : *Pariter utique constabit, id esse ab apostolis traditum, quod apud Ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum*, suit l'énumération de Corinthe, la Galatie, Philippes, Thessalonique, Éphèse, Rome *quibus evangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt. Habemus et Joannis alumnas ecclesias.* — [3] S. Augustin, *De unitate Ecclesiæ*, c. XXXVII : *Nonnullæ barbaræ nationes etiam post Africam crediderunt; unde certum sit Africam in ordine credendi non esse novissimam.* — [4] A. Schwarze, *Untersuchungen ueber die äussere Entwicklung der afrikanischen Kirche*, in-8°, Göttingen, 1892, p. 28 sq.; A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 439, H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 41. — [5] Münter, *Primordia Ecclesiæ Africanæ*, in-8°, Hauniæ, 1829, p. 12; Schwarze, *op. cit.*, p. 31, et A. Audollent, *op. cit.*, p. 439, sont disposés à admettre que l'évangélisation vient de Rome et de très bonne heure. Morcelli, *Africa christiana*, in-fol., Brixiæ, 1816, t. II, p. 41, Münter, *op. cit.*, p. 10, n. 2, opinent pour la persécution de Néron qui aura dû, selon eux, obliger beaucoup de chrétiens de Rome à prendre la fuite. — [6] Aucun doute n'a effleuré la critique de A. Harnack, *Mission und Ausbreitung*, 2e édit., Leipzig, 1906, t. II, p. 237, note 3; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1901, t. I, p. 4; A. Audollent, *Carthage romaine*, Paris, 1905, p. 439. Dans notre *Afrique chrétienne*, Paris, 1904, t. I, p. 33, nous nous sommes montré « beaucoup plus froid ». P. Lejay, *Les origines de l'Église d'Afrique et l'Église romaine*, dans *Mélanges Godefroid Kurth*, 1908, p. 41-47, a montré qu'en réalité nous ne savons rien d'assuré. — [7] Tertullien, *De prescriptione*, c. XXXVI, *P. L.*, t. II, col. 49. D'autres citations du même traité qu'on s'est habitué d'exhiber à propos de la question qui nous occupe ne s'y rapportent que de fort loin et ne l'éclaircissent aucunement. — [8] S. Cyprien, *Epist.*, XLVIII, 3e édit., Hartel, p. 607. C'est Münter, *Primordia Ecclesiæ Africanæ*, p. 11, qui a le premier fait usage du texte cité en vue de sa thèse. — [9] S. Augustin, *Epist.*, LII, 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 194. Cette lettre est adressée au donatiste Severinus, le passage cité a trait au concile de Rome, de 313. La lettre a été écrite en 400, d'après Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, in-4°, Paris, 1702, t. XIII, p. 328. — [10] P. Lejay, *op. cit.*, p. 43-44. Le sens établi ainsi est prouvé par la suite du texte : *Nunc autem cum illi* [les catholiques] *inveniuntur intus communicare ecclesiis apostolicis, quarum nomina in libris sanctis habent et recitant isti* [les donatistes] *autem foris positi et ab illa communione separati sunt, quis non intellegat eos habuisse causam bonam qui eam apud medios judices* [l'Église romaine prise pour arbitre] *obtinere meruerunt.* — [11] S. Augustin, *Epist.*, LXIII, 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 163. Lettre écrite en 397, d'après Tillemont, *op. cit.*, t. XIII, p. 312-313. — [12] S. Augustin, *Epist.*, LII, 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 194. Il ajoute : *unde terra si eis adferatur adorant.* On a trouvé en Afrique l'attestation épigraphique de la vénération de la Terre rapportée de Palestine. — [13] *Gesta collat. Carthagine habitæ*, III, n. 320, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 229.

na, deinde per longinqua; etiam in Africam venit.

Tout ceci, on en conviendra sans peine, est parfaitement vague. Les Africains ne se sont occupés de la question de leurs origines que tardivement et sans y attacher grand intérêt. Ils laissaient le champ libre, les Romains le revendiquèrent. On a cité maintes fois une lettre du pape Innocent Ier adressée en 416 à Decentius, évêque de Gubbio, lettre dans laquelle le pape déclare que personne n'a fondé d'Église en Italie, dans les Gaules, l'Espagne, l'Afrique, la Sicile, sans en avoir reçu mission de l'apôtre Pierre ou de ses successeurs. Cela, ajoute-t-il, ne fait pas l'ombre d'un doute qu'on doit se conformer aux usages de ceux dont on a pris naissance : *Oportet eos hoc sequi quod Ecclesia romana custodit a qua eos principium accepisse non dubium est* [1]. Ce texte ou plutôt cette main-mise canonique n'a pas de portée historique [2]. Les phrases adressées par saint Grégoire le Grand aux Africains, en ont, s'il est possible, moins encore. Nous avons montré ailleurs, l'accès d'ultramontanisme qui sévit dans l'Église d'Afrique au VIe siècle et la disposition où elle se trouva alors d'accepter de Rome tout ce qu'elle en refusait auparavant [3]. Grégoire le Grand, en bon politique, tira parti de cette situation au point de vue pratique et hiérarchique. Des textes, comme ceux qu'on va lire, s'ils passaient sans réclamation, introduisaient une tradition dont les successeurs de Grégoire pourraient, en des jours de discussion, tirer bon parti. En 591, dans une lettre aux évêques de Numidie, le pape faisait remonter à saint Pierre la chaîne des ordinations africaines : *Petistis... ut omnes vobis retro temporum consuetudines servarentur quas a beati Petri apostolorum principis ordinationum initiis hactenus vetustas longa servavit* [4]; et, en 598, le même pape écrit à l'évêque de Carthage : *Scientes præterea unde in Africanis partibus sumpserit ordinatio sacerdotalis exordium, laudabiliter agitis quod sedem apostolicam diligendo ad officii vestri originem prudenti recordatione recurritis* [5]. Ces affirmations ne soulevèrent pas, qu'on sache, de réclamations. En 1053, Léon IX reprenait les assertions de saint Grégoire [6]; cette fois encore, nulle contradiction. Il est vrai que l'Église d'Afrique n'existait plus [7].

Ce qu'on peut dire de plus mesuré, partant de plus historique, sur la question qui nous occupe, c'est que rien ne permet de croire que le christianisme ait été ignoré en Afrique avant l'arrivée des premiers missionnaires italiens. « Carthage, grande cité commerçante, où se rencontraient presque toutes les religions d'Afrique, d'Égypte, de Syrie et de Grèce, fut toujours en relations directes avec l'Orient; et les juifs y étaient nombreux, ainsi que dans les autres villes de la côte. Il serait bien surprenant qu'aucun voyageur, arrivant de Jérusalem, d'Antioche ou d'Alexandrie, n'y eût annoncé l'Évangile [8]. » C'est de cette origine orientale que saint Augustin semble avoir été l'écho lointain et affaibli [9]. Comme Antioche, comme Alexandrie, Carthage était un confluent; c'est ce qui explique l'empreinte nettement orientale qu'on y peut relever quoique en terre latine, par exemple, le rôle important de la langue grecque dans la communauté [10] (bien que jusqu'à présent l'épigraphie ne confirme pas cet usage de la langue grecque dans les premières années de l'Église de Carthage); l'attention et les relations mutuelles entre la jeune Église de Carthage et les Églises d'Orient [11]; l'identité de certains rites liturgiques d'une importance capitale [12], etc. Ces traits sont trop caractéristiques pour s'expliquer par quelque coïncidence fortuite. Laissons donc à Carthage comme ailleurs s'accomplir silencieusement l'œuvre de la *Diaspora* chrétienne, en attendant l'heure de l'évangélisation administrative.

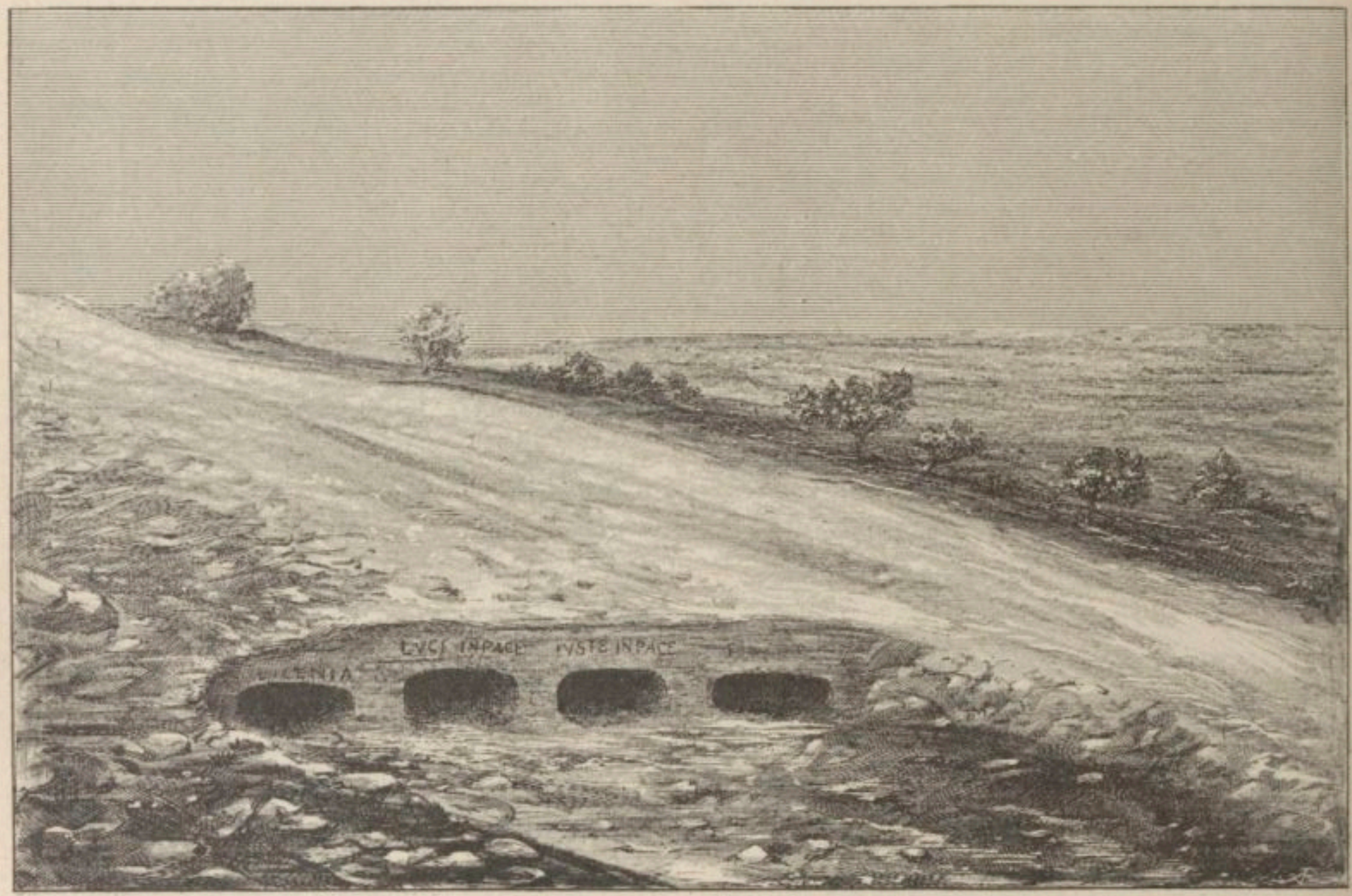
« Il y a tout lieu de croire que les premières conversions, à Carthage comme à Jérusalem, eurent lieu parmi les juifs [13]. » Nous devons prendre une idée de la colonie juive à Carthage si nous voulons éclairer tout un côté des origines du christianisme dans cette ville.

En Afrique, comme dans tout le bassin de la Méditerranée, les colonies juives étaient anciennes et nombreuses [14]. Dès avant notre ère, deux grandes émigrations avaient pu amener les juifs sur les traces des colons phéniciens [15], mais ce fut surtout lors de la destruction de Jérusalem par Titus que des contingents de familles juives et d'individus isolés ont dû venir aborder à Carthage. Un indice assez vague, mais qui ne laisse pas d'avoir son prix, nous montre à Jérusalem, parmi les auditeurs de saint Pierre le jour de la Pentecôte, des juifs venus de cette *regionem Africæ quæ est trans Cyrenem* [16]. De toutes les colonies juives d'Afrique la plus florissante aura été vraisemblablement celle de Carthage. Nous en pouvons prendre quelque idée grâce à la découverte de sa nécropole, située au nord de la ville, à Gamart [17]. L'origine judaïque de cette nécropole est hors de doute et les quelques centaines de caveaux (fig. 2112) qu'on y peut visiter aujourd'hui, leur décoration et les débris épigraphiques qu'ils contiennent attestent l'ancienneté et l'importance de la colonie juive. Quels étaient les rapports entre juifs et chrétiens à Carthage à l'époque primitive? Un seul et précieux indice nous porte à croire qu'on vivait sur pied de paix. Parmi les sépultures

[1] Innocent, *Epist.*, XXV, 2, *P. L.*, t. XX, col. 552. — [2] On nous dispensera de faire la preuve de cette affirmation. Il suffit de dire que l'origine romaine de l'Église de Lyon, par exemple, est insoutenable pour montrer comment, à la prendre en détail, la revendication du pape Innocent s'effrite et se réduit à peu de chose. — [3] H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. II, p. 284. — [4] S. Grégoire, *Epist.*, l. I, epist. LXXVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 531. — [5] S. Grégoire, *Epist.*, l. VIII, epist. XXXIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 935. — [6] Léon IX, *Epist.*, LXXXIII, *P. L.*, t. CXLIII, col. 728. — [7] H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. II, p. 318; ce qui restait de l'Église d'Afrique n'avait guère le loisir de compulser ses archives et de discuter ses titres. — [8] F. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, in-8°, Paris, 1901, t. I, p. 5. — [9] *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I, p. 6. — [10] Rédactions grecques de la Passion des Scillitains et de la Passion de Perpétue. — [11] Tertullien est très averti de la littérature chrétienne grecque du IIe siècle; d'un autre côté son *Apologétique* est traduite en grec presque aussitôt que parue. — [12] Relativement au baptême des hérétiques la tradition de Carthage était d'accord avec celle des Églises de Cappadoce et contraire à l'usage romain; de même pour la célébration des jours de *stations*. — [13] Delattre, *Gamart ou la nécropole juive de Carthage*, in-8°, Lyon, 1895, p. 49. — [14] H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. I, p. 38. — [15] Après la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor et lors de la fondation d'Alexandrie par Alexandre. — [16] Act., II, 9-11; Morcelli, *Afr. christ.*, t. I, p. 10 sq.; Toulotte, *Géographie de l'Afrique*, t. I, p. 8 sq.; Delattre, *Gamart*, p. 49, admettent la valeur de l'indication. A. Audollent, *Carthage rom.*, p. 438, n. 2, écrit : « En conclure que ces Juifs rapportèrent en Afrique la foi nouvelle, c'est tirer de ces mots beaucoup plus qu'ils ne renferment. » Cependant! — [17] Gamart ou Kamart (*Kelmart* dans les manuscrits arabes) est le nom de la montagne qui termine au nord-nord-est la presqu'île de Carthage. Cette montagne se compose de plusieurs collines formant des vallées qui portent chacune un nom particulier : Oued-Sabouni, Oued-Louz, Oued-Sidi-Rahal, Oued-Kahal, Oued-Marion, etc. Une partie de la montagne porte le nom de *Djebel Khaoui* ou *montagne creuse* à cause des sépultures souterraines qu'elle contient et qui ont passé longtemps pour la nécropole punique de Carthage. Falbe, *Recherches sur l'emplacement de Carthage*, Paris, 1833, p. 43, ne visita qu'une seule chambre funéraire; Davis, *Carthage und her remains*, London, 1861, p. 485, a vu un chandelier à sept branches dessiné sur un *loculus*; Beulé, *Fouilles à Carthage*, p. 133, parle de millions de tombes, malgré cette exagération il a fait d'utiles observations; Pricot de Sainte-Marie n'a pas fait de vraies découvertes et on peut passer sous silence les fouilles (!) de M. d'Hérisson.

juives on a rencontré des tombes et des épitaphes chrétiennes [1]. « Si l'on consentait à dormir côte à côte le dernier sommeil, c'est donc que l'on avait vécu en bons termes; car deux religions en guerre ne se réconcilient pas autour d'un cercueil. Ce petit fait très caractéristique nous autorise à croire qu'en Afrique les choses se sont passées comme à Rome. La foi nouvelle y a été prêchée d'abord dans les communautés juives. Puis la mésintelligence a éclaté dans les synagogues, en raison peut-être du succès des nouveaux venus. Peu à peu se sont constituées, dans les villes, des communautés distinctes de chrétiens avec une hiérarchie analogue [2]. » Ainsi, « la trace des premières conversions pourrait se trouver jusque dans les cimetières [3]. » A quelle nationalité appartenaient ces nouveaux convertis? Ici, tous renseignements positifs nous font défaut et toute conjecture devient vraisemblable : anciens occupants du sol de race phénicienne asservis aux plus modestes conditions, juifs émigrés et sordides, grecs industrieux, latins fortunés ont dû, à leur heure, s'affilier au groupe peu à peu grossissant. On peut supposer que, dès lors, cette communauté dont nous ne savons à peu près rien, sinon qu'elle a dû exister, aura commencé à gagner de l'importance, à mesure que ses membres se dispersaient dans les villes de l'intérieur, dans les bourgs et les villages suivant que leurs affaires les y conduisaient et qu'ils s'y livraient à ce prosélytisme enthousiaste qui fut un des caractères de la religion chrétienne à ses origines. Nous verrons dans un instant un témoignage de ce prosélytisme dans la présence d'un groupe de chrétiens à Scilium ou Scili, petite bourgade de la Proconsulaire [4].

Comme il n'est guère vraisemblable que la communauté chrétienne de Carthage ait attendu son organisation hiérarchique jusqu'au moment où celle-ci nous est connue, nous pouvons admettre l'existence d'une administration plus ou moins embryonnaire à Carthage avant les dernières années du IIe siècle. Administration qu'on ne peut concevoir sans un certain rapport de supériorité à l'égard des groupes de fidèles dispersés dans l'intérieur du pays; ce qui permet d'entrevoir déjà comme les premiers linéaments de la future suprématie religieuse de l'évêque de Carthage sur toute l'Afrique chrétienne. On est en droit de soupçonner un développement rapide dans un pays où la persécution semble n'avoir frappé les frères que tardivement. La violence ordinaire des passions religieuses, soit par l'effet de la prudence des magistrats, soit pour toute autre raison, n'entraîna pas d'effets sanglants pour les chrétiens d'Afrique avant l'année 180.



2112. — Gamart. Croquis du P. Delattre. D'après *Les missions catholiques*, 1883, p. 109.

En la première année du règne de Commode, le gouverneur de la Proconsulaire, Vigellius Saturninus, en résidence à Carthage, eut à juger douze paysans de Scilium, sept hommes et cinq femmes, qui refusaient d'abjurer. Outre les chrétiens de Scilium, nous connaissons l'existence d'un esclave du nom de Namphamo et de trois autres fidèles nommés Miggin, Lucitas et Sanaé, connus sous le nom de « martyrs de Madaure » en Numidie, soit parce qu'ils y subirent la mort, soit parce qu'ils en étaient originaires, ayant d'ailleurs, comme les Scilitains et sainte Perpétue, été transférés à Carthage pour y être jugés et suppliciés [5]. Ces exécutions inaugurent, entremêlées de trêves et d'accalmies, une persécution qui ne durera

[1] Beulé, *op. cit.*, p. 121 sq.; Delattre, dans *Cosmos*, 7 avril 1888, p. 14-18; 4 janv. 1890, p. 131 sq.; 26 mars 1892, p. 496; Ch. Tissot, *Géogr. comp.*, t. I, p. 613; E. de Sainte-Marie, *Mission à Carthage*, p. 32 sq. — [2] Monceaux, *op. cit.*, t. I, p. 9-10. — [3] De Vogüé, dans la *Revue archéologique*, 1889, t. XIII, p. 184. — [4] Ce sont les martyrs scillitains. — [5] Cette opinion est celle de B. Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du IIIe siècle*, 1881, p. 200. A. Audollent, *op. cit.*, p. 445, note 4, reconnaît que l'hypothèse est ingénieuse, mais qu'il lui manque le commencement même d'une preuve.

guère moins de trente ans. A une date incertaine, bien que postérieure au proconsulat de Vigellius Saturninus, un autre proconsul nommé Cincius Severus [1], tenant ses assises à Thysdrus (El-Djem), voit des chrétiens comparaître devant lui auxquels il fait suggérer des réponses peu compromettantes et qui rendent possible l'acquittement [2]. Sous Vespronius Candidus, autre proconsul dont la magistrature semble devoir se placer sous l'empereur Commode, nouveau témoignage d'un procès intenté à un fidèle pour crime de religion. Telles sont, avant l'année 197, les indications les plus fermes que nous puissions rencontrer touchant l'Église de Carthage et les chrétientés disséminées, en rapports probables avec leur future métropole.

En cette année 197, Tertullien, non encore prêtre, mais habitant Carthage où il était né, nous donne sur la situation du christianisme dans cette ville des indications qui ont leur prix. « Nous ne sommes que d'hier, dit-il, et nous remplissons tout, les villes, les îles, les forteresses, les municipes, les assemblées, les camps même, les tribus, les décuries, le palais, le sénat, le forum; nous ne vous laissons que les temples [3]. » A quinze années de là, il écrira encore, à l'instant d'une persécution imminente : « Que ferez-vous de ces milliers d'êtres, de ces hommes et de ces femmes, de ces personnes de tout sexe, de tout âge, de toute condition qui se livreront à vous? Quels maux souffrira Carthage même? Il vous faudra la décimer, quand chacun aura retrouvé parmi nous ses proches, ses voisins; quand chacun y aura reconnu peut-être des citoyens et des matrones... une foule de gens de qualité [4]. » Faut-il donner une valeur arithmétique précise à ce mot *décimer?* En ce cas il faudrait en rapprocher une autre affirmation contenue dans le même libelle : « Nous sommes une multitude, nous formons presque la majorité dans chaque ville [5]. » Ne faisons pas rendre à ces textes précieux plus qu'ils ne renferment, mais sachons leur laisser toute leur valeur. Ils nous autorisent à considérer l'Église de Carthage comme nombreuse et comptant, dès le début du IIIe siècle, une « foule de gens de qualité [6]. »

VI. La domination romaine. — Le premier évêque connu, Agrippinus, semble avoir inauguré son épiscopat en l'an 197. C'est lui qui convoqua, entre 218 et 222, une assemblée d'évêques à l'occasion de la querelle naissante sur le baptême des hérétiques. C'est le premier concile africain, qui sera suivi de bien d'autres et marque l'origine d'une institution aussi importante qu'originale, grâce à sa périodicité et à son indépendance. Comme ce n'est pas à proprement parler l'histoire religieuse de Carthage que nous écrivons, mais un cadre que nous traçons dans lequel doivent venir prendre place les faits archéologiques de cette grande ville, on ne s'étonnera pas que nous réduisions au strict indispensable les indications relatives à cette période si active de l'Église carthaginoise. D'ailleurs nous avons eu récemment l'occasion d'étudier en détail tous ces conciles africains dans le texte et les notes de l'*Histoire des conciles*; qu'il nous soit permis d'y renvoyer le lecteur.

Le premier concile de Carthage avait réuni soixante-dix évêques et ce chiffre considérable explique suffisamment l'importance prise dès lors par le christianisme en Afrique et la défiance, l'hostilité ouverte qu'il provoquait. Il faut reconnaître à l'honneur de la magistrature romaine que plusieurs, parmi ses hauts représentants, les gouverneurs Cincius Severus et L. Vepronius Candidus sous Commode, C. Julius Asper sous Septime Sévère et Valerius Pudens, se montrèrent pitoyables aux chrétiens. Mais la populace ne connaissait pas les ménagements. A Carthage, comme à Smyrne, comme à Lyon, elle prenait l'initiative des violences, assurée qu'elle était le plus souvent de l'impunité. « Pareils à des bacchantes en démence, écrit Tertullien, ils n'épargnent même pas nos morts. Oui, du repos de la tombe, de ce qui était jadis l'asile suprême, ils s'en vont enlever, déchirer, arracher ces restes informes [7]. » Et cette cohue s'assemble et se précipite avec son cri de ralliement : « Plus de cimetières [8]. »

Tertullien a noté la plupart des accusations, des outrages dont on poursuivait les fidèles (voir Accusations, t. I, col. 265-307); il a raconté comment un juif converti au paganisme imagina de peindre à la porte de sa ménagerie un grand cadre avec l'inscription :

DEVS CHRISTIANORVM ONOKOETES

Voir Ane, t. I, col. 2041-2042; Caricature, t. II, col. 2159; Crucifix [9]. Vers le même temps commence l'activité littéraire de Tertullien. Pendant vingt ans, chacun de ses écrits contiendra d'utiles indications pour l'histoire de l'Église de Carthage et la description de la disposition des esprits. Cependant les faits archéologiques proprement dits n'y sont guère touchés, c'est la liturgie et les institutions disciplinaires qui s'éclairent principalement de ces écrits. Voir Afrique, t. I, col. 591-619.

Au début du IIIe siècle, l'Église de Carthage est glorifiée par le martyre des illustres saintes Perpétue et Félicité et de leurs compagnons (7 mars 202). Nous possédons dans le récit de leur martyre une pièce à laquelle peut-être nulle autre ne peut être préférée dans l'antique littérature chrétienne. Un document d'une telle importance ne peut être étudié en passant, nous aurons l'occasion d'y revenir et de relever les précieuses indications qu'il renferme à tous points de vue. Dans la présente dissertation nous rencontrerons les martyrs du 7 mars 202 à l'occasion de la *basilica Majorum*, de l'amphithéâtre et de la prison. Carthage conserva la mémoire de ce groupe de chrétiens venus de *Thuburbo minus* cueillir la palme à Carthage; Tertullien [10], saint Augustin [11], célébraient leurs vertus; on prit l'habitude de lire publiquement leur Passion à l'église [12]; et leur culte, « dès le IVe siècle, avait déjà

[1] Pallu de Lessert, *Fastes des prov. afric.*, 1896, t. I, p. 223-224. — [2] Tertullien, *Ad Scapulam*, c. IV, *P. L.*, t. I, col. 703. — [3] Tertullien, *Apologeticus*, c. XXXVII, *P. L.*, t. I, col. 463. — [4] Tertullien, *Ad Scapulam*, c. V, *P. L.*, t. I, col. 704. — [5] *Ibid.*, c. II, *P. L.*, t. I, col. 699. Noeldechen, *Tertullian*, in-8°, Gotha, 1890, p. 12, suppose, sans apporter la moindre indication statistique, que le nombre de la population chrétienne de Carthage s'élevait, sous Commode, à trois ou quatre mille âmes. Un tel chiffre, outre qu'il est certainement trop bas, est aussi trop précis et, surtout, absolument arbitraire. Cf. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, in-8°, Leipzig, 1890, t. I, p. 120 sq. — [6] On a tant redit et sur tous les tons que Tertullien exagère sans mesure, que c'est à peine un journaliste et plutôt un pamphlétaire, qu'il n'est pas inutile de rappeler que ces exagérations — puisque exagération il y a — sont mises en circulation à Carthage et jetées en provocation à un public auquel on peut faire croire qu'il n'y a rien mais non persuader de tout autre chose que ce qui existe. Pour se rendre compte du degré d'exagération et de la mesure de réalité qu'elle enveloppe et cache, il faut se reporter à l'histoire contemporaine; c'est à chacun d'apprécier l'écart possible ou même probable. — [7] Tertullien, *Apologeticus*, c. XXXVII, *P. L.*, t. I, col. 463. — [8] Tertullien, *Ad Scapulam*, c. III, *P. L.*, t. I. col. 705. — [9] Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du IIIe siècle*, 1881, p. 163; A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 449, n. 2, voient dans cet ὀνοκοίτης « une allusion transparente à la crèche de Bethléhem. » Explication inacceptable; la légende du bœuf et de l'âne ne remonte guère si haut et le premier monument figuré est de l'année 343. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2047 sq. — [10] Tertullien, *De anima*, c. LV, *P. L.*, t. II, col. 745, — [11] S. Augustin, *De anima et ejus origine*, l. I, X, XII; l. III, IX, XII; l. IV, XVIII, XXVI-XXVII, *P. L.*, t. XLIV, col. 481, 516, *Enarrat. in psalm.*, XLVII; *P. L.*, t. XXXVI, col. 532. Le Serm., CCLXXX et les deux suivants furent prononcés : *In natali martyrum Perpetuæ et Felicitatis.* — [12] S. Augustin, *Serm.*, CCLXXX, CCLXXXII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1280, 1285.

rayonné dans tout l'Empire romain[1]. » C'est l'année même du martyre de Perpétue, sous la magistrature d'Hilarianus[2], que Tertullien décrit l'envahissement des cimetières et le sac des églises.

L'Église de Carthage traversa la crise du montanisme. Cette épreuve survenue parmi les alarmes de la persécution détacha de l'unité un certain nombre d'esprits parmi lesquels ce bouillant Tertullien, moins redoutable comme adversaire que comme sujet. A partir de sa rupture l'apologiste perd souvent toute mesure et semble non moins brouillé avec le bon sens qu'avec l'orthodoxie. Il forma un groupe, ou plutôt un simple noyau, qui dura jusqu'au IVe siècle et finit par rentrer dans l'Église, cédant aux efforts persuasifs de saint Augustin.

Pendant qu'il bousculait les catholiques, Tertullien ne laissait pas de faire la police de l'Église et de courir sus aux hérétiques. Il n'avait que l'embarras du choix car presque tous les colporteurs de nouveautés théologiques faisaient alors le voyage de Carthage dans l'espoir d'y recruter des prosélytes et sans doute aussi d'y récolter quelques fonds. Le séjour des chefs de sectes et leurs prédications ont dû créer alors dans l'Église de Carthage une agitation et un malaise profonds qui eurent pour résultat, après la disparition du grand polémiste, une stérilité complète. Entre 220 et 249, cette Église semble disparaître. Le seul témoignage de son existence est un concile de quatre-vingt-dix évêques réunis contre Privatus de Lambèse. Pendant une période correspondante la persécution est interrompue (221-250). Le réveil de cette longue torpeur montrera la déchéance de la communauté lorsque la persécution de Dèce provoquera les apostasies en masse. Nous consacrerons aux *lapsi* (voir ce mot) une étude qui nous dispense de rien dire de plus ici, sinon de rappeler ce lamentable épisode de l'Église de Carthage et les conséquences qu'il entraîna[3]. Ce fut à lutter contre la situation issue de cette déchéance morale et de ces apostasies en masse que saint Cyprien consuma une partie de son épiscopat. Les traités et la correspondance de cet évêque — pour la partie qui nous en a été conservée — ne contiennent que d'insignifiantes mentions archéologiques. Au contraire, la liturgie et les institutions hiérarchiques sont grandement éclairées par plusieurs traits de ses œuvres. Une autre question délicate, celle de la rebaptisation des hérétiques qui entraient dans l'Église, provoqua des difficultés d'un autre ordre et d'une nature particulièrement périlleuse. Les conciles, réunis à Carthage par saint Cyprien, en vue de résoudre ces problèmes, sont célèbres. Il nous suffit d'en faire mention ici. L'épiscopat si bien rempli de saint Cyprien devait se terminer par un glorieux martyre. Nous discuterons plus loin les questions archéologiques relatives aux basiliques dans lesquelles sa mémoire était célébrée.

L'impulsion donnée par saint Cyprien suffit à maintenir l'Église de Carthage dans une pacifique prospérité pendant près d'un demi-siècle. La persécution de Dioclétien fut le signal de nouvelles souffrances. Pendant l'espace de deux années (303-305) les martyrs furent nombreux. L'Afrique fut alors divisée sur la question de l'obéissance à rendre aux édits qui prescrivaient la remise des objets du culte et des livres sacrés. Beaucoup firent preuve de faiblesse et s'attirèrent l'épithète de *traditores*. On n'a aucune preuve que cet exemple ait été suivi à Carthage; au contraire, des fidèles allèrent braver les magistrats leur déclarant qu'ils possédaient des écritures et ne les livreraient pas. L'évêque Mensurius blâmait ces fanfarons d'héroïsme, tenait leur martyre pour extorqué et leur en refusait les honneurs. Il traitait avec la même sage rigueur des fidèles criblés de dettes qui se faisaient incarcérer comme confesseurs afin d'échapper à leurs créanciers tout en se refaisant une réputation. Mensurius n'était pas ennemi cependant d'une conduite habile et prudente. Il a raconté lui-même l'heureux stratagème qui a peut-être conservé à la littérature chrétienne une partie des écrits que nous étudions aujourd'hui. Par son ordre, on déposa dans la *basilica Novarum* tous les écrits entachés d'hérésie et réprouvés par les catholiques. Anulinus, proconsul en charge, se fit livrer tous ces livres et les Écritures furent sauvées. Les agents avaient ramassé le butin sans y regarder ou sans y rien comprendre, quelques décurions éventèrent la ruse de l'évêque qu'ils dénoncèrent au proconsul. Mais celui-ci se refusa à autoriser une perquisition dans la maison de Mensurius. L'ingénieux moyen dont il s'était servi fut cependant désapprouvé par les rigoristes. Un parti d'opposition se forma, mais ce fut seulement après l'accession de Cæcilianus au siège épiscopal de Carthage que le schisme donatiste éclata, querelle néfaste qui allait entraver l'essor de l'Église d'Afrique et hâter l'éclosion de tous les germes de décadence. Des conflits sanglants allaient se produire, à Carthage même une basilique fut prise d'assaut et livrée à toutes les violences. Cette fatale dispute du donatisme durera un siècle et la célèbre « Conférence de 411 » réunie à Carthage, dans les thermes de Gargilius, n'amènera pas l'universelle pacification.

Deux hommes, étroitement unis par la charité et le mérite personnel, travaillèrent à rendre à l'Église de Carthage la paix de plus en plus nécessaire, c'étaient Aurélius de Carthage et Augustin d'Hippone. Aurélius remit en vigueur les conciles annuels institués jadis par saint Cyprien de 391 à 429, il en réunit plus de vingt, la plupart à Carthage. Il ne fallait rien moins que cette trempe nouvelle pour que l'Église de Carthage ne se trouvât pas entièrement désemparée à l'heure où allait s'ouvrir pour elle une nouvelle épreuve, longue cette fois encore de près d'un siècle, moins insidieuse, mais plus brutale et qui allait la conduire à deux doigts de sa ruine ; la persécution vandale.

VII. La conquête vandale, 439-533. — Au moment où la conquête vandale va faire de Carthage la capitale d'un royaume indépendant et persécuteur, la capitale de l'Afrique, malgré bien des maux et des infortunes répétées, n'était pas trop déchue de sa splendeur. Cependant les épreuves ne lui avaient pas manqué, famine, pillage, rapines des envahisseurs, exactions des soldats, tyrannie des gouverneurs, révoltes mulipliées, et, malgré tant de raisons de décadence, Ausone pouvait écrire que Carthage n'a de supérieure que Rome et de rivale que Constantinople. Orose, bien placé pour en juger, regrette le temps où Carthage s'abritait derrière une enceinte; la crainte des barbares fit rétablir, en 425, une muraille qui ne put défendre la ville de la domination des Vandales. Jusqu'à ce moment la sécurité avait été absolue et la prospérité soutenue. En 410, lors de la prise de Rome par Alaric, beaucoup de riches romains avaient fui l'Italie et s'étaient réfugiés à Carthage où ils n'apportaient guère que leur frivolité et leurs vices. « Nos descendants, dit à ce propos saint Augustin, refuseront de le croire, rien n'est plus vrai pourtant; ces insensés ne se soucient guère de la ruine de leur patrie; leur plus cher passe-temps, c'est d'aller chaque jour au théâtre applaudir à l'envi des his-

[1] Duchesne, *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1891, p. 52. Cf. Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. III, p. 136 sq.; Neumann, *op. cit.*, t. I, p. 176; Ruinart, *Acta sincera*, p. 92, n. 8, il est question d'une translation possible de leurs reliques en France. — [2] *Ad Scapulam*, c. III, *P. L.*, t. I, col. 705. — [3] L. Massebeiau, *Les sacrifices ordonnés à Carthage au commencement de la persécution de Dèce*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1884, t. IX.

trions[1]. » Cet élément n'ajouta donc rien à la valeur morale, mais dut causer plus de préjudice qu'autre chose à l'Église de Carthage contre laquelle persistaient des préventions très enracinées. Ainsi, quelques années auparavant, en 405, il s'était trouvé des païens en grand nombre pour attribuer au paganisme de Radagaise ses rapides succès, récompense évidente de sa piété envers les dieux et châtiment des blasphémateurs chrétiens. Ce qui était plus grave que tout le reste c'était l'affaissement physique produit par un relâchement inouï dans les mœurs. Ausone lui applique l'épithète de « dissolue », *discincta*[2] et Salvien développe tout ce que le poète laisse entendre. Carthage, nous apprend-il, est pleine de fonctionnaires chargés d'y maintenir le bon ordre et la décence, et cependant, le crime y coule à pleins bords, l'iniquité y bouillonne; elle est plus remplie de hontes que d'hommes, de bassesses que de richesses. On voit ses habitants avides, impudiques, alourdis par le vin et les festins, se couronner de fleurs, s'arroser de parfums, se vautrer dans la pourriture du vice et s'enivrer de péchés. Les faibles sont les victimes désignées de tant d'excès. Les pauvres, les orphelins, les veuves comment les traite-t-on? On les tourmente, on les chasse, on les outrage; Dieu est leur seul refuge et qu'on s'étonne donc si, dans l'excès de leur douleur, ils ne peuvent se défendre de souhaiter l'arrivée des barbares qui réduira leurs bourreaux à partager leurs souffrances. Sans doute, de tels maux se rencontrent partout dans le monde romain et cependant Carthage l'emporte en dissolution dans l'universelle corruption. Est-il, dans cette ville, un recoin à l'abri de la souillure? Quelle est la ruelle, le carrefour où ne se trouve quelque mauvais lieu? Partout la débauche tend des pièges et les plus attentifs évitent à grand'peine d'y tomber. Parmi tant d'infamie quelques-uns se sont conservés purs, ce sont les ministres de la religion; et encore, quelques-uns d'entre eux peut-être n'ont su se préserver de la contagion. Quant au peuple, il est complètement perverti. La multitude se livre à des vices infâmes et contre nature, elle ne s'en cache pas, elle s'en vante, et on y applaudit[3].

D'après cela, on devine aisément la grandeur du désastre que dut être pour l'Église de Carthage l'entrée de Geisérich dans cette ville, le 19 octobre 439. Ce fut, pour le vieux monde, mal remis de l'émotion causée en 410 par la prise de Rome, une émotion à peine moins grande. Si le prestige n'était égal entre ces deux villes, Carthage avait cette supériorité d'assurer l'alimentation de Rome et de Ravenne. Geisérich guettait sa proie depuis dix ans qu'il avait mis le pied en Afrique, depuis quatre ans surtout qu'après avoir triomphé de toutes les résistances, il avait conclu avec Valentinien III (11 février 435) un traité qui semble n'avoir eu d'autre but que de laisser quelque répit aux Vandales et de leur donner le temps de retrouver toute leur force avant d'achever leur conquête. Dans quelles circonstances Carthage environnée d'une muraille, depuis 425, fut-elle prise et occupée par le roi des Vandales? C'est ce que les historiens ont négligé de nous apprendre[4].

L'incertitude quant à la conduite que tiendraient les Vandales à l'égard de la religion chrétienne n'était guère possible, on les avait vus à l'œuvre depuis qu'ils avaient pénétré en Afrique. L'illusion est tenace; si elle subsistait encore, elle dura peu. Geisérich semble s'être emparé de la ville par ruse, en pleine paix : *Carthaginem dolo pacis invadit, Carthagine fraude decepta,* disent les chroniqueurs Prosper Tiro et Idace. A peine introduit dans la capitale, le roi des Vandales contraignit les citoyens à apporter tout ce qu'ils possédaient d'or, d'argent, de pierreries, de vêtements précieux. Les particuliers n'étaient pas épargnés, on juge si les églises le furent. Non seulement elles furent dépouillées et pillées de tout leur mobilier liturgique précieux, mais l'administration fut retirée aux prêtres et les édifices désaffectés reçurent de nouvelles destinations.

Depuis la mort du grand évêque Aurélius (vers 429), l'Église de Carthage avait été régie par des hommes de moindre envergure. L'épiscopat de Capréolus, dont l'action fut d'ailleurs entravée par l'investissement du pays par l'armée vandale ne laissa pas d'être bien rempli. Capréolus nous est connu par quelques écrits peu importants[5] et par sa lettre au concile d'Éphèse. Ce concile, pour lequel les convocations avaient été envoyées en 430, ne vit guère les Africains représentés. La lettre de Théodose II à saint Augustin était parvenue à Hippone après la mort du grand docteur; quant aux évêques d'Afrique et à celui de Carthage, ils ne pouvaient songer à quitter leur province en un moment aussi grave[6], tandis que chaque ville se trouvait d'un moment à l'autre exposée à l'armée ennemie. Capréolus se contenta de se faire représenter à Éphèse par un de ses diacres, Bessula, porteur d'une lettre d'explications et d'excuses[7] dont il fut donné lecture et dont Cyrille d'Alexandrie signala en peu de mots l'importance; toute l'assemblée s'écria : « Voilà bien notre opinion, voilà notre sentiment, voilà notre désir[8]. » C'était là un succès qui signalait l'évêque de Carthage, aussi n'est-on pas surpris de voir deux évêques espagnols le consulter sur une question théologique[9] en lui prodiguant les épithètes les plus honorables que lui donne également le diacre Ferrand[10] et auxquelles vint s'ajouter le titre de saint[11].

Quotvultdeus, Deogratias, Eugène, successeurs de Capréolus, connaîtront les temps de la persécution. Quotvultdeus, élu vers 437, vécut jusqu'en 454; il fut témoin impuissant de la confiscation des basiliques, de la destruction ou de la désaffectation d'un grand nombre d'édifices religieux et de la persécution dirigée contre les personnes. La vie de saint Fulgence nous en laisse apercevoir quelque chose. Fulgence appartenait à une famille sénatoriale de Carthage. Son aïeul, Gordien, qui y habitait en 439, fut dépouillé de tous ses biens et contraint de s'embarquer pour l'Italie. A la mort de celui-ci, ses deux fils revinrent en Afrique dans l'espoir de recouvrer son héritage, mais leur maison avait été livrée aux ariens; ils obtinrent une partie des sommes confisquées et allèrent s'établir en Byzacène[12]. L'évêque Quotvultdeus et une portion notable de son clergé furent embarqués pour l'Italie. Ceux qui tardaient à faire leur choix entre l'exil et l'esclavage étaient condamnés à l'esclavage perpétuel et dirigés dans l'intérieur des terres[13]. Tel fut le début de la domination vandale à Carthage, début qui, par une singulière ironie, se trouvait consacré par une ère spéciale, à compter du

[1] S. Augustin, *De civit. Dei*, l. I, c. XXXII, *P. L.*, t. XLI, col. 44. — [2] *Gratiarum actio ad Gratianum*, l. VII, n. 34. — [3] Salvien, *De gubernatione Dei*, l. VII, c. XIII-XVII. — [4] La date diffère dans quelques chroniques, mais il n'y pas lieu d'entamer une discussion, car le 19 octobre 439 est certain. — [5] Outre la lettre au concile d'Éphèse et quelques autres, Tillemont propose d'attribuer à Capréolus le sermon *De tempore barbarico* attribué d'ordinaire à saint Augustin, *P. L.*, t. XL, col. 625 sq., 685 sq., 699-708; *Mém. hist. ecclés.*, t. XVI, p. 497, 502. — [6] Capreolus, *Epist.*, I, *P. L.*, t. LIII, col. 845. — [7] *Ibid.* Cf. Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1207-1212. — [8] Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1211. — [9] *P. L.*, t. LIII, col. 847-849, cf. 849-852. — [10] Ferrand, *Epist.*, VI, *Ad Pelagium et Anatolium diaconos urbis Romæ*, 6, *P. L.*, t. LXVII, col. 925. — [11] Ruinart, *Acta martyrum sincera*, 1713, p. 618 : ..... *Kal. Ag. depositio sancti Capreoli episcopi*, Capréolus mourut vers 435 au plus tôt. — [12] *Vita Fulgentii Ruspensis*, I, *P. L.*, t. LXV, col. 119. — [13] Victor de Vite, *Hist. persec. Vandal.*, l. I, c. XII, XIV, XV; Théodoret, *Epist.*, XXIX, XXI-XXXVI, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1208-1213.

19 octobre 439[1], c'était vraiment, comme le remarquait Victor de Vite, une ère de servitude; désormais « un long silence de désolation » va planer sur l'Église de Carthage[2]. Tout fut livré aux ariens qui établirent leur hiérarchie à la place de la hiérarchie catholique que le roi venait de supprimer. Certes, il demeura beaucoup de catholiques, de ceux-là surtout qu'une modeste fortune ne désignait pas aux rigueurs du pouvoir. Toutefois leur situation fut précaire, et le supplice infligé au comte Sébastien, qui refusait d'abjurer (vers 440), montra bien à tous ce qu'ils devaient attendre des vainqueurs. Le départ de l'évêque et du clergé laissait les fidèles tout désorientés; cette désorganisation de l'Église amena plus d'une défection. Il serait faux de croire cependant à une apostasie en masse; l'arianisme, en s'imposant de force, était loin d'avoir conquis tous les cœurs[3]. »

A Quotvultdeus succéda (25 octobre 454) l'évêque Deogratias dont la nomination fut obtenue grâce aux instances de l'empereur Valentinien III auprès de Geisérich. Pendant un court épisocopat de trois années, Deogratias trouva l'occasion de se signaler par une admirable charité. Le règne de Geisérich était rempli par de continuelles expéditions. En 455, le roi vandale s'emparait de Rome qu'il livrait au pillage pendant quatorze jours. Après avoir dépouillé Rome de ses richesses, il les fit emballer avec soin et transporter sur les navires africains sur lesquels, au témoignage de Procope, on entassa une immense quantité d'objets d'or et d'argent et tout le mobilier impérial. La moitié du toit du temple de Jupiter Capitolin, d'un bronze très fin recouvert d'une épaisse couche d'or, faisait partie dn butin. Geisérich emportait aussi à Carthage les vases sacrés des Juifs et les autres dépouilles du temple de Jérusalem que Titus avait transportées jadis à Rome. Ces trésors demeurèrent à Carthage pendant toute la durée de l'occupation vandale. De tout le butin emporté de Rome, une partie seulement fut perdue avec le vaisseau chargé de statues qui sombra en mer.

Comme en 410, une multitude de Romains aborda Carthage, les uns fuyaient alors Alaric, les autres étaient aujourd'hui ramenés prisonniers par Geisérich. Le sort de ces derniers était des plus misérables. C'était une foule nombreuse de gens de toutes conditions que le manque de soins et un pénible voyage avaient réduits au désespoir. Ces prisonniers réduits en esclavage, hommes femmes, enfants, étaient en si grand nombre qu'on ne savait où les abriter. Ce fut l'évêque Deogratias qui en prit soin. Il disposa deux grandes églises, la *basilica Fausti* et la *basilica Novarum* avec des lits et des couches de feuillages pour y recevoir ces malheureux. Tous ses efforts tendaient à empêcher qu'on ne vendît séparément mari, femme et enfants. Il se préoccupait du soin des malades, des remèdes et des aliments à leur donner. Cette courageuse conduite lui attira la haine des ariens, mais par contre les captifs le vénéraient et, à sa mort, ils le pleurèrent amèrement, se croyant désormais sans secours entre les mains des barbares. Il fallut enterrer le corps de l'évêque défunt en cachette afin de le dérober à l'empressement de la multitude.

La mort de Deogratias rouvrait une nouvelle période de deuil. Outre les supplices, le roi vandale défendit d'ordonner aucun évêque en Zeugitane et en Proconsulaire. Alors s'ouvre une vacance de vingt-quatre ans, qui permet à Victor de Vite de dire que Geisérich fit « fermer l'Église de Carthage » (457-481)[4]. Une détente eut lieu à l'occasion du traité avec l'empereur Zénon conclu à la suite d'une mission à Carthage du patrice Sévère[5], homme d'une grande droiture et d'une vertu antique. Sévère exerça assez de prestige sur Geisérich pour obtenir de lui un traité de paix, la libération d'un très grand nombre d'esclaves. Il obtint plus encore; Geisérich permit aux catholiques de Carthage de rouvrir leur basilique fermée depuis plusieurs années, aux évêques et aux prêtres bannis, de rentrer dans la ville (475). Ce commencement de pacification demeurait bien aléatoire avec un prince aussi fourbe que Geisérich, aussi sa mort en janvier 477 ne pouvait-elle qu'améliorer la situation; ce ne fut que le 18 juin 481 que le roi Hunérich promulgua un édit mettant sur le pied de complète égalité les deux cultes, l'arien et le catholique. Aussitôt les orthodoxes, appuyés sur les négociations préalablement engagées par l'empereur Zénon et l'impératrice Placidie, procédèrent à la nomination d'un évêque. On fit choix d'Eugène, « saint personnage agréable à Dieu » dont la consécration et les cérémonies pontificales causèrent autant de surprise que de joie à toute la jeune génération à laquelle pareil spectacle était inconnu.

Le règne d'Hunérich semblait inaugurer une période d'apaisement, mais le nouveau roi avait la férocité de son prédécesseur sans en avoir la haute capacité politique. Celui-ci se contentait d'atteindre le clergé, sachant qu'il faisait ainsi presque autant de mal à la religion tout en épargnant plus l'État. Hunérich, moins avisé, frappera les simples fidèles et ouvrira une persécution sanglante, le seul épisode important de son triste règne.

Le patriarche arien Cyrila, jaloux de l'évêque catholique Eugène portait contre lui d'étranges accusations. Une des plus habiles consistait à dire qu'il faisait exclure des basiliques les fidèles qui s'y présentaient vêtus à la mode des vandales. Les mesures tyranniques se succédèrent rapidement. Les gens qui exerçaient une charge à la cour furent les premiers atteints; privés de leur traitement, on les contraignit aux travaux de la terre dans les environs d'Utique. On passa ensuite à l'épuration de l'armée et on exila « chez les Maures » près de cinq mille personnes de tout ordre et de toute condition. La haine religieuse n'inspirait pas seule ces mesures rigoureuses. En Afrique, comme en Perse, comme dans la plupart des provinces limitrophes de l'Empire, on peut constater chez les princes persécuteurs, une arrière-pensée politique. Ils ne cessent de voir dans les catholiques des alliés de la puissance romaine, alliés dont il s'agit de prévenir les tentatives et les trahisons possibles. Le désir de ménager l'empereur Zénon qui intervenait en faveur de ses coreligionnaires, amena Hunérich à convoquer par lettre (20 mai 483) tous les évêques d'Afrique à une conférence contradictoire qui se tiendrait à Carthage, le 1er février 484.

Le récit de cette conférence et des incidents qui la signalèrent appartient à l'histoire et nos études archéologiques n'y trouvent aucun détail utile. Ainsi qu'on pouvait s'y attendre, le résultat fut une aggravation dans la situation du catholicisme africain. Les évêques chassés hors de la ville, chargés par les cavaliers de l'escorte d'Hunérich, furent embrigadés dans la marine royale comme bûcherons et envoyés couper du bois en Corse, d'autres employés aux labours, d'autres enfin expédiés dans le fond de l'Afrique, en qualité de colons. A Carthage avaient lieu des exécutions sanglantes. Victor de Vite mentionne deux négociants martyrs du nom de Frumentius, le médecin Liberatus, sa femme et leurs petits enfants, douze jeunes garçons ayant le rang de « lecteurs », sept moines de Capsa. Enfin, tout

[1] A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 98. — [2] *Hist. persec. Vandal.*, l. I. c. XXIV. — [3] A. Audollent, *op. cit.*, p. 543-544. — [4] La mort de Deogratias étant survenue probablement en 457 (ou en 458 d'après Morcelli, t. I, p. 54); il convient de placer l'élection du successeur en 481. Petschenig hésite entre 479 et 481; Tillemont, entre 480 et 481. — [5] Malchus, *Excerpta de legationibus Romanorum ad gentes*. Cf. Tillemont, *Hist. des empereurs* t. VI, p. 479 sq.

le clergé, qui s'élevait à plus de cinq cents personnes, l'évêque Eugène à leur tête, alla rejoindre en exil les confesseurs des années précédentes.

A l'occasion de ces événements nous rencontrons un trait archéologique qui a son prix pour nous. Les évêques catholiques, accusés d'avoir empêché la Conférence d'aboutir, furent chassés hors des murailles de la ville. Carthage était, en effet, la seule ville d'Afrique à qui Geisérich eût laissé son enceinte, tandis que toutes les autres cités avaient été démantelées. Les motifs de cette exception sont aisés à deviner; Carthage, capitale du royaume vandale, en devait être, le cas échéant, le boulevard. Cependant, si l'enceinte ne fut pas démolie, elle fut assez mal conservée et entretenue pour que, faute de pourvoir aux réparations les plus urgentes, la ruine l'envahit lentement et sûrement.

Gunthamund, successeur de Hunérich (décembre 484) rappela les exilés, à l'exception des évêques, sauf toutefois Eugène qui rentra à Carthage. Ce n'était que pour quelques années car, sous Thrasamund, il fut relégué en Gaule et mourut à Albi (505). La vacance du siège épiscopal se rouvrait, elle allait durer dix-huit ans. Cependant les fidèles de Carthage ne furent pas complètement délaissés. Carthage, dit M. Audollent, était sur le chemin de l'exil, les évêques qui partaient pour la Sardaigne ou la Gaule s'y arrêtaient au moins quelques jours pendant que le vaisseau attendait un vent propice, et leur parole dut y retentir souvent dans les assemblées religieuses. L'un d'entre eux y fit même un séjour d'assez longue durée, c'était Fulgence, évêque de Ruspe. Son mérite littéraire lui avait valu une réputation honorable pendant son exil en Sardaigne d'où Thrasamund le fit venir auprès de lui afin de l'entendre exposer en un langage correct et poli les dogmes catholiques. Fulgence vint donc à Carthage et profita de la durée de son séjour pour y faire une sorte d'intérim des fonctions épiscopales, se livrant à la prédication et à la controverse. On l'écoutait avec un vif intérêt et Fulgence redoublait d'activité, parlant ou écrivant sans repos. Les traités qu'il composa à cette occasion et qui font partie d'une certaine façon de la bibliothèque théologique carthaginoise, sont les suivants : *Contra arianos*, trois livres : *Ad Trasimundum regem Wandalorum*, un traité *Pro fide catholica adversus Pintam episcopum arianum* et le *Liber seu commonitorium de Spiritu Sancto ad Abragilam presbyterum*, aujourd'hui perdu. Cette activité n'était pas dépensée en pure perte. On signalait des conversions, même dans le rang des prêtres ariens, les évêques de cette secte prirent l'alarme et firent renvoyer Fulgence en exil.

L'éloignement ne lui fit pas oublier Carthage et son accueil. Fulgence, rentré en Sardaigne, adressa aux fidèles une lettre aujourd'hui perdue pour les mettre en garde contre les séductions de l'hérésie, il entretint une correspondance importante avec le diacre Ferrand, sans cesse préoccupé de ce peuple qui avait été sien quelque temps. « Ces marques d'intérêt augmentaient encore l'affection des Carthaginois pour celui qu'ils avaient bien des raisons de considérer comme leur propre évêque, tant il en paraissait remplir le rôle jusqu'au bout. Aussi, lorsqu'à la mort de Thrasamund (28 mai 523), Hilderich, roi plus clément, rouvrit l'Afrique aux exilés et que ceux de Sardaigne débarquèrent à Carthage, on vit revenir Fulgence avec la plus vive allégresse. La cité entière, selon son biographe, s'était portée au *Mandracium*. « Tandis que les autres évêques descendaient à terre, la multitude restait silencieuse sur le rivage. Tous les yeux, tous les esprits ne cherchaient que le bienheureux dont les traits étaient familiers à tous; on le demandait à tous les vaisseaux. Il parut. Aussitôt s'élève une immense clameur, on se pousse, on se bouscule. C'est à qui le saluera le premier et se fera reconnaître de lui, c'est à qui placera sa tête sous ses mains bénissantes, c'est à qui le touchera du bout des doigts ou seulement l'apercevra de loin. » On s'achemine vers la basilique d'Agileus et quelques hommes dévoués, tant la presse est grande, parviennent à frayer un chemin au cortège. Une pluie abondante qui tombe durant le trajet ne calme pas l'ardeur populaire, on tend des vêtements en l'air et Fulgence s'avance de la sorte sous un dais continu. Il demeura quelque temps dans la ville, s'occupant à visiter les malheureux, à distribuer partout de bonnes paroles [1]. »

En s'éloignant Fulgence laissait néanmoins l'Église de Carthage en voie de renaître, car l'évêque Eugène, mort à Albi, venait de recevoir, du consentement d'Hilderich, un successeur dans la personne de Boniface. C'était, paraît-il, un homme de grand mérite, chose d'autant plus surprenante que le peuple même l'avait demandé pour évêque. Boniface reçut les évêques rentrant d'exil et voyant l'état lamentable d'une Église qui, depuis près d'un siècle révolu, ne connaissait guère que la persécution, convoqua un synode dont les membres, au nombre de soixante, se réunirent le 5 février 525, dans le *secretarium* de la basilique d'Agileus [2]. Cette réunion renouait heureusement la tradition interrompue des conciles de Carthage. Il fut décidé de remettre en vigueur de nombreux décrets promulgués jadis par ces conciles et on proclama une fois de plus la suprématie du siège de Carthage sur le reste de l'épiscopat africain. Cette dernière déclaration était devenue nécessaire par suite de l'amoindrissement du siège primatial si longtemps privé de titulaire. Pendant ces vacances forcées, il était arrivé que les primats de Byzacène avaient pris la direction des délibérations et des décisions dans l'Église d'Afrique. Liberatus, alors primat de Byzacène, invoquait ces précédents pour faire transporter à sa province ce qui revenait sans contestation possible à la Proconsulaire.

L'avènement de Gélimer pouvait paraître menaçant pour l'Église de Carthage, mais les embarras politiques suffirent à occuper ce prince jusqu'au moment où les Byzantins lui reprirent sa capitale et anéantirent la royauté vandale. « Du même coup disparut l'Église officielle arienne. Elle avait une apparence de solidité qui faisait illusion : toute une hiérarchie de diacres, de prêtres, d'évêques soumis à la juridiction du patriarche installé dans la capitale, encadrait le peuple et aidait à la centralisation administrative; les moines non plus ne manquaient point. Toutefois cette belle ordonnance était factice. Ce clergé formé surtout d'étrangers à l'Afrique, établi par la force après la conquête, ne pouvait survivre à ceux qui l'avaient imposé au pays. Si l'arianisme ne disparut pas complètement avec ses représentants attitrés, il ne subsista plus qu'à l'état sporadique. Justinien lui infligea un énergique traitement auquel il ne résista guère [3]. »

VIII. La domination byzantine, 533-698. — L'histoire de la rapide et brillante campagne qui rendit Carthage à l'empire ne peut trouver place ici. L'armée expéditionnaire mit à la voile à Constantinople sous le commandement de Bélisaire, le 23 juin 533. Le débarquement eut lieu vers la mi-septembre à *Caput-Vada* (= Ras Kaboudia) et la rencontre avec les troupes vandales près de *Ad Decimum* (= Sidi Fathallah), le 13 septembre. Ce fut une victoire complète; dès le lendemain, fête de saint Cyprien, Bélisaire marchait sur Carthage. « On y arriva sur le soir, raconte Procope, et l'on campa pour la nuit hors des murs, bien que personne ne tentât de nous en interdire l'accès. Les Carthaginois en avaient laissé les portes ouvertes; les rues étaient illuminées; pendant toute la nuit la ville fut brillamment

[1] A. Audollent, *op. cit.*, p. 552. — [2] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VIII, col. 635-656. — [3] A. Audollent, *op. cit.*, p. 554.

éclairée. Ce qui restait de Vandales se prosternait dans les églises, comme des suppliants. Mais Bélisaire, redoutant quelque piège et voulant éviter que les soldats pussent se livrer au pillage à la faveur de l'obscurité, empêcha ses troupes d'entrer ce jour-là. Le même jour, la flotte, poussée par un vent favorable, atteignait le promontoire de Mercure (= Cap Bon). Dès que les Carthaginois l'aperçurent, ils ôtèrent les chaînes de fer qui barraient l'entrée du port, qu'on appelle *Mandracium*, afin de permettre aux vaisseaux de s'y mettre à l'abri. » Tandis que la flotte de quatre-vingt-douze vaisseaux de guerre et cinq cents transports allait se mettre à l'abri dans le lac, l'amiral Calonymus cinglait en cachette avec quelques bâtiments vers le *Mandracium*. Le lendemain Bélisaire entrait triomphalement dans Carthage, et n'y remarquant aucune apparence hostile, montait au palais royal et s'asseyait sur le trône de Gélimer. Bélisaire « sut si bien maintenir ses hommes dans le devoir qu'on n'entendit proférer ni une injure, ni une menace. Le commerce continua à s'exercer librement. Dans cette ville prise par les troupes, où s'accomplissait une révolution profonde et qui changeait de maître et de régime, les boutiques demeurèrent ouvertes. Les officiers fourriers distribuèrent les logements aux soldats qui se retirèrent chacun dans la demeure qu'on leur assignait après avoir acheté des vivres à qui voulait en vendre. Aux Vandales qui avaient cherché asile dans les églises, Bélisaire promit toute sécurité. Puis il se mit à restaurer les murailles. On en avait pris si peu de soin depuis Geisérich qu'en plus d'un endroit des brèches s'étaient produites; une bonne partie même des remparts s'était écroulée. » On les releva et on creusa tout autour un fossé muni d'une solide palissade.

Les Byzantins inaugurèrent, comme un siècle auparavant les Vandales, une ère nouvelle qui eut son point de départ le 15 septembre 533. A trois mois de là, Gélimer battu à *Tricamarum* n'avait d'autre ressource que de se réfugier en pays de montagnes ; n'y pouvant être poursuivi, il fut bloqué et se rendit. On l'amena à Carthage et Bélisaire le reçut avec courtoisie dans la maison du faubourg d'*Aclas* où il avait établi son quartier général (mars 534). C'est de là que Bélisaire regagna Constantinople où on lui décerna les honneurs du triomphe. Il était entouré des trophées de sa victoire enlevés désormais pour toujours à Carthage : sièges d'or et d'argent, chars, vêtements tissés d'or et brodés de perles, coupes et vaisselle de grand prix. Dans le nombre figuraient les vases et objets sacrés des juifs enlevés au temple de Jérusalem et qui n'étaient pas au bout de leurs pérégrinations et beaucoup d'autres objets rapportés de Rome à Carthage en 455.

L'histoire de Carthage et de l'Afrique du nord pendant toute la période qui s'écoule entre l'établissement de la domination byzantine et la conquête arabe est remplie au point de vue civil et militaire par les mesures imposées pour venir à bout des incursions sans cesse renaissantes des tribus maures, des conspirations militaires [1]. A ces maux se joignaient la peste, les séditions sanglantes, en sorte que de 534 à 548, Carthage vit rapidement diminuer le nombre de ses habitants et sa prospérité commerciale. La déchéance était si frappante qu'on ne pouvait se la dissimuler et, malgré les efforts de Justinien, la vaste enceinte n'enfermait plus qu'une population clairsemée et appauvrie.

Ce ne fut pas une des œuvres les moins importantes dans la restauration qui marqua l'avènement de la domination byzantine, que le rétablissement de la tradition catholique. Nous avons vu le traitement qu'elle avait eu à subir pendant la période vandale. L'évêque Boniface avait profité d'un moment de tolérance, en 525, pour assembler un concile à Carthage. Reparatus, successeur de Boniface, voulut lui-même, à peine installé sur le siège primatial, convoquer un concile qui poursuivrait l'œuvre indiquée et cette œuvre était aussi délicate qu'étendue. Au point de vue matériel, l'accalmie procurée par la tolérance d'Hildérich n'avait guère porté remède aux maux dont on avait eu à souffrir; l'Église d'Afrique, notamment celle de Carthage, restait dépouillée de ses domaines, de ses édifices, des objets du culte confisqués; elle voyait avec horreur quelques-uns de ses plus illustres sanctuaires profanés par l'accomplissement des cérémonies ariennes. La victoire de Bélisaire avait balayé l'arianisme, mais un siècle de dénis de justice, de violences, ce qu'on appelait dès lors « la captivité de cent années », ne se répare pas en un moment.

Deux cent dix-sept évêques se réunirent donc dans la basilique de Faustus. Nous ne possédons plus malheureusement les actes de cette assemblée qui nous eussent fait connaître l'état de l'Afrique chrétienne au lendemain de la restauration du culte catholique. Sans doute, on a publié il y a peu d'années les fragments d'une liste conciliaire qui paraît appartenir aux premières années du VIIe siècle [2], mais ces débris mutilés ne fournissent que des informations incomplètes. La principale préoccupation des évêques réunis à Carthage en 534 regarde le traitement à appliquer aux prêtres ariens. Le concile écrivit à ce sujet au pape Jean II dont ce fut le successeur Agapit qui eut à répondre aux mémoires du concile en général et à Réparatus en particulier [3]. Une correspondance s'engagea entre Rome et Carthage et la principale difficulté fut bientôt réglée. On s'occupa aussi des relations entre évêques et monastères, à propos de quelques incidents survenus depuis 525.

Tandis qu'une députation se rendait à Rome, une autre prenait le chemin de Constantinople afin de prier Justinien de rendre aux églises les privilèges dont elles avaient été dépouillées par les Vandales, ce qui fut accordé. Deux rescrits, adressés à Solomon, qui commandait outre-mer, firent droit à la requête (535) [4]. Justinien, bâtisseur effréné, ne pouvait concevoir sa conquête africaine sans des entreprises immenses de construction. Lui qui, au dire d'Évagrius, releva en Afrique cent cinquante villes, ne pouvait négliger Carthage. « La capitale de l'Afrique byzantine reçut, naturellement, sa large part des bienfaits et des libéralités du souverain. L'ancien palais des rois vandales, situé sur les hauteurs de Byrsa, fut aménagé pour servir de résidence au gouverneur général et une église somptueuse y fut édifiée. Pour augmenter le développement du commerce de mer, une des principales sources de la prospérité de Carthage, le port fut protégé par d'importants travaux de fortification; et dans le quartier marchand situé le long du rivage, la grande place appelée le *forum de mer* fut encadrée d'une double rangée de portiques. Dans la ville, des thermes magnifiques furent bâtis, qui reçurent, en l'honneur de l'impératrice, le nom de *Thermes théodoriens* et l'ensemble des constructions ordonnées par l'empereur parut aux contemporains assez considérable pour que Procope ait pu parler « de la nouvelle Carthage créée par Justinien » : ἐπὶ Καρχηδόνος τῆς νέας [5]. Outre l'église vaste et somptueuse dédiée à la Théotokos dans l'inté-

[1] Cf. Diehl, *L'Afrique byzantine*, 1896; A. Audollent, *Carthage romaine*, 1901, p. 115 sq.; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. II, p. 214. — [2] *Byzantinische Zeitschrift*, t. II, p. 26, 31-32, et sur la date, p. 34. — [3] *Avellana collectio*, dans le *Corpus scriptor. ecclesiast. latinorum*, t. XXXV, n. 86, 87, p. 330-333. — [4] *Novelles*, XXXVI et XXXVII. — [5] Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine*, p. 389. M. Diehl fait sans doute allusion au monastère fortifié du *Mandracium* sous le vocable de Saint-Sabas, lorsqu'il parle des importants travaux de fortification qui protégeaient le port.

rieur de l'ancien palais des rois vandales, nous pouvons mentionner la basilique élevée sous le vocable de sainte Prime, qui était, d'après Procope, tout particulièrement vénérée en Afrique [1], l'église de Saint-Julien d'Antioche [2], les remaniements et embellissements exécutés dans la grande basilique de Damous-el-Karita [3].

En même temps, des faveurs d'un autre genre, mais non moins appréciables, sont concédées au clergé catholique; « tous les privilèges accordés par le Code aux églises métropolitaines étaient conférés à l'évêque de Carthage [4]: toutes les églises de son diocèse devaient jouir du droit d'asile, toutes légitimement recevoir des legs et des donations [5]. » A peine avait-on commencé à jouir des bienfaits de cette prospérité renaissante que la funeste manie théologique de Justinien déchaina l'affaire connue sous le nom de *Querelle des Trois Chapitres*. L'Orient ne fut pas seul à pâtir, l'Occident prit parti et les conséquences s'en firent bientôt sentir pour Carthage. Lorsque parut en Italie l'édit impérial que Justinien prétendait faire approuver de toute l'Église, la surprise fut grande à Rome et, par un sentiment de déférence aussi honorable aux romains qu'aux africains, les diacres romains Pélage et Anatole consultèrent leur illustre collègue carthaginois, le diacre Ferrand, et le prièrent de délibérer sur la situation avec son évêque et d'autres personnes sur la conduite à tenir. Ferrand, dont la réponse s'est conservée, préconisa la résistance. Cette décision, infiniment honorable à ceux qui la prirent et la soutinrent, allait jeter l'Église d'Afrique dans d'inextricables embarras. Justinien réunit un concile auquel l'Afrique délégua quatre évêques et à leur tête l'archevêque de Carthage, Réparatus; celui-ci defendit inébranlablement les décisions du concile provincial de 550 et fut exilé à Euchaïda, sous un prétexte politique; il y mourut le 7 janvier 563. On lui donna, d'une manière anticanonique et de son vivant même, un successeur dans la personne de Primosus (ou Primasius) apocrisiaire de son église, malgré l'opposition des clercs et des fidèles. Ce Primosus, fort mal accueilli d'abord, parvint à s'accommoder avec la majorité de ses collègues, quant à la minorité, il employa avec elle la bastonnade, la prison, l'exil. Il eut la malechance de rencontrer parmi ses victimes un chroniqueur qui l'a drapé devant la postérité. On ne saurait tout prévoir.

Primosus occupa le siège de Carthage jusqu'en 565 et Publianus, son successeur, jusqu'en 581 probablement. Dans les dernières années du VIe siècle, l'évêque Dominicus, homme intelligent et zélé, montre une activité qui rappelle les épiscopats de la belle époque. Étroitement uni au pape Grégoire Ier, il se laisse pousser et entraîner par ce grand homme d'action dans une campagne contre les restes du parti donatiste. Celui-ci semblait, à vrai dire, peu à craindre, et en train de mourir doucement; mais le pape trouvait que ce peu était encore trop. Un concile provoqué par le pape Grégoire se tint à Carthage en 594 [3] et réunit autour de Dominicus une partie de ses collègues africains. « Mais, comme il se produit trop souvent, ceux-ci désireux de se signaler, dépassèrent le but, en décidant que les dignitaires ecclésiastiques qui n'auraient pas témoigné assez d'empressement pour découvrir et combattre l'ennemi seraient privés de leurs honneurs et de leurs biens. Grégoire se vit dans la nécessité de calmer cette ardeur indiscrète, dont les fruits demeurent pour nous problématiques, car les allusions au donatisme reviennent par la suite fréquemment dans sa correspondance. Le schisme qui avait subi de plus rudes assauts persista jusqu'aux derniers jours de Carthage [6]. »

Dominicus était encore à la tête de son Église en 601. Après lui, et pour un temps assez long, s'ouvre une période pleine d'obscurité jusque vers le milieu du VIIe siècle, lorsque l'Église se trouve mêlée à des luttes doctrinales. C'est lorsque les populations d'Orient et d'Égypte refoulées par l'invasion musulmane se jettent sur l'Afrique avec l'espoir que l'ennemi ne les poursuivra pas à cette distance, et aussitôt, abusant d'une hospitalité un peu contrainte, profitant d'une sécurité illusoire, ces fugitifs, catholiques, monophysites, monothélites engagent les disputes théologiques et s'efforcent d'attirer les africains chacun dans son parti. Heureusement le clergé africain; peu raisonneur et nullement au fait de ces discussions superfines trouva dans la personne d'un moine oriental, l'abbé Maxime, un orthodoxe capable de l'éclairer, et surtout de le conduire. Le patriarche de Constantinople, exilé à Carthage, y fut provoqué par l'abbé Maxime à un débat public, qui eut lieu en présence de l'exarque Grégoire, des évêques et des hauts fonctionnaires de la province. Le patriarche Pyrrhus, champion du monothélisme, après une longue discussion reconnut la vérité de la doctrine soutenue par son adversaire et promit d'abjurer. Profitant d'un triomphe aussi éclatant qu'inespéré, l'épiscopat africain, pour en mieux tirer parti, tint plusieurs conciles en 646, dont l'un, à Carthage, se composa de soixante-neuf membres.

Dès ce moment, on pouvait prévoir de prochaines et terribles épreuves. En 647, le khalife Othman autorisait son lieutenant en Égypte à attaquer, avec une armée de 20 000 hommes, l'Afrique byzantine. Une bataille eut lieu, perdue par les Byzantins, mais les Arabes se trouvèrent arrêtés par les places fortes; on acheta leur retraite et ils reprirent le chemin de l'Égypte. Mais cette *razzia* avait été pour les pillards une révélation de la terre promise. Depuis les événements de 647, la sécurité de l'Afrique redevint à peu près aussi précaire qu'elle pouvait l'être un siècle auparavant. En 665, Moawia ibn Khodeidj ravagea le pays, malgré les efforts de 30 000 impériaux. A partir de 669, commence la dévastation méthodique par le fameux Okba ibn Nafi. On a supposé, quoique sans apporter d'arguments décisifs, que les Arabes, dès la fin de cette campagne (669-683), avaient tenté un coup de main contre Carthage. A supposer que le fait soit établi historiquement, il faut en conclure qu'ils auront éprouvé un échec puisque, vers 680, le patrice de Carthage envoyait du secours aux populations du Zab.

La première attaque certaine contre Carthage est de l'année 695; les khalifes avaient mobilisé une armée nombreuse et, s'il faut en croire les historiens arabes, ce déploiement de forces fut bien superflu pour s'emparer d'une ville abandonnée. Parmi les contradictions qu'on relève un fait se dégage, la prise de Carthage par Hassan, probablement sans coup férir. Sur ces entrefaites une armée byzantine de secours arrive devant le port fermé par une chaine qu'on brise. La ville est prise, la garnison arabe mise en pièces, les environs de la ville dégagés (697). Mais, en 698, une flotte sarrazine paraissait dans le port, tandis que l'ennemi se montrait au pied des murailles, dans la presqu'île. Le patrice Jean se retira sur une éminence voisine avec un peu de monde, les Arabes l'y poursuivirent, il leur échappa néanmoins et reprit la mer, allant chercher de nouveaux renforts à Constantinople. Il ne devait jamais revenir.

Les historiens arabes s'accordent à dire que Hassan

[1] Procope *De ædificiis*, édit. Bonn, p. 339. — [2] *Vita S. Gregorii Agrigentini*, 10, *P. G.*, t. XCVIII, col. 563. — [3] *Bull. du Com. archéol. des trav. hist.*, 1886, p. 224-237. — [4] *Novelles*, XXXVII, 9. — [5] *Novelles*, XXXVII, 10, 11. Cf. Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 39. — Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 475 sq. — [6] A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 559-560.

détruisit la ville de fond en comble et en dispersa les habitants. « Gardons-nous de prendre ces affirmations au pied de la lettre; des documents formels (que nous allons produire en traitant de la survivance du christianisme) démontrent qu'un petit groupe d'habitants se maintint plusieurs siècles encore sur les lieux; d'autres textes non moins précis (des écrivains du moyen âge et des voyageurs de l'époque moderne) témoignent que le temps seul ruina la magnifique cité. Les Arabes ne l'avaient donc pas rasée; ils se bornèrent sans doute à la piller, et à y commettre des dégâts de tout genre. Mais effacer du sol, tout d'un coup une ville de cette étendue, riche en maisons, en monuments de dimensions souvent colossales, est une œuvre que les conquérants n'avaient pas les moyens d'accomplir [1]. »

Les Arabes ne songèrent pas à imiter les Vandales qui, maîtres de Carthage, s'y étaient établis. La pensée de s'enfermer à l'intérieur d'une muraille d'où ils devraient surveiller les environs ne pouvait entrer dans le cerveau de ces nomades. Ils délaissèrent leur conquête et s'établirent à quelque distance, en plaine; se croyant ainsi bien protégés contre les surprises et les sièges. Cette résolution avait un avantage considérable, elle allait permettre à l'Église de Carthage de durer et à la hiérarchie ecclésiastique de se maintenir.

Ce fut une existence précaire, semble-t-il, et on ne ressaisit la trace qu'à des intervalles plus ou moins éloignés. Nous ne pouvons rien faire de plus que de les noter. « En 807, Ibrahim ibn Aghlab, gouverneur du pays pour Haroun al Raschid, envoie à Charlemagne les reliques de saint Cyprien, des Scillitains et de quelques autres martyrs [2]. Qui donc avait jusqu'alors veillé sur ce précieux dépôt, qui servit d'intermédiaire entre l'empereur et le khalife, sinon l'archevêque et les prêtres, qui ne s'étaient pas éloignés de ce qui subsistait de la cité?

« En 1053, les provinces africaines ne comptent plus que cinq évêques [3], et la concorde ne régnait pas entre ces cinq pasteurs. L'un d'eux, titulaire de l'Église de *Gummi* [4], s'arrogeait des privilèges qui ne lui appartenaient point. Le pape Léon IX consulté [5] reconnut (17 décembre) l'autorité prépondérante du métropolitain de Carthage [6]. Et dans une lettre à deux autres évêques du même pays, après avoir rappelé la suprématie de l'archevêque, attestée par les synodes africains et les décrets des pontifes romains, il ajoutait : *Nec pro aliquo episcopo in tota Africa potest perdere privilegium semel susceptum a sancta Romana et apostolica sede : sed obtinebit illud usque in finem sæculi, et donec in ea invocabitur nomen Domini nostri Jesu Christi, sive deserta jaceat Carthago, sive resurgat gloriosa aliquando* [7]. « Les destinataires de ces lettres ne manquaient pas de zèle pour protéger la foi; c'est à la suite d'un concile provincial où le désaccord avait éclaté entre eux et leur collègue, qu'ils recoururent au jugement suprême de Rome. Léon leur décerne des éloges pour le passé et les encourage à redoubler d'efforts [8]. Mais que pouvaient ces quelques hommes perdus au milieu de toute une population musulmane? Le christianisme déjà si affaibli dans ces contrées continua donc à y dépérir sans remède.

« Deux causes contribuaient à hâter sa disparition totale : d'abord l'hostilité des Arabes; puis, comme si les attaques du dehors ne suffisaient pas, les dissensions intestines. Nous venons déjà de voir un évêque en lutte avec ses pairs; en 1073, Grégoire VII nous dévoile une situation plus fâcheuse encore. Il vient d'apprendre que les habitants de Carthage, irrités contre leur archevêque, Cyriacus, l'ont accusé auprès des musulmans. Livré entre leurs mains, il a subi des violences et un emprisonnement douloureux. C'est une honte pour l'Église qu'une pareille conduite; Grégoire la flétrit et menace les mutins des anathèmes les plus graves [9]. A Cyriacus, exposé à la fois aux vexations mahométanes et aux outrages de ses propres administrés, il écrit une lettre de réconfort [10] : grâce à Dieu, le vaillant confesseur n'a point fléchi devant les menaces de ses ennemis : si du moins il trouvait parmi son peuple l'union et la paix! C'est ce que le pape demande à Dieu pour lui. Puisse l'Église d'Afrique, en butte depuis si longtemps aux souffrances, mise en péril par d'affreuses tempêtes [11], voir renaître le calme et la prospérité d'autrefois! Vœux superflus autant que généreux; trois ans ne sont pas écoulés (juin 1076) qu'une nouvelle épître nous montre à quel état voisin de la mort sont réduites les chrétientés de ces régions [12]. Il n'y existe plus que deux évêques, dont Cyriacus de Carthage [13], Grégoire demande qu'on lui envoie un sujet de mérite qu'il consacrera lui-même, et qui complétera le nombre d'officiants indispensables pour procéder aux ordinations épiscopales. Nos renseignements s'arrêtent à cette année 1076; nous ne nous aventurerons pas trop cependant en conjecturant que les ordinations souhaitées n'eurent pas lieu; les sièges vacants ne furent pas pourvus de nouveaux titulaires, la hiérarchie catholique s'éteignit et le pays perdit pour longtemps la lumière de l'Évangile. Du moins, dans cette lente agonie, commencée à la fin du VIIe siècle et prolongée jusqu'au déclin du XIe [14], Carthage tomba la dernière [15].

« En 1192, on voit l'archevêché de Carthage figurer dans le *Liber censuum*, sur lequel le chancelier de l'Église romaine inscrivait le nom des évêchés redevables d'un cens au Saint-Siège. Mais peut-être cette mention n'était que le simple souvenir d'un ancien état de choses, maintenu dans les cadres de l'administration ecclésiastique pour conserver le droit organique

[1] A. Audollent, *op. cit.*, p. 140-141. — [2] On les déposa d'abord à Arles, puis à Lyon en 814, enfin à Compiègne vers 841. — [3] *Epist.*, LXXXIII, *P. L.*, t. CXLIII, col. 728. — [4] Localité non identifiée. Cf. de Mas-Latrie, *L'episcopus Gumnitanus et la primauté de l'évêque de Carthage*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1883, t. XLIV, p. 72 sq. — [5] La lettre est adressée à un évêque nommé Thomas, dont Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XIX, col. 657; *P. L.*, t. CXLIII, col. 727-729; Morcelli, *Africa christiana*, t. I, p. 57, et Gams, *Series episcoporum*, p. 463, font un titulaire du siège de Carthage. Rien, dans le texte, n'autorise cette manière de voir; il semble bien, au contraire, que si le pape avait eu affaire au métropolitain, il eût employé un ton différent. Gams ajoute qu'il n'a pas dû résider; l'hypothèse est gratuite et fort invraisemblable, puisque son successeur résida certainement. Enfin, la date de 1054, que tous les deux mettent en avant, et celle de 1056, qui se donne aussi parfois, doivent être remplacées par 1053, cf. Mas-Latrie, *op. cit.*, p. 1-6 (documents). — [6] *P. L.*, t. CXLIII, col. 728. — [7] *Epist.*, LXXXIV, *P. L.*, t. CXLIII, col. 729-731. — [8] *Epist.*, LXXXIV, *P. L.*, t. CXLIII, col. 729; *Bene equidem fecistis, quod jussi a nobis concilium de rebus ecclesiasticis habuistis; quod etiam omni anno vel semel agere debetis.* — [9] *P. L.*, t. CXLVIII, col. 305-307. — [10] *P. L.*, t. CXLVIII, col. 307 sq. Cette lettre et la précédente sont du 16 septembre 1073. — [11] *P. L.*, t. CXLVIII, col. 308. — [12] *P. L.*, t. CXLVIII, col. 449. — [13] J'ignore, écrit M. A. Audollent, quel était le second. Le nouvel élu fut archevêque d'Hippone, la lettre suivante de Grégoire, *Ad Hipponenses*, en fait foi, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 449-450; peut-être doit-on voir un quatrième dans ce Servandus que Grégoire ordonna en 1076 sur la demande d'un chef de Mauritanie. *Ibid.*, col. 450-452. J'ai peine à comprendre, en lisant les trois lettres si précises de Grégoire, comment Gams, *Series*, p. 463, a pu écrire que Cyriacus n'a pas dû résider à Carthage. — [14] Funk, *Hist. de l'Église*, trad. Hemmer, t. I, p. 196, reporte la disparition de l'Église de Carthage vers 1160; M. Audollent trouve cette assertion « surprenante », J'avais, pour ma part, sans connaître l'opinion de Funk, adopté également cette date de 1160, non pour le siège de Carthage en particulier, mais pour le christianisme africain. On peut même pousser au delà et retrouver des vestiges de cette église jusqu'au XIVe siècle, comme je l'ai montré dans *L'Afrique chrétienne*, t. II, p. 321-323. — [15] A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 565.

de la ville de Carthage à la suprématie de l'Église africaine, toujours défendue par le Saint-Siège. Au XVIe siècle encore, quand la cour de Rome nommait des évêques *in partibus infidelium* aux titres purement nominaux alors de Bône et de Constantine, les bulles de nomination rappelaient aux titulaires la dépendance de leur siège à l'égard de celui de Carthage et leur obligation d'obéir au métropolitain de l'Église d'Afrique, s'il en était jamais institué, nonobstant le serment qu'ils prêtaient au souverain pontife [1]. »

IX. L'ENCEINTE ET LES PORTES. — L'étude topographique de Carthage a fait depuis trois quarts de siècle de grands progrès, ou plutôt on peut dire qu'elle est née tout entière et s'est développée grâce à une enquête scientifiquement conduite et presque ininterrompue. Cependant la part de l'inconnu demeure considérable. L'immense presqu'île à laquelle Strabon attribue 360 stades (un peu plus de 15 lieues) de circonférence n'était pas recouverte en entier par la ville depuis le rétablissement de celle-ci. Nous savons positivement que jusqu'au début du Ve siècle, Carthage fut privée de murailles. La raison nous importe peu. Ce qu'il faut retenir c'est que jusqu'en l'année 425, la périphérie de la ville ne fut pas rigoureusement tracée et dut permettre de s'étendre un peu à l'aventure. Pour cette première période, antérieure à la construction de l'enceinte, on ne peut rien tenter de plus que d'indiquer d'une façon approximative les limites de la partie habitée. Sous l'empire, les maisons et les édifices se pressaient autour de Byrsa. On peut admettre qu'elles se dirigeaient à la rencontre des sépultures païennes et chrétiennes qui formaient la ville funéraire enserrant la ville des vivants; grâce à ces sépultures on arrive à jalonner une ligne qui, partant de la pente méridionale de Sidi-bou-Saïd, se dirige au nord de la Malga et, de là, se rabat brusquement dans la direction de la Goulette. Ainsi, le cimetière de Damous-el-Karita, ceux des esclaves et des affranchis de la maison impériale de Bir ez Zitoun et de Bir el Djebbana, à côté de l'amphithéâtre; des tombes isolées près de Bordj Djedid, de Douar ech Chott et du Kram, déterminent l'agglomération urbaine.

L'enceinte de 425 a moins complètement disparu qu'il n'a été de mode de le dire longtemps. Si on se reporte au plan on verra que l'amorce de la muraille semble pouvoir être reportée un peu au-dessus de Bordj Djedid. Cette muraille se dirige avec de légères ondulations vers la Malga dont elle fait le tour de façon à enfermer les citernes, s'infléchit dans la direction de l'amphithéâtre, tourne alors brusquement et court en frôlant le cirque jusqu'au voisinage du Kram où elle rejoint la mer. Sans doute, ce tracé peut recevoir des corrections sur tel ou tel point. N'oublions pas que l'archéologie de Carthage est en train de se faire.

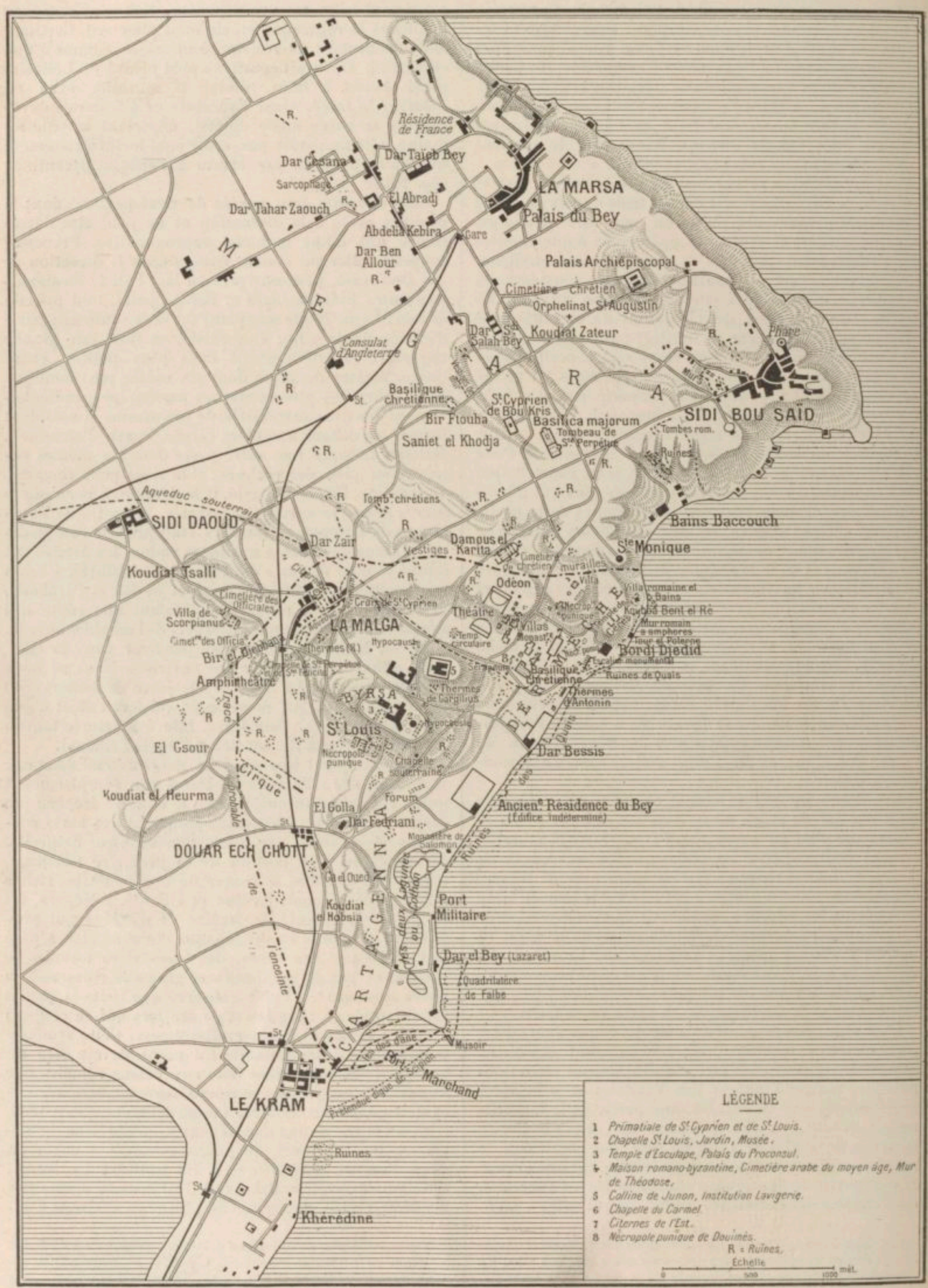
L'enceinte élevée par Théodose II, à une date où les constructeurs militaires de Byzance ont gardé de saines traditions devait être dans de bonnes conditions puisque, malgré l'incurie des Vandales et le délabrement rapide qui en résulta, une partie de la muraille restait debout, en 533. Nous savons, en effet, qu'à l'arrivée de Bélisaire « on pouvait, sur beaucoup de points, pénétrer sans peine dans la ville, car une grande grande partie de l'enceinte s'était écroulée [2]. » Toutefois, les Vandales fermèrent les portes, ce qui suffit à montrer que les brèches n'étaient pas telles qu'elles rendissent cette mesure illusoire. Bélisaire entreprit d'ailleurs la réparation et, six mois plus tard, Carthage était en mesure de résister à un siège comme à une surprise [3]. On avait couru au plus pressé et Bélisaire s'était borné à faire relever la muraille sans en modifier le tracé. Ainsi l'enceinte de 425 devait durer jusqu'à la ruine finale de 698; enserrant la ville romaine, elle ne paraît pas avoir subi le retrécissement que Falbe attribue par erreur à l'époque byzantine [4] (fig. 2113).

Cette enceinte était percée de neuf portes [5] dont la position prête à la discussion et ne peut être déterminée que d'une manière approximative. Procope [6] rappelle celles qui étaient situées dans la direction de *Ad Decimum*, peut-être près du lac. Falbe [7] en signale une entre Sidi-bou-Saïd et Bordj Djedid, tout près de la mer. Le n. 72 (de son plan) fut sans doute une porte d'entrée de la ville; il y existe, en effet, une grande ouverture et latéralement deux plus petites, entre quatre masses de murs dont les voûtes sont tombées. Deux murailles plus modernes partent perpendiculairement des deux extrémités de ces masses et semblent former au dedans une place carrée de peu d'étendue [8]. Maltzan indique une autre porte dans les mêmes parages, au pied des rochers; il la tient pour romaine, et, comme Barth et Davis, il la dénomme *porte de la mer* [9]. Selon le cardinal Lavigerie, la basilique chrétienne de Damous el Karita « était près de l'emplacement d'une des portes antiques, auquel les Arabes ont donné le nom de porte du Vent (Bab el Rih) [10]. » Enfin les cimetières de Bir ez Zitoun et de Bir el Djebbana, suivant l'habitude romaine, bordaient une route qui suppose évidemment une porte près de l'amphithéâtre [11].

X. LA MARSA. — Avant de pénétrer dans la ville nous allons en parcourir les environs. Nous ne nous attarderons pas ici à la nécropole juive de Gamart dont nous avons déjà fait mention et qui fera l'objet d'une étude particulière. Voir JUIFS. Elle était située tout au nord de la presqu'île, au lieu dit Djebel Khaoui.

Entre le Djebel Khaoui et La Malga s'étend dans une vaste plaine le village de La Marsa sur l'emplacement qui, à l'époque punique, portait le nom de *Megara* (ou *Magara, Magabia, Mapalia*) désignant des abris rustiques et ce nom, par une extension assez naturelle, fut appliqué à la portion de la première Carthage, moins peuplée que le centre de la ville où les riches citoyens possédaient jardins et villas [12]. « Mégara, dit Appien, était planté de jardins et d'arbres qui produisent des fruits en été; chaque domaine était séparé des autres par des murs, des haies vives formées de ronces, et par de nombreux et profonds ruisseaux au cours sinueux [13]. » Falbe a observé que toute la plaine est sillonnée de chemins et de sentiers qui se coupent à angles droits et à intervalles égaux. Cette symétrie évidemment intentionnelle lui parut devoir être un vestige de la répartition faite aux colons romains par Auguste; la conjecture se trouva heureusement vérifiée et si, aujourd'hui, elle est moins évidente qu'en 1833, il n'en est pas moins merveilleux « qu'après les bouleversements de ce sol, on puisse encore y toucher du doigt l'œuvre d'Auguste [14]. » En quittant La Marsa, signalons d'après Maltzan, qui d'ailleurs ne donne pas l'endroit précis, les restes de plusieurs maisons d'ap-

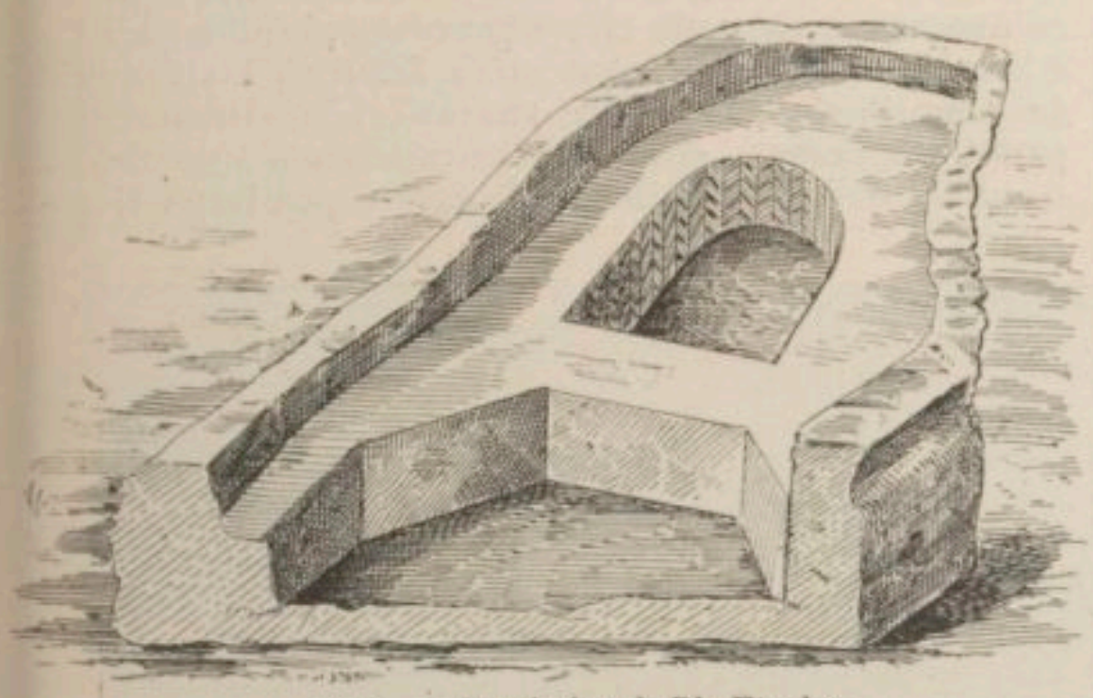
[1] De Mas-Latrie, *Traités de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au moyen âge*, in-4°, Paris, 1866, introd., p. LXIX. — [2] Procope, *De bello vandalico*, l. I, c. XXI; *De ædificiis*, l. VI, c. V. — [3] *De bell.*, I, XXI, XXIII; *De ædif.*, VI, V. Lors du retour de Gélimer vaincu et prisonnier dans sa capitale, il admirait l'enceinte relevée. — [4] A. Audollent, *op. cit.*, p. 158. — [5] Corippus, *Johann.*, l. I, vs. 426 sq. — [6] *De bell. vandal.*, I, XVIII. — [7] *Op. cit.*, p. 33 sq.; Meltzer la croit punique. — [8] Falbe ne dit pas s'il la croit punique ou d'origine romaine. — [9] Maltzan, *op. cit.*, t. I, p. 314 : « Quatre piliers séparés par un espace de 10 à 15 pieds de large la constituent... les deux du milieu peuvent avoir une largeur de vingt pieds; on y remarque des ouvertures semblables à des fenêtres avec cintre. » — [10] Lavigerie, *Œuvres complètes*, t. I, p. 445 sq. — [11] A. Audollent, *op. cit.*, p. 159. — [12] A. Audollent, *op. cit.*, p. 164. — [13] Appien, *De rebus punicis*, p. 117. — [14] A. Audollent, *op. cit.*, p. 166, 841.



2113. — Plan de Carthage et de ses faubourgs.

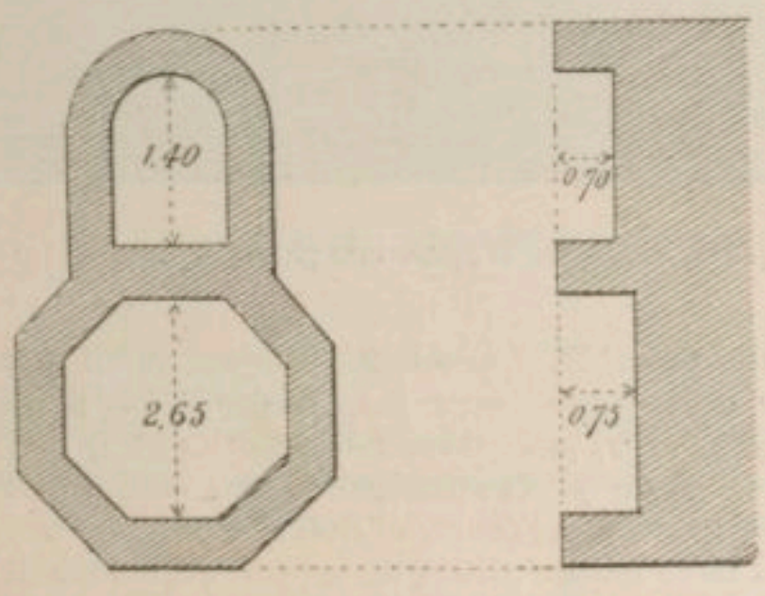
parence romaine et d'une basilique chrétienne[1]. On croit avoir retrouvé les traces d'un cimetière juif sur le Koudiat Zater ainsi que « les vestiges d'un édifice qui pourrait bien avoir été un sanctuaire chrétien[2]. » On a trouvé des épitaphes chrétiennes dans les décombres.

XI. Bir Ftouha. — Bir Ftouha ou Bir el Bey est le nom d'un puits situé près de la route de La Malga à



2114. — Baptistère de Bir Ftouha.
D'après les *Missions catholiques*, 1883, p. 320.

La Marsa; on y a fait des découvertes intéressantes (fig. 2114, 2115, 2116). Au cours des fouilles entreprises pour le déblaiement du puits, on trouva un bassin octogonal mesurant 2m83 de diamètre et profond de 0m95. Il était pavé d'une mosaïque, voilée d'une croûte calcaire laissée par le long séjour de l'eau. On descendait dans la piscine par un escalier de deux marches vis-à-vis desquelles un trou circulaire, pratiqué au fond du bassin, servait d'issue à l'eau. C'est un baptistère, comme sa forme seule invite à le supposer et les trouvailles faites ne permettent plus d'en douter. Plusieurs de ces trouvailles offrent un grand intérêt, notamment plusieurs vases, les uns en terre cuite, deux de cuivre et un de plomb. Un des deux vases de cuivre rappelait dans sa

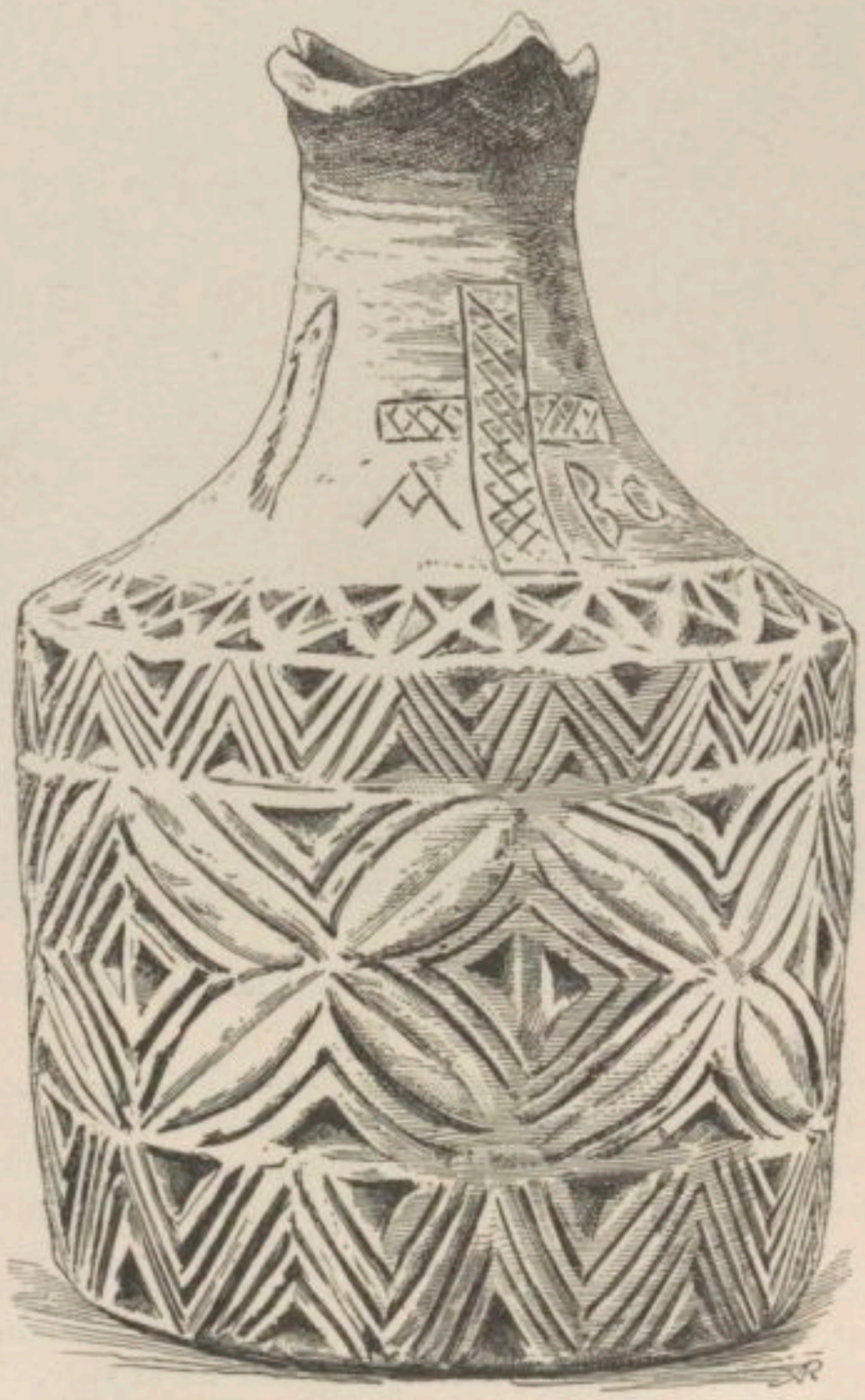


2115. — Baptistère de Bir Ftouha, plan et coupe.

forme le bénitier portatif trouvé à Carthage[3], mais il était dépourvu de symboles. La pièce la plus intéressante est un vase en terre cuite (fig. 2117), haut de 25 centimètres, dont nous avons donné la description et le commentaire[4]. Ce vase est particulièrement précieux parce que sa destination aux cérémonies du baptême ne permet de conserver aucun doute sur l'origine chrétienne du monument de Bir Ftouha. Sur la mosaïque ornée de poissons passait un mur peu épais en forme d'hémicycle. A l'une des extrémités de ce mur, on découvrit sous la mosaïque un tombeau d'une longueur ordinaire, mais large de 1m03 et profond de 0m40. L'in-

2116. — Mosaïque de Bir Ftouha.

térieur était revêtu d'un enduit solide, particularité assez rare à Carthage; ce tombeau renfermait les restes de plusieurs cadavres. Contigu au baptistère et du côté opposé à la mosaïque, on mit à nu un second bassin semi-circulaire, dont la paroi verticale était ornée d'une mosaïque à chevrons de diverses couleurs.



2117. — Vase bénitier ayant servi à baptiser.
D'après une photographie.

En déblayant ce compartiment, on rencontra un fragment d'inscription ainsi conçu[5] :

IC SVN
ORVMI

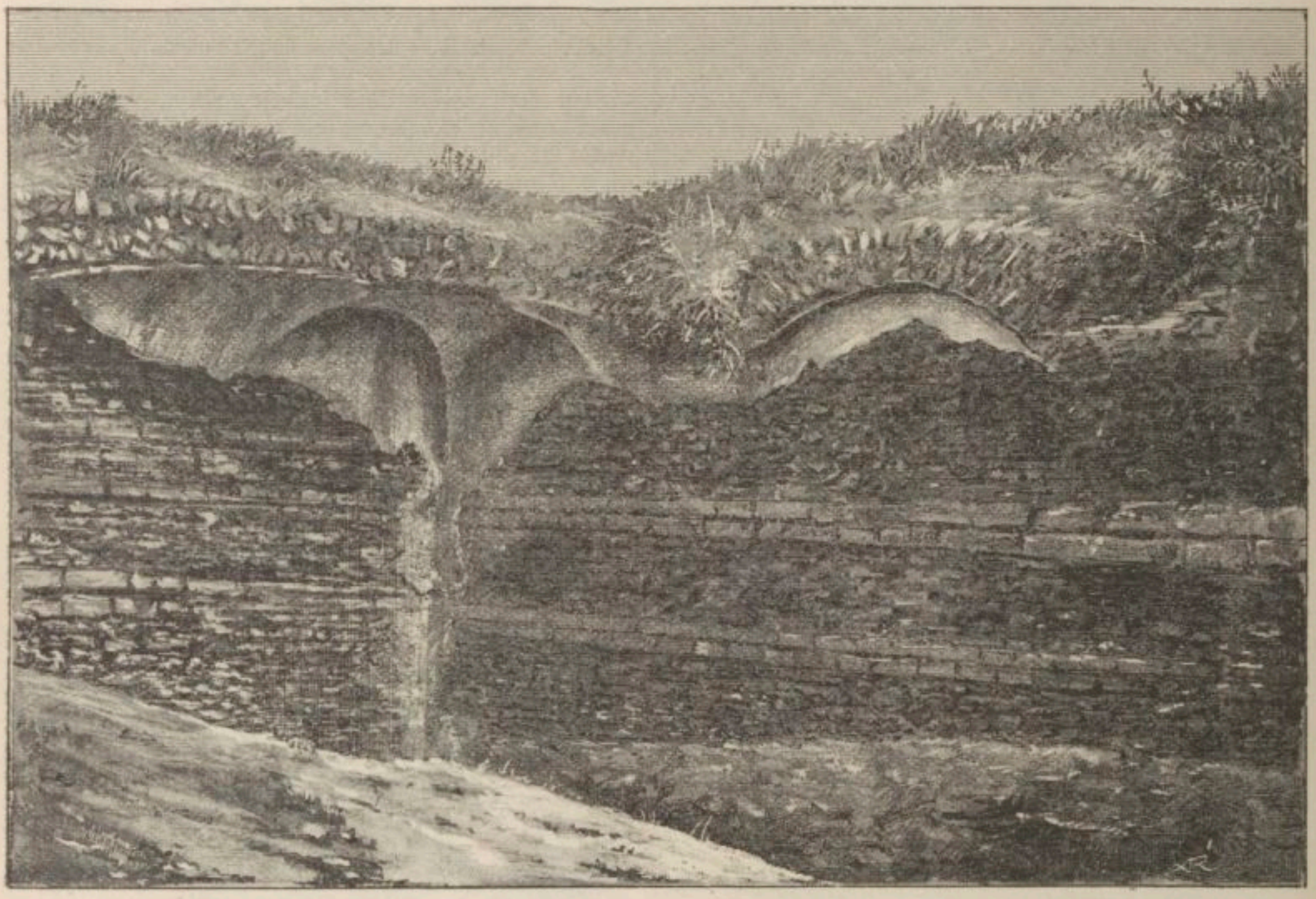
[1] Maltzan, *Reise in den Regentschaften Tunis und Tripolis*, in-12, Leipzig, 1870, p. 305. — [2] Le Koudiat Zater est un monticule voisin du palais archiépiscopal à La Marsa. *Cosmos*, 24 mars 1888, p. 465; Babelon, *Carthage*, p. 173. — [3] Delattre, *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1900, p. CXXXVI sq. — [4] Plusieurs lampes chrétiennes bien moulées et bien conservées furent retirées avec les vases. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 53, fig. 20. Cette figure n'est pas suffisamment fidèle, aussi en donnons-nous ici une nouvelle qui annule la précédente. — [5] Delattre, *Epigraphie chrétienne de Carthage, Inscriptions de la Marsa, Découverte d'un baptistère*, dans les *Missions catholiques*, 1883, p. 321-324; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1881, p. 127; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 14237.

que J.-B. De Rossi restitue ainsi : *Hic sunt reliquiæ* (ou *memoriæ*) *sanctorum*, ce qui nous avertit, si la restitution est exacte, que nous foulons un sol illustré par la sépulture d'un groupe de martyrs.

Sommes-nous ici sur l'emplacement d'une des nombreuses églises de Carthage? Un premier indice favorable à l'affirmative, c'est la présence d'une grande quantité de belles pierres taillées, de colonnes et de mosaïques à personnages; le tout aujourd'hui malheureusement dispersé ou très endommagé. Le P. Delattre ne met pas en doute que nous nous trouvions sur « l'emplacement d'une des vingt-deux basiliques de Carthage. » Il va plus loin, il se demande si nous ne serions pas en présence de la basilique élevée dans l'*ager Sexti*, au lieu même ou l'évêque Cyprien subit son martyre. Cette question des basiliques cypriennes est loin d'être aujourd'hui élucidée; nous allons l'aborder dans quelques instants, bornons-nous à dire que Bir Ftouha satisfait aux conditions requises pour être identifié avec l'*ager Sexti*. Il est hors des remparts, dans une région salubre, à une distance moyenne de la ville.

XII. Sidi-bou-Saïd. — La radieuse situation des falaises qui courent de La Marsa à Sidi-bou-Saïd expliquerait assez le choix de ce point à l'époque romaine pour la construction de villas près desquelles on enterrait les défunts. Nul souvenir chrétien dans ces parages, à l'exception d'un grand sarcophage à bas-reliefs[1].

En nous rapprochant de l'enceinte nous rencontrons le lieu dénommé « Sainte-Monique » ou les « Larmes de Sainte-Monique ». Une fois encore nous allons toucher la question des basiliques cypriennes. Saint Augustin a raconté comment, pour tromper la surveillance de sa mère, il imagina de l'envoyer passer la nuit en prières dans la *memoria sancti Cypriani*, voisine du rivage, *in loco qui proximus nostræ navi erat*, tandis que lui-même s'embarquait clandestinement pour Rome[2]. C'est bien ce même édifice dont parle Procope lorsqu'il nous dit que les Carthaginois « ont bâti [à saint Cyprien] un temple magnifique, hors de la ville, près du rivage de la mer[3]. » Si saint Augustin ne mentionne pas cette circonstance que l'église était « hors des murailles », c'est qu'en 383 il n'y avait pas de murailles, elles sont de l'an 425. L'identification paraît s'imposer. Le fait que le vaisseau d'Augustin mouillait dans le voisinage n'implique pas la proximité du port. M. Audollent fait justement observer que le mot vague *locus* paraît employé à dessein au lieu de *portus*, pour laisser entendre que le bâtiment, par mesure de précaution peut-être, stationnait dans une petite anse, à l'écart, et non dans le port[4].



2118. — *Basilica Majorum*. La construction souterraine en partie déblayée. D'après une photographie.

C'est dans cette église que ce célébrait tous les ans la fête dite *cyprienne*. Sous le règne d'Hunérich, les Vandales en chassèrent le clergé catholique qu'ils remplacèrent par le clergé arien. Dès l'arrivée de Bélisaire, les catholiques reprirent possession de l'église.

Le P. Delattre pense en avoir entrevu quelques restes non loin de Bordj Djedid. « En longeant les anciennes fortifications, on arrive, dit-il, sur le rivage aux ruines d'un monument qui a la forme d'un hémicycle. A droite de l'entrée qui regardait la mer, on distingue encore un bassin carré dont les parois intérieures sont revêtues d'une mosaïque et dans lequel on descendait par plusieurs degrés qui existent encore. Quoique ce bassin soit carré et non octogonal, je me suis souvent demandé, si ce n'était pas un baptistère, et le monument auquel

[1] P. Gauckler, *Compte rendu de la marche du service en 1898*, p. 10. — [2] S. Augustin, *Confessiones*, l. V, c. VIII, XV, *P. L.*, t. XLI, col. 148, 160. — [3] *De bello vandalico*, l. I, c. XXI. — [4] A. Audollent, *op. cit.*, p. 170.

il appartient une basilique. » Le P. Delattre admettrait volontiers que celle-ci ne doit pas être confondue avec celles qu'on éleva en l'honneur de l'évêque martyr, d'abord au lieu de son supplice (*ager Sexti*), puis sur son tombeau (*area Macrobii*). Au lieu dit de « Sainte-Monique » on a trouvé une nécropole punique, de laquelle nous n'avons rien à dire, et des fouilles récentes invitent à croire qu'ici s'élevait le temple de Cérès dans la Carthage punique et la Carthage romaine [1].

XIII. La *BASILICA MAJORUM*. — La découverte, les fouilles et l'identification d'un centre de la vie chrétienne à Carthage est l'œuvre récente du P. Delattre aux différents rapports duquel nous allons emprunter, et combiner de façon à former un récit continu, le texte de ce paragraphe [2].

« Depuis longtemps, mon attention s'était portée sur un point du sol de Carthage qui me paraissait renfermer un cimetière chrétien et aussi sans doute les ruines d'une église.

« Ce point, je le signalais déjà en 1883 et encore tout dernièrement [3]. Il est situé entre Sainte-Monique et la Marsa et planté d'oliviers. Jamais, cependant, la pioche d'un archéologue n'avait entamé ce terrain. Au mois de juin 1906, après bien des démarches, je réussis à le louer à ses propriétaires. Les fouilles commencèrent le 11 : à la fin du mois, je pouvais enregistrer déjà la découverte de nombreuses sépultures et celle de 663 morceaux d'épitaphes, presque toutes chrétiennes. Durant tout le mois de juillet, nous trouvâmes quelques inscriptions entières et plus de 1100 fragments. Un certain nombre d'épitaphes chrétiennes paraissent très anciennes. Quelques-unes sont gravées au revers de *tituli* païens (fig. 2118).

« Des constructions antiques, il ne reste plus que les fondations, et encore celles-ci ont-elles presque entièrement disparu. Nous avons rencontré dans les fouilles des tronçons de colonnes de différents diamètres [4], des morceaux d'architrave et des chapiteaux empruntés à des monuments plus anciens. Nous avons aussi constaté de longs murs parallèles entre lesquels étaient disposées des rangées de tombes, auges simples, faites en légère maçonnerie. D'autres groupes de sépultures étaient complètement entourés d'un mur.

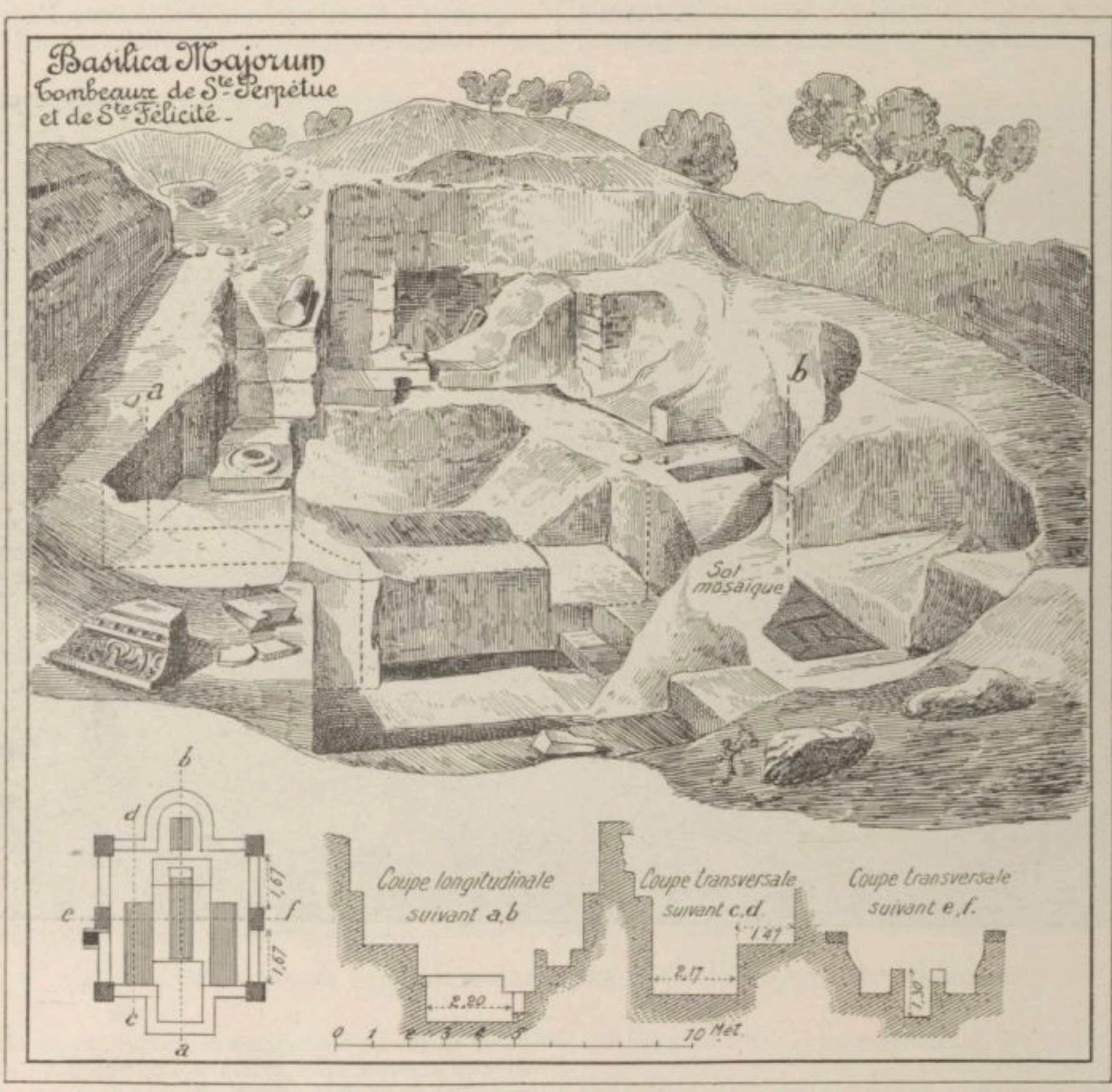
2119. — *Basilica Majorum*. Vue de l'abside de l'*area*. D'après une photographie.

« En continuant les fouilles sur la partie la plus élevée du plateau, dans l'angle qui regarde Sidi-bou-Saïd, nous avons reconnu une abside large de 7 mètres et profonde de 4m72. Au milieu de cette abside, on mit à découvert une maçonnerie rectangulaire longue de 2m30 et large de 1m30. On eût dit l'emplacement d'un autel. Le massif en blocage me paraissait offrir un intérêt particulier. Ne recouvrait-il pas la tombe de quelque saint ? Je résolus de le déblayer complètement. Je fis donc creuser en avant. A la profondeur de 1m30, la pioche rencontra une plaque de marbre. C'était le

[1] *Épigraphie chrétienne de Carthage*, dans les *Missions catholiques*, 1883, p. 370. — [2] Delattre, *Le cimetière chrétien de Mcidfa à Carthage*, dans les *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions*, 1906, p. 422 sq.; *L'area chrétienne et la basilique de Mcidfa à Carthage*, dans le même recueil, 1907, p. 118; *La basilica Majorum. Tombeau des saintes Perpétue et Félicité*, dans le même recueil, 1907, p. 516 sq.; *La basilica Majorum ; puits rempli de squelettes* dans le même recueil, 1908, p. 59; *Carthage. La fête de sainte Perpétue et sainte Félicité. Découverte de la pierre tombale des martyres*, in-8°, Lyon, mars 1907; *7 et 8 mars 1908. Souvenirs de la fête de sainte Perpétue et de sainte Félicité au lieu de leur martyre*, in-8°, Lyon, 1908; *Inscript. chrét. de Carthage, 1906-1907*, dans la *Rev. tunis.*, 1907. Sur les vocables *Basilica Majorum* et *Basilica Major*, cf. Audollent, *op. cit.*, p. 176, 785, 786. — [3] *Missions catholiques*, 1883, n du 3 août, p. 370; *Revue tunisienne*, 1906. — [4] Un tronc de 0m55 de diamètre a son extrémité cernée d'une large bague de 0m10.

couvercle d'un tombeau d'enfant, long de 1m05 et large de 0m45. » La cuve du sacophage est décorée de petits amours jouant entre eux ; c'est une sculpture assurément païenne et inachevée. Le couvercle décoré de deux rosaces et deux guirlandes n'avait pas reçu d'épitaphe, dont on avait déjà réglé la hauteur des lettres[1]. « Il n'est pas douteux que ce sarcophage renfermait les restes d'un enfant chrétien. On n'y trouva que des ossements enveloppés d'une matière noire. » Derrière ce petit sarcophage, on en trouva deux autres juxtaposés, grandes auges monolithes ayant contenu des adultes[2]. Un des deux corps avait été enseveli dans un linceul de drap d'or. « Chacun des deux grands sarcophages avait été recouvert de maçonnerie, et ce sont les deux maçonneries contiguës qui formaient ensemble le massif rectangulaire découvert d'abord. Au niveau du sol de l'abside, le blocage devait porter une dalle ou une mosaïque donnant le nom et le titre des personnages qui avaient mérité l'honneur d'une telle sépulture. Les inscriptions ayant disparu, nous n'avons pu savoir de quels personnages, saints, martyrs, évêques ou autres la dépouille mortelle occupait dans l'*area* ou la basilique cette place privilégiée[3]. » — L'exploration méthodique du terrain permit bientôt « de reconnaître l'existence d'une véritable *area* chrétienne à laquelle les fidèles de Carthage ont ajouté une grande basilique.

« L'*area* était un assez vaste enclos rectangulaire dont l'étendue peut être comparée à l'*area* païenne de Lambèse. Dans le mur qui fait face à l'abside nous avons reconnu des baies correspondant aux entrées. Toute l'*area* était remplie de tombes, les unes disposées en séries d'auges parallèles, les autres enfermées dans de petits enclos particuliers. Du côté de la basilique, l'*area* renfermait une citerne[4]. Quant à la basilique elle-même, elle a été complètement détruite : On ne rencontre en place dans le sol que les fondations d'un certain nombre de piliers. Il est facile de constater l'analogie du plan de cet édifice avec celui de notre basilique de *Damous-el-Karita*. L'une et l'autre église se composaient d'une large nef centrale accostée de plusieurs petites nefs latérales. Il n'y a plus trace de dallage. Comme vestiges d'architecture, nos fouilles ont exhumé des tronçons de colonnes, des bases, des chapiteaux, des débris de corniches, des pierres cubi-



2120. — *Basilica Majorum*. Plan, coupe et fouille de la confession. D'après les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1907.

[1] *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1906, p. 425-426. — [2] Premier sarcophage : longueur 2m23 ; largeur 0m66 ; hauteur 0m58. Le couvercle, épais de 0m10, mesure 0m20 de plus en longueur que la cuve. Deuxième sarcophage : longueur 2m20 ; largeur 0m68 ; hauteur 0m61. — [3] Derrière l'abside, les fouilles ont rencontré l'amorce d'une construction primitive en pierre de taille, antérieure et étrangère à l'*area* où à la basilique, puis le sol devient excessivement dur, les sépultures diminuent et les fragments d'épitaphes disparaissent. On n'est plus d'ailleurs qu'à quelques mètres de la limite du terrain vers Sidi-bou-Saïd. — [4] Longue de 4m65, large de 3m95 et haute de 4 mètres.

ques creusées d'une mortaise, des portions de chancels. Quelques terres cuites, briques, cuvette, amphores portent des marques doliaires très anciennes, du IIe siècle de notre ère.

« L'état de dévastation dans lequel nous retrouvons cette basilique est dû, je crois, en dernier lieu, au voisinage de La Marsa et de Sidi-bou-Saïd. Lorsque les habitants de ces deux localités eurent besoin de matériaux pour construire, le terrain de Mcidfa leur offrit à proximité une carrière d'un facile accès. Il semble même que les Arabes aient séjourné dans ces ruines avant leur complète disparition car une inscription gravée sur un tronçon de colonne de marbre reproduit trois fois le nom de *Messâoud* (fig. 2119).

« Parmi les principales pièces sorties des fouilles, je citerai un cadran solaire concave, un morceau de cadran plan, des fragments de sarcophages à strigiles et à personnages, une poulie en pierre, une meule en pierre volcanique. Un seul endroit, situé derrière l'*area*, nous a donné des lampes chrétiennes, des fonds de plats décorés de la croix ou du monogramme du Christ, des vases de verre brisés, des poids et des bouchons d'amphore, en pierre. Comme bronzes, l'ensemble de nos fouilles ne nous a fourni jusqu'à présent que peu d'objets : une croix de la grandeur d'une croix pastorale d'évêque, un stylet, une fibule, une bague, un bracelet, une applique en forme de feuille de vigne, enfin des monnaies en assez grand nombre, grands, moyens et petits bronzes parmi lesquels il n'y a pas une seule pièce byzantine. Quatre monnaies trouvées dans une tombe appartiennent au règne de Licinius et de Constantin. Le résultat de nos fouilles a surtout un intérêt épigraphique. Nous avons exhumé présentement 3 963 morceaux d'inscriptions[1].»

Tel était l'état de la découverte au début de l'année 1907, à cette période ingrate où l'on glane sans rien rencontrer qui justifie les espérances du début, lorsque la rencontre de quelques fragments d'inscription ramena sur les fouilles de la basilique un intérêt plus vif que celui qu'on leur avait porté jusqu'à ce moment (fig. 2120, 2121).

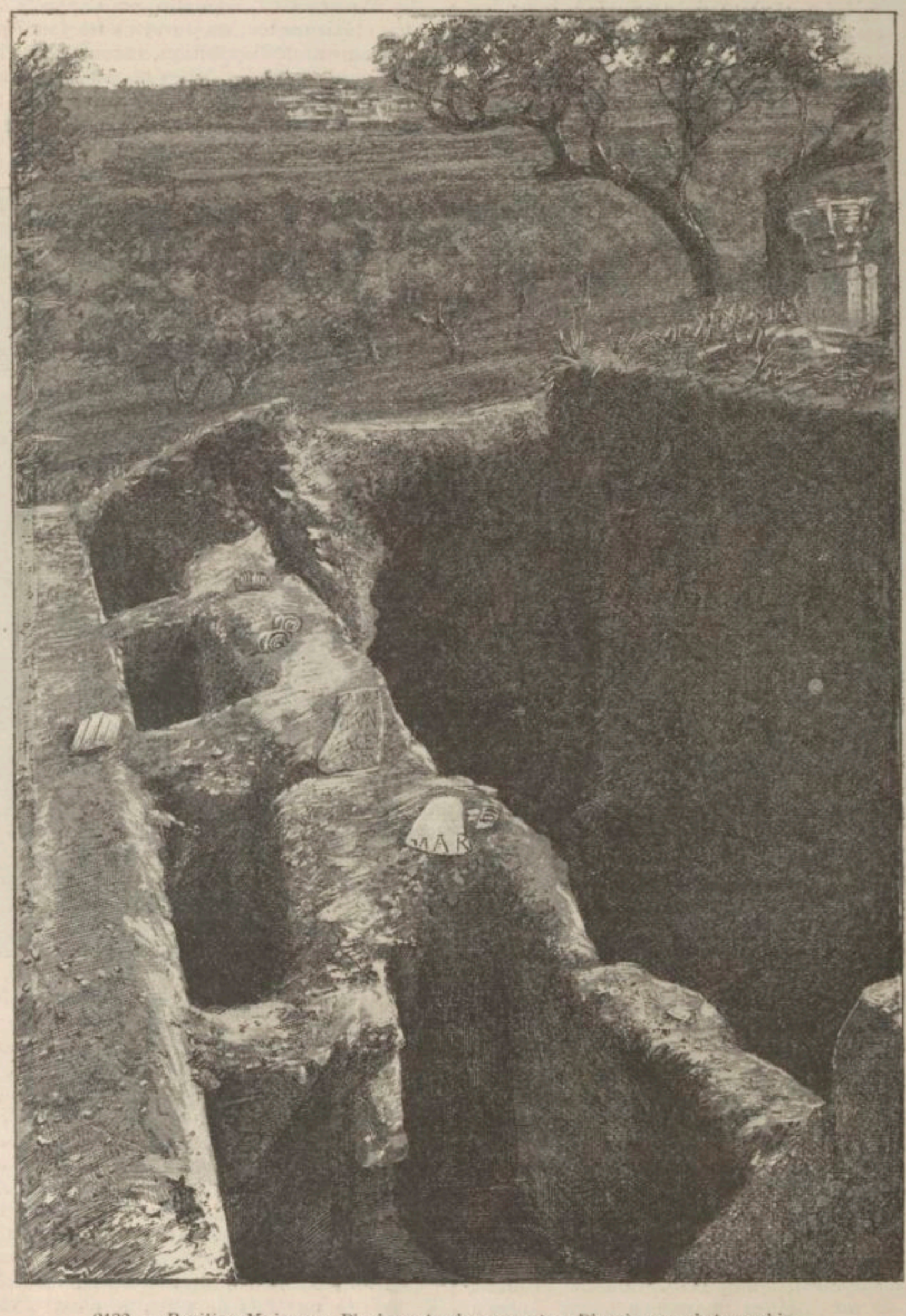
Le 20 mars 1907, au matin, on s'apprêta à photographier plusieurs tombes ouvertes les jours précédents. « Au moment de l'opération, raconte le P. Delattre, je plaçai sur le bord des fosses les quelques fragments de sculptures et d'inscriptions qu'on venait de trouver. Je mis au premier plan, sans nullement me douter de l'importance qu'il allait acquérir, un petit morceau de marbre sur lequel on reconnaissait la partie supérieure de trois lettres : MAR (fig. 2122). Ce groupe de lettres se rencontre si souvent dans l'épigraphie, soit comme partie de nom propre, soit plus souvent dans la désignation du mois de mars que je ne m'arrêtai pas à la pensée qu'il pouvait appartenir au mot MAR*tyres*. Au soir de cette journée, lorsqu'on apporta à Saint-Louis le produit des fouilles, deux fragments juxtaposés semblaient bien appartenir au nom de FELICITAS ; mais on rencontre si souvent ce nom à Carthage que, malgré le plaisir de le lire une fois de plus, je n'osai y voir celui de l'illustre martyre.

« Deux jours après (22 mars) on m'apporta soixante-sept morceaux d'inscriptions. Parmi ces fragments, quinze appartenaient à la dalle de marbre de FELICITAS. Il ne nous fallut pas longtemps pour réunir les principaux et pour lire les noms de SATVRVS et REBOCATVS. De plus, le fragment MAR appartenait à la même inscription. Le style et la grandeur des caractères (0m10) nous faisaient désirer de pouvoir

2121. — *Basilica Majorum*. Ruines de la confession. Tombe en mosaïque dans une niche de la paroi. D'après une photographie.

[1] En 1907, le chiffre montait à 6 500 fragments.

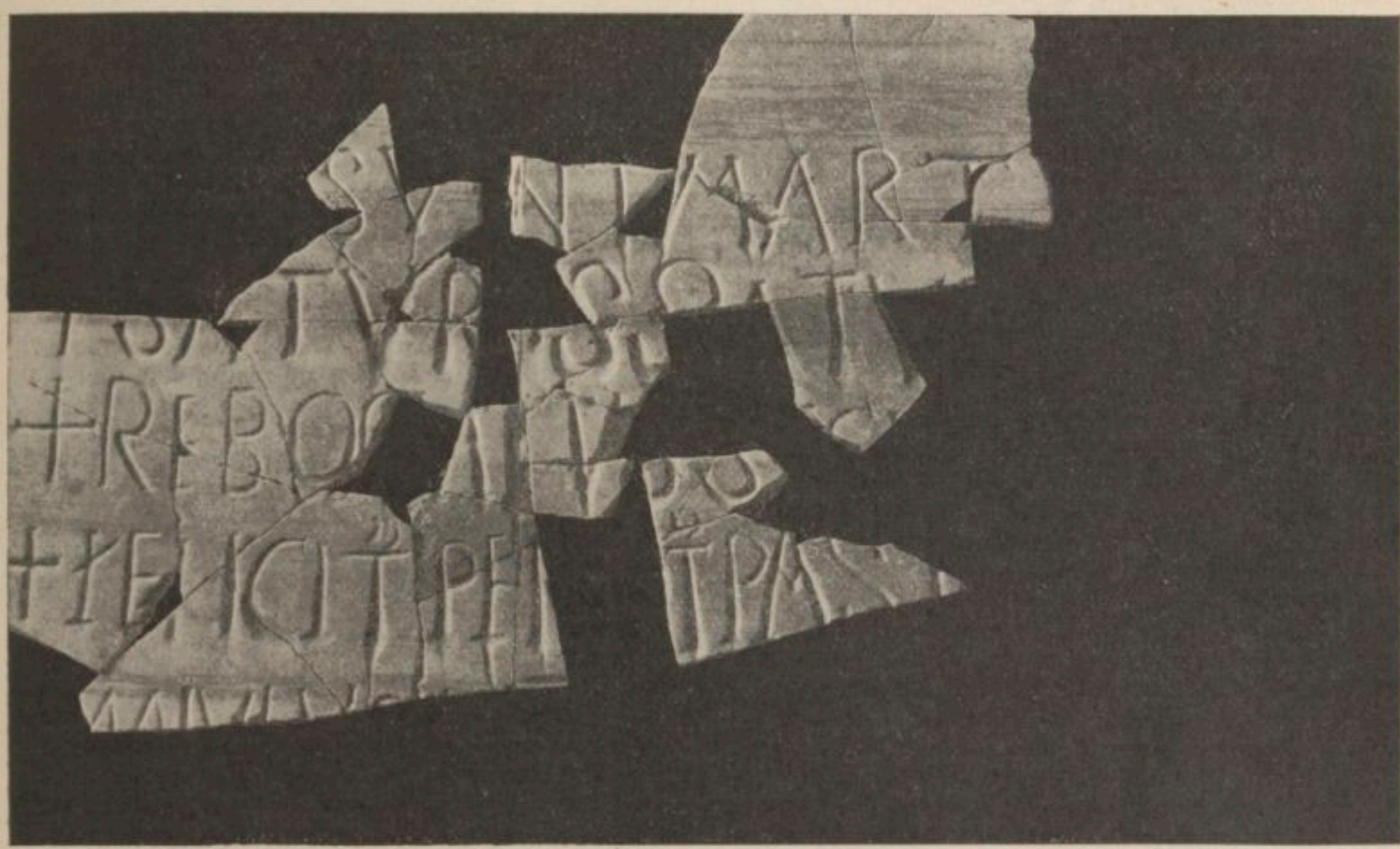
compléter un texte si intéressant. Le lendemain, on se mit à rechercher la place de chaque fragment. Le soir, nous pouvions ajouter trois nouveaux fragments exhumés dans la journée et un autre parmi les débris recueillis en 1906. Nous lûmes alors encore deux noms et, cette fois, avec une grande joie, celui de *Perpetua* et celui de *Saturninus*. Il n'y avait plus de doute. Nous avions les noms de sainte Perpétue, de sainte Félicité et ceux de leurs trois compagnons de martyre dans l'amphithéâtre : *Saturus*, *Saturninus* et *Revocatus*. Avec ces cinq martyrs, l'Église de Carthage honore *Secundulus* qui mourut en prison. Le 25 mars, pendant qu'aux fouilles de la basilique on trouvait trois morceaux de la même dalle, le fr. Rogatien, en cherchant dans le monceau de débris de marbres formé à Saint-Louis depuis le commencement des travaux de recherche, avait la bonne fortune de mettre la main sur un fragment appartenant au mot *Saturninus* et permettant de reconnaître une partie de *Secundulus*.



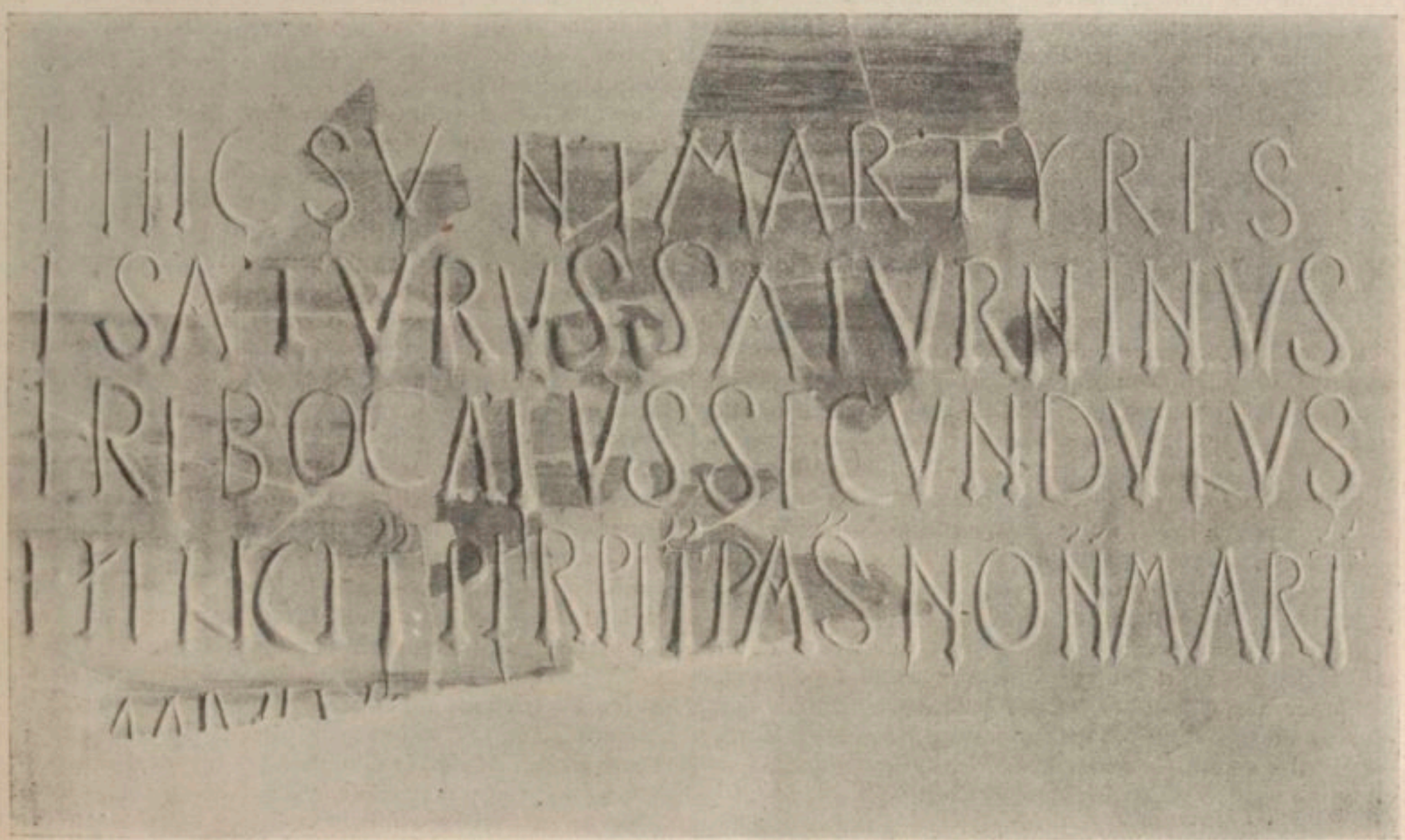
2122. — *Basilica Majorum*. Plusieurs tombes ouvertes. D'après une photographie.

Il y avait près d'un an que ce morceau avait été exhumé. En continuant de grouper et de juxtaposer les nombreux fragments nous obtenions d'une façon certaine, à la première ligne du texte, les cinq premières lettres du mot MARTY*res*. Sur 33 morceaux[1], 29

[1] Ils sont aujourd'hui trente-cinq. R et N de Saturninus ne sont pas figurés sur notre reproduction ; ils n'ont été retrouvés que le 27 mai, assez loin du plus grand nombre des autres fragments



2123. — Inscription. D'après une photographie.



2124. — Inscription reconstituée.

avaient retrouvé leur place. Seuls quatre fragments, s'accordant deux à deux, avaient résisté à toutes nos combinaisons de ce jeu de patience. Bientôt après ils trouvaient enfin leur place. Nous avions alors la joie de pouvoir lire sans hésitation :

+ *hic* SVNT MARTY *r e s*
+ SATVRVS SATVRN *i n u s*
+ REBOCATVS SECV *n d u l u s*
+ FELICIT̈ PER*pe*T̈ PAS *non mart.*

« *Ici sont les martyrs Saturus, Saturninus, Revocatus, Secundulus, Félicité, Perpétue, qui souffrirent aux nones de mars* (fig. 2123, 2124).

« Une cinquième ligne, dont il ne reste que les amorces de lettres, portait le nom de Majulus, désignant soit un autre martyr, soit bien plutôt un personnage ou un des personnages qui ont fait graver l'inscription[1]. Les caractères de cette dernière ligne paraissent, d'ailleurs, avoir été de moindre dimension qu'aux autres lignes. La belle dalle de marbre blanc, à veines bleuâtres, qui recouvrit les reliques de nos glorieux saints de Carthage, mesurait environ 1m50 de longueur et un mètre de hauteur. Les caractères, hauts de 0m10, offrent un cachet particulier. Le graveur semble avoir reproduit scrupuleusement un modèle exécuté au pinceau. Le style des lettres et la présence de la croix au début de chaque ligne ne permettent pas de faire remonter l'inscription à l'époque même du martyre des saints qu'elle mentionne. » L'inscription doit avoir été gravée dans le courant du IVe siècle. La dalle devait mesurer environ 1m50 de longueur sur 1 mètre de hauteur.

L'admirable découverte de l'épitaphe des martyrs donna une impulsion nouvelle aux fouilles; depuis ce moment l'exploration fut reprise et poursuivie « avec entrain. » Bientôt un nouveau rapport donnait sur la basilique des indications de plus en plus précises.

« Le plan du vaste monument, malgré l'état lamentable des ruines, se précise chaque jour davantage : c'était une église à neuf nefs, comme la basilique de *Damous-el-Karita*. Dans toute son étendue, elle était occupée par des sépultures. Partout, à la profondeur moyenne de 1m50, on rencontre des squelettes ou des dépôts d'ossements. Au milieu de la grande nef, nous avons découvert la *confession*, petite chapelle centrale, de forme carrée (3m60 × 3m70) avec absidiole faisant face à une niche carrée de 1 mètre de côté en plan. Cette chapelle était pavée d'une mosaïque dont il subsiste deux portions. A gauche de l'absidiole, on voit encore un angle encadré d'une torsade, et à la partie opposée on reconnaît un paon (fig. 2125). C'est là assurément que reposèrent les corps saints honorés dans cette église, et comme, selon le texte de Victor de Vite, les principaux de ces corps étaient ceux de sainte Perpétue et de sainte Félicité : *Basilicam Majorum ubi corpora sanctarum martyrum Perpetuæ atque Felicitatis sepulta sunt*[2], on ne peut douter que ce ne soit là le lieu véritable de leur tombeau.

« Je fis d'abord creuser au-dessous du niveau de la mosaïque détruite. On rencontra, comme au-dessus, un amas de décombres dans lesquels je notai des pierres de taille, d'énormes moellons, des chapiteaux de pilastres sculptés conservant des traces d'enduit et de couleur, des tuiles brisées, les unes plates, les autres courbes, des briques tubulaires, des morceaux de chancel ou plutôt de *fenestella confessionis*, des bases de colonnes et de colonnettes, un orifice de regard avec feuillure, une portion de disque de marbre ayant servi de couvercle, des fragments de corniche, des ornements en stuc, de nombreux morceaux de marbre de diverses couleurs. Plusieurs de ces fragments portent des lettres. Deux d'entre eux permettent de compléter le nom *Aquilinus* appartenant à un texte dont nous avons déjà recueilli beaucoup de morceaux qui révèlent une liste de noms propres au génitif, peut-être une liste de martyrs. » D'autres débris encore « recouvraient et remplissaient une auge centrale, profonde, en maçonnerie, enduite intérieurement et située entre deux autres creusées en pleine terre. L'auge centrale était à double étage. En tamisant la poussière des décombres qu'elle renfermait je recueillis quelques débris d'ossements, en particulier plusieurs os de mains et de pieds, puis quelques cubes de mosaïques, un clou en fer, une goupille en bronze, des petits clous de même métal à tête sphérique et une lamelle provenant, semble-t-il, d'une serrure, enfin des fragments d'amphores. Les vestiges d'une serrure et les petits clous révèlent une cassette ayant sans doute renfermé des reliques. Quant aux débris d'amphores, je serais disposé à y reconnaître les restes de récipients ayant contenu quelque document écrit sur parchemin, usage que nous avons constaté sous la mosaïque primitive de seize martyrs dans la basilique d'Upenna, près d'Enfidaville[3].

« D'après cette exploration, il semble que la confession ne renferma d'abord qu'une seule auge à double étage, chaque étage pouvant contenir les restes de plusieurs martyrs. Plus tard, sur les flancs de cette auge primitive on creusa en pleine terre deux autres tombes, puis en avant de l'absidiole on entailla le sol à l'extrémité de l'auge centrale de façon à la transformer en une sorte de caveau pouvant recevoir d'autres reliques. Enfin, dans l'absidiole même, on creusa une excavation rectangulaire garnie intérieurement d'une belle plaque de marbre jaune veiné. Il y eut là aussi assurément un dépôt de reliques. Le pavage en mosaïque recouvrit le tout.

« Dans laquelle de ces excavations furent déposées les reliques de sainte Perpétue, de sainte Félicité et de leurs compagnons de martyre? Il est impossible de le dire. Mais, on peut l'affirmer, c'est bien dans l'une ou l'autre de ces excavations, c'est bien dans cette *confession* que les reliques de ces saints ont été déposées et honorées[4].

« L'absence même des corps saints qui ont reposé dans cette *confession* nous confirme dans notre conclusion. Alors que dans toute l'étendue de l'*area* et de la vaste basilique, on rencontre en place dans le sol les squelettes et les dépôts d'ossements, ici tout a été enlevé. Lorsque les chrétiens de Carthage voulurent soustraire à la profanation des ennemis de leur foi les précieuses reliques honorées dans la *Basilica Majorum*, ils durent pour les atteindre briser la mosaïque. Il semble que les morceaux aient alors été portés en dehors de la *confession*, car nous n'en avons retrouvé dans les décombres que de minuscules débris.

« Après l'abandon de la basilique, les ruines s'accumulèrent surtout à l'endroit de la *confession*. Tout s'écroula. Les décombres remplirent les tombes et les recouvrirent. Aussi les déblais du centre de la basilique tranchent par leur couleur grisâtre et par leur composition avec le ton rougeâtre de la terre sortie des fouilles dans la plus grande partie du monument. D'un côté, c'est un amas de poussière grise et de plâtras

[1] *Lettre du R. P. Delattre*, 25 avril 1907 : « On connaît deux saints d'Afrique de ce nom. Ils sont donnés par les bollandistes avec d'autres noms que nous fournissent les épitaphes de notre *area* et de notre basilique. Il n'y a peut-être là qu'une simple coïncidence, mais elle est à noter. » — [2] Victor de Vite, *Historia persecutionis Vandalicæ*, l. I, c. III, *P. L.*, t. LVII, col. 184. — [3] Delattre, *Procès-verbaux d'une double mission archéologique aux ruines de la basilique d'Upenna*, in-8°, Tunis, 1906, p. 10, 13, 16. — [4] Tel est aussi l'avis de M. Gsell, qui, à la date du 23 juin 1907, écrivait au R. P. Delattre : « Il ne me paraît pas douteux que vous tenez le lieu de sépulture de sainte Perpétue et de ses compagnons. »

comme celui que produirait la démolition d'une maison en maçonnerie, et de l'autre, c'est la terre rougeâtre presque vierge, n'ayant été remuée que peu de fois pour les inhumations sans nombre occupant toute l'étendue du sol de la basilique.

« Partout nous avons rencontré le sol primitif à la profondeur de 1m50 ou 2 mètres, tandis qu'à l'endroit de la *confession* il fallait descendre jusqu'à près de 6 mètres pour atteindre le sol naturel au fond de l'auge centrale. Aux quatre angles de la *confession*, nous avons trouvé une partie des piliers. Entre ces piliers d'encoignure, les parois latérales offrent les restes d'un pilier intermédiaire qui devait porter la retombée d'un double cintre. Cette *confession*, assez basse d'ailleurs, devait être recouverte en voûte d'arête, et les chapiteaux retrouvés couronnaient les piliers. Les parois étaient revêtues d'un enduit blanc. Cet enduit est bien conservé dans ce qui reste de l'absidiole et de la niche rectangulaire qui lui fait face. Nous n'avons pas constaté de traces de fresques. Une portion de moulure en stuc provient assurément de l'ornementation du monument. Dans la paroi située à gauche, lorsqu'on regarde l'absidiole, une sorte de niche renferme une tombe recouverte d'une mosaïque multicolore. On y voit figurer un grand calice. Cette niche et cette tombe n'ont pas encore été explorées (1907) [1].

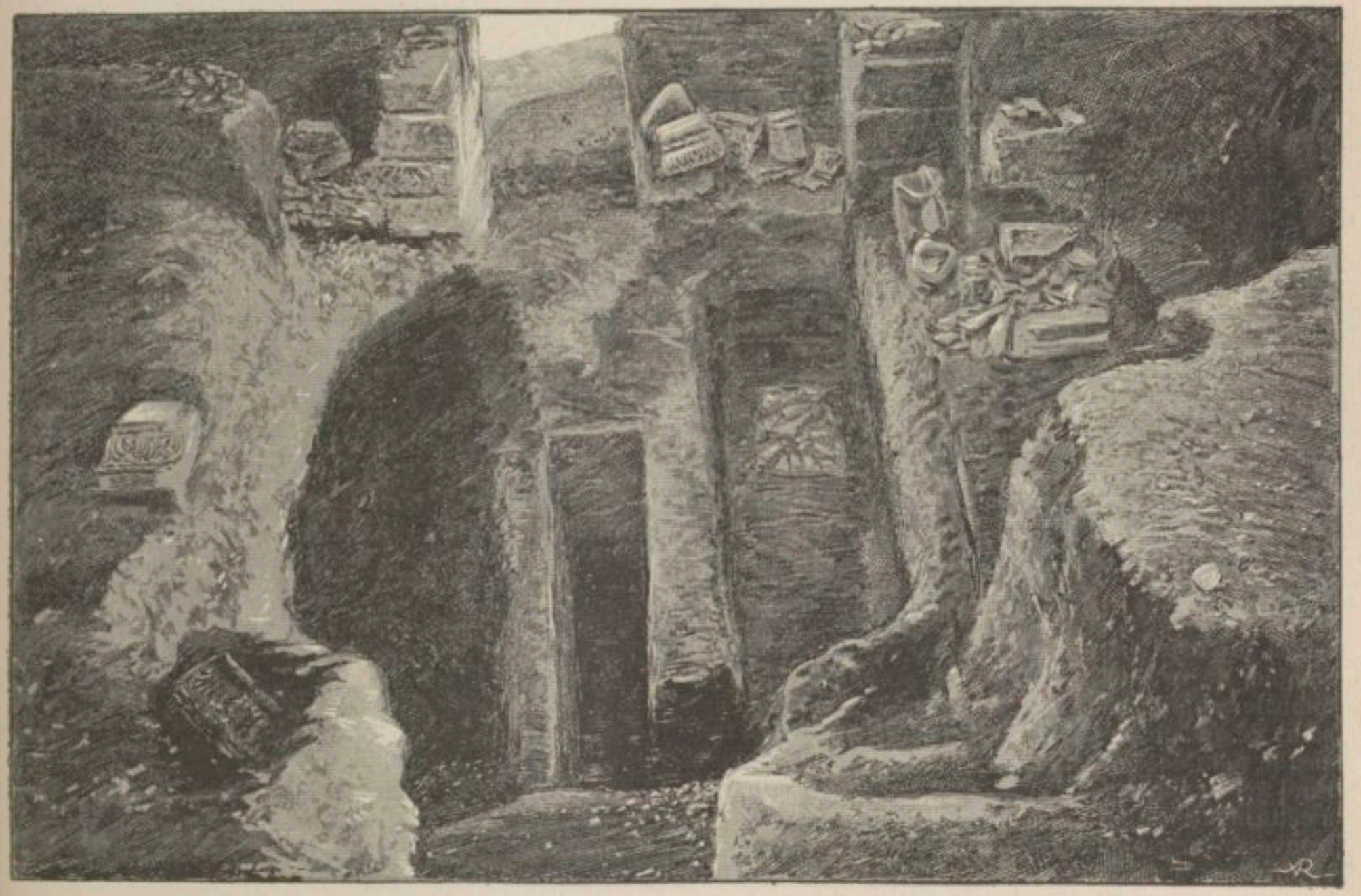
« Tels sont les détails qui m'ont paru mériter d'être relevés dans cette découverte du tombeau de sainte Perpétue et de sainte Félicité.

« La *confession*, dans la *Basilica Majorum*, occupait le milieu de la grande nef de la basilique qui était couverte en terrasse. Cette vaste terrasse alimentait une très grande citerne déblayée en partie. Elle mesure en plan 10m50 sur 9m80 et ses voûtes, à la hauteur de 7 mètres, étaient portées par quatre piliers [2].

« Nul doute ne peut désormais exister sur la basilique qui contenait les restes des célèbres martyrs, c'est une des plus anciennes, sinon la plus ancienne de Carthage, comme son nom *Basilica Majorum* invite à le supposer. Cette conjecture trouve un commencement de confirmation dans les faits que nous allons exposer.

« En poursuivant les fouilles, on trouva un puits entièrement rempli de squelettes humains. Situé dans la direction du sud, à quelques pas de la *confession* des martyrs, ce puits touche un des gros piliers de l'église. Très bien construit en maçonnerie, de forme rectangulaire, il mesure 1m80 sur 1m60 à l'orifice et conserve ces dimensions dans toute sa profondeur. Les ossements qui le remplissaient pouvaient représenter plusieurs centaines de cadavres. Au milieu de ces restes humains on trouva des débris d'épitaphes chrétiennes [3]. » Plusieurs d'entre elles sont d'une antiquité que suffisent à attester leur formulaire, leur paléographie, leurs symboles. Parmi ces pierres une série a droit de notre part à une particulière attention et principalement une dalle de calcaire gris, longue de 0m062 et haute de 0m40; la hauteur des lettres est de 0m028 [4] » (fig. 2126).

PERPETVE · FILIE
DVLCISSIMAE



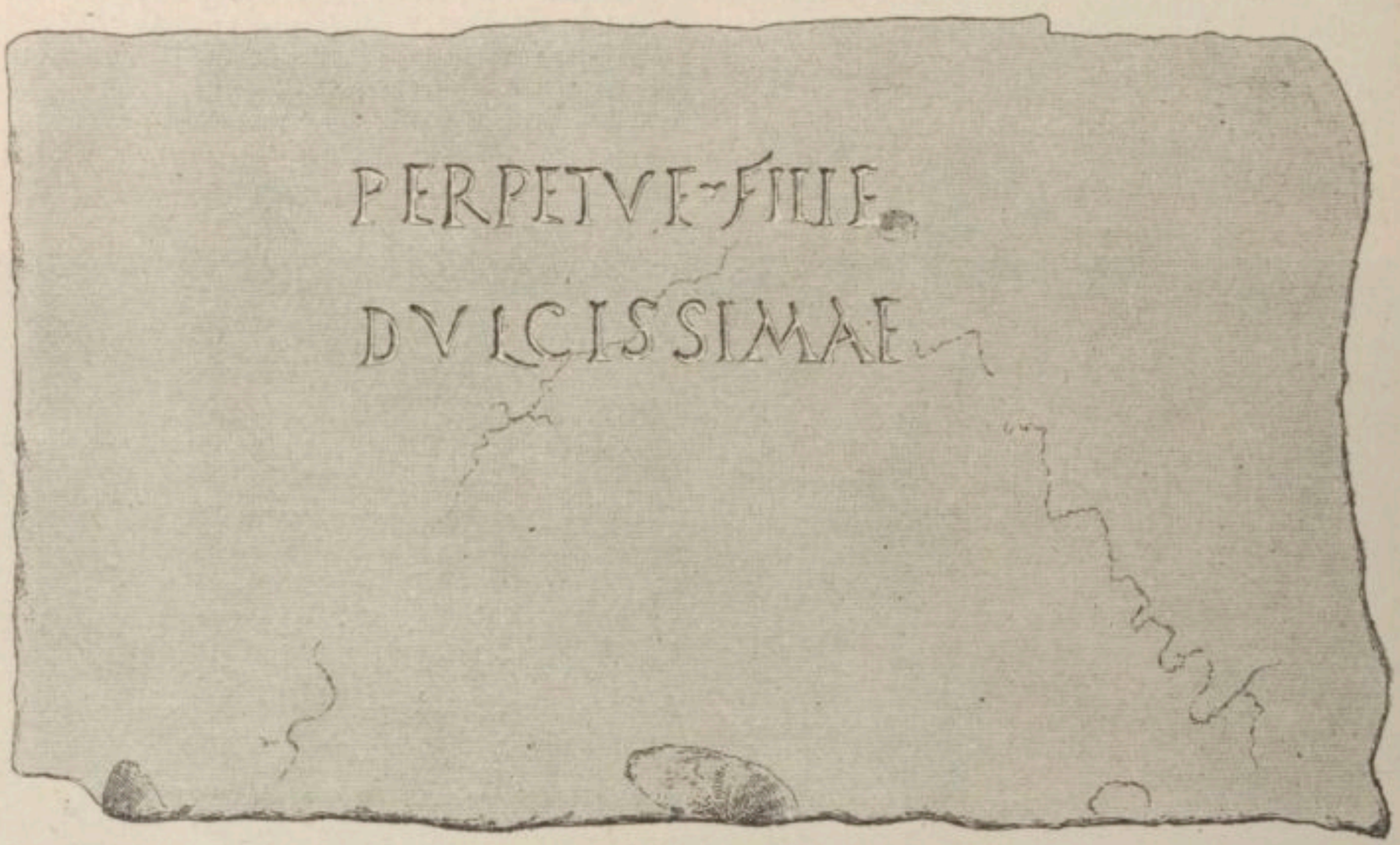
2125. — *Basilica Majorum*. Tombes de la confession. D'après une photographie.

[1] Elles le furent ensuite et ne donnèrent que les ossements d'un cadavre sans aucun objet. — [2] On a trouvé dans la citerne un fragment minuscule de l'inscription des martyrs; c'est le fragment qui porte certains traits des lettres R et N du mot *Saturninus*. — [3] Le puits était très profond et c'est au-dessous d'une colonne d'ossements d'environ 30 mètres de hauteur qu'on parvint et que l'on découvrit plusieurs inscriptions intéressantes. — [4] A l'identification présentée par le R. P. Delattre, M. O. Marucchi, *Notizie*, p. 334, dans *Nuovo bullettino di arch. christ.*, 1907, t. XIII, objecte qu'il pourrait s'agir d'une simple chrétienne, ayant nom Perpétue et inhumée près de la tombe de sa patronne.

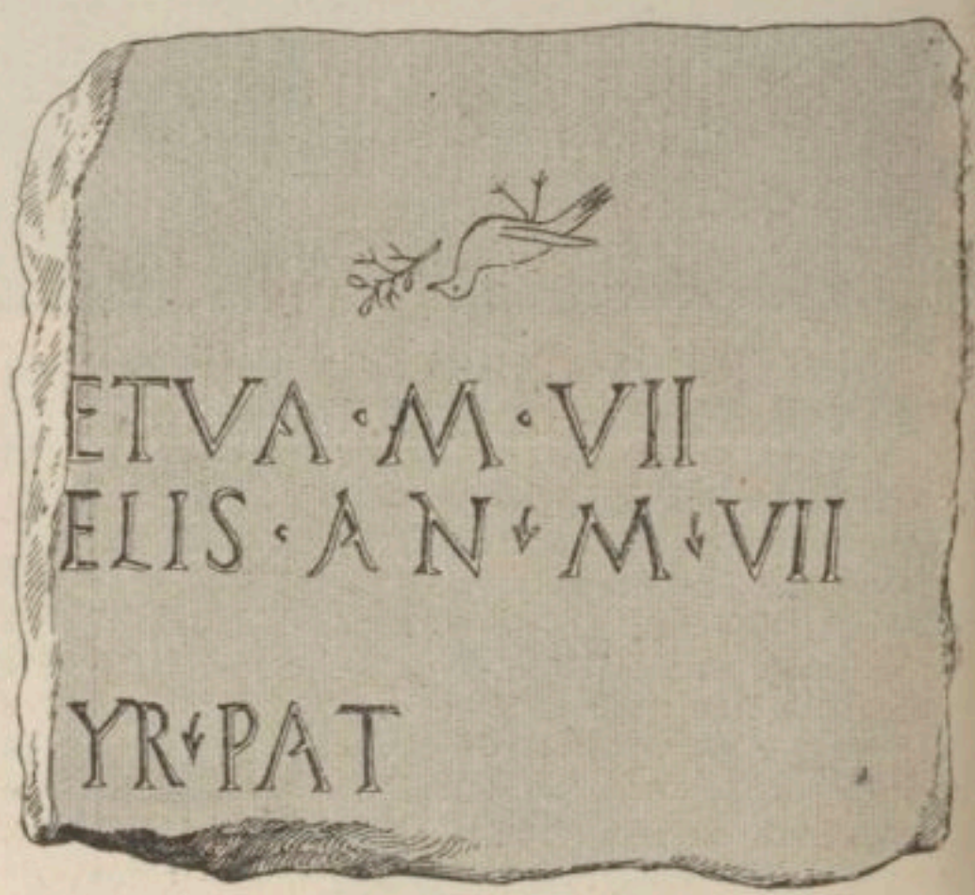
La paléographie et le formulaire conviennent au début du IIIe siècle. La teneur de l'inscription rappelle celle du sarcophage de sainte Pétronille, dans la région primitive du cimetière de Domitille, ainsi libellée : AVRELIAE·PETRONILLAE·FIL·DVLCISSIMAE. « La dimension et le style des caractères, le lieu où a été faite la découverte, à deux pas de la confession qui renferma le corps de sainte Perpétue, permettent, ce me semble, de se demander si ce ne serait pas la pierre tombale primitive de la martyre due peut-être aux soins de quelqu'un des membres de sa famille. En tous cas, le nom de Perpétue qui se lit sur cette pierre la rend particulièrement précieuse. » On a cru objecter à cette identification l'absence du gentilice *Vibia* qui se trouve soigneusement mentionné dans les actes, mais l'épitaphe n'a pas été gravée vraisemblablement par le rédacteur des actes[1]. L'omission du titre de *martyr* ne mérite même pas d'être discutée. Le corps de la suppliciée appartenait à sa famille, représentée par son père, païen obstiné que les actes nous font connaître. On ne risque guère de s'égarer en supposant que celui-ci se hâta de réclamer le corps d'une fille tant aimée, ne fût-ce que pour le soustraire à la secte chrétienne et l'enterrer dans son *prædium*, ce qui, nous allons le voir, semble prouvé archéologiquement. Pour ce païen, le titre de *martyr* ne représentait rien que d'odieux et il n'a pu songer un seul instant à le faire inscrire sur l'épitaphe de celle qu'il reconquérait une fois morte.

Dès le début des fouilles dans le terrain de Mcidfa[2] on avait rencontré dans l'*area* une inscription brisée, gravée en caractères de bonne époque et renfermant la seconde moitié du nom de *Perp*ETVA. C'était une dalle de calcaire gris (fig. 2127), presque carrée, mesurant 0m48 de longueur et 0m46 de hauteur; hauteur des lettres 0m04. Au-dessous d'une colombe renversée portant dans son bec la branche d'olivier, on lit une formule qui renfermait, semble-t-il le mot *mart*YR. L'état trop fragmentaire de ce texte qui peut, par sa paléographie, remonter à l'époque de sainte Perpétue, ne permet pas d'en tirer grand parti. Cependant, un autre fragment trouvé également dans l'*area* et d'apparence païenne porte le gentilice *Vibia*[3].

« Ces divers textes ne peuvent-ils pas faire supposer que la famille de sainte Perpétue avait son cimetière particulier en cet endroit? J'ai déjà constaté plusieurs fois dans ce quartier de la banlieue de Carthage, de petits groupes de tombeaux indiquant que les propriétaires de *villas* avaient coutume d'inhumer leurs morts sur leur propre terrain, *in prædio suo*.



2126. — Pierre tombale de sainte Perpétue.



2127. — Pierre tombale.
D'après les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions* 1908, p. 61.

« Le tombeau de sainte Perpétue put être d'abord une simple *memoria*, construite à côté d'un puits dans un terrain appartenant à sa famille. Plus tard,

[1] Je ne contredis pas que l'absence du gentilice *Vibia* reste une objection sérieuse. — [2] 16 juillet 1906. — [3] Outre les exemples d'inscriptions de Carthage mentionnant des *Vibii* dans le *Corpus inscriptionum latinarum*, Berlini. 1881, t. VIII, *Inscript. Africæ lat.*, n. 1009, 1066, il faut citer une pierre qui mentionne un *Vibius Psellus Pius*.

les fidèles de Carthage élevèrent une basilique dont la *memoria* devint le centre, et le puits préexistant fut conservé dans son enceinte. Les *Vibii* avaient sans doute une *area ad sepulchra* dans leur domaine, comme l'*area* du procurateur Macrobe dans laquelle fut inhumé saint Cyprien et comme d'autres *areæ* particulières découvertes à Carthage[1]. Il y en avait une païenne sur la limite extrême d'un des terrains limitrophes de la basilique de sainte Perpétue[2].

« Comment expliquer maintenant la présence des nombreux cadavres trouvés dans le puits voisin du tombeau de sainte Perpétue, au milieu de la *Basilica Majorum?* » La découverte de deux épitaphes, dont nous parlerons ailleurs, et qui contiennent des allusions certaines à la peste de Carthage, en 252, semblait un indice précieux à suivre; mais la rencontre de débris d'épitaphes chrétiennes d'époque postérieure, mêlés aux ossements, ne permet pas de s'attarder à cette explication. D'ailleurs, la présence de ces corps s'explique mieux par d'autres faits (fig. 2128).

« On sait que, pendant le IVe siècle, plusieurs églises de Carthage furent disputées et enlevées aux catholiques par les donatistes. En 317, ceux-ci refusèrent de se soumettre à l'édit de l'empereur Constantin qui leur enjoignait de rendre aux catholiques leurs églises. A Carthage, dans une des basiliques, il fallut employer la force armée. Le sang coula et il y eut des victimes. D'après un auteur donatiste dont le nom ne nous a pas été conservé, elles auraient été nombreuses : *cum omnis ætas et sexus clausis admodum oculis cæsa in media basilica necaretur*[3]. C'est dans un sermon sur la mort de Donatus évêque d'Aviocala, considéré comme martyr par les schismatiques, que l'auteur anonyme donne ces détails, et il ajoute que l'église renfermait la sépulture de ceux qui y avaient trouvé la mort : *basilica intra cujus parietis et occisa et sepulta sunt corpora numerosa*. Il dit aussi qu'on pouvait s'en convaincre par les inscriptions conservant leurs noms, *ex titulationibus nominum*.

« La basilique de Mcidfa, tout entière remplie de sépultures et de dépôts d'ossements, semble bien être celle dont parlait l'orateur donatiste[4]. Parmi les nombreux fragments d'inscriptions recueillis, il en est plusieurs qui appartiennent peut-être à des textes commémoratifs des faits dont l'église avait été le théâtre. Ici le mot *mors*, là le mot *ruina* me portent à émettre

2128. — *Basilica Majorum*. Déblaiement du puits dans lequel fut trouvée l'inscription PERPETUE FILIE DULCISSIMAE. D'après une photographie.

[1] *Dictionn.*, t. I, col. 2794-2802. On objecte que la famille de la sainte habitant Thuburbo ne devait pas avoir un cimetière à Carthage; non sans doute, mais un pied à terre, un petit domaine, duquel, vu la circonstance, on fit occasionnellement une *area ad sepulcra*. — [2] On y a trouvé un caveau voûté à plein cintre et entièrement revêtu d'un bel enduit; ce caveau mesure 2m30 de longueur, 1m60 de largeur et 2m55 de hauteur. L'entrée, de forme carrée, située dans un angle, était couverte d'une simple pierre sans inscription. Le caveau contenait deux morts, point de mobilier funéraire. Les fouilles firent découvrir plusieurs tombes demi-cylindriques, des épitaphes de divers membres de la *gens Cæcilia*, des lampes romaines et diverses poteries. — [3] S. Optat, *Opera* édit. Ellies du Pin, Parisiis, 1702, p. 190 : *Donatistæ cujusdam sermo de passione sanctorum Donati et Advocati*. M. Gsell a très heureusement corrigé ce tire en : *Donati episcopi Aviocalensi*. — [4] Mgr Toulotte, *Honorat de Sicilliba*, dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1897, t. IV; proposait déjà de localiser dans la *Basilica Majorum* les incidents rapportés par, l'anonyme donastiste. Mgr Toulotte désignait cette basilique sous le nom de basilique des *areæ majores*.

cette idée. Deux plaques de très beau marbre blanc translucide dont nous avons retrouvé, dans les débris de la *confession* et dans le voisinage des puits, 69 menus morceaux dont 26 avec lettres ou amorces de lettres, appartiennent à deux listes de noms inscrits dans un cercle. Un débris de première ligne semble donner le mot *saint*. Les noms étaient tous au génitif. Une des plaques pouvait en contenir une quinzaine et l'autre une vingtaine. Deux noms seulement ont pu être lus en entier; ce sont ceux d'AQVILINVS et de VICTORIA. Ces belles plaques de marbre brisées, ces inscriptions réduites en morceaux ne seraient-elles pas les *titulationes nominum* dont parlait l'auteur anonyme du sermon donatiste cité plus haut? Le nombre des noms gravés sur le marbre correspondait peut-être à celui des victimes?

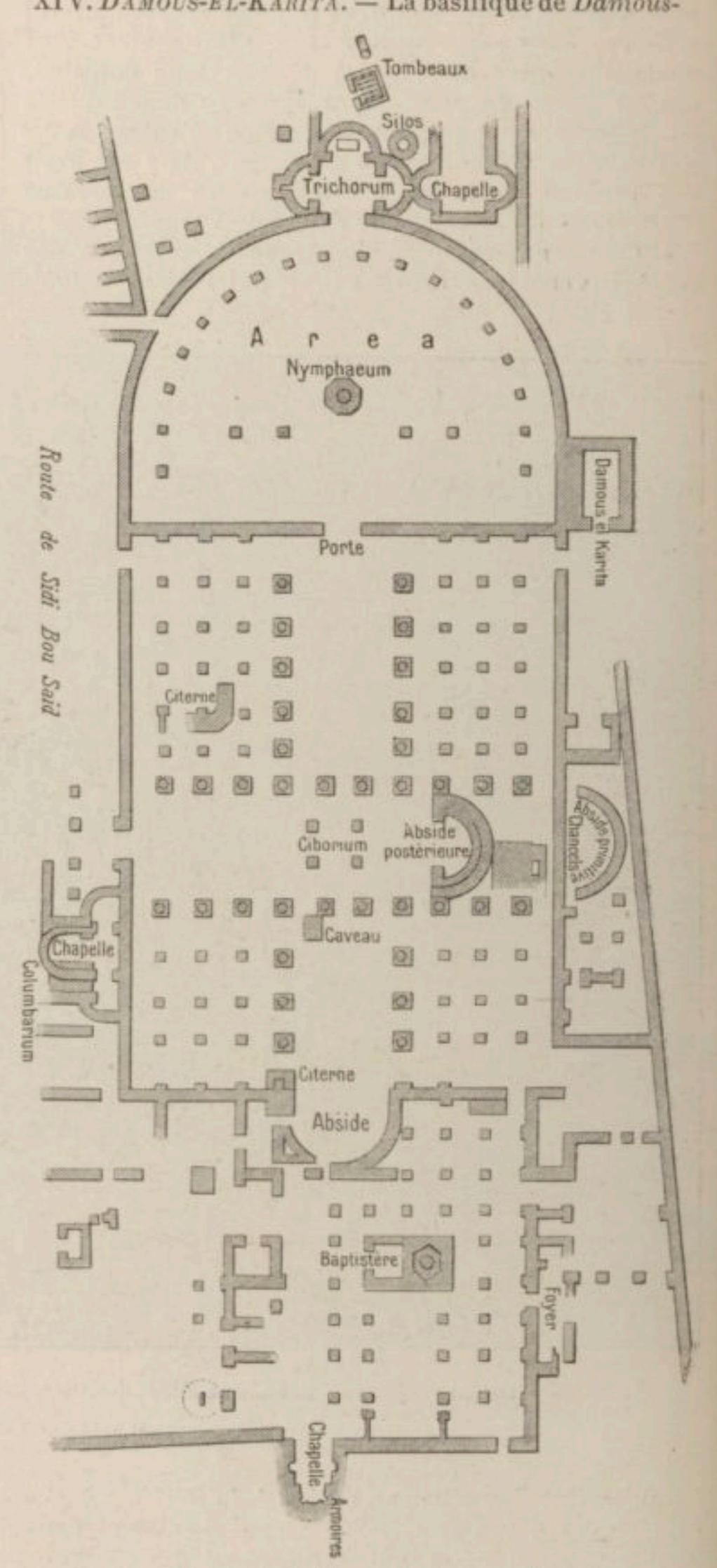
« Le puits rempli de squelettes, converti d'abord en ossuaire, a pu recevoir les corps des donatistes qui avaient trouvé la mort en résistant à la force armée. Il vint un temps où l'orifice du puits fut dissimulé. Dans sa partie supérieure il fut partagé en deux par un mur médian de façon à former deux auges funéraires. Chacune de ces auges fut revêtue d'un enduit. Si elles n'avaient pas été visitées et défoncées avant nos fouilles nous aurions ignoré l'existence du puits et des nombreux squelettes qu'il renfermait, nous n'aurions pas trouvé les inscriptions qu'on y avait jetées. Nous avons même constaté que des recherches anciennes furent entreprises en cet endroit. La petite paroi d'une des auges, à sa partie inférieure, a été creusée dans la direction de la confession. Il est facile de se rendre compte que les auteurs de ce trou ont agi avec un but déterminé. Mais en creusant la paroi de cette tombe, c'est la paroi du puits qu'ils entamèrent et leurs recherches demeurèrent sans résultat.

« Pour conclure, je dirai que la basilique de Mcidfa, qui renferma les corps de sainte Perpétue et de sainte Félicité, est bien la *Basilica Majorum* et paraît bien être aussi l'église dans laquelle se passèrent les faits rapportés à sa façon par l'auteur anonyme, partisan du schisme de Donat.

« La *Basilica Majorum* était, comme l'a écrit M. Gsell[1], une basilique funéraire ou église cimétériale. Il convient de ne plus l'appeler, comme on l'a fait trop souvent, la *Basilica major*, et surtout de ne plus la confondre avec l'*ecclesia nomine Restituta*, la principale basilique de Carthage, sa cathédrale, *in qua semper episcopi commanebant*[2].

« La *Basilica Majorum* n'avait pas de baptistère. Elle paraît aussi avoir été isolée dans la région des cimetières de Carthage. En dehors des limites de son enceinte, y compris l'*area*, limites qui correspondent à celles du plateau de Mcidfa, on ne trouve presque plus de ruines. Les sondages que j'ai opérés sur les trois côtés et sur une partie du quatrième côté, m'ont prouvé que l'édifice sacré ne s'étendait pas au delà. Le plus souvent, les tranchées ouvertes dans les terrains limitrophes ont atteint le sol primitif sans avoir rencontré aucune trace de constructions ni même de sépultures. »

XIV. *Damous-el-Karita*. — La basilique de *Damous-el-Karita*[3] fouillée par le P. Delattre, a restitué à l'antiquité chrétienne un de ses monuments les plus pré-



2129. — Plan de la basilique de Damous-el-Karita.

[1] Gsell, *Chron. africaine*, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1900, t. XX, p. 120. — [2] Victor de Vite, *Histor. persecut. Vandalicæ*, l. I, c. V. — [3] Delattre, *L'épigr. chrét. à Carthage*, in-8°, Paris, 1891; *La basilique de Damous-el-Karita à Carthage*, in-12, Constantine, 1892; *Carthage*, c. X, de *La Tunisie*, in-8°, Paris, 1896, t. I, p. 375; *Missions catholiques*, 1883, p. 343, 356, 370, 377, 393, 403; 1886, p. 78, 85, 89, 101, 113, 129, 136, 148; *Bull. épigraphique*, 1886, t. VI, p. 180, 193; *Recueil de la Soc. archéol. de la prov. de Constantine*, t. XXIV, p. 37-68; t. XXV, p. 279-395; t. XXVII, p. 1-53; *Cosmos*, 14 janvier 1888, p. 184-188; 28 décembre 1889, p. 104, 107, 131; 3 février 1894, p. 306; 29 juin 1895, p. 405 sq.; *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1886, p. 224-237; Lavigerie, *De l'utilité*, p. 437-451; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, p. 44-52, pl. I, II; Pillet, *Les ruines de la Basilica Majorum à Carthage*, in-8°, Paris, 1891; Gsell, *Chron. archéol. afric.*, 1891, p. 50-52; P. Gauckler, *L'archéologie de la Tunisie*, 1896, p. 48 sq.; E. Babelon, *Carthage*, p. 167-170; *Description de l'Afrique du Nord. Atlas archéol. de la Tunisie*, 3° livraison, p. 105; Vellard, *Carthage autrefois, Carthage aujourd'hui*, in-8°, Lille, 1896, p. 82-86; *Catalogue du musée Alaoui*, p. 37, n. 22; p. 42, n. 57-58; p. 58, n. 87; p. 108, n. 576-578; p. 194-207, n. 493-658; p. 246, n. 343; p. 259, n. 1; G. Stuhlfauth, *Bemerkungen von einer christlich-archäologischen Studienreise nach Malta und Nordafrika*, dans *Mittheilungen des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts, Römische Abtheilung*, 1898, t. XIII, p. 293-299, pl. IX, X; *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1898, t. IV, p. 219-226, propose une identification appréciée par Gsell, dans *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1901, t. XXI, p. 211, note 2; Fr. Wieland, *Ein Ausflug ins altchristliche Afrika*, in-12, Stuttgart, 1900, p. 24-36; A. Audollent, *Carthage romaine*, 1901, p. 172-176; Delattre, *Un pèlerinage aux ruines de Carth. et au Mus. Lavigerie*, 2° édit., 1906, p. 93-112.

cieux au sujet duquel nous devons donner une notice en rapport avec l'importance de ces belles ruines[1].

L'emplacement de *Damous-el-Karita* se trouve à un quart d'heure environ du rivage de la mer et à deux cent cinquante pas hors de l'enceinte, lorsqu'on se rend de Saint-Louis à Sidi-bou-Saïd. Deux terrains limitrophes qui portent les noms de *Bab el Rih* « la porte du vent » et *Bir er Roumi* « le puits du chrétien », ont leur intérêt en ce qu'ils font allusion à une circonstance topographique de l'enceinte d'un établissement chrétien.

C'est en 1878, qu'une circonstance fortuite révéla le nom de *Damous-el-Karita*[2]. Actuellement les fouilles se sont étendues sur tout l'emplacement de la basilique et ont permis d'en lever un plan complet (fig. 2129). Aux ruines accumulées par le temps, les fouilleurs arabes ont ajouté le renversement des colonnes demeurées debout, c'est le tribut payé à l'atavisme. L'ensemble du monument se divise en trois parties bien distinctes : 1° au milieu, la basilique proprement dite ; 2° en avant, l'*atrium* et le *trichorum ;* 3° en arrière, une seconde basilique renfermant le baptistère.

La basilique centrale forme un vaste rectangle de 65 mètres de longueur sur 45 mètres de largeur orientée du sud-ouest au nord-est, avec une abside demi-circulaire sur la face sud-est; au sud-ouest, se voit une autre abside plus récente, tapissée d'une mosaïque. Neuf nefs tracées par huit rangées de douze piliers partagent l'intérieur dans le sens de la longueur; en onze nefs si on se trouve dans le sens de la largeur; près des piliers ont été retrouvées les colonnes avec la plupart de leurs chapiteaux. La nef centrale est beaucoup plus large que les autres, elle mesure 12m80 d'axe en axe des colonnes. Les piliers sont coordonnés inégalement de chaque côté de la grande nef[3]; ce désaccord témoigne d'une assez grande inexpérience, car il est peu probable qu'on doive imputer cette maladresse à un remaniem ent postérieur[4] (fig. 2130).

2130. — Ruines de la basilique de Damous-el-Karita : à gauche le village de Sidi-Bou-Saïd ; à droite la chapelle de Sainte-Monique. D'après une photographie.

A l'extrémité *sud* de la grande nef, on a déblayé une abside, et une autre à l'*est* à l'extrémité du transept. La première était pavée d'une mosaïque dans laquelle figuraient des vases, des fleurs et divers ornements de couleurs variées. La deuxième était fermée par un iconostase composé de quatre colonnes, taillées chacune avec son stylobate et son chapiteau dans un monolithe de marbre gris. Le chancel de cet iconostase était formé de marbre blanc, orné d'un côté d'une croix latine pattée, avec double tige sortant du pied et, à l'autre face qui regardait l'abside, d'un monogramme du Christ, dont l'ensemble imite une rosace à six cœurs[5].

[1] Schwarze, *op. cit.*, p. 38, et Stuhlfauth, *op. cit.*, p. 293, proposent l'étymologie *domus caritatis* qui est, en effet, bien séduisante. — [2] Delattre, *Un pèlerinage*, p. 93-99, raconte les circonstances en détail, les premières explorations à fleur de terre et les fouilles qui, souvent reprises, ne sont pas entièrement sans résultats. — [3] 7 et 5 vers l'abside primitive, 4 et 4 vers l'abside voisine du baptistère. — [4] Delattre, dans le *Rec. de la Soc. arch. de Constantine*, t. XXVII, p. 6, et Gsell, *Chron. afric.*, 1898, p. 222, n. 193, citent l'inscription mutilée d'un proconsul en qui ils sont disposés à voir un restaurateur de la basilique. A. Audollent, *Carth. rom.*, p. 172, n. 4, fait remarquer que cette inscription est opistographe ; l'inscription chrétienne a pu être gravée sur un fragment païen et le proconsul n'a sans doute rien à voir avec la basilique de Damous-el-Karita. — [5] Delattre, *Un pèlerinage*, p. 100. Les fouilles de cette abside firent découvrir une série de tombes placées parallèlement les unes à côté des autres.

En avant de l'iconostase existait une crypte contre laquelle on a adossé à une époque postérieure, une abside bâtie avec de mauvais matériaux à une dizaine de mètres de l'abside primitive, sans que le reste du plan fût d'ailleurs modifié.

Au point de rencontre de la grande nef longitudinale et du transept, par conséquent au centre même de la basilique, se dressait un *ciborium* surmontant l'autel. Les quatre bases ont été retrouvées. Les colonnes du *ciborium* étaient de beau marbre vert avec les bases et les chapiteaux de marbre blanc. « L'ensemble de ce *ciborium*, écrit le P. Delattre, devait produire un très joli effet[1]. » D'après les observations de M. Gsell, on sait aujourd'hui que « les piliers qui entourent le *ciborium* sont plus épais que les autres; de plus, la largeur de l'entre-colonnement diminue à mesure qu'on se rapproche de ce centre; cette disposition indiquerait que l'architecte avait cherché à contre-butter une coupole appuyée sur les piliers du milieu; les plans publiés jusqu'ici n'avaient pas signalé cette particularité. »

L'autel n'a pas été retrouvé; il est possible que, suivant un usage très répandu en Afrique, il fût construit en bois[2].

A l'extérieur, près de la porte d'entrée de l'ouest, on voit à droite les restes d'un *trichorum* ou *trifolium*, qui est une sorte de chapelle à trois niches[3], dont le type n'est pas rare en Afrique[4]. Celui dont nous parlons est bâti sur l'emplacement d'un *colombarium* païen dont on a trouvé en place les urnes funéraires avec les ossements calcinés. « Nous avons là une preuve évidente que l'*area* chrétienne primitive n'arrivait pas d'abord jusqu'à ce point, qui se trouva plus tard atteint et recouvert par la construction de la vaste basilique[5] » (fig. 2131). Il nous faut, en outre, mentionner l'existence, dans l'intérieur de l'église, de plusieurs réservoirs souterrains. A l'exception de l'un d'eux qui est contigu à un des quatre gros piliers du centre et qui était un caveau funéraire paraissant avoir eu cette destination spéciale dès le temps où il fut construit, les autres sont des citernes romaines antérieures à la construction de la basilique pour laquelle elles furent sans doute conservées et utilisées. L'une d'elles a fourni une grande quantité de petits cubes de verre émaillés et dorés, provenant de mosaïques détruites[6].

L'accès principal de la basilique avait lieu par la façade. Celle-ci a entièrement disparu et on ne saurait dire si elle comportait trois portes ou une seule. Il est plus probable que vu l'importance de l'édifice et le développement de la façade, celle-ci devait être percée de trois portes. Ces portes s'ouvraient sur une vaste cour semi-circulaire ou *atrium* à ciel ouvert qui est la partie la plus ancienne de l'ensemble que nous étudions.

L'*atrium* est une vaste enceinte continue, de forme semi-circulaire, autour de laquelle règne un portique et dont une fontaine octogonale marque le centre (fig. 2132). Le portique offrait une galerie couverte qui devait permettre de rejoindre la façade de la basilique devant laquelle des auvents, des tentures ou des balcons continuaient probablement l'espace abrité contre les intempéries offert par la galerie couverte. Au sommet de la courbe décrite, par conséquent vis-à-vis de la porte principale s'ouvrant sur la basilique, l'enceinte demi-

2131. — Partie extérieure de la basilique construite sur un *colombarium* païen dont les niches se voient à droite. D'après une photographie.

[1] *Un pèlerinage*, p. 102. — [2] A. Audollent, *Carth. rom.*, p. 173, note 1, cite une communication de M. Gsell. — [3] *Dictionn.*, t. I, au mot *Abside*, col. 186. — [4] *Dictionn.*, t. I, au mot *Afrique*, col. 677. — [5] Delattre, *La basilique*, p. 7; *Un pèlerinage*, p. 102; A. Audollent, *Carth. rom.*, p. 173. — [6] Delattre, *Un pèlerinage*, p. 103.

circulaire était percée sans que le portique fût interrompu et une baie étroite donnait accès dans une chapelle trichore, c'est-à-dire à trois absidioles réunies en trèfle, dont la voûte était revêtue de mosaïques de diverses couleurs et dont l'absidiole du fond paraît avoir gardé une tombe de martyr[1] (fig. 2132).

Celle du milieu laissait encore voir la place d'un sarcophage et le mortier qui l'entourait a gardé l'empreinte de l'ornementation, c'était un sarcophage à strigiles. J.-B. De Rossi est disposé à admettre que c'était une *mensa martyrum* et, en effet, tout porte à le croire, mais surtout la présence de graffites qui ont été relevés sur l'enduit intérieur de cette chapelle et la présence de tombes empilées sur plusieurs rangs proche de cette tombe dont on souhaitait par ce moyen s'assurer la protection.

La fontaine octogonale située au centre de l'*atrium* nous offre un nouvel exemple de canthare. Voir ce mot. On y a reconnu les trous dans lesquels venaient s'enchâsser les montants du chancel qui l'entourait.

L'*atrium* communiquait avec l'extérieur, au nord-ouest, par un corridor d'où l'on a retiré cette inscription dont les lettres mesurent 0m035 :

intr]OITVS ADITVS AD SACR[

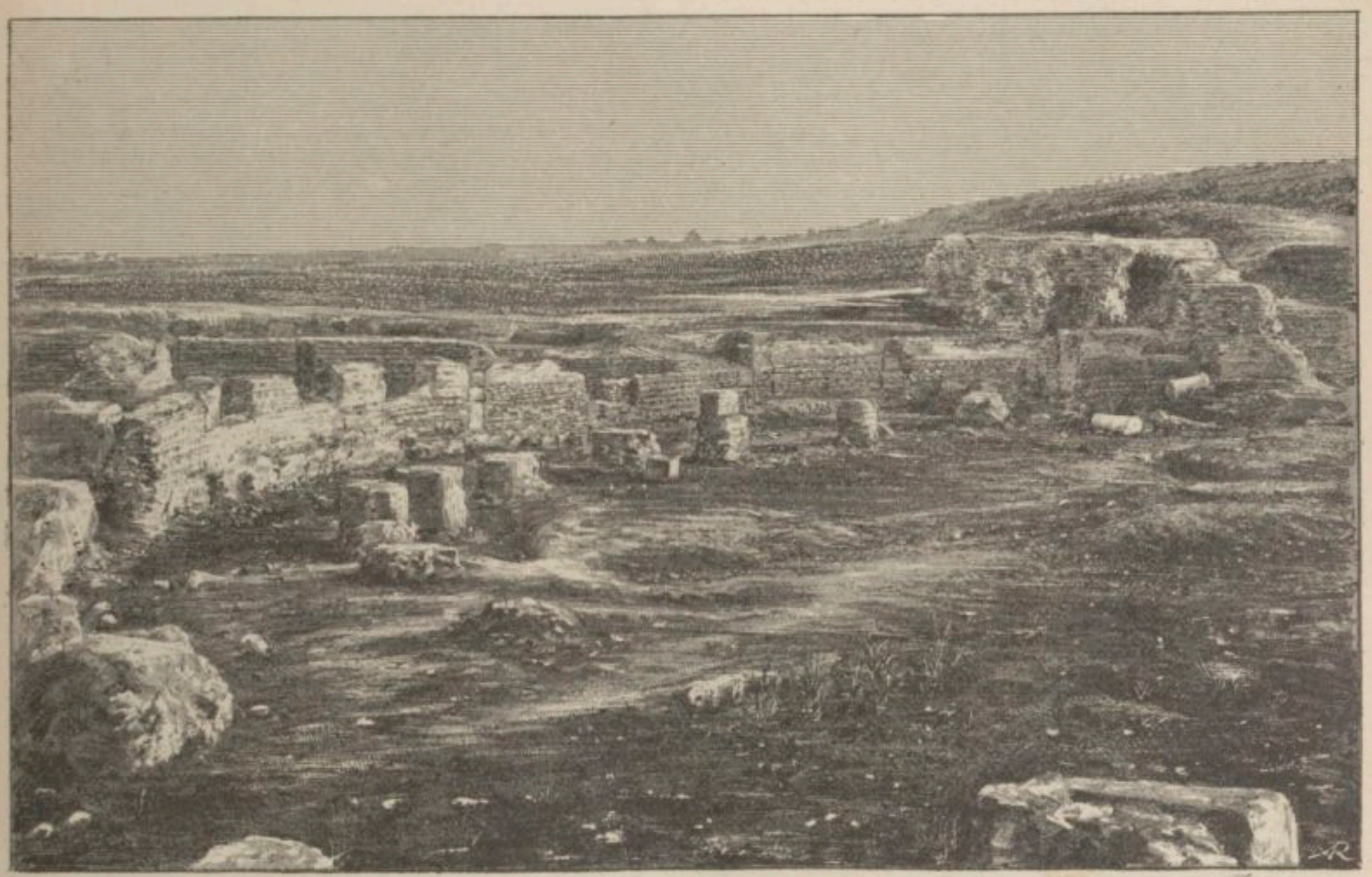
ce qui peut se traduire ainsi : « Entrée de l'accès au lieu saint[2]. »

L'*atrium* faisait vis-à-vis à l'abside du sud-ouest de la basilique centrale. Derrière cette abside, par conséquent tout à l'opposé de l'*atrium* s'étend la seconde basilique, celle du baptistère, contiguë à la précédente basilique mais moins étendue et destinée à l'administration du baptême. Cette nouvelle basilique mesure 34m75 de longueur sur 24m55 de largeur. Au centre, se voit le baptistère consistant en une piscine de forme hexagonale dans la direction de l'est. On descendait dans la piscine par deux escaliers de trois degrés chacun. Le baptistère était entouré de colonnes de marbre blanc (fig. 2133).

Cette basilique communique directement avec plusieurs chambres qui ont dû servir de vestiaires. La petite chapelle située à l'angle sud-ouest offre un intérêt particulier à cause de son abside, de ses deux niches et surtout à cause des deux armoires qui se reconnaissent à droite et à gauche. « Tout porte à croire que ces armoires servaient à renfermer les saintes huiles, peut-être aussi les vases et les linges liturgiques nécessaires à l'administration du baptême. »

Les trois parties que nous venons de décrire ne constituaient pas à elles seules tout l'édifice ; on aperçoit à l'est et à l'ouest des amorces de murs, principalement au sud-est. Là devait se trouver l'habitation de l'évêque et du clergé ainsi que le *secretarium*.

L'épigraphie trouvée à *Damous-el-Karita* constitue un formidable monceau de marbres, fragmentés, brisés, pulvérisés par les païens et les Vandales qui se sont acharnés contre ces dalles des cimetières catholiques. Le P. Delattre estime n'avoir pas moins de quatorze mille fragments d'inscriptions[3]. Une patience qui n'a d'égale qu'une rare sagacité permet souvent à l'archéologue le plus méritant de l'ancienne Carthage de saisir les traits à l'aide desquels le rapprochement de plu-



2132. — Vue d'une partie de l'*atrium* de la basilique de Damous-el-Karita. D'après une photographie.

[1] *Lettre du P. Delattre*, 17 mars 1909 : « Permettez-moi de vous signaler une correction à faire au sujet de l'absidiole de l'*area*. On avait d'abord cru qu'il y avait dans cette chapelle autant de tombes que de petites absides, c'est-à-dire trois ; mais en réalité, il n'y avait qu'*une seule* sépulture, le sarcophage occupant l'abside du fond. » — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 13395. — [3] Delattre, *La basilique de Damous-el-Karita*, 1892, p. 10 ; *Un pèlerinage*, 1906, p. 106.

sieurs fragments restitue une épitaphe entière. Quelques textes, malheureusement fort mutilés, devaient se rapporter à l'aménagement de l'édifice. Nous en citions un il n'y a qu'un instant[1]; les autres font mention de basilique[2], de cancels[3], d'église[4]. Les titres de la hiérarchie ecclésiastique et l'onomastique chrétienne à Carthage nous sont maintenant, grâce à cette poussière épigraphique, à peu près connus[5].

Nous étudierons plus tard les marbres chrétiens de Carthage, formules, acclamations. ainsi que quelques fragments de sculpture d'un bon style. Mettant à profit les indications offertes par ces divers objets et ce que la construction peut faire connaître à propos d'elle-même, M. De Rossi a établi une série d'indices qui s'échelonnent entre le IIIe et le IVe siècle. On peut donc admettre que, pendant trois siècles environ, les chrétiens se réunirent à *Damous-el-Karita* pour y célébrer leur culte et y ensevelir leurs morts. Rien cependant ne permet de faire remonter les vestiges des murs encore subsistants assez haut, pour y voir les témoins de l'édifice primitif.

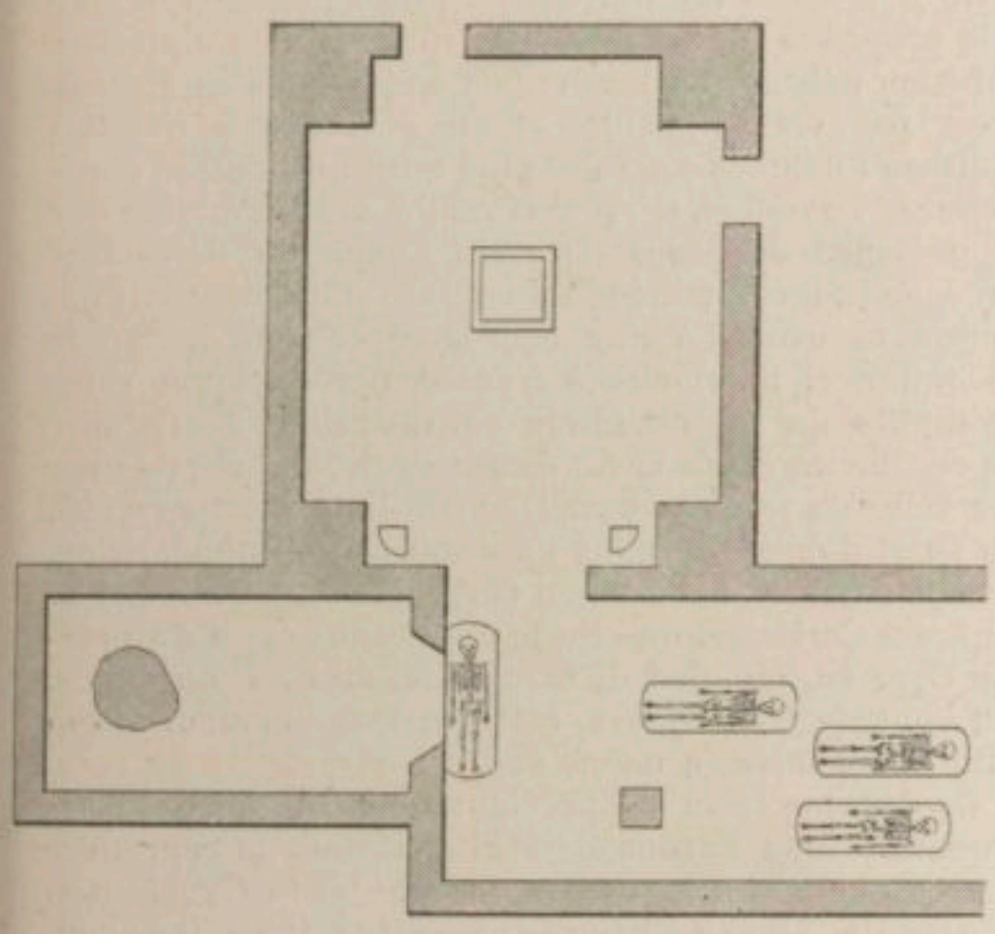
L'identification de *Damous-el-Karita* avait été considérée comme prouvée jusqu'à l'époque de très récentes découvertes qui ont fait connaître avec certitude la position de la *Basilica Majorum*. Ce n'est pas toutefois s'écarter de notre sujet que d'exposer les raisons qui paraissaient militer en faveur de cette identification[6]. *Damous-el-Karita*, avant d'être une basilique et un cimetière chrétiens, avait servi à l'inhumation d'un grand nombre de païens ainsi qu'en font foi les inscriptions pour la plupart funéraires, dont l'origine païenne est évidente, et la présence de « beaucoup d'ossements mêlés à la terre trouvés sous la fontaine octogonale, vestiges probables d'anciennes sépultures païennes[7]. La présence d'un *columbarium* païen a déjà été notée, l'existence de citernes peut faire supposer que la basilique aura succédé à une villa païenne. Un débris archéologique fort curieux découvert dans une salle contiguë à la basilique a également servi partisans et adversaires d'un établissement païen sur cet emplacement. Il s'agit d'une mosaïque servant de pavement et parvenue en bon état de conservation[8]. On y voit une femme entièrement nue sauf une draperie jetée sur l'épaule et tombant jusqu'à terre en cachant une partie du corps. La présence de cette représentation a fait supposer qu'il s'agissait de sainte Perpétue, l'illustre martyre carthaginoise, glorifiée dans la *Basilica Majorum* où furent ensevelis ses restes avec ceux de ses compagnons. D'autres, partisans de l'origine païenne de la mosaïque, ont supposé qu'elle avait appartenu à quelque *villa*, englobée tôt au tard dans le monument chrétien. A quelque opinion qu'on s'arrête, nous ne croyons pas que ce vestige puisse servir à autoriser l'opinion qui identifie *Damous-el-Karita* avec la *Basilica Majorum*. « Mais il y a un autre argument a faire valoir en faveur du nom de *Basilica major*. M. Gsell[9] a proposé très ingénieusement, à cause des remaniements et du changement d'orientation qu'a

2133. — Fouilles de la *Cella trichora* de l'*atrium* de la basilique de Damous-el-Karita. D'après une photographie.

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 13395. — [2] *Ibid.*, n. 13394. — [3] *Ibid.*, n. 13393. — [4] *Ibid.*, n. 13396. — [5] On trouvera la liste complète des noms propres inscrits sur les épitaphes de *Damous-el-Karita*, dans Delattre, *La basilique*, p. 12 sq. — [6] Lavigerie, *Œuvres complètes*, t. I, p. 449 sq.; P. Delattre, dans *Cosmos*, 28 décembre 1889, p. 106; Cagnat et Saladin, *Voyage en Tunisie*, p. 119; Gsell, *Chron. Afric.*, 1893, p. 218, n. 184. — [7] Delattre, dans les *Missions catholiques*, 1886, p. 101; Davis, *Remains*, p. 414-420, en signale dans cette région. — [8] *Dictionn.*, t. I, col. 438, fig. 84. Nous avons alors admis le caractère chrétien de cette mosaïque, nous n'avons pas changé d'avis depuis lors. L'original, aujourd'hui au musée Saint-Louis, « donne une impression de paganisme, » dit A. Audollent, *Carthage romaine*, 1901, p. 175, note 8, et p. 176 : « De toute façon je ne saurais y voir sainte Perpétue. » — [9] Gsell, *Chronique africaine*, 1892, p. 61, n. 1.

subis l'édifice, de le considérer comme étant la *basilica restituta* dont parle Victor de Vite[1]. Or, la *basilica major*, la *basilica restituta*, la *basilica Perpetuæ* et la cathédrale ne sont qu'une seule et même église sous des dénominations diverses[2]. Si M. Gsell a vu juste, nous aurions donc là l'église métropolitaine d'Afrique, auprès de laquelle habitait l'évêque ; saint Augustin y prononça plusieurs sermons[3] ; dans le *secretarium* s'assemblèrent fréquemment les conciles à la fin du IVe siècle et au commencement du Ve[4]. » Il faut, quoi qu'on en ait, se résoudre à renoncer à cette séduisante identification devant la quasi certitude que nous avons de posséder ailleurs la *Basilica Majorum*. L'identification de *Damous-el-Karita* reste un problème.

En 1897, « plusieurs tombes chrétiennes d'un modèle inédit en Afrique et les restes d'une chapelle pavée de mosaïque, avec inscription indicatoire, » ont été dé-



2134. — Partie explorée des batiments contigus à la basilique de Damous-el-Karita.

blayés au sud de *Damous-el-Karita*, cette nécropole ne paraît pas antérieure aux Ve-VIe siècles[5] (fig. 2134).

XV. Les basiliques cypriennes. — De Damous-el-Karita nous revenons vers les remparts que nous suivons tournant le dos à la mer jusqu'au village arabe de La Malga. Sur ce point, se serait élevée une des églises consacrées à saint Cyprien.

Ce qu'était saint Pierre pour l'Église de Rome, saint Martin pour l'Église des Gaules, saint Cyprien l'était pour l'Église de Carthage où son culte fut célébré sans distinction de croyance, chez les catholiques, comme chez les hérétiques[6], jusqu'à l'invasion arabe[7]. Son souvenir planait sur la vie de la grande cité. La grande fête annuelle s'appellait *Cypriana*[8]. Chaque année une rafale furieuse de vent survenait régulièrement au milieu de septembre, presque toujours le 14, et on l'appelait « la Cyprienne »[9]. On vénérait le tombeau du saint[10], le lieu de son martyre et des basiliques[11] en conservaient le souvenir[12]. Il s'agit pour nous de déterminer le nombre, l'emplacement et l'histoire de ces basiliques.

Les Actes officiels du martyre nous apprennent que « les soldats appréhendèrent Cyprien dans ses jardins. Puis on le fit monter sur un char... et on le conduisit au domaine de Sextus (*ager Sexti*), où le proconsul s'était retiré pour raison de santé[13]. » Celui-ci remit le jugement au lendemain (14 septembre = XVIII des kalendes d'octobre). Une foule nombreuse y vint assister ; le jugement se termina par une sentence capitale que le bourreau exécuta sur place. « Le lieu où Cyprien eut le bonheur de souffrir, écrit un témoin oculaire, est un vallon, que les arbres en rangs épais enveloppent de toutes parts, et qui offre un spectacle sublime. Mais comme on ne pouvait voir à cause de la distance démesurée ou du désordre de la foule, des personnes pieuses avaient grimpé sur les branches des arbres[14]. » « Pour soustraire le corps à la curiosité indiscrète des païens, ajoutent les Actes, on l'enterra tout près de là. Pendant la nuit, à la lumière des cierges et des torches, au milieu de l'allégresse générale, on l'emporta en triomphe jusqu'à l'*area* du procurateur Macrobius Candidianus, qui est située sur la route de Mappales, à côté des piscines[15]. » »

Un écrivain postérieur, mais qui a une parfaite connaissance des lieux, Victor de Vite, va nous donner quelques détails supplémentaires. Il ne nous laisse pas douter que l'*ager Sexti* doit être cherché hors de l'enceinte de 425, *foris muros*[16], ce qui explique pourquoi on y conduisit l'évêque dans un char. Ainsi qu'il est naturel, le proconsul Galerius Maximus possédait sa villa à la campagne et s'y était rendu pour rétablir sa santé. L'emplacement peut être indiqué avec toute vraisemblance au nord de Carthage, entre la Marsa et la ville proprement dite, dans la région de Megara, où depuis vingt-cinq siècles on a bâti des villas et ménagé de fraîches et salubres villégiatures[17].

Un autre point à déterminer, celui de l'inhumation

[1] « On a trouvé à *Damous-el-Karita* un texte qui s'accorde assez avec l'hypothèse de M. Gsell ; il est ainsi conçu, *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 13905 : IN[*h*]IS PRED[*iis*] RESTITV... Tillemont, *Mém. hist. ecclés.*, t. VI, p. 129, interprétait le mot *restituta* comme indiquant la restitution de l'église confisquée par les ariens ; mais plusieurs basiliques de Carthage furent dans le même cas, et la langue épigraphique ne s'accommode pas bien du sens proposé. La formule *in his prædiis*, qui n'est pas inconnue en Afrique, indiquerait peut-être que le cimetière et la basilique de *Damous-el-Karita* sont le développement d'une sépulture de famille. » — [2] Ceci résulte du rapprochement des textes que voici : le concile de 390 se tint *in basilica Perpetuæ restituta*, Mansi, *Conc. ampl. coll.*, t. III, col. 691, 867 ; et Victor de Vite dit de cette église : *basilicam majorem, ubi corpora sanctarum martyrum Perpetuæ atque Felicitatis sepulta sunt*, l. I, c. IX ; *ecclesiam nomine Restitutam in qua semper episcopi commanebant*, l. I, c. XV. — [3] S. Augustin, *Serm.*, XXXIV, CLXV, CCLVIII, CCXCIV ; *De gestis Pelagii*, l. XI, c. XXV. — [4] A. Audollent, *Carth. rom.*, p. 176. — [5] P. Gauckler, *Compte rendu de la marche du service en 1897*, p. 7 ; *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1897, p. 439-445, 447 ; A. Audollent, *op. cit.*, p. 176. — [6] S. Augustin, *Serm.*, CCCX, 1 ; cf. *Epist.*, CLI, 6 ; *Serm.*, CCCIX-CCCXIII et *Appendix ; Serm.*, XIV-XV. *In natali Cypriani martyris*, *P. L.*, t. XLVI, col. 862 ; S. Fulgence, *Serm.*, VI, 1, *P. L.*, t. LXV, col. 740 ; *Homilia*, *P. L.*, t. LVIII, co. 265. — [7] Goetz, *Geschich. der cyprianischen Litter. bis zu der Zeit der ersten erhaltenen Haudsch.*, Basel, 1891 ; Monceaux, *Histoire litt. de l'Afrique chrét.*, t. II, 1902 : A. Harnack, *Gesch. der altchristl. Literatur*, t. I, p. 701 sq. — [8] Procope *De bello Vandalico*, l. I, c. XX, édit. Bonn. — [9] Procope, *Ibid.*, cf. C. Tissot, *Géographie comparée de la prov. rom. d'Afrique*, 1885, t. I, p. 246. — [10] S. Augustin, *Serm.*, CCCXI, 5 ; *De miraculis S. Stephani*, II, II, 9, *P. L.*, t. XLI, col. 848 ; *Homil. de S. Cypriano*, 2, *P. L.*, t. LVIII, col. 265. — [11] S. Augustin, *Serm.*, CCCX, 2 ; *Enarr. in Psalm.*, LXXX, 4, 23. — [12] S. Augustin, *Confess.*, l. V, c. VIII, 15 ; Victor de Vite, *Hist. persec. Vandal.*, l. I, c. V, XVI, édit. Halm ; Procope, *De bello Vandalico*, l. I, c. XXI, *Homilia de S. Cypriano*, 1, *P. L.*, t. LVIII, col. 265. — [13] *Acta proconsularia*, 2, édit. Hartel. — [14] Pontius, *Vita Cypriani*, c. XVIII, édit. Hartel, *Cypriani Opera*, part. 3 : *Ipse autem locus convallis*. La leçon *convallis* est une conjecture de Hartel, elle est non seulement acceptable, mais préférable aux leçons des manuscrits *qui valis* et *æqualis*. — [15] *Acta proconsularia*, 5. — [16] *Hist. persec. Vandal.*, I, V. Ruinart, *Acta martyrum sincera*, p. 217, n. 7, a donné une explication inadmissible de l'*ager Sexti* qui eût tiré son nom *quod sexto ab urbe lapide distaret*. A pareille distance, on ne pourrait signaler la présence d'une foule au lieu de l'exécution. — [17] Rappelons que le P. Delattre propose de localiser l'*ager Sexti* à Bir Ftouha.

dans l'*area Macrobii Candidiani* semble ne faire aucune difficulté, grâce à ce renseignement si précis :... *areas ...quæ sunt in via Mappaliensi juxta piscinas.* En effet, la position du faubourg de *Mappalia* ou *Magalia* est bien connue si l'on admet que c'est ce même nom qui s'est conservé, légèrement transformé, dans celui du village moderne de Malga, au nord-ouest de Byrsa. « La *Via Mappaliensis* était probablement cette grande voie carrossable qui, aujourd'hui encore, conduit de la Malga à Sidi-bou-Saïd. Les *Piscines* sont donc les *Grandes Citernes* de la Malga et non les citernes de Bordj Djedid, voisines de la mer[1]. »

Ceci semble s'autoriser de deux textes formels. Dans les actes du martyr Maximilien, décapité à Théveste en 295 et inhumé à Carthage, on voit que le corps fut déposé *sub monticulo juxta Cyprianum martyrem secus palatium*, c'est-à-dire aux côtés du martyr Cyprien, au pied de la colline, au delà du palais[2]. Le mot de Victor de Vite : *qui locus Mappalia vocitatur*, semble décisif[3]. « Ces arguments sont très spécieux; quelle en est la solidité? Avant tout, ne perdons pas de vue le texte si précis de Victor de Vite[4]. Outre les églises de la ville, Geisérich s'empara de toutes celles qu'il voulut *hors de l'enceinte*, en particulier des deux belles et grandes basiliques du saint martyr Cyprien. Elles s'élevaient à l'endroit où il répandit son sang et à l'endroit où son corps fut enterré, ce dernier lieu porte le nom de Mappalia. » Ainsi, au ve siècle, l'*ager Sexti* et l'*area Macrobii* étaient parfaitement connus, identifiés et déterminés par des édifices situés *hors de l'enceinte* de Théodose II et que saint Augustin désigne sous les noms de *mensa Cypriani*[5], au lieu du supplice; l'autre, sur son tombeau (*memoria*)[6].

Le fait pour les deux basiliques de se trouver situées *extra muros* ne permet pas d'accepter leur position au sud des citernes comme le veut Dureau de la Malle[7], ou bien entre la colline de Byrsa et les réservoirs de la Malga suivant l'opinion de Tissot[8], mais impose de les placer, avec M. Audollent, au nord d'une ligne tirée de Bordj Djedid à la Malga[9]. Les citernes, en effet, et par conséquent la Malga, étaient comprises à l'intérieur des murs; car Gélimer, lorsqu'il vint assiéger Carthage, coupa l'aqueduc d'Hadrien qui les alimentait, preuve évidente qu'elles servaient aux assiégés et qu'elles étaient dans la ville même. Si on les suppose en dehors, les envahisseurs n'avaient aucun motif de dégrader l'aqueduc qu'ils utiliseraient ensuite; il suffisait d'investir les citernes, d'en interdire l'accès aux Carthaginois et de ne détruire que les branchements dérivés vers le cœur de la cité. Au contraire, il existait des piscines hors de l'enceinte; Victor de Vite y fait allusion[10] : « Hunéric, dit-il, ordonne de saisir tous les évêques qui s'étaient réunis à Carthage...[11], on les dépouille de leurs vêtements et on les chasse tout nus *hors des remparts*... Pendant qu'ils gémissaient, couchés autour des murailles et exposés à toutes les intempéries, il arriva que ce roi impie *sortit pour aller aux piscines*. » Ces piscines de la banlieue n'ont rien de commun avec les citernes de la Malga[12].

Le cardinal Lavigerie pourrait s'être laissé surprendre par les mots lorsqu'il a établi une filiation fort discutable[13] entre *Mapal, Magal, Malga*, et de cette identification arbitraire de *Maga*, et *Malga* conclu que les *Magalia* ou *Mapalia* sont l'emplacement de la Malga, ce qui l'amène à traduire dans les Actes officiels *via Mappaliensis* par « rue de la Malga », tandis que le plus qu'on puisse se permettre est de traduire par « rue des Mappales ». Le chemin traversait, vraisemblablement, toute la plaine pour aller aboutir vers le djebel Khaoui[14].

En résumé, les deux basiliques construites en l'honneur de saint Cyprien, au lieu de son supplice et au lieu de sa sépulture, étaient situées au nord de Carthage, hors des murailles; l'emplacement demeure incertain, mais ces deux basiliques étaient assez distantes l'une de l'autre pour qu'on pût organiser une procession solennelle pour se rendre de l'une à l'autre.

On a proposé de voir dans ce nom d'*areæ* appliqué à la propriété du procurateur l'indice qu'un cimetière chrétien existait dès lors en cet endroit. La conjecture n'est pas vraisemblable, et on a trouvé à *Koudiat Soussou* quelques-unes des plus antiques tombes chrétiennes. Toutefois, il est non moins vraisemblable que la présence du corps de saint Cyprien a déterminé presque immédiatement un courant d'inhumations qui donna naissance à une nécropole et rien, il faut le reconnaître, n'autorise à transformer quelques rares épitaphes en un cimetière considérable. L'existence de ce cimetière, dès la fin du IIIe siècle, est attestée par les Actes du jeune conscrit Maximilien, martyr en 295, au sujet duquel on nous apprend qu' « une matrone, Pompeiana, fit enlever son corps et l'emporta dans sa litière à Carthage, où elle le déposa aux côtés du martyr Cyprien, au pied de la colline, au delà du palais. Au bout de treize jours, cette matrone mourut à son tour et fut mise au même endroit. »

Ce dernier texte est précieux et néanmoins embarrassant. Nous l'avons déjà cité, il faut le reprendre avec plus de détails : *Sub monticulo juxta Cyprianum martyrem secus palatium condidit*[15]. Il s'agit de concilier, dans l'hypothèse des basiliques *extra muros*, le voisinage du monticule et du palais en question. La difficulté est réelle et l'on n'a pas donné jusqu'à ce jour d'explication péremptoire. Si on adopte pour la basilique du tombeau le monticule de *Koudiat-Soussou* il reste à trouver un *Palatium*. Au VIe siècle, Procope mentionne l'habitation des rois vandales sous le nom de τὸ παλάτιον et qui pourrait être — la preuve n'est pas faite — l'ancienne résidence des proconsuls, le *prætorium*. L'emplacement de cet édifice sur la pente Est de Byrsa est une conjecture — rien de plus — de Beulé[16]. Les circonstances dans lesquelles Procope nous parle du *palation* ne permettent de rien soupçonner sur sa position topographique. Dès lors, le mieux est de convenir que nous ne sommes pas en mesure de dire si le vocable *Palatium* s'appliquait au seul édifice mentionné par Procope pas plus que de déterminer l'emplacement de cet édifice.

Si on place le *monticule* à la colline de la Malga et

[1] P. Monceaux, *Le tombeau et les basiliques de saint Cyprien à Carthage*, dans l'*Hist. littér. de l'Afrique chrét.*, t. II, p. 373. — [2] *Acta sancti Maximiliani*, 3, dans Ruinart, *Acta sincera*, p. 301 sq. — [3] Dureau de la Malle, *Recherches*, p. 184. Cf. A. Audollent, *op. cit.*, p. 179, note 4. C'est l'opinion de Lavigerie, Tissot, Monceaux. Le P. Delattre cherche au *Koudiat Soussou*, près des Grandes Citernes, vers l'est, l'emplacement de la villa du procurateur et des *areæ* où Cyprien fut enseveli, *Cosmos*, 7 décembre 1889, p. 19. — [4] *Histor. persec. Vandal.*, l. I, c. v. — [5] S. Augustin, *Serm.*, CCCX, n. 2. — [6] S. Augustin, *Enarrationes in psalm.*, XXXII; *Enarr.*, II, serm. I, 5; II, 9; *Enarrat. in ps.*, XXXVIII, *P. L.*, t. XXXVI, col. 279, 412. — [7] Dureau de la Malle, *Recherches*, p. 184. — [8] Tissot, *Géographie comparée*, t. I, p. 661; A. Schwarze, *Untersuchungen ueber die äussere Entwicklung der afrikanischen Kirche*, in-8°, Gœttingen, 1892, p. 37; E. Babelon, *Carthage*, p. 148. — [9] A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 179. — [10] *Histor. persec. Vandal.*, l. III, c. XV, cf. A. Vellard, *Carthage autrefois, Carthage aujourd'hui*, in-8°, Lille, 1896, p. 20. — [11] A la suite du concile du 1er février 484. — [12] M. Audollent ajoute qu'on pourrait faire valoir en guise de corollaire, qu'une visite du roi aux citernes est très imprévue; sa sortie paraîtra moins étrange, si l'on entend par *piscinæ* les thermes. — [13] O. Meltzer, dans *Neue Jahrbucher für Philologie und Pædagogik*, 1894, t. CXLIX, p. 63, n. 20, critique l'interprétation donnée à ces noms de lieux par le cardinal Lavigerie. — [14] N. Davis, *Carthage and her remains*, in-8°, London, p. 390-392; A. Audollent, *op. cit.*, p. 180. — [15] *Acta Maximiliani*, dans Ruinart, *Acta martyrum*, p. 301. Les éditions antérieures donnaient *platum* qui n'avait aucun sens, le mot n'étant pas latin. — [16] Beulé, *Fouilles à Carthage*, p. 68 sq.

qu'on applique le *palatium* au palais proconsulaire de Byrsa, on ne peut manquer d'observer que le *palatium* n'occupait qu'une partie de Byrsa et que nul indice ne permet de dire s'il faisait face à la Malga. Dans le cas, qui ne nous paraît pas discutable, où l'on accepte la présence des deux basiliques *extra muros*, on ne trouve plus rien pour servir de base au monticule et au palais, car monticule ne peut plus s'entendre que d'une falaise (?) et *palatium* d'une maison de campagne (??). « La difficulté d'interprétation de cette phrase, dirons-nous avec M. Audollent, ne saurait nous faire abandonner les résultats obtenus par la discussion qui précède. S'il nous semble malaisé de concilier ce témoignage avec ceux de Victor de Vite et des *Acta proconsularia*, il n'en serait pas moins illogique de sacrifier des textes parfaitement clairs à un autre dont le vague n'échappera à personne [1]. »

Les deux basiliques *extra muros* sont-elles les seules qui se soient élevées à la gloire de saint Cyprien? Victor de Vite est obscur quand il mentionne *duas* (*basilicas*)... « *unam* » *ubi sanguinem fudit*, ALIAM *ubi ejus sepultum est corpus*. L'emploi de *aliam* au lieu de *alteram* permet-il d'entrevoir l'existence d'une troisième basilique? Le texte à lui seul est bien peu décisif dans un sens ou dans l'autre; mais rappelons-nous que Victor de Vite a déterminé la position *extra muros* des deux basiliques; or, saint Augustin et Procope nous parlent d'une église dédiée à saint Cyprien située dans le voisinage de la mer, et que saint Augustin désigne sous le nom de *memoria beati Cypriani* [2], située « le long du rivage de la mer [3] », « en avant de la ville » dit Procope [4].

A l'époque de la fugue d'Augustin, 383, cette *memoria*, à la façon dont il en parle, était une simple chapelle. Un siècle et demi plus tard, au témoignage de Procope, c'était un temple magnifique. Nous avons mentionné déjà les fouilles qui ont conduit le P. Delattre, après le cardinal Lavigerie, a l'identifier avec les ruines d'un monument situé sur le bord de la mer entre Bordj-Djedid et Sainte-Monique. Mais l'absence de sépultures chrétiennes autour de ces ruines l'a fait renoncer à cette identification. Ce que nous devons nous borner à marquer ici c'est qu'on ne peut, en aucune façon, identifier le sanctuaire *intra muros* de Procope et d'Augustin avec aucune des deux basiliques *extra muros* de Victor de Vite. « Il était au bord de la mer, tandis que les deux autres en étaient certainement assez éloignés. De plus, il fut confisqué sous Hunérich, tandis que les deux autres l'avaient été sous Geisérich. Enfin, la chapelle où pria Monique existait dès l'année 383 alors qu'aucun édifice, sauf peut-être une simple *cella*, ne s'élevait encore sur la tombe ni au lieu du martyre [5]. »

Nous nous trouvons amené ainsi à admettre l'existence de trois basiliques cypriennes. Il nous reste à grouper quelques indications éparses relativement aux unes et aux autres.

L'église proche du bord de la mer, *memoria sancti Cypriani*, est, à notre connaissance, la plus ancienne église proprement dite qui ait été élevée à Carthage en l'honneur de saint Cyprien. Fort accru avec le temps, cet édifice, ainsi qu'il devait arriver naturellement, fut fréquenté par les marins qui y célébraient les *Cypriana* ou fêtes pour l'anniversaire de Cyprien. Lorsque le clergé catholique qui desservait cette basilique eut été évincé par le clergé arien, un curieux sermon nous montre qu'on ne renonçait pas à rentrer en sa possession. On trouve d'abord dans ce sermon un éloge du saint suivi de plaintes sur la persécution arienne : depuis que les barbares occupent son église, Cyprien est comme martyrisé une seconde fois [7]. Aussi intervient-il personnellement auprès de Dieu pour obtenir la délivrance [8] et le pape Corneille agit de son côté [9]. Or, il arriva que Bélisaire reprit Carthage le jour même des *Cypriana* : Les prêtres ariens avaient tout préparé pour la fête, ils s'enfuirent en grande hâte et les catholiques vinrent prendre leur place [10].

L'église élevée au lieu même du martyre, *mensa Cypriani*, est mentionnée dans plusieurs sermons de saint Augustin [11]. Un de ces textes est très explicite : « Vivant, il (Cyprien) a gouverné l'Église de Carthage; par sa mort, il l'a honorée. C'est là qu'il a exercé son épiscopat, c'est là qu'il a consommé son martyre. En ce lieu même, où il a déposé les dépouilles de sa chair, une cruelle multitude s'assemblait alors pour verser le sang de Cyprien par haine du Christ; en ce lieu, aujourd'hui, s'assemble une multitude recueillie, qui, à cause de l'anniversaire de Cyprien, boit le sang du Christ [12]... Enfin, comme vous le savez, vous tous qui connaissez Carthage, dans ce même lieu a été construite une *mensa* consacrée à Dieu; et pourtant on l'appelle *mensa Cypriani* [13]. Non pas que Cyprien ait jamais banqueté en cet endroit, mais parce qu'il y a été immolé. Par son sacrifice même, il a préparé cette *mensa*, non pour y nourrir personne ou s'y nourrir, mais afin qu'on y offrît le sacrifice à Dieu, à ce Dieu qui lui-même s'est offert. Mais cette *mensa*, qui est consacrée à Dieu, est appelée aussi la *mensa Cypriani*; en voici la raison. De même qu'elle est entourée maintenant par les fidèles, de même, alors, Cyprien y était entouré par les persécuteurs. Là où maintenant cette *mensa* est honorée par des prières amies, là Cyprien était foulé aux pieds par des ennemis en fureur. Enfin, là où cette *mensa* se dresse, là succomba Cyprien. » Saint Augustin a prononcé dans ce lieu trois autres sermons au moins, dont aucun ne se rapporte à l'anniversaire du martyr. Il y avait donc un culte établi ordinairement et non pas seulement au *dies natalis*, un autel y était élevé [14].

L'église élevée au tombeau de saint Cyprien, *martyrium Cypriani* [15], n'était inférieure en rien à la précédente. Là aussi on célébrait l'anniversaire et saint Augustin y prêcha au moins trois fois en pareille circonstance [16]. Ainsi qu'il arrive ordinairement son langage est si clair qu'on sait, à n'en pouvoir douter, que le corps de saint Cyprien reposait en ce lieu où s'élevait un autel. Cet autel avait probablement été dressé ou restauré par les soins de l'évêque Aurélius, de Carthage. C'est dans la basilique du tombeau que les fidèles s'étaient habitués à célébrer de la façon la plus

[1] A. Audollent, *op. cit.*, p. 181. — [2] *Confessiones*, l. V, c. VIII, *P. L.*, t. XLI, col. 148. — [3] *De bello Vandalico*, l. I, c. XXI : παρὰ τὴν τῆς θαλάσσης ὄχθαν. — [4] *Ibid.*, πρὸ τῆς πόλεως. — [5] Monceaux, *op. cit.*, t. II, p. 385. Nous ne pouvons souscrire en aucune manière à cette dernière affirmation dénuée de toute preuve. — [6] Procope, *De bello Vandalico*, l. I, c. XX-XXI. — [7] *Homilia de S. Cypriano, episcopo et martyre*, 1. *P. L.*, t. LVIII, col. 265. — [8] *Ibid.*, 2. — [9] *Ibid.*, 3. — [10] Procope, *De bello Vandalico*, l. I, c. XXI. — [11] S. Augustin, *Serm.*, XIII, CCCV, CCCX, 2. *P. L.*, t. XXXVIII, col. 107, 1397, 1410; *Enarrat. in psalm.*, LXXX, 4, 23, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1033. — [12] Au moins en ce jour anniversaire de Cyprien on célébrait la liturgie eucharistique à l'*ager Sexti* : *Venerans multitudo concurrit, quæ propter Natalem Cypriani bibit sanguinem Christi... Hanc mensam... in qua sacrificium Deo, cui et ipse oblatus est, offeratur*, *Serm.*, CCCX, 2. Deux sermons d'origine africaine, attribués sans grande raison à saint Augustin, ont été prononcés près de la *mensa* au jour anniversaire. *Sermones inediti*, XIV, XV, *In Natali Cypriani martyris*, *P. L.*, t. XLVI, col. 862-869. — [13] Ce terme de *mensa* n'implique pas nécessairement la présence du tombeau. Ici, on ne peut douter qu'elle fût placée au lieu du martyre et point n'est besoin de supposer pour cela qu'on y eut rapporté le corps du saint. Le corps restant aux Mappales on avait un prétexte suffisant à établir la *mensa* sur des reliques, vêtements, linges imbibés de sang, etc. — [14] *Sermones inediti*, XIV, 5, *P. L.*, t. XLVI, col. 862. — [15] Nous lui donnons ce nom pour le distinguer des deux basiliques précédentes. — [16] S. Augustin, *Serm.*, CCCXI-CCCXIII.

indécente la gloire de leur grand martyr ; ils s'y rendaient le soir et s'y livraient à des danses et des chants. « Il y a quelques années, rapporte saint Augustin, cet endroit avait été envahi par l'effronterie des danseurs. Ce lieu si saint, où repose le corps d'un si saint martyr — et bien des gens s'en souviennent, ceux du moins qui ont pris de l'âge — ce lieu si saint, dis-je, avait été envahi par la peste et l'effronterie des danseurs. Pendant toute la nuit, on chantait ici des chansons criminelles ; et, en chantant, l'on dansait[1]. » Pour mettre un terme à ce scandale, l'évêque de Carthage institua auprès du tombeau des veillées, c'est-à-dire une sorte d'office de nuit. Les danseurs s'obstinèrent quelque temps, ensuite ils allèrent ailleurs[2]. Les attestations relatives au tombeau sont désormais rares et un peu vagues. Un traité intitulé *De miraculis sancti Stephani,* composé vers l'an 420, rapporte une guérison accomplie à la basilique des Mappales, le jour de la fête de Pâques[3]. Là encore, Fulgence de Ruspe prononce un discours pour l'anniversaire du titulaire[4]. A l'époque vandale, une homélie dont nous avons déjà parlé prête à saint Cyprien la prière suivante adressée à Dieu : « Rends à toi ta gloire, rends aux tiens la terre, rends aux miens *mes ossements :* par ton triomphe, tes ennemis périront, et nous, nous aurons la joie de reprendre notre place dans notre demeure[5]. » Il y a là, remarque M. Monceaux[6], une petite difficulté d'interprétation ; car l'église en question, que l'orateur fait revendiquer par Cyprien, et qui avait été enlevée aux catholiques par les ariens avec la complicité des Vandales, cette église, comme nous l'avons vu, était située au bord de la mer. L'auteur ne veut pas dire sans doute, que le corps de saint Cyprien était alors dans ce sanctuaire ; il veut parler probablement des reliques conservées là, ou même, tout simplement, du tombeau des Mappales qui était également aux mains des ariens.

A quelle époque les basiliques cypriennes furent-elles élevées ? La *memoria* existait en 383 et reçut depuis lors de grands développements. Les basiliques de la *mensa* et du *martyrium* ont dû être élevées de bonne heure et accrues progressivement, mais on n'a aucun texte, aucun indice quelconque permettant d'assurer qu'elles datent probablement du début du ve siècle. C'est faire dire aux textes plus qu'ils ne renferment que de distinguer entre les termes d'*area* et d'*ecclesia* d'une façon trop absolue.

La basilique des Mappales possédait un ambon remarquable décrit par Grégoire de Tours d'après les racontars des pèlerins. « Le bienheureux Cyprien, dit-il, rend souvent la santé aux malades. Dans sa basilique est un ambon sur lequel on pose le livre pour chanter ou lire, et qui est, dit-on, d'un art merveilleux. On rapporte qu'il est sculpté tout entier dans un seul bloc de marbre ; la table d'en haut, à laquelle on monte par quatre marches ; la balustrade du pourtour ; les colonnes du dessous. Car il y a une estrade sous laquelle peuvent se tenir huit personnes. Jamais le génie de l'homme n'aurait pu exécuter cela, si la vertu du martyr ne s'en était mêlée[7]. »

Avant de nous éloigner de la Malga signalons la présence, un peu partout dans les environs, de débris de monuments dont l'origine chrétienne n'est généralement pas douteuse : inscriptions funéraires, morceaux d'architecture et de sculpture, colonnes, plaques de marbre avec la croix, mosaïques, lampes à sujets symboliques, etc. Parmi ces trouvailles, quelques morceaux païens ont été rencontrés[8].

XVI. Les cimetières. — Avec la *Basilica Majorum, Damous-el-Karita* et les « basiliques cypriennes » nous avons interrompu longtemps notre marche le long de l'enceinte. A hauteur de l'amphithéâtre, la muraille faisait un coude prononcé qui la dirigeait, après un léger infléchissement final vers le Kram. Dans le voisinage de l'amphithéâtre, le P. Delattre a dégagé deux cimetières païens et deux chrétiens qui touchaient presque aux remparts. Nous n'avons à étudier que les cimetières chrétiens[9].

A l'occasion des *areæ* et des basiliques cypriennes nous avons dit quelques mots des cimetières et autour de la *Basilica Majorum,* de *Damous-el-Karita* et de ces mêmes basiliques cypriennes d'innombrables fragments épigraphiques et un texte très clair nous attestent l'existence d'importantes nécropoles. Nous abordons ici d'autres cimetières. Le P. Delattre a rencontré, à 110 mètres au nord de Bir ez Zitoun[10] un groupe de tombes formées de plaques de mortier moulé, dressées côte à côte, de manière à composer une sorte d'auge

2135. — Tombeau.
D'après les *Missions catholiques,* 1883, p. 108.

de la longueur du corps, « ou d'une double rangée disposée en faîte. » Beaucoup d'entre elles n'ont pas d'épitaphe[11]. On rencontra une série de dalles funéraires en mosaïque, analogues à celles des fabriques de Tabarka, mais d'un intérêt moindre. Le sol rendit également une importante série de lampes à sujets chrétiens.

Les mosaïques appartiennent à ce type que nous avons dénommé « commercial » et de la dernière qualité. La couche de mortier qui unit les cubes n'ayant que 2 centimètres d'épaisseur, a facilement cédé sous le tassement du sol supérieur de plus en plus surélevé par le temps[12]. Plus intéressantes sont deux tombes chrétiennes trouvées à peu de distance, à l'extrémité du champ appelé Bir-el-Djebbana. Leur forme générale, dit le P. Delattre, se compose d'un demi-cylindre reposant sur une base rectangulaire plus longue et plus large de quelques centimètres. Toute la surface extérieure est revêtue d'ornements en mosaïque de diverses couleurs, comme les dalles funéraires du cimetière chrétien. L'une de ces tombes, longue de près de deux mètres, porte à la partie supérieure du demi-cylindre l'épitaphe suivante malheureusement incomplète (fig. 2135) :

. . . . . DIFI . . . .
. . . . . (*vixit*) ANNOS XXVI

[1] S. Augustin, *Serm.,* CCCXI, 5. — [2] *Serm.,* CCCXI, 5. — [3] *De miraculi sancti Stephani,* II, 2, 9, *P. L.,* t. XLI, col. 848. — [4] *Serm.,* VI, 1, *P. L.,* t. LXV, col. 740. — [5] *Homilia de S. Cypriano episcopo et martyre,* 2, *P. L.,* t. LVIII, col. 265. — [6] *Op. cit.,* t. II, p. 379-380. — [7] Grégoire de Tours, *Miracula,* I, c. XCIII, édit. B. Krusch, *Scriptores rerum merovingiearum,* t. I, p. 550. — [8] Delattre, dans le *Cosmos,* 11 février 1888, p. 298 ; 7 décembre 1889, p. 19-21 ; 27 janvier 1894, p. 279 sq. ; *Catalogue du musée. Alaoui,* p. 30, n. 153 ; p. 31, n. 154 ; p. 108, n. 583. — [9] Delattre, dans les *Missions catholiques,* 1882, p. 117 ; 1883, p. 93, 106, 142 ; S. Reinach, *Notes* au t. II de Tissot, *Géographie comparée,* t. II p. 804 sq. — [10] *Missions catholiques,* 1882, p. 118 ; 1883, p. 93-106. — [11] Cependant le P. Delattre n'en a pas publié moins de quarante-trois, *Corpus inscriptionum latinarum,* t. VIII, n. 14124 sq. — [12] *Missions catholiques,* 1883, p. 94.

L'autre, la plus belle de toutes les sépultures chrétiennes découvertes jusqu'à ce jour à Carthage, longue de 1m30, porte sur les deux faces du demi-cylindre des figures d'oiseaux, parmi lesquels on voit un paon. Aux deux extrémités; d'un côté, le vase, de l'autre la croix accostée de deux colombes. Voici l'inscription placée sur la partie supérieure :

+ THEODORA · FID · IN · PAC · VI
XIT · ANN · VNV . MENS · VIII
ET · D · VII · DP · XIIII · KAL · OCT [1]

Le cimetière est entouré de murs; l'un d'eux se dirige de l'est à l'ouest, on l'a suivi sur une longueur de soixante pas. Nous sommes donc ici en présence d'une véritable *area* [2], et par une circonstance dont on ne peut assez se féliciter, ce cimetière, protégé comme les deux cimetières païens par une épaisse couche de sable, nous est parvenu intact. Lampes, sculptures, mosaïques, témoignent que ce lieu n'a jamais été violé ni saccagé [3].

L'âge du cimetière demeure incertain car les trouvailles faites ne permettent pas d'arriver à des limites bien précises. Le formulaire et la paléographie des inscriptions apprennent peu de chose; le style des lampes est assez ancien, quelques tombes anépigraphes sont plus anciennes encore. Le P. Delattre, d'après les caractères des deux tombes demi-cylindriques dont nous venons de parler, se montre disposé à faire descendre le cimetière jusqu'au VIe siècle. M. Audollent croit qu'on utilisa l'*area* pendant une assez longue période qui englobe peut-être le IVe siècle et le commencement du Ve.

Près du cimetière, à deux ou trois mètres seulement, on découvrit un bassin long de plus de 10 mètres et large de 4m80, se terminant en hémicycle aux deux extrémités [4]. On y descendait par plusieurs degrés. Sur les bords de ce bassin on remarquait la place de la base des colonnes qui, disposées régulièrement au nombre de dix, devaient autrefois soutenir un toit. Une de ces bases était encore en place, et on retira des déblais un chapiteau d'ordre corinthien d'un beau travail. Toutes les colonnes avaient disparu. Le fond du bassin était formé d'une mosaïque simple et grossière que recouvrait une couche calcaire de plusieurs millimètres d'épaisseur, semblable à celle que l'on remarque dans l'ancien aqueduc de Carthage. Le bassin ainsi enterré à quatre mètres de profondeur obligea de remuer une grande quantité de terre; on y découvrit quelques sépultures chrétiennes dépourvues d'inscriptions et dans lesquelles on reconnaissait des plaques de marbre empruntées aux cimetières païens du voisinage. Des débris de peinture murale parsemaient la terre. On y trouva un buste sans tête reposant sur un pied carré, des lampes païennes et chrétiennes, des épingles d'ivoire en grand nombre et une monnaie de Gordien. La suite des travaux fit découvrir des salles, ornées de mosaïques, aux couleurs les plus vives et aux dessins les plus variés. Au milieu de chaque rosace se reconnaissait la croix. On continuait cependant à découvrir dans les tranchées des tombeaux de forme chrétienne sans épitaphes. Là, six sarcophages de maçonnerie renfermaient chacun un squelette; plus loin on retira des déblais un vase grossier qui contenait plusieurs crânes mêlés à des ossements. Évidemment cet endroit avait été choisi avec une certaine prédilection par les chrétiens pour la sépulture de leurs morts. La découverte d'un hypocauste révéla enfin qu'on se trouvait sur l'emplacement de thermes très luxueux. L'identification de cet édifice n'a pas été faite. Cependant une inscription qui se lit au centre d'une mosaïque semble révéler que c'était la *villa de Scorpianus*. Le P. Delattre remarque ingénieusement qu' « on ne s'étonnera pas de voir un établissement de ce genre contigu à un cimetière chrétien, quand on saura que, dans les premiers siècles de l'Église, il y avait des bains réservés aux fidèles, aux catéchumènes et aux clercs, qui devaient en user, par prescription des évêques, en certaines circonstances. » M. Audollent constate de son côté que la découverte fournit un commencement de preuve à l'appui du système proposé par lui touchant les basiliques cypriennes. Ces thermes à l'ouest de la Malga ne laissent guère de place de ce côté pour l'église de l'*area Macrobii* [5].

XVII. Koudiat Tsalli. — Nous reproduisons ici deux opinions sans prendre parti entre elles. « A l'extrémité de Bir-el-Djebbana, écrit le P. Delattre [6], se voit un monticule appelé Koudiat Tsalli. Le mot arabe « Tsalli » éveille dans l'esprit l'idée de prière, et je ne serais pas étonné que ce fut l'emplacement d'une ancienne basilique. Le mot « Tsalli » rappelle aussi celui de *Scili*, pays d'origine des martyrs de Carthage connus sous le nom de martyrs scilitains. On leur dédia, hors de la ville, une basilique qui prit leur nom, ainsi que la voie sur laquelle elle était construite [7]. » Il est vrai que les noms anciens, à peine déformés, ajoute M. Audollent, ont souvent persisté à Carthage; et je ne m'élèverais pas contre l'hypothèse du P. Delattre si le texte de Victor de Vite l'autorisait réellement. Mais cet historien se borne à citer la *basilica Celerinæ vel Scilitanorum*, et j'ai en vain cherché, dans l'unique passage où il en parle, une indication topographique même assez vague [8].

Nous venons d'étudier les alentours de Carthage, nous allons maintenant pénétrer dans la ville que nous distinguerons en ville basse et ville haute. Mais auparavant nous allons mentionner, pour n'y plus revenir, la division probablement artificielle des « régions ecclésiastiques ».

XVIII. Les régions ecclésiastiques [9]. — A Rome, le pape Fabien avait imaginé une répartition de la ville entière en un certain nombre de régions; cette disposition était calquée sur l'administration civile. Il est probable qu'on adopta de bonne heure à Carthage une distribution analogue. A Rome, chaque région ecclésiastique — elles étaient au nombre de sept — avait un personnel composé d'un diacre, un sous-diacre et six acolytes. Nous ne connaissons pas avec certitude le nombre des régions ecclésiastiques à Carthage ni l'organisation hiérarchique qui correspondait à chacune d'elles; cependant, il n'est pas téméraire de penser que, dès la fin du IVe siècle, chaque région était pourvue de diacres ou d'archidiacres avec des clercs sous leurs ordres. Un document mentionne un certain *Liberatus archidiaconus ecclesiæ carthaginen-*

[1] *Missions catholiques*, 1883, p. 108. — [2] Ici donc comme à Cherchel l'*area* chrétienne a recherché le voisinage des *areæ* païennes, sans se confondre toutefois avec elles. Est-ce que ce voisinage procurait quelque garantie? Dans le cas présent il en a été ainsi. — [3] Pour être complet, nous mentionnons une découverte du docteur L. Carton, au sud-ouest de Koudiat-Ksiba. La présence d'une tombe en forme de caisson semi-cylindrique avec enduit de ciment, lui fait croire à l'existence sur ce point « d'une grande nécropole de l'époque chrétienne. » *Bulletin de la Société nationale des antiq. de France*, 1906, p. 199-200. — [4] *Missions catholiques*, 1883, p. 107; *Bulletin épigraphique*, 1883, t. III, p. 293. — [5] *Carthage romaine*, p. 191. — [6] *Cosmos* 27 janvier 1894, p. 279; 15 juin 1895, p. 336. On dit souvent, par erreur, que Koudiat Tsalli est près de Douar-ech-Chot, c'est inexact, sa vraie situation est sur le bord de la route de Tunis entre Carthage et le village de Sidi Daoud. — [7] Victor de Vite, *Historia persec. Vandal.*, l. I, c. IX. Saint Augustin y prononça plusieurs sermons (*Serm.*, XLVIII, CLV, CLXXIV). — [8] *Carthage romaine*, p. 192. — [9] On a tour à tour attribué trois régions, puis six, à la Carthage civile. Dureau de la Malle, *Recherches*, p. 218, ces chiffres demeurent problématiques. A. Audollent, *op. cit.*, p. 197.

sis regionis sextæ[1]. Ce titre peut donner lieu de penser que, dans chaque région de la ville, l'évêque était représenté par un archidiacre aidé de plusieurs diacres assistants. Nous connaissons, en effet, un *Gaudiosus, diaconus regionis quintæ*[2]. Mettant à profit les différents documents, nous trouvons mentionnées la première et la seconde région[3], la troisième[4], la quatrième[5], la cinquième[6], la sixième[7]. Parmi ces attestations il en est deux qui ont droit à une mention spéciale puisqu'elles nous sont présentées par l'épigraphie :

DEVS INPA
CE RS
r(egione) s(ecunda)
+ MENA LECT · REG · QV
FIDELIS IN PACE VIXIT
ANNOS XXXCII DP ID
i] ND PRIMA
lect(or) reg(ione) qu(arta), ou *qu(inta)*[8]

Le Dr Carton a signalé un plomb de bulle d'un nommé Fortunius, à Carthage, au VIIe siècle, avec la mention : *Prima regio :* le R. P. Delattre avait, en 1887, signalé un plomb de bulle du même nom avec la *Regio sexta*[9].

Un plomb de bulle portant le nom de Fortunius, évêque de Carthage, qui siégea au concile de 655, fut volé au musée Lavigerie; il portait d'un côté le nom de Fortunius, de l'autre les lettres RG / V I c'est-à-dire *regio sexta*[10]. Un nouveau plomb présente cette inscription :

FORT
VNIO
EPCS — PRI
MARE
GIO

Jusqu'ici on n'avait encore rencontré aucune mention de la *prima regio*[11].

Quelques auteurs pensent qu'il a dû exister une septième région[12]; car c'était le nombre adopté à Rome. Il faut attendre que les découvertes nous instruisent sur ce point; de même, nous ne sommes pas en mesure de dire si ces régions « étaient ecclésiastiques en même temps que civiles[13]. »

On est en droit de supposer que chaque région comportait une agglomération de fidèles que, vraisemblablement, on avait dû s'efforcer de ne pas faire trop disproportionnée eu égard aux agglomérations voisines. Le personnel ecclésiastique attribué à chaque région permet d'entrevoir l'existence d'églises desservies par ce clergé. A vrai dire nos inductions s'arrêtent ici; nul indice ne permet de supposer le nombre d'églises et leur répartition dans chaque région; tout ce qu'on peut assurer, c'est que dans toute région on devait compter au moins un édifice du culte servant aux réunions des fidèles, sinon la hiérarchie régionnaire se fût trouvée sans abri et sa mission spirituelle eut été rendue impossible. Plus probablement, chaque région compta de bonne heure plusieurs églises ou oratoires de dimensions variables et une basilique ou peut-être même une cathédrale dans laquelle l'évêque officiait et qui était en quelque sorte le centre liturgique de la région et qu'on désignait le plus habituellement, semble-t-il, par son titulaire ou plus simplement par le numéro de la région.

Cette organisation, qui était certainement en vigueur au début du Ve siècle, pourrait remonter sans inconvénient à l'époque qui suivit de près la paix de l'Église.

XIX. Les quartiers. — La « ville basse », d'après la division adoptée par M. Audollent comprend deux quartiers : *Cartagenna* et *Dermèche;* la « ville haute » deux quartiers également : *Byrsa* et *La Malga*. La topographie de l'intérieur de Carthage ne serait sans doute pas moins profitable à l'archéologie chétienne que la topographie de la banlieue; mais cette dernière que nous venons de parcourir, est incomparablement plus avancée que l'autre. En outre, plusieurs discussions fort importantes, celle des anciens ports de Carthage notamment, doivent demeurer en dehors de nos études. On ne sera donc pas surpris du peu que nous aurons à dire.

1° *Cartagenna*. — *a. Mandracium*. — A l'époque byzantine, le port de Carthage, jadis simplement désigné par le nom de *portus*, avait un nom spécial : *Mandracium*, terme dont on ignore le sens exact. Au VIe siècle, Procope nous apprend qu'autour du *Mandracium* s'étendait un quartier habité par les trafiquants et armateurs tant étrangers que carthaginois. Dès le début de la domination byzantine, le patrice Solomon, fit, par ordre de l'empereur, construire un monastère fortifié, à l'intérieur de la ville, sur le rivage « tout proche du port connu sous le nom de *Mandracium*[14]. » Le monument subsistait encore au XIe siècle sous la désignation de « Tour d'Abou Soleiman ». Les termes dont se sert El Bekri en le mentionnant n'en laissent pas deviner l'emplacement exact.

b. Forum. — Le quartier de *Cartagenna* renfermait le *forum* de la ville et plusieurs découvertes, sans être absolument décisives, permettent de supposer qu'il s'étendait au nord de Cothon, dans la direction de Dar Mustapha ben Ismaïl. Ce que nous en savons à l'époque chrétienne a peu d'importance. Saint Augustin nous apprend que la rue des Changeurs, *vicus argentariorum*, était en bordure du forum[15]; ce fait n'a rien que de commun à la plupart des villes anciennes. On a des raisons de penser qu'un exemplaire en bronze de la loi des XIIe Tables resta apposé au *forum* au IIIe et jusqu'au Ve siècle de l'ère chrétienne[16], saint Cyprien et Salvien semblent y faire allusion[17]. C'est là aussi qu'étaient affichées les nombreuses lois qui sont indiquées comme *acceptæ* ou *propositæ* par les magistrats en résidence à Carthage. On peut supposer que là se dressait l'Hercule à barbe dorée que saint Augustin mentionne dans un de ses sermons, et contre lequel s'exerçait la malice des chrétiens[18].

c. Basilique? — Le récit laissé par Procope d'un complot tenté contre le patrice Solomon nous apprend l'existence d'une église tout proche du *forum :* ἐκ τοῦ

[1] *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 969. Liberatus vivait dans la seconde moitié du VIe siècle. — [2] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VIII, col. 648. — [3] Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 787, 799, 1159; t. IV, col. 496, 498, 500; *P. L.*, t. XLIII, col. 814. — [4] S. Augustin, *Serm.*, XV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 116 sq. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 13423. — [6] Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 648. — [7] *P. L.*, t. LXVIII, col. 969. — [8] Hinschius, *System des kathol. Kirchenrechts*, t. I, p. 322, 377; Harnack, *Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung*, in-8°, Leipzig, 1886, p. 100 sq.; Delattre, dans le *Rec. de la Soc. archéol. de la prov. de Constantine*, t. XXIV, p. 46, n. 24; t. XXV, p. 338; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 13423, 13881. — [9] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, 30 mars 1096. — [10] E. Babelon, dans le *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1897, p. 397; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VIII, n. 22656, 30. On trouvera dans P. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afriq. chrét.*, t. III, p. 66, tous les renseignements connus sur les régions ecclésiastiques de Carthage. — [11] Carton, *Plomb portant le nom de Fortunius, évêque de Carthage*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1906, p. 121; il serait possible que chaque région eût possédé ses lecteurs spéciaux, cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 13423. — [12] Delattre, dans le *Cosmos*, 23 déc. 1893, p. 118; *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1893, p. 105 — [13] C'est une assertion gratuite de Toulotte, *Géog. de l'Afrique*, t. I, p. 30, n. 4. — [14] Procope, *De bello Vandalico*, l. II, c. XXVI; *De ædificiis*, l. VI, c. V. — [15] S. Augustin, *Confessiones*, l. VI, c. IX, n. 14-15, *P. L.*, t. XLI, col. 187 sq. — [16] J. Wordsworth, *Fragments and specimens of early Latin*, in-8°, Oxford, 1874, p. 509. — [17] S. Cyprien. *Ad Donatum*, c. X, *P. L.*, t. IV, col. 213 sq.; Salvien, *De gubernat. Dei*, l. VIII, c. V, *P. L.*, t. LIII, col. 157; ce dernier nomme seulement les lois des Douze Tables, mais comme si on pouvait les connaître alors à Carthage. — [18] S. Augustin, *Serm.*, XXIV, 6-7, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 157.

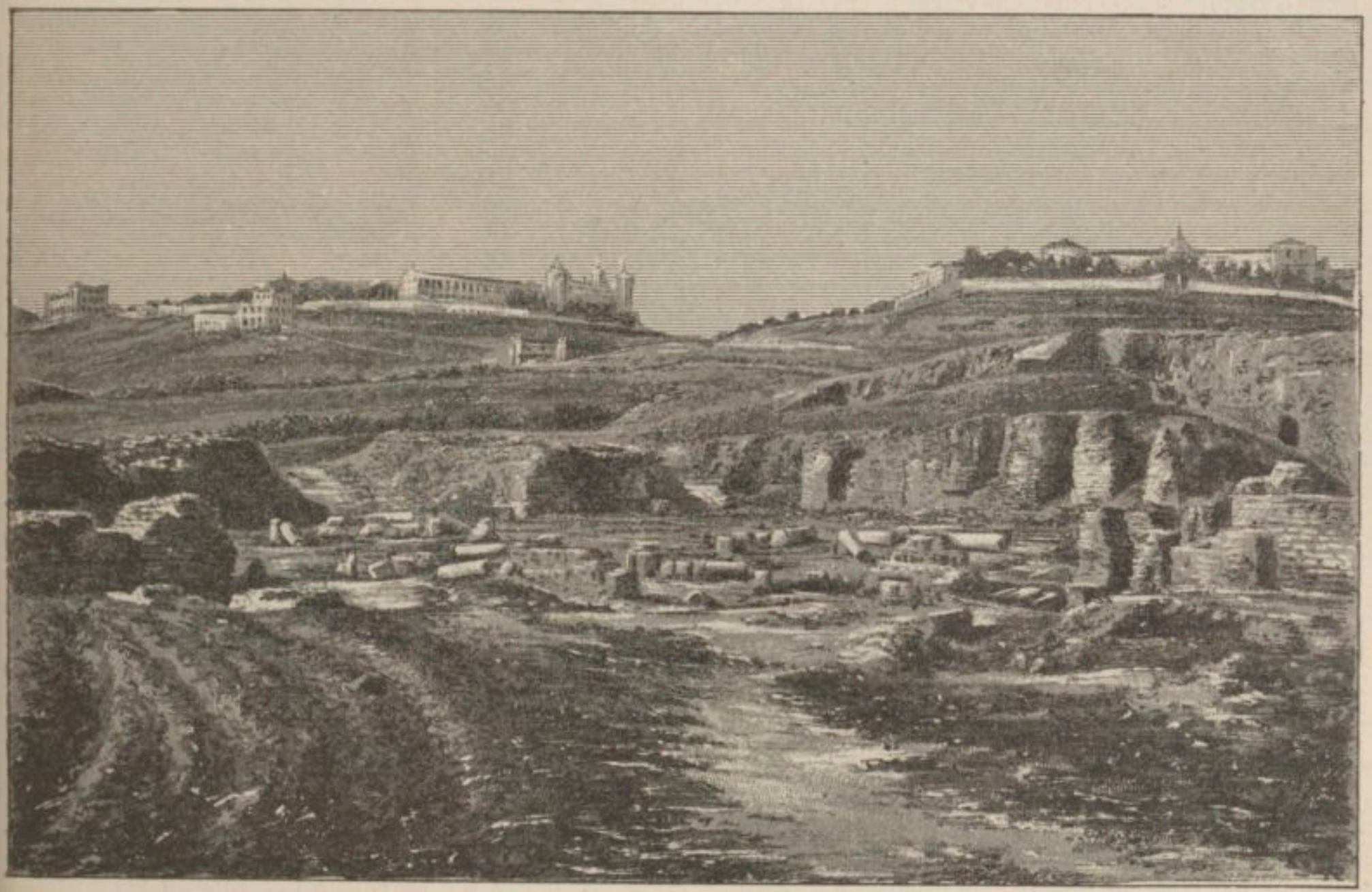
ἱεροῦ ἀνεχώρησαν ἔς τε τὴν ἀγορὰν ἐλθόντες. Dureau de la Malle et Ch. Tissot identifient cette basilique avec la *basilica Perpetuæ restituta*. Ceci est inadmissible, car nous avons vu que ce titre appartient à la *basilicam majorem (majorum), ubi corpora sanctarum martyrum Perpetuæ atque Felicitatis sepulta sunt* [1]. Il est impossible de rien proposer touchant l'identification de cette basilique voisine du *forum* et l'édifice fouillé en 1875 et recouvert depuis par la maison de Mustapha ben Ismaïl [2].

2° *Dermèche*. — Ce quartier, qui tire son nom de *thermæ*, bâtis ou réedifiés au IIe siècle par Antonin, ne nous offre rien de notable au point de vue de nos études. Ainsi nous nous rendons immédiatement dans la ville haute, dans les quartiers de Byrsa et de la Malga.

3° *Byrsa*. — *a. Odéon*. — Au-dessus de la nécropole punique située sur la hauteur intermédiaire entre Bordj-Djedid et Saint-Louis on a retrouvé un édifice identifié avec certitude, l'Odéon, destiné à la célébration des jeux pythiques et musicaux, dont Tertullien mentionne la construction vers 205 à 210 [3].

b. Thermes. — Sur la colline du petit séminaire, à laquelle il est reconnu impossible de maintenir le titre de « colline de Junon » et qui n'a jamais porté le temple de Cælestis, se voient des constructions importantes qui sont d'anciens thermes. Dans les premiers temps de son séjour à Carthage, le P. Delattre a vu les Arabes déblayer un hypocauste d'où ils arrachaient de la pierre à bâtir [4]. Ce même hypocauste a été, dans la suite, « mis à nu sur une superficie de 16 mètres carrés; » les lampes chrétiennes foisonnent dans les déblais [5]. Aujourd'hui, ce monument est recouvert par le jardin des carmélites et la *villa* Sion. Le P. Delattre suppose que ces thermes sont ceux de Gargilius, dans lesquels se tint en 411 la célèbre « Conférence » de 565 évêques. Saint Augustin nous apprend que ces *thermæ Gargilianæ* étaient situés en pleine ville [6], mais ce mot est trop vague pour servir à une identification. La présence dans l'hypocauste d'un peigne liturgique en ivoire orné de symboles chrétiens, tel que ceux dont on fait usage pour le sacre des évêques, n'autorise rien de plus que des conjectures.

c. Basilique byzantine. — Non loin des thermes présumés de Gargilius, dans le terrain contigu à *Douïmès*, où le P. Delattre a exploré une vaste nécropole punique, le Service des antiquités dirigé par M. Gauckler a découvert une basilique désignée actuellement sous le nom de « basilique byzantine ». C'est en amorçant les nouvelles fouilles à celles qu'avait pratiquées auparavant le P. Delattre qu'on a continué l'exploration de la nécropole punique et, outre les tombeaux, on a rencontré, à travers les couches supérieures du sol, de très belles statues romaines, un curieux four de potier et les restes de la basilique dont le plan a pu être établi avec celui de son baptistère. Cette basilique a cinq nefs, elle était pavée de mosaïques. On n'a trouvé aucune inscription permettant d'identifier l'édifice; on n'y a même, pour ainsi dire, pas trouvé d'inscriptions [7]. A 70 mètres environ de cette basilique, on a découvert



2136. — Ruines de la basilique byzantine. D'après une photographie.

[1] Victor de Vite, *Hist. persec. Vandal.*, l. I, c. IX; Dureau de la Malle, *Recherches*, p. 202 sq.; Tissot, *Géographie*, t. I, p. 660. — [2] A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 223-224. — [3] *Ibid.*, p. 258, 845-846; G. Monceaux, *Inscription de Carthage relative à l'Odéon de cette ville*, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1900, p. 348-351. — [4] Delattre, *Carthage*, dans *La Tunisie*, in-8°, Paris, 1896, t. I, p. 370 sq.; *Bull. épigr.*, 1887, t. IV, p. 317; 1886, t. VI, p. 81 sq.; *Revue de l'Afrique française*, 1886, t. IV, p. 241; *Cosmos*, 28 janvier 1888, p. 243. — [5] *Cosmos*, 28 janvier 1888, p. 243; 13 janvier 1894, p. 211. — [6] S. Augustin, *Ad donatistas post collationem*, XXV, XLIII, *Locus etiam re tanta dignus in urbe media procuratur*. — [7] Delattre, *Un pèlerinage aux ruines de Carthage*, p. 86; *Lettre du P. Delattre*, 21 avril 1909.

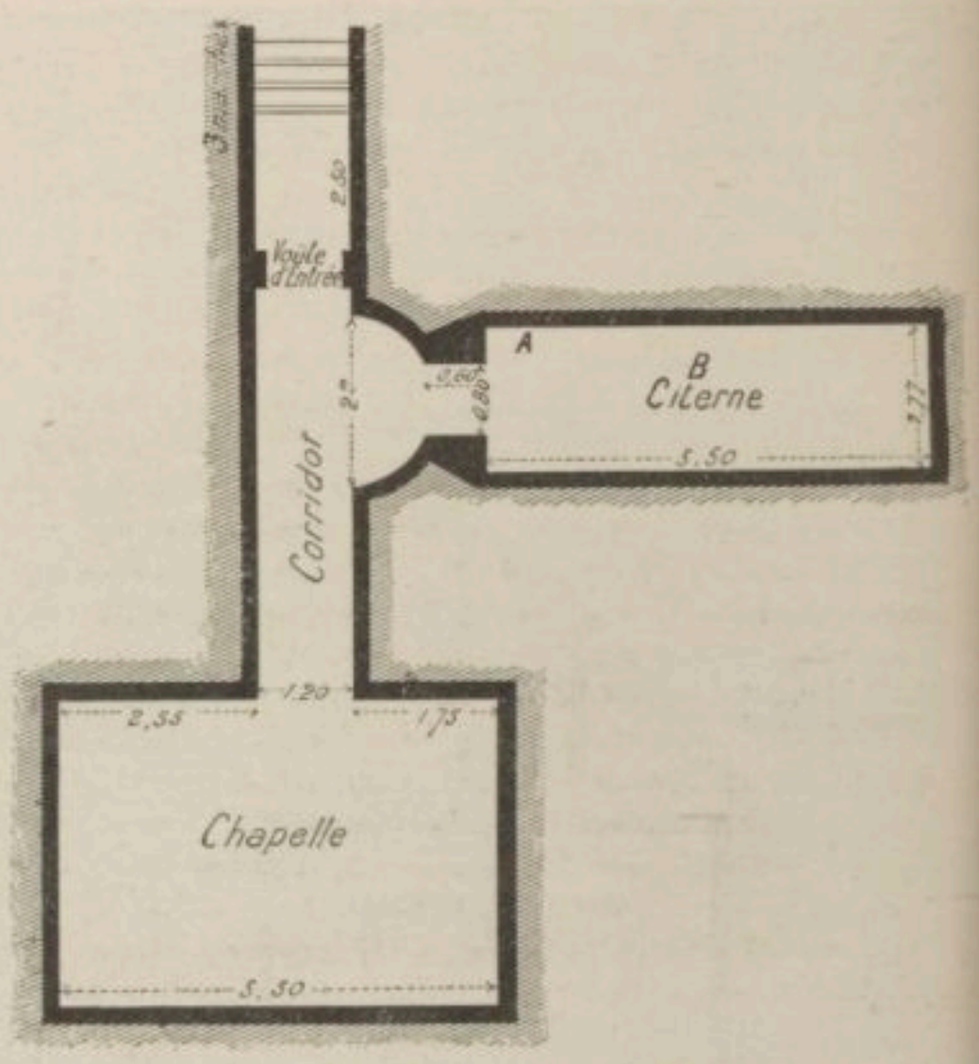
en décembre 1902, une petite abside pavée de mosaïque dans laquelle des médaillons renfermaient les noms de plusieurs personnages : Saturus, Speratus, Saturninus Stephanus et Sirica (fig. 2136).

d. Colline Saint-Louis. — Sous ce nom c'est le monticule escarpé jadis nommé Byrsa, qui portait la citadelle de Carthage punique, le lieu le plus renommé de Carthage romaine[1]. D'importantes fouilles et découvertes ont été faites sur ce point par le P. Delattre, malheureusement elles n'ont guère de rapport avec l'archéologie chrétienne. Le palais proconsulaire transformé en palais des rois vandales et occupé militairement par Bélisaire reçut à l'époque byzantine une chapelle dédiée à la *Theotokos* ; on peut supposer qu'elle fut exécutée aussitôt après 534, on n'en sait rien. Quelques débris chrétiens retrouvés par le P. Delattre lui ont paru provenir de cette chapelle, y compris un fragment d'inscription avec ECΛ qu'on pourrait lire *eclesia*. Malheureusement tout ceci est bien vague[2].

e. Capitole. — Le Capitole présente un intérêt tout particulier pour l'archéologie chrétienne de Carthage. Sa situation n'est pas encore déterminée en toute certitude, mais quoiqu'il en puisse être des identifications que préserve l'avenir, nous savons que le Capitole fut témoin d'innombrables apostasies de chrétiens pendant la persécution de 250. Saint Cyprien gémit sur les défaillances dont ce temple fut témoin[3].

f. Chapelle souterraine. — Après bien des péripéties au cours desquelles se multipliaient les ruines, une parcelle de terrain située au-dessous de la chapelle Saint-Louis, du côté de la mer, au lieu nommé Teurf-el-Djebel, fut acquise par le cardinal Lavigerie[4]. Là se trouvait un beau puits construit avec des dalles de tuf coquillier démoli quelques années auparavant par les Arabes sur une profondeur de 8 mètres, ce qui rendait l'exploration aussi coûteuse que périlleuse. Au mois de mars 1895, le P. Delattre se décida à faire pratiquer dans le flanc même de la colline une tranchée à ciel ouvert qui conduisait à l'orifice actuel du puits. Ce genre de fouilles a l'avantage de faire traverser les différentes couches du sol et de faire découvrir des antiquités appartenant aux diverses périodes de l'histoire de Carthage. C'est ainsi qu'en cherchant à atteindre l'orifice de ce puits punique on rencontra une chapelle chrétienne (fig. 2137).

Après plusieurs semaines de déblaiements on approchait du but dont on n'était plus séparé que de quelques mètres, lorsque la tranchée se trouva tout à coup barrée par une construction romaine qu'on reconnut bientôt être une double citerne longue et étroite. On obliqua à droite tout en continuant de déblayer extérieurement le mur de la double citerne dans laquelle on mit à jour, à hauteur de la voûte, une ouverture suffisante pour le passage d'un adulte. En pénétrant dans la citerne qui était presque entièrement comblée de terre, les explorateurs virent à droite, sous la voûte, un second trou par lequel ils s'engagèrent en rampant dans un couloir en partie obstrué par la terre et arrivèrent, dans une complète obscurité, jusqu'à un local plus vaste que la citerne précédemment visitée. La voûte du couloir était percée, au sommet, d'un regard rectangulaire formé d'une pierre plate, suffisant pour le passage d'un homme. A l'extrémité du corridor se voyait une large baie rectangulaire, de la grandeur d'une porte ordinaire. Le P. Delattre put constater la présence d'une fresque au fond de la salle, sous l'arcade d'une voûte d'arêtes. Voici la description qu'il en donne : « Un corridor, auquel on accédait par un escalier, conduisait à une salle rectangulaire, mesurant 5m 50 de longueur sur 3m 80. Cette salle voûtée en arêtes était pavée d'une mosaïque très simple qu'entourait une bande noire. Les murs et la voûte conservent une partie de l'enduit dont ils étaient revêtus. Sous l'arcade du fond, un personnage debout, vêtu à la façon des évêques, levant la main droite dans l'attitude de la bénédiction, la tête entourée du nimbe circulaire. Le visage était imberbe et les traits étaient particulièrement énergiques. Le personnage est vêtu d'une tunique blanche, parée du *clavus* à double bande rouge, et ornée, dans le bas, de *calliculæ*, sortes de rosaces de métal ou d'étoffe que l'on appliquait sur le vêtement. Par-dessus la tunique, le personnage est couvert d'un



2137. — Plan de la chapelle souterraine.
D'après le *Cosmos*, 1896, p. 467 sq.

manteau de couleur brune. La main droite semble bénir (fig. 2138-2139).

« Sur la gauche, on voit, à la droite du saint nimbé qui était le personnage central, les vestiges d'une autre figure dont la tête et les jambes ont complètement disparu. Les bras portent des bracelets et les mains paraissent jointes. Cette seconde image, la plus rapprochée du saint et à peu près de la même grandeur, représentait sans doute une sainte.

« Les deux dernières figures sont beaucoup plus petites. L'une paraît représenter un fidèle qui porte de la main droite un objet double comme des lames de ciseaux. L'autre semble être un ange ; il me semble, en effet, lui voir des ailes.

« Le côté droit devait aussi renfermer trois personnages placés à la gauche du saint principal. Mais il n'en reste plus rien. L'enduit lui-même s'est détaché de la paroi et nous avons cherché en vain des morceaux qui puissent donner quelque indication.

« Dans la partie supérieure, on reconnaît une draperie disposée en festons et dont il subsiste des traces de couleur jaune. La fresque mesure 3m 75 de longueur et 1m 38 de hauteur à la partie centrale[5]. » Elle est certai-

[1] A. Audollent, *op. cit.*, p. 266-295. — [2] *Bull. épigr.*, 1885, t. v, p. 89 ; *Miss. cathol.*, 1883, p. 574. Le *Corp. inscript. lat.*, t. viii, n. 14148 lit : ECA. — [3] A. Audollent, *op. cit.*, p. 288. — [4] Héron de Villefosse et A.-L. Delattre, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1895, p. 159-162 ; *Cosmos*, 8 juin 1895, p. 293 ; 14 et 21 mars 1896, p. 467-472, 497-502 ; E. Stevenson, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1895, t. i, p. 116 sq. ; 1896, t. ii, p. 94-97 ; Gsell, *Chron. afric.*, 1896, p. 41 sq. ; Vellard, *Carthage autrefois, Carthage aujourd'hui*, in-8°, Lille, 1896, p. 51 sq. ; G. Stuhlfauth, *Bemerkungen*, p. 303 sq. — [5] J'ai cité tour à tour la lettre du P. Delattre dans *Nuovo bull.*, 1895, et son article du *Cosmos*, 1896.

nement antérieure à l'époque byzantine et ne peut guère être postérieure au ve siècle.

Le sujet représenté demeure douteux. On a proposé d'y voir le Christ accompagné de deux saints[1], ce qui est possible, mais nous ne connaissons pas de représentation ancienne analogue, car il faut ne pas oublier les personnages qui remplissent les extrémités. Il est vrai que la peinture à fresque en Afrique au ve siècle nous est à peu près complètement inconnue. L'opinion qui nous paraît plus probable est celle du P. Delattre qui voit ici l'évêque Cyprien entre les martyres Perpétue et Félicité. Le lieu même ne serait pas un caveau funéraire, puisqu'il se trouve dans l'intérieur de la ville, mais un ancien cachot dans lequel auraient été enfermés des martyrs. Sans doute les prisons de Carthage n'étaient pas situées en ces lieux, mais nous savons par la passion de saint Cyprien comme par celle de sainte Perpétue qu'après leur arrestation les inculpés étaient mis en surveillance dans leur propre maison ou dans celle d'un magistrat ou de quelque personne sûre. Il se pourrait que la chapelle souterraine fût quelque ancien réduit sanctifié par la demi-détention de martyrs avant leur transfert à la prison. « Cette chapelle était-elle dépendante de quelque basilique ou bien constituait-elle un oratoire isolé? La réponse à cette question ne sera possible que lorsqu'on aura sondé les terrains environnants[2]. Ce qui n'est guère douteux c'est qu'on y venait en pèlerinage. La présence de graffites dans le corridor suffit à le prouver. Voir GRAFFITES.

2138. — Croquis de la fresque de la chapelle souterraine. D'après le *Cosmos*, 1896, p. 470 sq.

4° *LA MALGA*. — *a. L'amphithéâtre*. — L'amphithéâtre a été l'objet de travaux de déblaiement qui lui ont rendu quelque chose de son aspect primitif[3]. A 100 mètres environ au sud-ouest de la station du tramway[4] s'étendait une dépression elliptique dont les bords renflés en manière de bourrelet, laissent apercevoir des masses compactes de blocage, des pans de mur, des voûtes écroulées; c'est l'amphithéâtre[5] dont Tertullien parle souvent[6]. Au moyen âge, il subsistait encore presque intact. El-Bekri et Edrisi l'admirent et le premier l'appelle *El Thiater*. Tout cela a disparu pendant des siècles et les fouilles n'ont rendu que le squelette dépouillé de ses revêtements somptueux de marbres rares, de ses statues et de cette profusion de richesses qui en faisait un des édifices les plus magnifiques de Carthage. Falbe fut obligé de se contenter de déterminer les dimensions de l'édifice d'une manière approximative. Barth, Tissot, Pricot de Sainte-Marie, Jouault n'aboutissent qu'à des évaluations approchées[7]. C'est en 1895 que le déblaiement dirigé par le P. Delattre conduit à des conclusions certaines[8]. Le monument dépassait de beaucoup les proportions supposées et il atteignait presque à l'étendue du Colisée[9] (fig. 2140).

Les fouilles ont rencontré le pourtour de l'arène. Elles ont fait découvrir une série de voûtes, des portions de la balustrade du *podium* avec sa main courante et des mortaises ayant servi à fixer des grilles, des gradins, des *mœniana* marqués de barres indiquant la séparation des places, des rampes de *vomitoria* ornées de dauphins, des marbres conservant les noms des sièges occupés par des personnages sénatoriaux qui jouissaient de places réservées, de grosses pierres portant des chiffres ou des inscriptions, enfin des colonnes, des chapiteaux, des portions de chancels, etc. Sous les axes de l'ellipse que décrit le monument on a mis à jour des substructions ayant renfermé probablement les *carceres*, cachots où les condamnés attendaient l'ouverture des jeux dans lesquels ils de-

[1] C'est l'opinion de Héron de Villefosse et de Stevenson. — [2] A. Audollent, *op. cit.*, p. 295. — [3] On peut prendre une idée des lieux avant les travaux dans une vue donnée par les *Missions catholiques*, 8 décembre 1876. — [4] Saint-Louis, La Malga. — [5] L'amphithéâtre dut être compris à l'intérieur du mur d'enceinte de Théodore II, cf. *Cosmos*, 27 janv. 1894, p. 276 : « Derrière l'amphithéâtre, entre ce monument et la ligne d'anciennes murailles qui fermait la ville à l'ouest, nous avons eu, à plusieurs reprises, des découvertes à enregistrer. » — [6] Tertullien, *De spectaculis*, c. II, III, XII, XIX, XX-XXIII, XXV, XXVIII-XXX, *P. L.*, t. I, col. 631 sq. Les quatre monuments où se donnaient les jeux, cirque, théâtre, stade et amphithéâtre, que Tertullien nomme sans cesse dans le *De spectaculis*, sont évidemment ceux de Carthage, cf. Nœldechen, *Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians*, in-8°, Leipzig, 1888, p. 37; Nœldechen, *Tertullian*, in-8°, Gotha, 1890, p. 80; *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 226, n. 4. Sur l'amphithéâtre, voir Luxorius, n. 373, *Anthol. latin.*, édit. Riese, Friedländer, *Sittengeschichte*, 1890, t. II, p. 601. — [7] Falbe compte 240 pieds en longueur et 15 pieds pour profondeur de la cavité. Barth propose : longueur totale 300 pieds; longueur de l'arène 220 pieds, largeur totale 180 pieds; largeur de l'arène 100 pieds. Tissot donne 90 mètres sur 30 et une douzaine de mètres de profondeur. Sainte-Marie donne : longueur totale 100 m., largeur totale 55 m., largeur de l'arène 36 m., épaisseur des gradins et des murs 10 m.; Jouault évalue la circonférence à 500 ou 600 mètres et la hauteur 30 m. environ depuis la base jusqu'à l'architrave au-dessus du troisième rang de colonnes. — [8] Quelques fouilles partielles avaient été tentées en 1881. — [9] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1896, p. 327; 1897, p. 318-320, 694-696; *Cosmos*, 8 juin 1895, p. 294-296; *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, 1896, t. LVII, p. 135-187; Gsell, *Chron. afric.* 1899, p. 30. A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 302, rapproche avec toute raison de ce fait de la grandeur de l'amphithéâtre une phrase de la *Passio* de sainte Perpétue où la martyre raconte une de ses visions; en arrivant dans l'amphithéâtre elle vit sur les gradins une foule considérable, *populum ingentem*.

vaient paraître. L'exploration a permis de reconnaître une porte secondaire. Le P. Delattre est disposé à l'identifier avec la *porta Libitinensis* qui devait servir à l'entrée ou à la sortie des bestiaires et des condamnés qui avaient succombé ; elle s'ouvrait sur un passage aboutissant dans la direction d'un des cimetières des *officiales*, exhumé tout près de là, au lieu appelé aujourd'hui Bir-el-Djebbana. Par opposition à cette sortie, l'amphithéâtre offrait la *porta Sanavivaria ;* c'est là qu'on reconduisit sainte Perpétue et sainte Félicité, quand les bêtes les eurent une première fois épargnées ; cependant leur compagnon Saturus attendait son tour près d'une troisième porte. Nous croyons devoir toute-

2139. — Personnage principal de la fresque.
D'après le *Cosmos*, 1896, p. 497 sq.

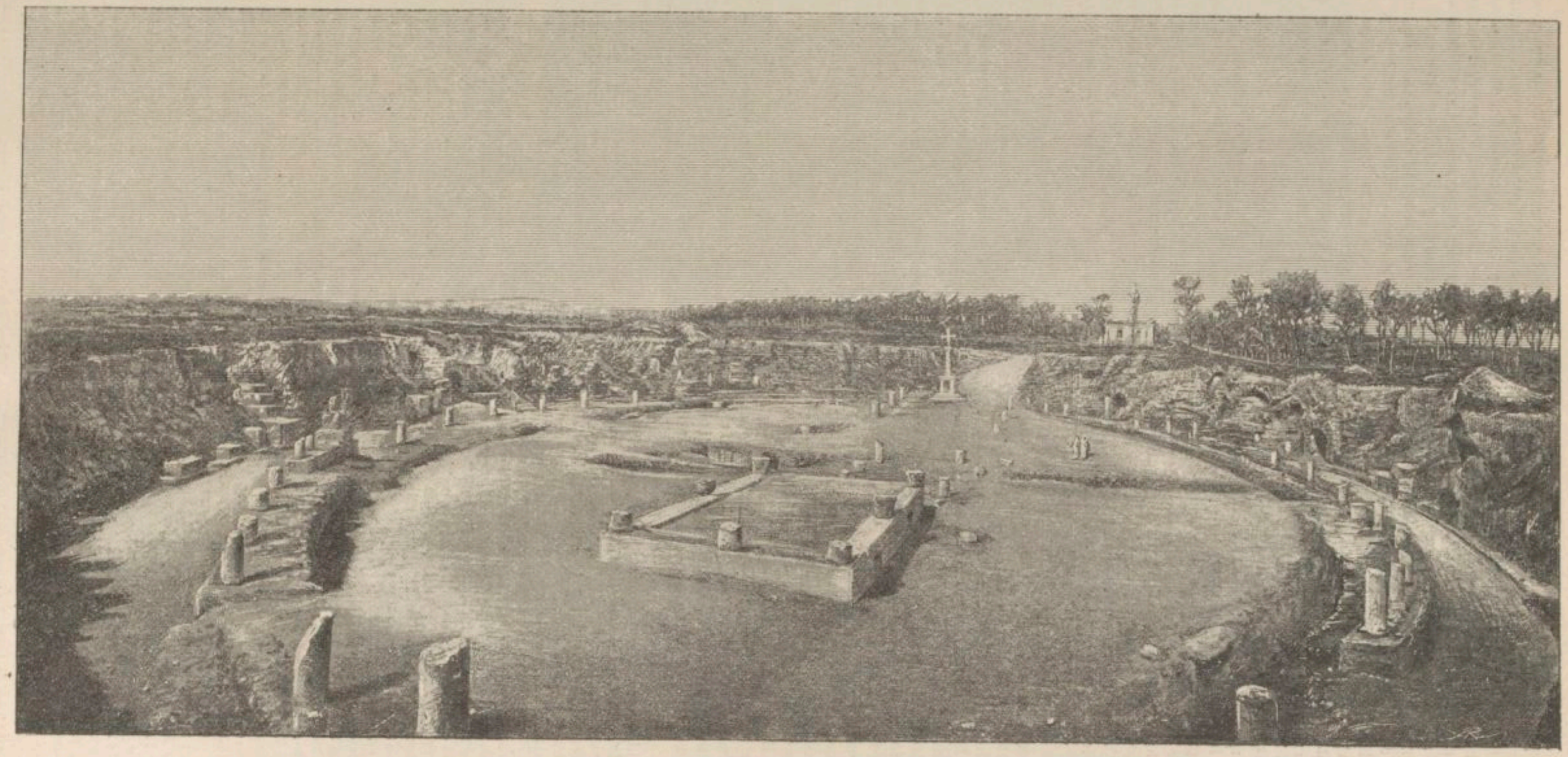
fois tenir compte d'un doute émis par A. Audollent. « En admettant, dit-il, que sainte Perpétue et ses compagnons furent martyrisés dans l'amphithéâtre [1], je suis l'opinion commune. Il importe cependant de ne pas négliger certaines expressions de la *Passio* qui ne cadrent guère avec cette manière de voir. Il y est dit, en effet, que ces chrétiens passèrent d'une première prison dans la *carcer castrensis* [2] ; c'est dans un *munus castrense* que les confesseurs de la foi périrent [3] ; d'autre part, Prosper Tiro [4] emploie un terme analogue en rapportant leur mort : *Perpetua et Felicitas pro Christo passæ sunt non. Mart. apud Carthaginem Africæ* in castris *bestiis deputatæ*. La question se pose donc, s'il n'existait pas, à Carthage comme à Rome, outre l'amphithéâtre ordinaire, un *amphitheatrum castrense* où les martyrs de Thuburbo auraient subi leur supplice. Les Thuburbitains ne furent pas les seuls martyrisés dans l'amphithéâtre. Tertullien [5] et saint Cyprien [6] laissent entendre qu'on y livrait souvent les chrétiens aux bêtes [7]. » Une copieuse récolte archéologique a été faite sur ce terrain [8].

XX. Particularités topographiques. — 1. *Les rues.* — L'archéologue qui après une longue étude de la topographie de Carthage rencontre tout à coup le plan de cette ville publié par Ch. Tissot d'après le dessin manuscrit de Daux se croit payé de ses recherches et de sa peine. Une multitude de traits, tracés sans l'ombre d'une hésitation, retracent la direction des rues de la ville et l'aspect de celle-ci surgit soudain comme par une évocation. Ce n'est pas une évocation, mais une mystification. Le nombre et la direction des rues de Carthage, sauf une seule, restent inconnus. Falbe a noté quelques sentiers qui peuvent circuler parallèlement à d'anciennes voies ; il s'est abstenu de toute affirmation péremptoire et il a sagement fait. La seule rue dont l'emplacement soit certain, a été déblayée par le P. Delattre au sud-ouest de Byrsa, elle demeure anonyme.

La *Descriptio orbis* nous apprend que les rues et les places se coupaient à angle droit, de sorte que Carthage devait offrir l'aspect d'un gigantesque échiquier. Nous ne connaissons les noms que d'un très petit nombre de rues. La rue de Mappales, *via Mappaliensis*, le long de laquelle était déposé le corps de saint Cyprien, et qui, suivant une juste remarque de M. Audollent, se prolongeant hors des murs, commençait peut-être à l'intérieur ; la *via Venerea* ou *Cælestis*, la *via Salutaria* et le *vicus Saturni*, qui montaient peut-être de la mer vers Byrsa ; enfin, le *vicus argentariorum* — qui était la « rue des Lombards » de ce temps — en bordure du *forum*. Saint Augustin parle encore du *vicus ficariorum*, la « rue des fruitiers », qui pouvait n'être pas éloigné du *forum holitorium*, le « marché aux légumes » que Tertullien paraît attribuer à Carthage [9] (fig. 2140).

2. *La prison.* — En 1905, le P. Delattre a découvert et déblayé complètement une construction souterraine qui, dit-il, m'a fait songer à la prison de sainte Perpétue [10]. « Un escalier étroit, comptant vingt-cinq marches, permet d'en atteindre le fond. Lorsqu'on y descend, après une dizaine de marches, on rencontre trois baies cintrées s'ouvrant sur un premier plan. L'escalier change alors complètement de direction, puis il continue jusqu'au fond du compartiment inférieur où un obscur couloir traverse l'épaisseur d'un pilier. Des briques à inscriptions fixées dans la maçonnerie nous ont donné la certitude que cette construction souterraine existait un demi-siècle avant le martyre de sainte Perpétue. Cette constatation et la situation du monument dans le quartier militaire laissent place à une supposition que ce serait ici le *carcer castrensis* dont parle la passion : *Transivimus in carcerem castrensem* [11].

[1] *Passio*, n. XVIII. — [2] *Passio*, n. VII. — [3] *Ibid.* — [4] *Chron. min.*, t. I, p. 434. — [5] *De spectaculis*, c. XXVII, *P. L.*, t. I, col. 658. — [6] *Epist.*, LIX, n. 6, *P. L.*, t. IV, col. 359. — [7] A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 303, n. 3. — [8] *Ibid.*, p. 302, 304. A.-L. Delattre, *Un pèlerinage aux ruines de Carthage*, 2e édit., p. 14. La plupart des objets relevés n'ont qu'un rapport très éloigné avec l'archéologie chrétienne, sauf un grand nombre de lampes. Parmi celles-ci une nouvelle représentation à signaler, celle d'Ève. Ensuite des monnaies, des poteries, du verre doré, des bagues, des clous en fer, des stylets en os et en cuivre. Dans l'arène, une sorte de fosse carrée renfermait un grand nombre de ces objets et, en outre, cinquante-cinq lamelles de plomb à imprécations comme celles qu'on a découvertes dans les cimetières voisins. Voir Adjuration, t. I, col. 527, et Audollent, *Defixionum tabellæ*, p. 287, 333 sq. Au niveau même de l'arène on a reconnu une couche de sable rougeâtre épaisse de 0m40 à 0m50, le sable primitif. Au fond de l'arène, une voûte souterraine a été transformée en chapelle. — [9] A ces noms de rues il faut en ajouter quatre que nous a fait connaître l'*Appendix Probi*. Cf. Audollent, *op. cit.*, p. 316-321 ; G. Paris, *L'Appendix Probi*, dans *Mélanges Boissier*, 1903, p. 59. — [10] *Découverte de la pierre tombale des martyres*, 1907, p. 18, 20. — [11] Voir une note d'Audollent, *op. cit.*, p. 303, n. 3, sur le *carcer castrensis* et l'existence d'un *amphitheatrum castrense* à Carthage.



2140. — L'amphithéâtre de Carthage. D'après une photographie.

3. *Les basiliques.* — « Les églises étaient très nombreuses à Carthage; elles se multipliaient à mesure que la foi nouvelle se propageait parmi le peuple. Les auteurs n'en mentionnent pas moins de dix-sept[1]; et il est probable que la liste n'est pas complète[2]. » Nous avons parlé déjà de la *basilica Perpetuæ restituta* ou *Basilica Majorum*, l'église de *Damous-el-Karita*, les trois basiliques cypriennes, l'église du palais dédiée à la *Theotokos*, la basilique des Scillitains ou de *Celerina*. « Les autres sont : la *basilica sancti Agilei*, où le peuple conduisit Fulgence et les évêques, ses compagnons d'exil, à leur retour à Carthage[3], un concile se tint en 525 dans le *secretarium*[4], l'évêque Boniface y fut sacré en 523[5]; confisquée par les Vandales avec le cimetière attenant, elle fut rendue aux catholiques par Gunthamund[6]; la vaste *basilica Fausti* où reposaient les corps d'un grand nombre de martyrs[7], Hunérich en avait expulsé les catholiques[8], plusieurs conciles siégèrent dans le *secretarium*[9], l'évêque Deogratias y fut sacré en 454[10]; la *basilica Novarum*, aussi spacieuse que la précédente et, comme elle, convertie par l'évêque Deogratias en refuge pour les prisonniers ramenés de Rome par Geisérich[11]; la *basilica Tertullianistarum*, ainsi nommée des partisans de Tertullien qui l'occupaient, elle revint aux catholiques vers l'époque de saint Augustin[12]; la *basilica regionis secundæ*, où se réunirent six conciles de 403 à 410[13]. A ces églises, sur lesquelles nous possédons des indications plus ou moins précises, il faut en ajouter plusieurs autres dont nous savons seulement le nom : les basiliques *Tricliarum*[14], de Gratien[15], d'Honorius[16], de saint Julien (d'Antioche?)[17], de saint Pierre dans la IIIe région ecclésiastique[18], celle d'une sainte locale, sainte Prime, due à Justinien[19] et une dernière qui est l'œuvre de Thrasamund[20]. Enfin, un baptistère anonyme célébré par Calbulus et rendu sans doute aux catholiques par Hildérich[21].

4. *Les « areæ ».* — Les conditions géologiques du sol africain en interdisant aux chrétiens la création de catacombes[22] leur imposèrent de bonne heure l'adoption de cimetières et de lieux de prières à ciel ouvert, connus de tous. Or, les cimetières supposent des basiliques, c'est ce qui explique comment aux yeux de la foule la vie des communautés chrétiennes se concentrait dans les cimetières. Dans quelle mesure les chrétiens de Carthage pouvaient-ils, en temps de persécution, se dissimuler et célébrer leur culte en cachette? Nous sommes assez mal instruits là-dessus. Ce qui est certain, c'est que, faute de catacombes, ils n'avaient guère, une fois leurs cimetières dévastés ou confisqués, que la ressource des lieux sauvages ou des maisons particulières. Mais les persécutions étaient des périodes de violence qui, une fois passées, permettaient des installations moins sommaires et une existence officiellement reconnue. Il semble que l'Église de Carthage, vers le temps où nous commençons à la mieux connaître, se trouve civilement dans des conditions identiques à celles de l'Église de Rome, c'est-à-dire constituée sur le pied d'association funéraire[23].

On croit savoir quelque chose sur ces établissements parce qu'on connaît leur nom et l'histoire de leurs vicissitudes. En étudiant les *areæ* africaines[24] nous avons vu à combien peu de chose se réduit ce que nous savons des *areæ* de Carthage et c'est aux fouilles de ces dernières années que nous devons nos renseignements les plus positifs. Les *areæ* chrétiennes « étaient situées au nord de Byrsa, le long et en dehors d'un vieux mur d'enceinte qui séparait de la ville proprement dite le faubourg de Megara. Elles s'étendaient de l'ouest à l'est, depuis le village actuel de la Malga jusqu'aux environs de Bordj-Djedid. Dans cette large bande de terrain, on a trouvé par milliers les fragments d'épitaphes chrétiennes[25]. En général, les tombes sont d'autant plus anciennes qu'on se rapproche davantage de l'ouest. Les *areæ* primitives étaient voisines des grandes citernes de la Malga. C'est dans cette région, non loin de l'amphithéâtre, qu'on a cru reconnaître l'emplacement des tombeaux des martyrs scillitains[26]. Sainte Perpétue et sainte Félicité paraissaient avoir été ensevelies plus à l'est[27]. Quant à saint Cyprien, nous savons par un document presque officiel qu'il fut enterré *ad areas Macrobii Candidiani procuratoris,*

[1] « Depuis Morcelli, on en indique toujours vingt-deux, c'est-à-dire outre les dix-sept que je vais énumérer, les *basilicæ Pauli regionis sextæ, Leontiana, Theodosiana, Florentia, Theoprepia.* Sirmond, *Opera varia*, in-fol., 1696, t. I, p. 337, note sur le sermon XIV de saint Augustin (= *P. L.*, t. XXXVIII, serm. CCLX, CCLXII, CCLXXIX), nomme les deux premières; J. Bingham, *Origines sive antiquitates ecclesiasticæ*, édit. Grischovius, t. III, p. 420, note *i* de la page 419, les deux suivantes, d'après Henry D. D. Maurice, *Defence of diocesan episcopacy against Clarkson*, in-8°, London 1691; Morcelli, *Africa christiana*, t. I, p. 49, la cinquième. En réalité, la *basilica Florentia* était à *Hippo Diarrhytus* (Bizerte); il est impossible de dire si la *Leontiana* existait à Carthage ou ailleurs; des trois autres, je ne découvre aucune trace dans les textes anciens. Sur les basiliques de Carthage en général, cf. Optat, l. I, c. XIX; l. III, c. I (basiliques des donatistes). A. Audollent, *op. cit.*, p. 314, note 5, adopte le nombre de dix-sept basiliques, pour lui l'église cyprienne du bord de la mer est la *Memoria Cypriani* et la *Basilica Majorum* est Damous-el-Karita. — [2] Ce point peut être considéré comme certain. — [3] *S. Fulgentii vita*, c. XXIX, LVI, *P. L.*, t. LXV, col. 145 sq. — [4] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VIII, col. 636. — [5] Prosper Tiro, *P. L.*, t. LI, col. 608. — [6] *P. L.*, t. LI, col. 606. — [7] *Avellana collectio*, 85, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. XXXV, p. 328; Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 808; *multis martyrum corporibus insignita;* S. Augustin, *Serm.*, CXI, CCLXI; Victor de Vite, *Hist. persec. Vandal.*, l. I, c. XXV; l. II, c. XVIII, XLVIII; l. III, c. XXXIV. — [8] *Avellana collectio, loc. cit.* — [9] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 699, 810; t. IV, col. 377, 402, 477, 504; t. VIII, col. 808. — [10] Prosper Tiro, *Chron. min.*, t. I, p. 490, n. 25. — [11] S. Augustin, *Serm.*, XIV; *Breviculus collationis cum donatistis*, l. III, c. XIII; Victor de Vite, *Histor. persec. Vandal.*, l. I, c. XXV. — [12] S. Augustin *De hæresibus*, c. LXXXVI. — [13] Mansi, *Concil. ampliss, coll.*, t. III, col. 787, 794, 798, 799, 810, 1155, 1159, 1163; t. IV, col. 496, 498, 500, 503 sq. — [14] On lit aussi *Tricilarum* ou *Tricillarum* (*triclia* ou *trichila* signifie *pavillon*). S. Augustin, *Enarratio II in psalmum XXXII*, enarr. II, 29; *Serm.*, LIII, cf. *P. L.*, t. XXXVIII, col. 364, note *c;* Florus diaconus, *Expositio in epistolam ad Ephesios*, 3, *P. L.*, t. CXIX, col. 376. C'est par hypothèse qu'on attribue cette basilique à Carthage. — [15] S. Augustin, *Serm.*, CLVI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 849 sq. — [16] S. Augustin, *Serm.*, CLXIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 889 sq. — [17] *Vita sancti Gregorii Agrigentini*, c. X, *P. L.*, t. XCVIII, col. 560, 564. — [18] S. Augustin, *Serm.*, XV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 116 sq. — [19] Procope, *De ædificiis*, l. VI, c. V, édit. Bonn. — [20] Félix, *Anthol. lat.*, t. I, p. 213, vs. 5-6. — [21] *Anthol. lat.*, t. I, p. 245 sq., p. 378; p. XXIV sq., édit. Riese; De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 238-241. Tissot, *Géogr. comparée*, t. I, p. 660, note, fait du *diaconium* le grand séminaire de Carthage, tandis que M. Audollent, *op. cit.*, p. 316, note 6, y voit « une division ecclésiastique ». Dès le déclin du IVe siècle, Carthage possédait des monastères, cf. S. Augustin, *Epist.*, XXIX, 6 (date du second semestre de 394). Le monastère de *Bigua*, contigu à la basilique de Celerina possédait les corps de sept moines de Capsa martyrisés sous Hunérich, cf. *Passio septem monachorum*, dans *Corp. script. eccles. lat.*, t. VII. Nous avons mentionné le monastère fortifié du *Mandracium*, enfin un monastère de nonnes sous le vocable de saint Étienne était situé sur une colline, *Liber de promissionibus et prædictionibus Dei*, l. IV, c. VI, IX-X, *P. L.*, t. LI, col. 842. — [22] Les catacombes sont exceptionnelles en Afrique, cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, 1904, t. I, p. 55. Le voisinage des inhumations de juifs et de chrétiens à Gamart est un fait isolé et, lui aussi, exceptionnel. — [23] Voir CALLISTE, col. 1661. — [24] *Dictionn.*, t. I, col. 2794. — [25] Delattre, *L'épigraphie chrétienne à Carthage*, Paris, 1891; Lavigerie, *De l'utilité d'une mission archéologique permanente à Carthage*, Alger, 1881, p. 46 sq.; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, supplem., n. 1347 sq. — [26] Delattre, dans *Cosmos*, 27 février 1894. — [27] Lavigerie, *op. cit.*, p. 52; Delattre, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1886, p. 220 sq.; *Cosmos*, 14 janv. 1888, 19 mars 1892, 27 janv. et 3 fév. 8941. Nous savons maintenant qu'elles furent ensevelies à Mcidfa.

quæ sunt in via Mappaliensi juxta piscinas, cum voto et triumpho magno deductum est[1]. D'après ce texte, il est très vraisemblable que le procurateur Macrobius Candidianus, un riche converti, avait cédé à la communauté des terrains dépendant de sa *villa*, et que, dans ces terrains, à l'est des grandes citernes, fut établi le principal cimetière chrétien de Carthage au IIIe siècle. Grâce à la présence de ces sépultures de martyrs, cette

2141. — Prison du *Vicus castrorum*.
D'après une photographie.

région resta la plus sainte de la nécropole. Les tombes s'y pressaient autour des précieuses reliques : et c'était le rêve des dévôts d'y dormir leur dernier sommeil. Au temps de Dioclétien, une dame du nom de Pompeiana fit transporter de Théveste à Carthage le corps du martyr Maximilien, pour le déposer près du tombeau de saint Cyprien; elle-même étant morte quelques jours après, on l'ensevelit à son tour au même endroit[2]. Peu à peu des chapelles funéraires, plus tard même des basiliques s'élevèrent sur les tombes des martyrs[3]. »

La première mention que nous trouvons des *areæ* chrétiennes se lit dans Tertullien : « Sous le gouvernement d'Hilarianus, écrit-il, la foule parlant de nos sépultures s'écriait : Qu'il n'y ait plus pour eux de cimetières; *areæ non sint*[4]. » Ce cri nous résume la situation de la communauté de Carthage dont l'édit de Sévère, en 202, venait entraver le développement en interdisant les conversions[5] qui en assuraient le recrutement. La populace, interprétant à sa manière la pensée de l'édit, dont le pouvoir central entendait bien pour son compte ne pas dépasser la lettre, réclamait la suppression des cimetières, c'est-à-dire la suppression de la corporation, qui y avait son siège social, et sa mise hors la loi. On hésitait à se laisser aller au besoin de violence, dans cette plèbe superstitieuse à l'excès, aussi longtemps que les cimetières conservaient leur caractère religieux et légal. Dans son *Apologétique* — par conséquent en l'année 197 — Tertullien nous apprend que les *areæ* chrétiennes furent violées, on fouilla les tombeaux pour en arracher les restes des chrétiens et les jeter à la voirie[6]. C'était en 212 que le même auteur notait le cri de la populace *areæ non sint*, et on peut croire qu'à cette date et dans ces conditions les cimetières chrétiens de Carthage profanés, envahis, menacés ne connurent pas une grande prospérité. Leur emplacement et peut-être quelques débris épigraphiques ne nous permettent rien de plus que d'en reconstituer par analogie les dispositions primitives. L'*area* de Cherchel (voir ce mot) nous est à peu près connue et elle paraît remonter au temps des persécutions de Septime Sévère. Son étendue, trente mètres de long sur quinze de large, ne diffère peut-être pas notablement de l'étendue des *areæ* de Carthage[7] qui, comme la plupart des autres, devait sans doute comprendre deux parties distinctes : l'*hortus*, qui, à Cherchel, comptait deux hectares, où se pressaient les tombes des fidèles autour d'une enceinte murée, l'*area* proprement dite, *area muro cincta, area martyrum*, enclos ne communiquant avec l'*hortus* que par une seule porte[8] percée dans une muraille assez élevée pour défier la curiosité. Au centre de l'enclos une chambre voûtée, *cella*, abritant une tombe révérée entre toutes, la *mensa* recouvrant le corps d'un martyr et servant de table pour le sacrifice eucharistique. L'édicule central portait parfois le nom de *casa*, simple abri dont les dimensions restreintes n'eussent pas justifié une dénomination plus solennelle et qu'on se contentait de différencier des maisonnettes semblables par les indications de *casa major, casa minor*, peut-être avait-on d'autres distinctions intermédiaires.

Ce fut dans les *areæ* ainsi aménagées que dès les

[1] *Acta procons. Cypriani*, n. 5. Sur l'emplacement probable de cette villa, cf. Delattre, dans *Cosmos*, 7 déc. 1889. — [2] *Acta Maximiliani martyris*, n. 3, dans Ruinart, *Acta sincera*, 1713, p. 301. — [3] P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, in-8°, Paris, 1901, t. I, p. 13. — [4] Tertullien, *Ad Scapulam*, n. 3. Hilarianus n'était que procurateur, mais le proconsul Minutius Timinianus étant mort pendant l'année de sa magistrature, Hilarianus exerça l'intérim. Peut-être le peuple de Carthage s'imagina-t-il que pendant la vacance du proconsul il pouvait se livrer impunément à quelques violences que l'intérimaire n'aurait pas le pouvoir de réprimer ou de châtier. Remarquons en passant que ce terme d'*area* n'était pas comme *cœmeterium*, spécial aux chrétiens. A Carthage même il existait des *areæ* païennes, dont nous n'avons pas à nous occuper. — [5] H. Leclercq, *L'Afrique chrét.*, t. I, p. 134, notes 1, 2. — [6] Tertullien, *Apolog.*, c. XXXVII, *P. L.*, t. I, col. 463. — [7] Delattre, *Gamart*, 1895, p. 47 : « L'archéologue qui, près d'une grande cité ruinée, commence à découvrir quelques tombes, se figure aisément que le cimetière qu'il trouve va répondre à l'importance de la population. Son imagination lui fait vite rêver toute une vallée de Josaphat remplie de sépultures et riche en épitaphes. J'en ai fait moi-même l'expérience. Lorsque je reconnus pour la première fois un groupe de tombes romaines dans le cimetière des *officiales*, voisin de l'amphithéâtre, il me semblait en regardant la plaine *extra muros*, que le sol devait en être rempli à perte de vue. Chaque cippe avait son inscription et je croyais avoir trouvé une mine épigraphique inépuisable. Mon illusion ne fut pas de longue durée. Les fouilles continuées ne tardèrent pas à nous montrer les limites réelles et fort restreintes du premier enclos funéraire et il fallut pratiquer bien des sondages pour découvrir un second cimetière dont la grandeur ne dépassait pas celle du premier. » — [8] Comme à Cherchel.

origines de la communauté carthaginoise et en temps de persécution, quand les domaines funéraires considérés comme sièges sociaux demeuraient seuls accessibles, que les fidèles se réunissaient. Il ne serait pas absolument impossible qu'une trace de ces *areæ* de la période primitive puisse, malgré les bouleversements subis par l'Église de Carthage, être ressaisie. On a remarqué que le grand *atrium* annexé à la basilique de *Damous-el-Karita* récemment fouillée, présente les mêmes éléments que l'on a relevés à Cherchel, quoique avec des dispositions non identiques, par conséquent un enclos demi-circulaire, à ciel ouvert, entouré de portiques et une abside trichore renfermant une *mensa* de martyr. Évidemment, cet *atrium* de Carthage a été reconstruit au moment où l'on éleva la basilique; mais, selon toute apparence, pour ne point toucher aux tombes des martyrs, on y a reproduit le plan de l'*area* primitive[1] auquel s'attachait la vénération d'un établissement déjà ancien.

Modestes à l'origine, ces édifices consacrés à Dieu, se développèrent suivant les besoins de la communauté. Tout porte à croire que les conditions de ces installations ne différèrent que bien peu à Carthage de ce qu'elles étaient à Rome où, après s'être établi dans les terrains contigus à quelque riche maison[3] on en venait, en se développant, à absorber la maison même. Cet envahissement est facile à constater à *Damous-el-Karita :* sous les ruines subsistaient des traces d'une villa païenne antérieure, *columbarium*, mosaïque, etc., et, d'autre part, les transformations de la basilique même sont évidentes.

Après la Paix de l'Église on éleva parfois les autels chrétiens dans les temples païens purifiés. L'évêque Aurélius installa sa chaire épisopale dans le sanctuaire de *Cælestis* avant qu'on la transportât dans la *Basilica Majorum*. D'après ce que nous avons vu de cette dernière église et de Damous-el-Karita, nous savons que les basiliques étaient flanquées de bâtiments destinés au logement du clergé et qu'on désignait sous le nom de *secretarium*. Cet ensemble de bâtiments, comprenant les sacristies, les archives, offrait de vastes salles où plusieurs conciles tinrent leurs séances : c'est le cas pour les basiliques *restituta*, de Faustus et d'Agileus[4]. D'autres fois les assemblées se tenaient dans les basiliques mêmes, *in basilica*[5]. Ces basiliques abritaient d'ordinaire une tombe célèbre autour de laquelle, suivant la dévotion du temps, un grand nombre d'autres étaient venues se grouper. Ainsi s'étaient formées les *areæ* ou *cœmeteria*. Lorsque le martyr Montanus demande qu'on réunisse à lui dans la mort son compagnon Flavianus, il fait usage de termes qui se rapportent bien à un tombeau : *in medio eorum in* AREA SOLUM *servari jussit*[6]. L'importance de l'*area* de *Damous-el-Karita* permet de tirer quelques conclusions sur les inhumations chrétiennes à Carthage. L'inhumation y était le mode exclusif de sépulture et presque toutes les tombes étaient individuelles. L'accumulation des corps dans un espace si restreint ne s'explique qu'en partie par les remaniements effectués dans la nécropole au cours desquels on dut réunir les ossements déjà anciens pour faire place aux nouveaux[7]. Il paraît nécessaire d'admettre que les *areæ* avaient, comme nous l'avons dit, une double enceinte : *area muro cincta* plus élevée en dignité, contenant les sépultures privilégiées, probablement celles des membres de la hiérarchie et peut être celles de quelques généreux bienfaiteurs. S'ils se distinguaient par la situation et les dimensions de leurs tombes, les membres du clergé conservaient la plus grande simplicité dans le style de leurs épitaphes; sauf la qualité du personnage, il n'existe aucune différence de rédaction entre ces textes et ceux qui se rapportent à de simples chrétiens. Ces derniers sont de beaucoup les plus nombreux[8]; quoique les formules n'y varient guère, quelques nuances ont suffi à la sagacité du P. Delattre pour établir des catégories dans cet amas d'inscriptions et pour les classer dans un ordre chronologique[9]. D'ordinaire le nom du défunt est suivi de la simple mention *fidelis in pace*, presque inconnue ou du moins peu usitée hors de Carthage, même en Afrique.

En dehors de l'*area* de Damous-el-Karita et de celle de la *Basilica Majorum*, il a pu en exister d'autres moins importantes, telles que les cimetières que nous avons rencontrés non loin de l'amphithéâtre. Des tombes ont été aussi disséminées, soit isolément, soit par petits groupes autour de la ville. A la Marsa on a rencontré un sarcophage monolithe rectangulaire avec un couvercle en arête, imitant une toiture en tuiles et offrant une assez grande ressemblance avec les sarcophages brisés de Damous-el-Karita[10]. Dans le cimetière de Bir el-Djebbana on a noté des séries fort intéressantes : d'abord, un type ancien formé de plaques de mortier juxtaposées, verticales, puis horizontales pour le couvercle, par-dessus lequel s'élève une double rangée en faîte[11]; en second lieu, des caisses en maçonnerie d'âge moyen, avec des épitaphes tantôt sur pierre, tantôt en mosaïque[12]; nous avons déjà parlé de deux demi-cylindres en mosaïque qui ne remontent pas plus haut que le VIe siècle[13]. Mais les sépultures[14] les plus curieuses se composent de jarres ou amphores sciées par le milieu, dont on rapprochait les deux parties après y avoir introduit le corps du défunt[15]. Ces cercueils d'un nouveau genre, réservés d'ordinaire aux enfants, ont reparu en petite quantité à Damous-el-Karita et à Bir-el-Djebbana. Les chrétiens employaient donc comme les tenants de la vieille religion, les modèles de tombeaux les plus divers, à l'exclusion toutefois de ceux qui eussent requis, pour être utilisés, l'incinération préalable.

L'intransigeance du tempérament africain s'accommodait à merveille avec certaines prescriptions ou traditions chrétiennes. L'exclusion donnée aux païens dans les cimetières et l'interdiction d'inhumer les fidèles parmi les païens étaient de nature à agréer en Afrique plus peut-être que partout ailleurs. La présence de quelques rares inscriptions chrétiennes à Gamart peut s'expliquer par la cordialité des relations entre juifs et chrétiens et, à partir de l'époque où cette expli-

[1] P. Monceaux, *op. cit.*, t. I, p. 16. — [2] Tertullien, *De præscript.*, c. XLII, qualifie les hérétiques de vagabonds, sans patrie, sans *demeure fixe*, sans lieux de réunion. C'est proclamer implicitement que les catholiques avaient des habitudes contraires. — [3] Nous avons vu que c'était le cas pour l'*area* des Mappales, établie dans la propriété de Macrobius Candidianus. — [4] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 752, 880, 968; t. IV, col. 377, 402, 447, 456, 481, 482, 490, 503, 504; t. VIII, col. 636. — [5] *Ibid.*, t. III, col. 691, 867. — [6] *Passio S. Montani*, 15, dans Ruinart, *Acta sincera*, p. 235. — [7] Ces remaniements sont attestés par les inscriptions opistographes, cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 13420, 13422, 13428, 13557, 13567, 13579, 13624, 13698, 13769, 13923, 13971, 14028, 14067 sq. — [8] Les inscriptions de Damous-el-Karita sont au *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 13393-14096. — [9] Delattre, *L'épigraphie chrétienne à Carthage*, in-8°, Paris 1891. — [10] *Cosmos*, 24 mars 1888, p. 406. — [11] *Missions cathol.*, 1882, p. 118. Le P. Delattre ayant remarqué des clous dans ces tombes et dans quelques autres de Damous-el-Karita (*ibid.*, 1883, p. 377) pense que les chrétiens de Carthage se servaient alors de cercueils en bois. — [12] *Missions catholiques*, 1883, p. 93-96, 107. — [13] *Ibid.*, p. 108. Pour être complet il conviendrait d'ajouter des tombes postérieures faites de morceaux empruntés aux cimetières païens du voisinage. *Ibid.*, p. 107. Il y a donc en cet endroit quatre couches attribuables à quatre époques différentes. — [14] *Cosmos*, 8 juin 1895, p. 295, signale un cimetière au Kram, sans donner de renseignements précis. — [15] Voir *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. AFRIQUE (archéologie), t. I, col. 733, fig. 163.

cation cesse d'être recevable, par les conditions d'isolement de chaque chambre funéraire qui se trouve, en fait, indépendante de toutes les sépultures environnantes. Dès le milieu du IIIe siècle, saint Cyprien condamne sévèrement la conduite d'un évêque espagnol qui a laissé inhumer le corps de son propre fils dans le domaine funéraire d'une association profane.

Cependant, à l'extérieur, les *areæ* chrétiennes ne se distinguaient en rien des nécropoles païennes, sauf pour la forme et la disposition des tombes. L'*area* de Cherchel était entourée de cimetières analogues et le cimetière des *officiales* à Carthage ne différait guère vraisemblablement de l'*area* des Mappales. Ces cimetières païens, propriété de collèges profanes, renfermaient une *schola* pour les assemblées ou les banquets des membres du collège; tout cet aménagement intérieur ressemblait à s'y méprendre à celui d'une *cella* chrétienne, les mêmes besoins entraînaient les mêmes dispositions et la même fiction légale couvrait toutes ces confréries sous sa même étiquette de collèges funéraires. Sans doute, les affiliés ne s'y trompaient pas. Des symboles, des inscriptions les renseignaient vite sur le lieu où ils se trouvaient.

5. *L'« ecclesia »*. — La communauté primitive de Carthage dont nous essayons de relever jusqu'aux moindres traces n'en était pas réduite à tenir ses réunions dans les seules *areæ*. Là, comme dans toutes les villes importantes, la secte naissante avait bien vite fait de prendre pied solidement dans la société. Dès le temps de Tertullien, il existait, en dehors des cimetières, un lieu de réunion auquel les fidèles donnaient probablement ce même nom qu'emploie le prêtre carthaginois, c'était l'*ecclesia*[1]. Nous ne savons rien touchant la situation et l'installation de ce local, à peine parvenons-nous à dégager des textes quelques traits qui concordent d'ailleurs parfaitement avec les usages bien connus d'autres Églises. C'est Tertullien qui nous renseigne à ce sujet et nous parle de pécheurs à qui l'on interdisait le seuil (*limen*) de la salle où s'assemblaient les frères, mais encore des dépendances de cette salle, « toute la maison de l'Église[2]. » On peut supposer que cette maison n'était autre que celle de l'évêque dans laquelle s'abritaient ce que nous appellerions aujourd'hui les « services » et « les « bureaux » qu'entraîne avec elle l'administration d'une communauté nombreuse. « Pendant un siècle encore, les chrétiens n'auront pas de temple véritable[3]; mais ils avaient des salles spécialement réservées aux réunions; et il n'est pas impossible que, soit dans le *tablinum*, soit dans l'*œcus* du péristyle, on y eût aménagé déjà une abside pour le clergé[4]. » Divers passages de Tertullien semblent indiquer que cette abside était pourvue d'un autel[5] et lorsque l'assemblée chrétienne s'y trouvait convoquée, il était aisé de distinguer au premier coup d'œil les simples fidèles demeurés debout, du clergé autorisé à s'asseoir[6]. Tous ces détails, si peu liés qu'ils nous paraissent, permettent néanmoins de se faire quelque idée d'une installation quasi-officielle et dont, en tout cas, les chrétiens ne songeaient pas à dissimuler l'existence. « Notre vie est bien connue aux païens, dit Tertullien; vous connaissez les jours de nos assemblées; aussi l'on nous assiège, on nous surprend, on nous arrête au milieu de ces prétendues réunions secrètes[7]. » Ce fut parmi les alternatives de paix et de persécution, d'établissements et de destructions que la communauté de Carthage s'établit et dura. A certaines heures de plus grand péril, on en vint peut-être à célébrer le sacrifice dans les demeures privées, nous n'avons à ce sujet qu'une indication assez vague[8].

6. *Les archives*. — Dès la première heure de son existence officielle, l'Église de Carthage nous apparaît en possession d'archives. Le proconsul demande aux martyrs scillitains : « Que renfermez-vous donc dans vos archives? — Nous y avons nos livres et de plus les épîtres de saint Paul, cet homme vénérable[9]. » Le terme très général αἱ βίβλοι désigne probablement les écrits canoniques principaux[10]. « On les gardait, ce passage en fait foi, dans des pièces spéciales, voisines des basiliques et formant de véritables archives[11]. » A l'aide des écrits de Tertullien on peut tenter de reconstituer, sauf quelques lacunes inévitables, les archives au début du IIIe siècle. « Il faut citer d'abord les registres *census*[12], indispensables pour le gouvernement d'une grande communauté : des catalogues et, sans doute aussi, des inventaires, des livres de comptes. Parmi les pièces de ce genre devait figurer une liste officielle de tous les membres de l'Église locale, une liste disposée par classes suivant toutes les règles de la hiérarchie, *ordines ecclesiastici*[13]. Une autre liste indiquait sans doute la succession des évêques, *ordo episcoporum*, depuis la fondation de l'Église de Carthage[14]. On devait tenir état des livres liturgiques qui existaient dès lors, du moins pour certaines parties[15] et des ouvrages canoniques ou tenus pour tels. On devait conserver en outre les procès verbaux des conciles carthaginois et africains et les canons promulgués par eux et dont l'ensemble constituait la jurisprudence ecclésiastique de l'Afrique[16]. C'est à l'aide de ces derniers matériaux qu'on put entreprendre la codification de 419 d'où sortit le *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*[17]. Le soin apporté à recueillir les documents relatifs à l'histoire ecclésiastique est suffisamment attesté par le nombre considérable de pièces émanées, soit du pouvoir impérial, soit de ses représentants, soit de l'autorité religieuse et exhibés par les catholiques à l'occasion de la Conférence de 411. »

Une littérature fort curieuse se trouvait également représentée. On conservait précieusement une profession de foi autographe de l'hérétique Praxéas[18] et le groupe montaniste tenait un journal des manifestations extatiques qui se produisaient dans la secte « pour en faire au besoin la preuve, » dit Tertullien[19], ce qui autorise à supposer la rédaction d'*Annales* dans l'Église orthodoxe.

Saint Cyprien recommande à son clergé de bien noter le jour où succombent les martyrs afin qu'on puisse chaque année, à cette date, célébrer leur mémoire. Il désigne un prêtre qui tiendra le registre exact et ceci nous initie aux rudiments du calendrier et du martyrologe de Carthage. De même nous savons

[1] Tertullien, *De virgin. velandis*, c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 907. — [2] Tertullien, *De pudicitia*, c. IV, *P. L.*, t. II, col. 986; A. d'Alès, *Limen Ecclesiæ*, dans la *Rev. d'hist. eccles.*, 1906, t. VII, p. 16-26. — [3] A Carthage, du moins, nous n'en trouvons aucune trace certaine. — [4] P. Monceaux, *op. cit.*, t. I, p. 16. — [5] Tertullien, *De oratione*, c. XI, XIX, XXVIII, *P. L.*, t. I, col. 1162. — [6] Tertullien, *De exhortat. castitatis*, c. VII, *P. L.*, t. II, col. 922. — [7] Tertullien, *Ad nationes*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. I, col. 566. — [8] S. Cyprien, *Ad Demetr.*, c. XII, *P. L.*, t. IV, col. 553: *Dei altaria vel nulla sunt, vel occulta*. — [9] Aubé, *Étude sur un nouv. texte des Actes des martyrs scilitains*, in-8°, Paris, 1881, p. 26. — [10] M. Audollent, *op. cit.*, p. 618, admet qu'on conservait dès lors les écrits canoniques qu'il désigne ainsi, en bloc. Il est probable que certains livres manquaient, à Carthage comme dans presque toutes les Églises. — [11] Audollent, *op. cit.*, p. 618. — [12] Tertullien, *De corona*, c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 95; *habes tuos census, tuos fastos*. — [13] Tertullien, *De exhortat. castit.*, *P. L.*, t. II, col. 913; *De monogam.*, c. XII, *P. L.*, t. II, col. 948. — [14] Tertullien, *De præscript. hæretic.*, c. XXXII, *P. L.*, t. II, col. 44; il met les hérétiques au défi de produire leurs catalogues épiscopaux à eux; ... *evolvant ordinem episcoporum suorum*. — [15] P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I, p. 56, note 6. — [16] *Ibid.*, p. 56-57; Audollent, *Carthage romaine*, p. 619. — [17] En cette même année, on retrouvait dans l'*archivus* de Carthage l'exemplaire des Actes de Nicée rapporté du concile par l'évêque Cæcilianus. — [18] Tertullien, *Adv. Praxeam*, c. I, *P. L.*, t. II, col. 154. — [19] Tertullien, *De anima*, c. IX, *P. L.*, t. II, col. 659.

qu'on conservait les actes des martyrs et c'étaient les débuts des *ferialia* de l'avenir. Listes, Passions, catalogues ne sauraient être étudiés ici, il suffit d'avoir mentionné leur existence dans l'archive.

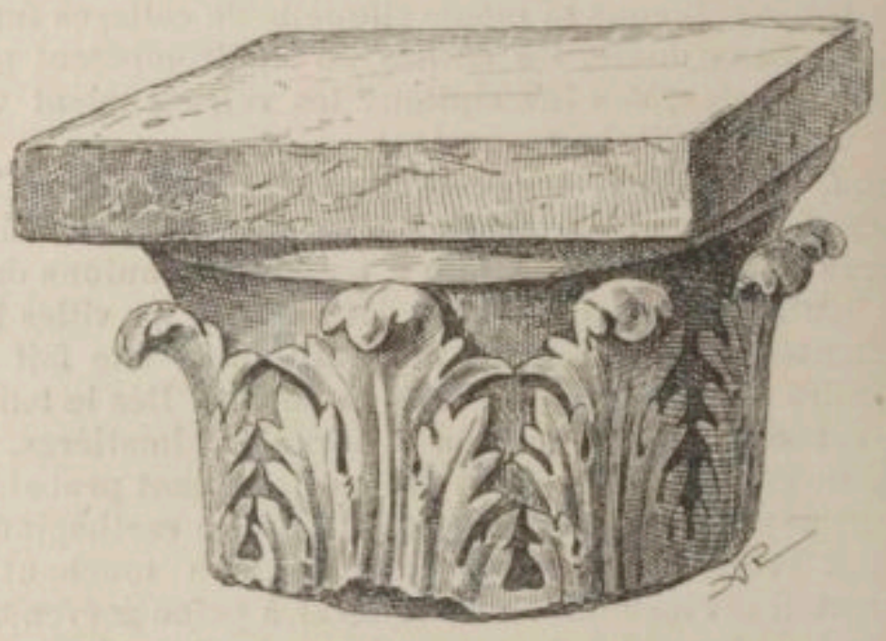
XXI. Beaux-Arts. Arts industriels. — Pour Carthage comme pour Byzance nous nous interdisons une étude détaillée qui doit trouver place dans les dissertations spéciales du *Dictionnaire* sous chacun des termes relatifs aux arts libéraux et industriels. Ici, nous n'admettrons qu'une exposition sommaire et une brève description de quelques monuments qui sont en rapport plus particulier avec Carthage.

1. *Architecture. Matériaux.* — Carthage était mal partagée au point de vue des matériaux de construction. La ville punique comme la ville romaine utilisèrent un tuf calcaire qu'on trouve aux environs de la ville, mais qui est de médiocre qualité et très sensible aux intempéries. Pour y remédier on découpe la pierre en moellons qu'on recouvre de mortier; grâce à cette précaution la pierre fait alors bon et durable usage. La ville pouvait s'approvisionner d'un autre calcaire, à grain fin, mais qui se délite rapidement sous l'influence des vents de mer succédant aux températures élevées. Pline nous dit, en effet, qu' « il se ronge à l'air de la mer, s'effrite sous l'action du vent, se dégrade par l'effet de la pluie. On le protège en recouvrant les murs d'un enduit de poix; un revêtement de chaux le corroderait [1]. » Cet « enduit protecteur de poix ou de bitume était recouvert très certainement, quoique Pline n'en dise rien, d'une couche de chaux blanche éteinte, destinée à réfracter les rayons solaires [2]. » Les Carthaginois avaient en outre à leur disposition un grès coquillier très résistant [3] et un calcaire blanc teinté de rose et d'une extrême dureté, encore en usage aujourd'hui [4], le *kadel*. Le *kadel* fut employé assez tard à l'époque romaine, du moins pour les inscriptions; la plupart des textes gravés sur cette pierre sont chrétiens. Durant la période précédente on se servait du *saoûan*, qui est de couleur plus foncée [5]. Enfin, à l'intérieur même de la presqu'île carthaginoise, le calcaire tendre du djebel Khaoui donnait une chaux légèrement hydraulique, de nos jours aussi très appréciée des indigènes.

Pour la décoration intérieure on faisait usage de différentes espèces de marbre appartenant aux variétés désignées communément sous les noms de marbre *Pentélique*, marbre *Cipolin*, marbre *jaune de Sienne*, le *Pavonazzo*, le porphyre *Verde-antico*, le porphyre rose d'Égypte [6]. On faisait usage également du marbre *numidique* jaune et rouge des carrières de Chemtou, le porphyre et l'onyx des carrières de Maurétanie [7], enfin le granit gris et le granit rose dont la provenance n'est pas connue avec certitude.

2. *Procédés de construction.* — Le corps des édifices se composait d'un blocage lié par une couche de mortier très résistant. Le blocage est formé surtout de petites pierres calcaires; dans les voûtes on y mêlait assez fréquemment des pierres volcaniques, rouges et noires, à cause de leur extrême légèreté [8]. On faisait également usage pour l'allégement des voûtes de petits cylindres creux en terre cuite rayés de stries horizontales, ouverts par la base, terminés au sommet par un goulot étroit, engagés les uns dans les autres de manière à former des arceaux qui, juxtaposés et entourés d'une épaisse couche de chaux, constituaient des voûtes légères et économiques [9]. L'emploi de la brique dans le gros œuvre est tout à fait rare [10] et justifie cette remarque que « les types empruntés à l'influence centrale de Rome se modifient de telle ou telle façon, suivant que les provinces fournissent tels ou tels matériaux, suivant le climat et suivant les traditions locales [11]. »

3. *Décoration.* — La décoration n'offre guère d'originalité. Les murailles intérieures sont recouvertes d'un enduit ou de plaques de marbre, ou de fresques. L'application d'un enduit n'engageait guère dans les dépenses et suffisait à donner à l'habitation un *minimum* d'ornementation. L'enduit variait d'épaisseur et de qualité suivant l'endroit où on l'étendait et l'opulence du constructeur. Dans les pauvres demeures c'était sans doute un plâtras grossier vite pulvérisé et dont on ne peut espérer rien retrouver dans les ruines. Dans les constructions plus soignées, notamment « dans l'aqueduc de la colline du petit séminaire, le lit est de 0m03 pour résister à l'action de l'eau; dans le corridor de Teurf el Djebel, c'est à peine s'il atteint 0m01; à Gamart, il est d'une blancheur et d'une finesse extrêmes. Parfois même le stuc qui cachait ainsi les parois s'enlevait en délicates moulures; le cas n'est pas rare aux tombeaux des *officiales*. Les calottes hémisphériques du palais proconsulaire offrent des rangées de caissons de stuc blanc en losanges, garnis « de moulures en relief qui représentent des oves, des fers de lances et des canaux de beaucoup plus petite proportion. Dans telle sépulture de Gamart, le stuc porte des rinceaux; dans telle autre des personnages encadrés, deux génies ailés tenant un médaillon circulaire qui devait contenir un buste en relief. Mais la plus curieuse des décorations de ce genre est celle d'un caveau de Dejbel Sani at Tsenira (Gamart); tout autour règne une frise chargée de scènes de vendange, des cadres avec personnages, des rinceaux, des feuillages complètent cet ensemble vraiment artis-



2142. — Chapiteau d'une colonne de la grande nef de la basilique de Damous-el-Karita.

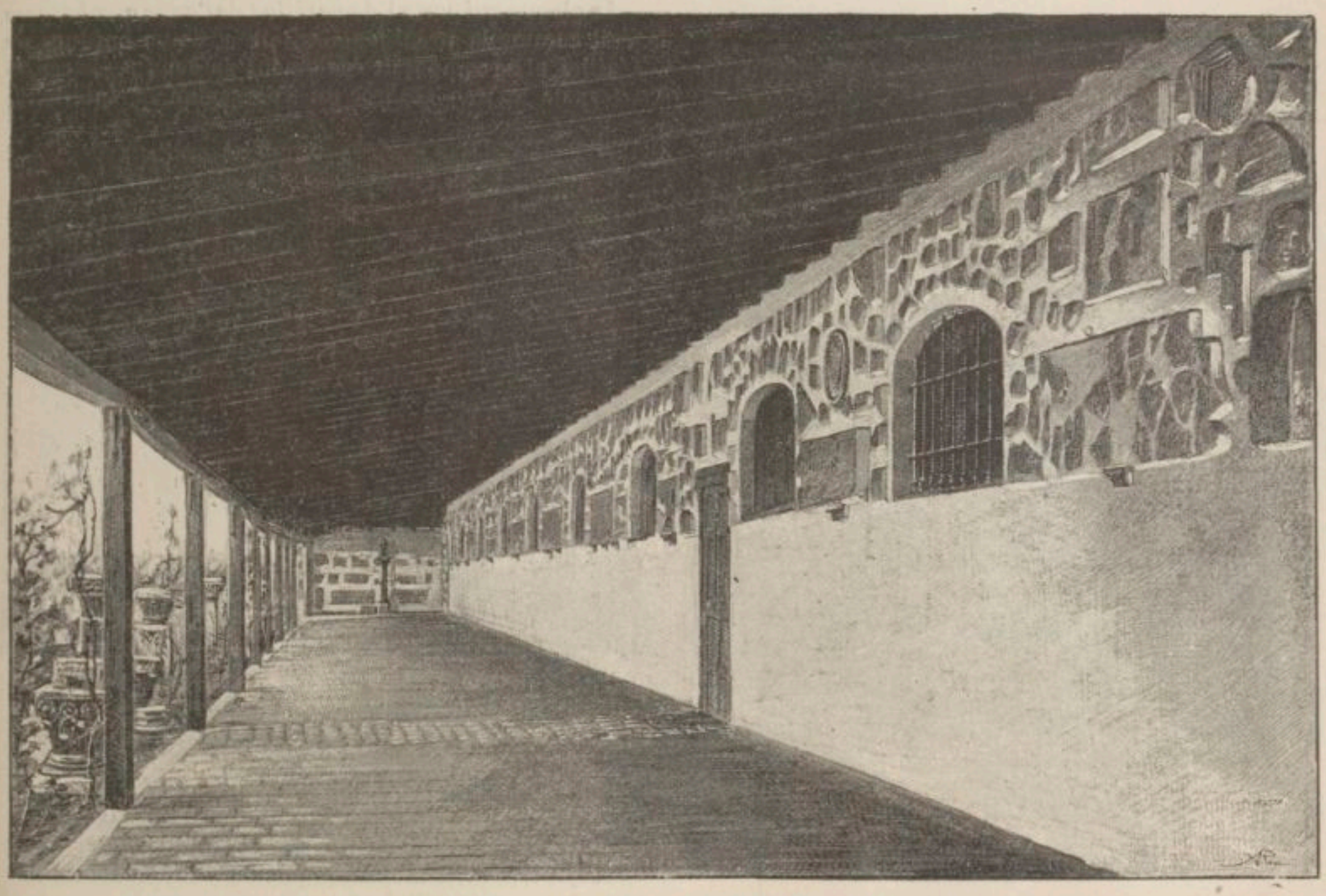
[1] Pline, *Hist. natur.*, l. XXXVI, c. XXII, 166; Beulé, *Fouilles à Carthage*, in-4°, Paris, 1861, p. 50 sq., 53, 61 sq., 122; Tissot, *Géogr. comp.*, t. I, p. 263 sq.; Audollent, *op. cit.*, p. 627. — [2] Tissot, *op. cit.*, t. I, p. 264. — [3] Provenant des carrières d'El-Haouria, entre Sidi Daoud en Noubi et le cap Bon. — [4] Au Fondouk, au delà d'Hammam Lif, sur la route de Tunis à Sousse. — [5] A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 628, note 4, d'après les renseignements fournis par le P. Delattre qui fait observer par ailleurs que les inscriptions de Damous-el-Karita sont en *saouân* et en *kadel*, de même celles de l'amphithéâtre et des divers autres quartiers. — [6] A. Audollent, *op. cit.*, p. 629 et note 4. « Ces indications d'origine ne sont pas d'une authenticité absolue. » — [7] Carrières de Aïn Tekbalet, de Bled Rekkam ou d'Ardja el Beïda. — [8] Beulé, *Fouilles à Carthage*, p. 52. Les navires qui avaient déchargé leur cargaison en Sicile ou en Sardaigne rapportaient ces pierres en guise de lest. — [9] Beulé, *op. cit.*, p. 53. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 738, fig. 168. L'emploi de ces « briques tubulaires », comme les appelle Beulé, était général dans l'Afrique romaine. — [10] On a pu rassembler quelques exemples et l'avenir en donnera d'autres sans doute; néanmoins on doit considérer l'emploi de la brique à Carthage comme exceptionnel et le fait est d'autant plus remarquable que nous avons eu à Byzance l'occasion de faire remarquer la place que tient la brique dans la construction de la ville. — [11] H. Saladin, dans les *Nouv. archives des missions scientifiques*, 1892, p. 402. Cf. La Blanchère, dans la *Revue archéologique*, 1889, t. XIV, p. 264.

tique[1]. Ce sont là des exceptions, l'enduit de plâtre nu était d'un usage beaucoup plus fréquent.

Les marbres employés à la décoration sont des plaques, généralement peu épaisses reposant sur un lit de 0m05 de ciment, fixées au moyen de crampons de bronze. Le marbre servait encore à façonner des colonnes, des chapiteaux. A Damous-el-Karita on a exhumé des chapiteaux en *kadel*[2]. On a recueilli à Carthage une ample moisson de beaux chapiteaux; beaucoup d'entre eux annoncent une bonne époque, presque tous sont corinthiens, quelques-uns composites, on en signale un d'ordre ionique et peut-être un autre d'ordre dorique (fig. 2142).

Les fragments de sculptures conservés dans le jardin du musée Saint-Louis permettent seuls de prendre quelque idée de la multitude de frises, de corniches, de frontons qui décoraient les édifices de Carthage. « On y passe en revue tous les motifs familiers aux ornemanistes romains : files de perles et d'oves, rais de cœur et modillons courant les rampants, feuilles d'acanthe, de chêne et de laurier, pampres avec leurs grappes qui s'entremêlent et grimpent dans un harmonieux dessin aux pieds-droits des arcs; çà et là se détache un caisson carré au milieu duquel s'épanouit une fleur, il est tombé de quelque voûte. Nous devons nous résoudre à ignorer toujours d'où ont été arrachés le plus grand nombre de ces morceaux, à quel ensemble ils appartenaient. Ils dénotent, en général, la main d'un praticien rompu à toutes les difficultés, habile à travailler les matières dures, granit, marbre ou onyx, et à y découper les plus délicates figures; et plus ils nous plaisent par leur exécution soignée, plus ils nous portent à déplorer la disposition de tous ces beaux édifices dont la Carthage du IIe siècle s'enorgueillissait à bon droit. Du moins, grâce à ces débris, nous sommes à même de nous les figurer à peu près. Leur aspect général devait répondre assez exactement à ce que l'Italie nous a conservé de la même période; ils n'auraient pas fait mauvaise figure même à Rome[3] (fig. 2143).

4. *La peinture.* — On a signalé maintes fois à Carthage l'emploi des couleurs comme procédé de décoration à l'intérieur des édifices. Les exemples cités sont si fragmentaires qu'on n'en peut presque rien tirer; en outre, ils n'offrent, à l'exception d'un seul, rien de spécifiquement chrétien. La seule fresque digne d'attention est celle de la chapelle souterraine de la colline de Saint-Louis, que nous avons décrite et sur laquelle nous ne reviendrons pas. Mentionnons un peintre de Carthage, nommé Hermogène qui était chrétien et, à ce titre, dut être chargé de commandes par les fidèles. Cet Hermogène s'avisa de théologie professa l'éternité de la matière et se fit malmener à ce titre par Tertullien[4].



2143. — Inscriptions provenant de Damous-el-Karita. D'après une photographie.

5. *La sculpture.* — Ce n'est plus ici la même indigence que pour la peinture, quoique ce soit surtout la sculpture païenne qui soit présentée à Carthage. Les œuvres chrétiennes employées à la décoration des basiliques ont été l'objet de trop de poursuites haineuses de la part des païens, des Vandales et des Arabes pour qu'on doive s'attendre à ce que beaucoup d'entre elles aient été épargnées. Nous ne rencontrons guère de statues, mais seulement des bas-reliefs; en outre, tandis que la statuaire païenne aimait à produire des ouvrages de grandes dimensions, il en est tout autrement avec la sculpture chrétienne. Le morceau le plus précieux des artisans chrétiens est un bas-relief représentant l'*Adoration des Mages* et l'*Apparition de l'ange aux Bergers*, provenant de Damous-el-Karita. Ces deux bas-reliefs

[1] A. Audollent, *op. cit.*, p. 634. — [2] Delattre, dans les *Missions catholiques*, 1886, p. 129. — [3] A. Audollent, *op. cit.*, p. 636. — [4] *Adv. Hermogenem*, *P. L.*, t. II, col. 197.

pris dans le même marbre semblent de la même main, il est fort vraisemblable qu'ils se faisaient pendant[1]. Ce sont d'excellents morceaux de sculpture qui combinent très heureusement les types consacrés avec une observation directe de la nature. Malgré l'état déplorable de dégradation de ces bas-reliefs, on peut encore juger de la variété et du naturel des poses et de l'habileté du travail technique. La date de ces précieuses sculptures est discutée. Les uns y voient une œuvre du IVe siècle[2], les autres les font descendre jusqu'à l'époque byzantine[3]. On a apporté de part et d'autre de bonnes raisons et la décision laisse toujours place à quelque incertitude. Il est malaisé de faire un argument de l'interruption des méthodes et des procédés techniques pendant la domination vandale, ce qui empêcherait d'attribuer

2144. — Adoration des mages.
D'après A. Delattre, *Le musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage*, IIIe série, pl. 1.

les bas-reliefs à l'époque byzantine, car les communications établies entre Constantinople et Carthage depuis la conquête par Bélisaire permettaient à un artiste byzantin de s'établir en Afrique et d'y pratiquer son art appris en Orient. On ne saurait nier que le caractère des draperies et l'encadrement feuillagé ne soient favorables à l'opinion qui voit dans ces sculptures des ouvrages byzantins (fig. 2144, 2145), cependant nous continuons à le croire du IVe siècle, et même de la renaissance constantinienne.

La grande plaque qui porte l'*Adoration des mages* était partagée en deux registres superposés et encadrée d'une bordure de feuilles d'un bel effet. Dans le compartiment inférieur, on ne reconnait plus que deux arbres et un personnage. Dans le compartiment supérieur, on voit la vierge Marie assise sur un siège d'honneur pourvu d'un escabeau supporté par de petites colonnettes. La Vierge tient son fils assis sur ses genoux. Derrière le trône et dominant la Vierge, deux personnages, sans doute deux prophètes se tiennent debout les mains levées. En avant de ce groupe, on voit un ange ailé. Tout le haut du corps a disparu, l'aile gauche seule subsiste. Il ne reste plus des Mages que les pieds. Le tableau se termine à gauche par un arbre. Ce qui ajoute une valeur exceptionnelle à cette pièce d'art chrétien, c'est qu'il ne provient pas de la face d'un sarcophage, mais qu'il était destiné à orner l'église. La place où il a été trouvé semble indiquer qu'il décorait une des entrées de la basilique de Damous-el-Karita, celle qui donnait directement accès au clergé[4].

La plaque qui porte l'*Apparition de l'ange aux bergers* était comme la précédente entourée d'une bordure de feuilles et se composait également de deux registres. Il ne reste qu'une amorce du compartiment inférieur.

2145. — Apparition de l'ange aux bergers.
D'après A. Delattre, *Le musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage*, IIIe série, pl. 1.

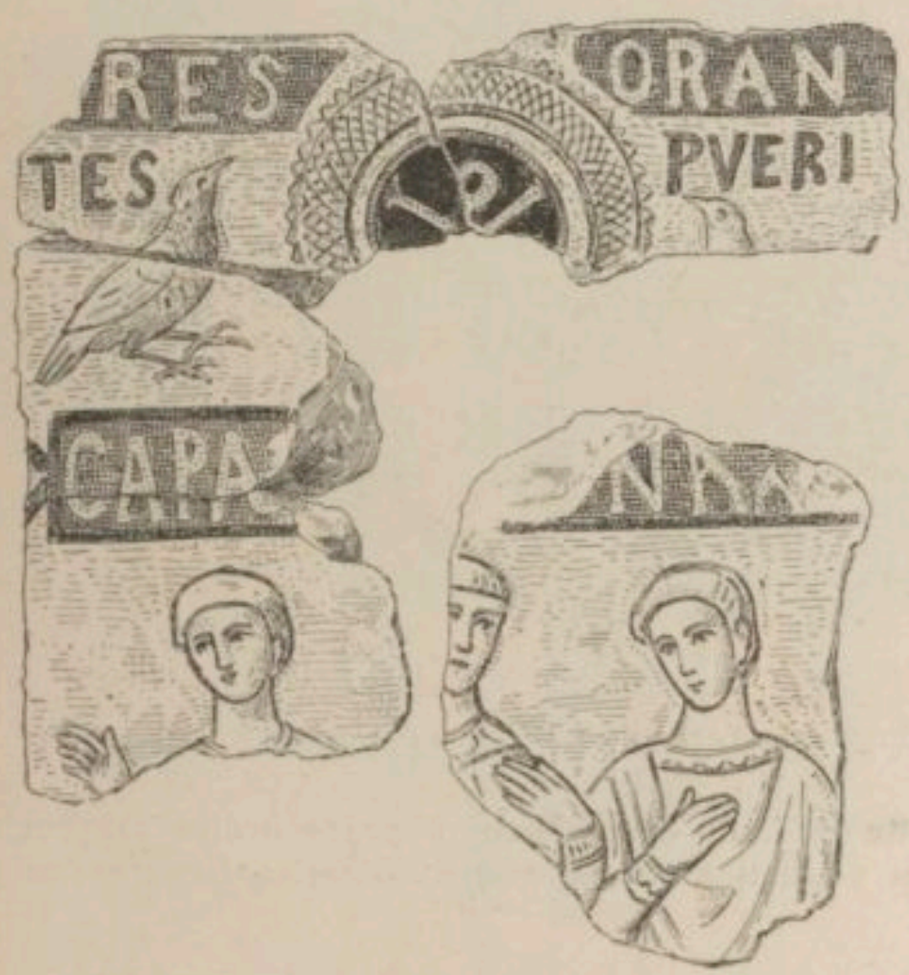
Dans celui qui subsiste l'ange se reconnait aisément à une aile, la tête et l'extrémité des bras manquent. Mais le corps très bien drapé est plein de mouvement. Les trois bergers témoignent par leurs gestes la surprise, conformément à ce que nous apprend l'évangile. Derrière eux s'élèvent deux arbres au feuillage épais. Près de l'ange, à gauche de la scène, un rocher sur lequel on voit une chèvre et, plus bas, deux brebis[5].

La plupart des autres fragments de Damous-el-Karita qu'on reporte d'ordinaire au IVe siècle, sont d'une facture moins soignée. Ils n'offrent guère de sujets nouveaux; mais seulement les scènes bibliqnes auxquelles les sarcophages nous ont depuis longtemps habitué; ce sont le Bon Pasteur, la multiplication des pains, Adam et Ève, le Christ docteur, des orantes, etc. Toute cette production est trop médiocre pour mériter qu'on s'y arrête.

6. *Mosaïque.* — En étudiant l'archéologie de l'Afrique nous avons eu l'occasion de dire l'importance qu'avaient

[1] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 731, fig. 162. Cette figure a été rendue incomplète par suite de la restitution d'une partie du personnage pris alors pour saint Joseph, qui n'y figure pas. C'est morceau par morceau que les pièces ont été retrouvées et plusieurs fragments sont venus rejoindre la portion principale à plusieurs années d'intervalle. Nous donnons ici une reproduction absolument fidèle d'après la photographie de M. Henry Bourbon. — [2] De Rossi, *Bull. d'arch. crist.*, 1884-1885, p. 49-52, pl. I-II. Héron de Villefosse, dans le *Bull. archéol. du Comité*, 1886, p. 220-223; Delattre; A. Audollent, *op. cit.*, p. 655. — [3] Cagna et Saladin, *Voyage en Tunisie*, dans le *Tour du monde*, 1893, p. 113, 128; Gsell, *Chron. afric.*, 1891, p. 51, n. 115; Diehl, *L'Afrique byzantine*, 1896, p. 391. — [4] Marbre blanc. Hauteur 0m95, largeur 0m75, Delattre, dans les *Missions catholiques*, 1883, p. 378-379; 1886, p. 127, 131-132, et les références des deux notes précédentes; A.-L. Delattre, *Musée Lavigerie de S.-Louis de Carthage*, 1899, p. 5-7, pl. I, Delattre, *Le culte de la sainte Vierge en Afrique*, in-8°, Paris, 1907, p. 3-20. — Marbre blanc. Hauteur 0m70, largeur 0m75; même provenance et mêmes références.

prise dans cette province l'art et l'industrie de la mosaïque Carthage a très probablement possédé un atelier et même plusieurs. Au début de la présente dissertation nous avons eu l'occasion de décrire une personnification de la capitale africaine. Carthage était, on peut le dire, tapissée de mosaïques. Parmi celles qui ont été découvertes, les plus anciennes et les plus curieuses n'offrent aucune trace de christianisme. On avait conservé sans altération les types mythologiques et les sujets profanes, mais on finit par composer des sujets adaptés aux préoccupations ou à la glorification de la foi nouvelle. « Les mosaïques qui la composent, inspirées par un même sentiment, forment une catégorie à part. Les unes n'offrent que des dessins géométriques, au milieu desquels ressortent des objets ou des animaux symboliques, le calice, la grappe de raisin, le vase, le paon, les colombes; elles tapissent surtout les tombeaux de la Malga et de Damous-el-Karita [1]. Suivant une habi-



2146. — Les trois enfants dans la fournaise.
Mosaïque de la basilique de Damous-el-Karita.

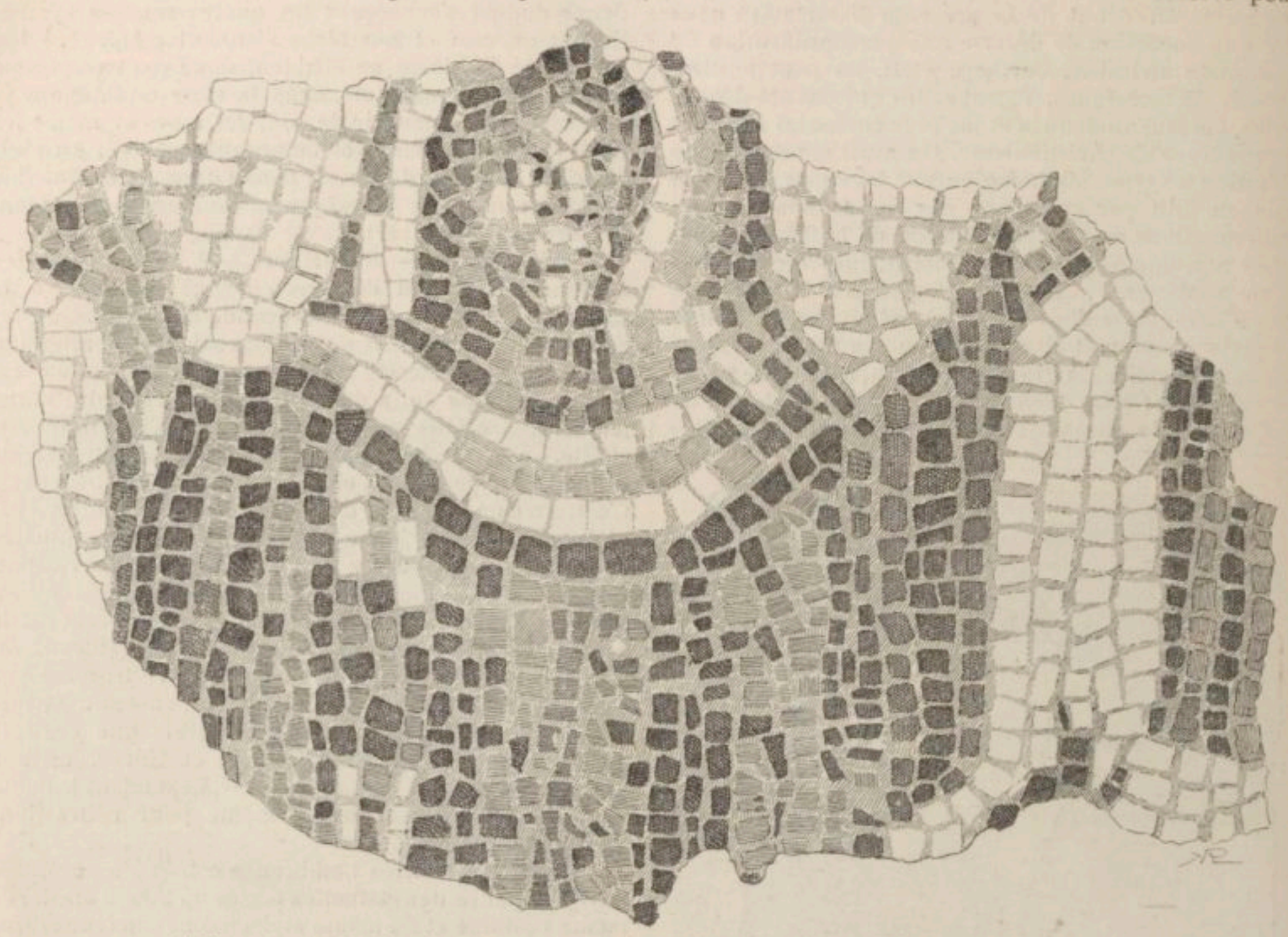
tude africaine, l'épitaphe qui désigne le défunt, composée de petits cubes blancs et noirs, est sertie à même le dessin. D'autres décoraient les édifices du culte, basiliques, baptistères...; elles se rapprochent parfois des mosaïques tombales, quant au choix des motifs : des fragments de Damous-el-Karita portent des rinceaux, des vases, des fleurs, le poisson, le paon, l'agneau, la croix [2]; parfois elles reproduisent des scènes tirées de l'Écriture, ainsi les trois hébreux dans la fournaise, trouvés au même endroit [3] (fig. 2146), ou des personnages dont le nom nous échappe, comme cette orante debout, drapée et nimbée, tenant une fleur dans chaque main, entre deux flambeaux allumés [4] (col. 2197). A Bir-Ftouha, le P. Delattre a dégagé « de nombreux médaillons, renfermant soit un oiseau, soit un calice à deux anses, soit enfin un calice sans anse dont l'intérieur est de couleur rouge, peut-être pour figurer le sang du Christ, et qui est placé sur un monticule, des flancs duquel s'échappent les quatre sources symboliques; un cerf et une biche viennent y boire [5]. » Les églises de Carthage ne faisaient donc pas exception à l'usage souvent constaté, dans le reste de l'Afrique et en Orient de recouvrir le sol, les murs et même les voûtes [6] d'un glorieux vêtement multicolore [7]. Au mois de juillet 1906, on découvrit dans l'*area* de la *Basilica Majorum* une belle mosaïque en couleurs représentant une orante [8] (fig. 2147).

7. *Céramique.* — *Statuettes.* — A mesure que les artisans deviennent de plus en plus inhabiles à la sculpture et aux ouvrages de grande dimension, on les voit remplir le marché de figurines de terre cuite dont la taille et la grossièreté révèlent assez la profonde décadence. Un type qui a dû être fréquent est celui d'une femme assise dans un fauteuil portant un enfant qu'elle allaite. Le musée Lavigerie renferme deux statuettes de ce dernier type sortant chacune d'un moule différent [9]. C'est, avec un fragment d'une troisième, les seuls exemplaires rencontrés jusqu'ici à Carthage. Ces statuettes sont d'une argile assez fine pour que la fabrication puisse être reportée au IIIe siècle. La femme est assise, la tête manque, les pieds sont posés sur l'escabeau, le costume consiste en une tunique et un manteau. Au revers on voit tracé sur le siège un carré traversé par deux diagonales qui pourraient faire penser au X, initiale de Χριστός. Il n'est pas impossible que ces statuettes représentent, non pas Isis et Horus, mais la Vierge Marie tenant l'enfant Jésus [10]. Cependant le doute subsiste. Il n'en est pas de même pour celles dont nous allons parler.

Une autre série très nombreuse conservée au Musée Lavigerie, offre des statuettes toutes de même argile, de même costume et de même style, moins anciennes que les figurines de terre rouge dont nous venons de parler. Ces statuettes ont été trouvées parmi des lampes chrétiennes et surtout on peut leur comparer les trois figurines nimbées, évidemment chrétiennes de Cherchel et de Gouraya [11]. Une seule est sortie entière, en voici la description : figurine en argile jaunâtre, haute de 0m13 représentant une mère assise sur un escabeau, tenant sur ses genoux un enfant assis de face, ses petites mains appuyées sur ses propres genoux. La mère tient les siennes avancées de la même façon, mais sans toucher l'enfant. Elle est vêtue d'une longue tunique à manches étroites et plissées. La tête est entourée d'une chevelure en bandeaux ondulés et rayonnant autour du front. Un voile semble la recouvrir par derrière et descendre sur la nuque. Les yeux, comme ceux de l'enfant, sont formés de petits trous coniques dans lesquels une matière de couleur avait peut-être été appliquée. La mère porte au cou un collier. L'enfant est vêtu d'une tunique à manches descendant jusqu'aux genoux et brodée, au bas, d'une frange. Une ceinture passe sur les reins. Le revers de cette statuette montre le dossier du siège arrondi à sa partie supérieure. Dans un autre exemplaire auquel la tête manque, l'escabeau est plus haut. Au revers, le dossier également arrondi à la partie supérieure est beaucoup plus détaillé. On le dirait formé de roseaux

[1] *Missions catholiques,* 1882, p. 120; 1883, p. 94, 107 sq.; 1886, p. 152 sq.; P. Gauckler, dans le *Bull. archéol. du Comité,* 1897, p. 447, n. 274 sq. — [2] *Missions catholiques,* 1883, p. 322, 369, 371, 379, 393; 1886, p. 152 sq. — [3] Delattre, dans les *Comptes rendus de l'Acad. d'Hippone,* 1893, p. XXXIX. — [4] Musée du Louvre, *Catalogue sommaire des marbres antiques,* n. 2999. — [5] *Cosmos,* 15 juin 1895, p. 338; Gsell, 1896, p. 42; cf. Gauckler *Compte rendu de la marche du Service,* 1897, p. 7. — [6] C'est, surtout à l'époque byzantine que la mosaïque passe du pavement aux parties hautes de l'édifice, Delattre, *La basilique de Damous-el-Karita,* p. 8; *Missions catholiques,* 1886, p. 78, 91; 1896, p. 177; *Bull. arch. du Comité,* 1893, p. 97. — [7] A. Audollent, *Carthage romaine,* p. 663. — [8] Grâce à l'obligeance du P. Delattre, nous pouvons reproduire l'intéressant dessin de M. d'Anselme de Puisaye. — [9] Delattre, *Le culte de la sainte Vierge en Afrique,* 1907, p. 36-42. — [10] Delattre, dans les *Missions catholiques,* 1883, p. 106; *Archéol. chrét. à Carthage,* 1892, p. 9-11. Cf. Gsell, *Chron. afric.,* 1892, p. 125, n. 159; Delattre, *Le culte,* p. 40; A. Audollent, *op. cit.,* p. 668. Gauckler, dans le *Bull. arch.,* 1897, p. 457, signale des statuettes *ex voto* représentant des femmes enceintes. *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France,* 1900, p. 171-173; 1901, p. 240; *Mém. de la Soc. des antiq. de France,* t. IX, p. 240. — [11] Gauckler, *Musée de Cherchel,* 1895, p. 78.

et d'un treillis de joncs. Il n'est pas douteux que ce soit un fauteuil en osier. Ces figurines et plusieurs



2147. — Orante. Portion de mosaïque trouvée à Carthage dans l'*area* de la *Basilica Majorum*.

autres du même type avec quelques variantes datent du Ve ou de la fin du IVe siècle; elles représentent, il n'y a

2148. — Figurine en terre cuite. 2149. — Figurine en terre cuite.

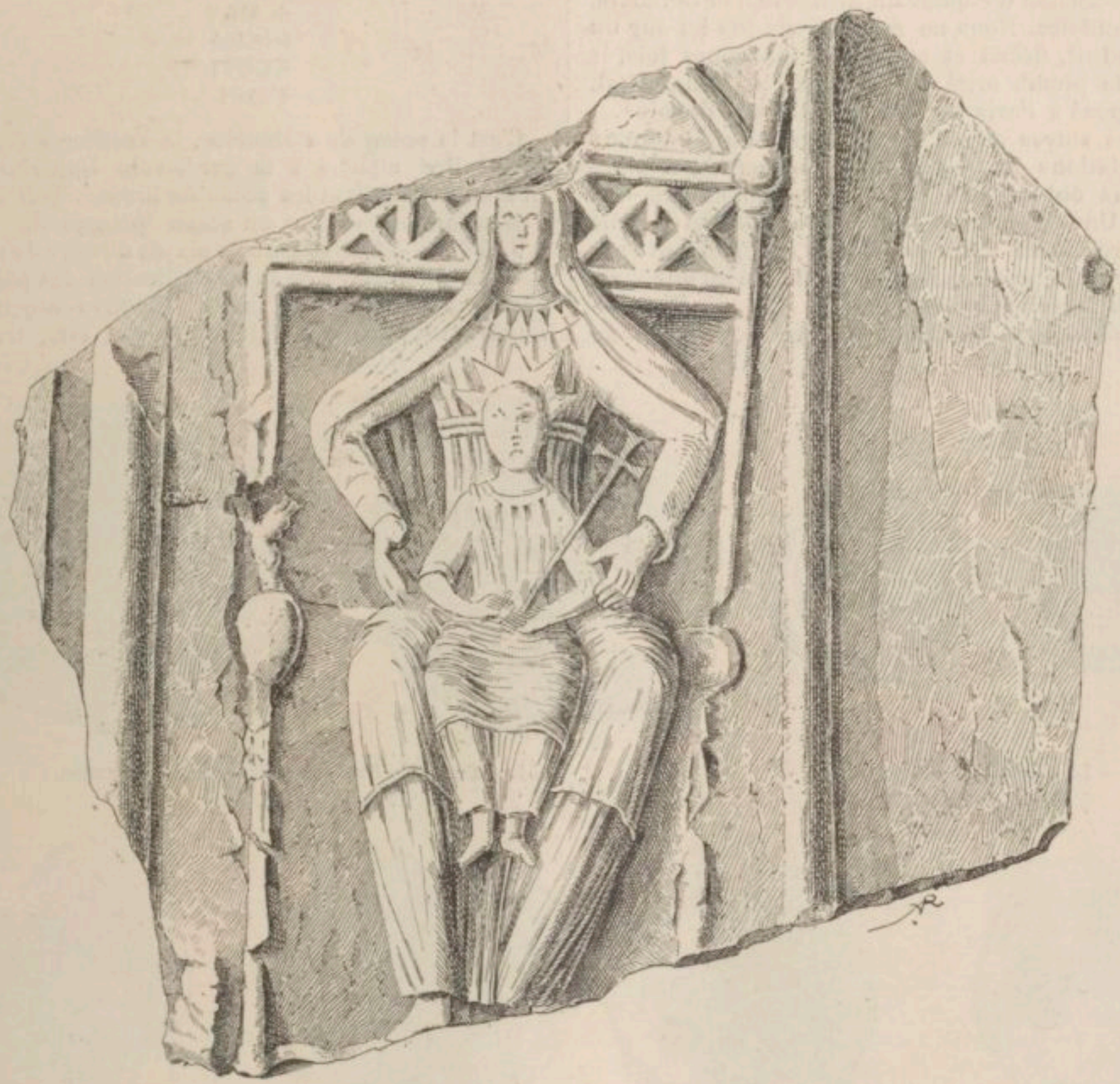
D'après une photographie.

guère lieu d'en douter, la vierge Marie[1] (fig. 2148, 2149). Dans les fouilles de l'Odéon on en a exhumé une curieuse série, l'une d'elles portait un chrisme au revers[2].

β. *Carreaux.* — L'industrie des carreaux de terre cuite dont un grand nombre d'exemplaires ont été trouvés dans ces dernières années a fait l'objet d'une étude particulière. Voir CARREAUX. Nous avons réservé pour cette étude un exemplaire qui gagne à être rapproché des statuettes précédemment décrites. Deux carreaux représentent la Vierge assise avec l'enfant Jésus sur ses genoux. Sur un carreau l'empreinte est placée deux

[1] A. Delattre, *Le culte de la Vierge*, p. 45-57. — [2] P. Gauckler, *Les fouilles de Tunisie*, dans la *Revue archéol.*, 1902, t. II, p. 398 sq.

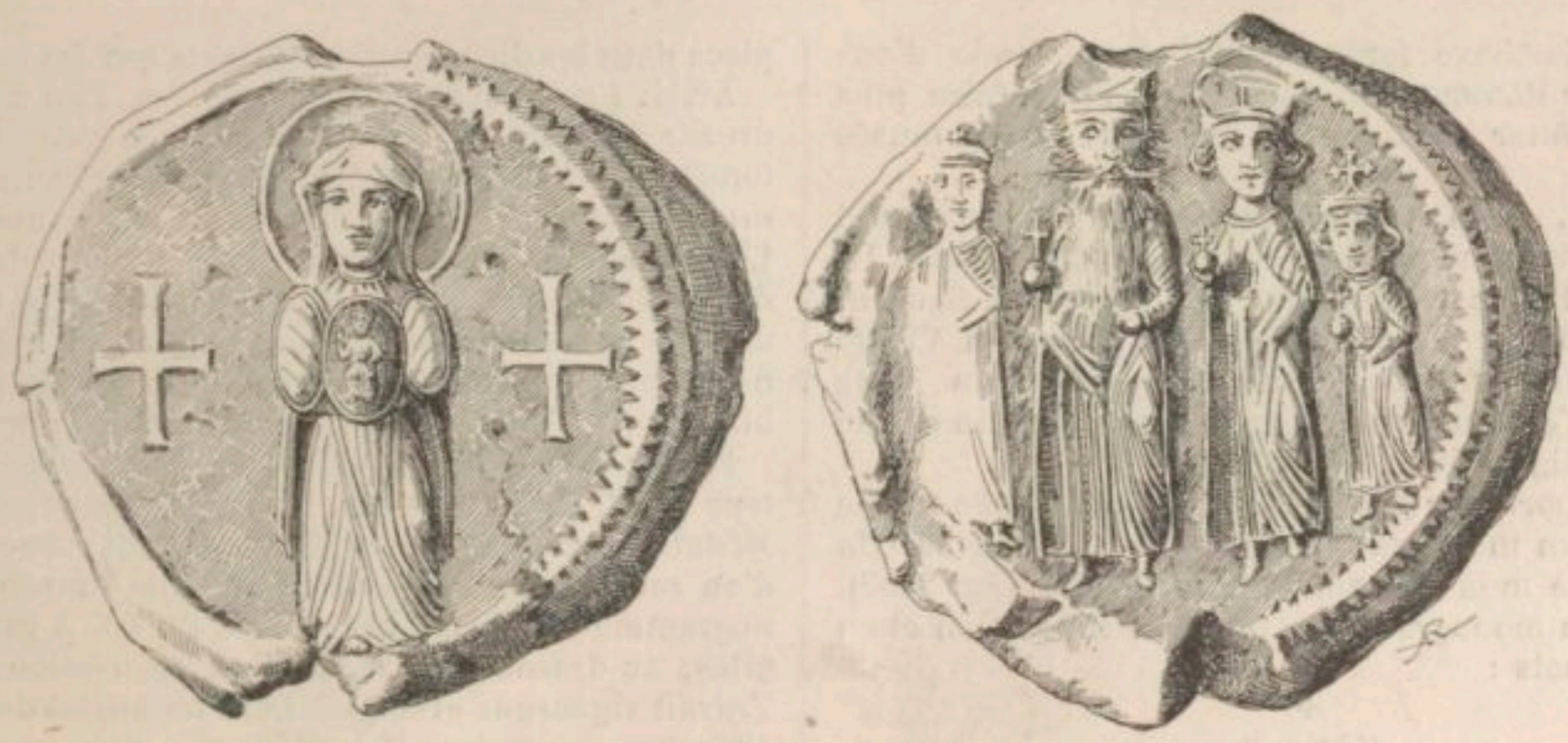
fois, mais ce n'est pas par la double application d'un même moule, les deux images presque identiques ont



2150. — La Vierge Marie et l'enfant, fragment de brique trouvé à Carthage. Musée du Prado.

réclamé des moules différents, l'un est sensiblement moins large que l'autre. Un autre carreau, très ébréché, présente le même sujet avec de très légères variantes[1] (fig. 2150).

γ. *Lampes.* — La multitude des exemplaires de lampes chrétiennes trouvées à Carthage donnera lieu à un travail étendu sur lequel nous ne saurions anticiper. Voir LAMPES. — δ. *Plats et vases.* — Moins considérable le nombre de ces objets ne laisse pas d'appeler également une étude séparée. Voir PLATS[2].



2151. — La Vierge Marie. Sceau agrandi de Constant II, Constantin Pogonat, Héraclius et Tibère.

[1] *Ibid.*, p. 67-70, et la rectification au *Corpus inscr. lat.*, t. VIII, n. 22634, n. 4, qui a lu la décoration de la chaise comme XIX-XV.

— [2] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 530-540.

8. *Métaux ouvrés.* — Une catégorie de plats en bronze qui portent le nom de *missorium* (voir ce mot) nous donnera l'occasion d'étudier un *missorium* de Geilamir, roi des Vandales. Nous ne reviendrons pas ici sur un vase reproduit, décrit et mentionné plusieurs fois, le bénitier de plomb orné d'appliques en même métal, qui fut exposé à Paris en 1867 et a disparu depuis [1].

Quelques autres objets seront mentionnés au cours des dissertations du *Dictionnaire;* un certain nombre d'entre eux ont déjà été décrits (notamment au mot Afrique). Une importante collection de plombs de bulle avec empreinte de toute espèce va s'accroissant sans cesse et forme de précieuses séries, notamment une série mariale d'une réelle importance [2]. On a pu voir l'importance archéologique des bulles (voir ce mot), les exemplaires de Carthage feront l'objet d'une étude d'ensemble. Voir Plombs. Ici, nous ne pouvons faire plus que mentionner quelques exemplaires du musée Lavigerie :

α. *Plombs.* — Un plomb de module un peu plus grand qu'à l'ordinaire porte au droit les effigies de Constant II, Constantin Pogonat, Heraclius et Tibère qui figurent de 658 à 668 sur les monnaies; au revers, la Vierge debout, portant sur sa poitrine un médaillon ovale dans lequel l'enfant Jésus est assis et lève la main droite pour bénir (fig. 2251).

Un plomb porte sur une face la Vierge figurée en orante et au revers un monogramme cruciforme (fig. 2152). Un autre porte le monogramme Θεοτόκε βοήθει (fig. 2153). Un plomb en monogramme a la même invocation et au revers ces mots :

+
ΠΑΥΛ Ȣ
ΑΠΟΕΠ
ΑΡΧΩΝ

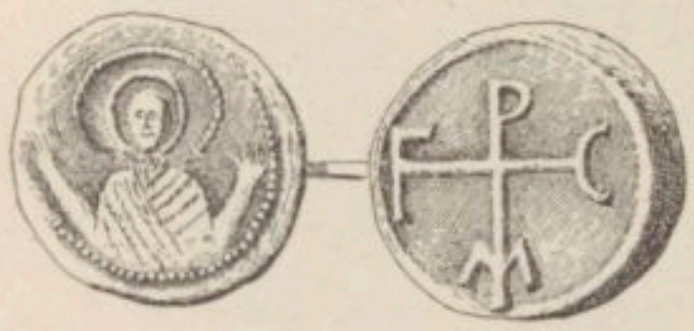
C'est le sceau de « Paul, ex-préfet » (fig. 2154). Un autre plomb porte le monogramme connu et la mention

+ MAY
PIKIW
BECTI
TWPI

C'est le sceau de « Maurice, le Vestitor » (fig. 2155), c'est-à-dire attaché à la garde-robe impériale. Mentionnons également les poids de bronze. Voir Poids.

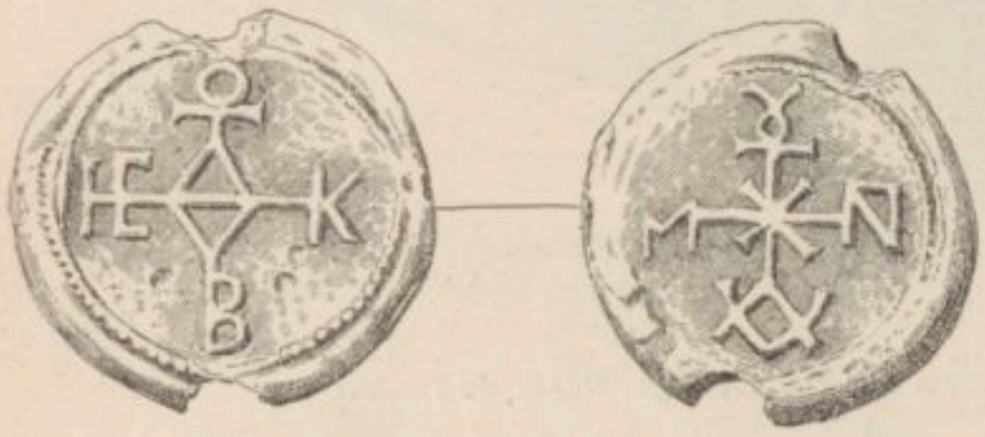
Mentionnons encore un sceau épiscopal [3].

9. *Ivoire.* — Une admirable pixyde d'ivoire du IVe siècle, décorée du miracle de la multiplication des pains, sera décrite ailleurs. Voir Pixyde. D'autres objets moins importants, peigne liturgique, tessère, etc., trouveront place dans les diverses dissertations qui les concernent.

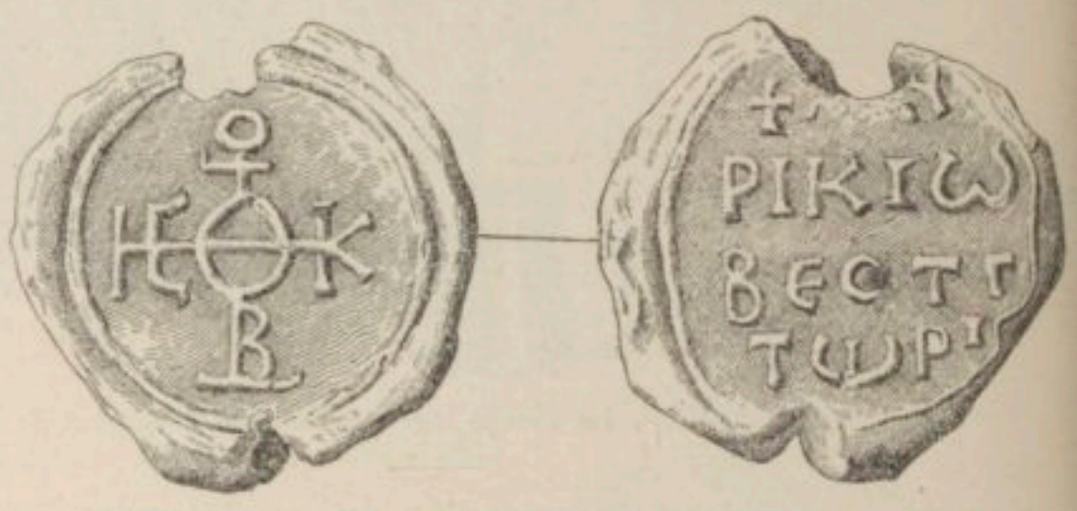


2152. — La sainte Vierge en orante. Plomb de bulle.

2154. — Sceau de Paul, ex-prétet, avec l'invocation à la Mère de Dieu.



2153. — Sceau avec l'invocation à la Mère de Dieu : ΘΕΟΤΟΚΕ ΒΟΗΘΕΙ.



2155. — Sceau de Maurice, le vestitor, avec le monogramme de l'invocation à la Mère de Dieu.

XXII. Les musées. — Deux musées, l'un à Carthage, *musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage,* fondé en 1875 par le cardinal Lavigerie; l'autre à Tunis, *musée Alaoui,* doivent nous retenir un instant. Leur richesse nous interdit, ainsi que cela nous est déjà arrivé pour le musée du Caire (voir ce mot), d'en donner un catalogue même sommaire; nous devons nous contenter de signaler quelques pièces remarquables, nous réservant d'y revenir dans la suite.

1. *Musée Lavigerie.* — Fragment de sarcophage (hauteur 0m53, largeur 0m72), trouvé à Damous-el-Karita. Médaillon central carré (0m34 × 0m34) ornant la face d'un sarcophage en *kadel.* Dans une couronne le monogramme du Christ, accosté de l'A Ω. A gauche, strigiles; au-dessous du médaillon, inscription martelée. Travail vigoureux et soigné. Dans les angles de curieuses ébauches d'entrelacs (fig. 2156).

Fragment de sarcophage, même provenance. Voir Cistes.

[1] Voir *Dictionn.,* t. I, fig. 116-169, col. 641, 739; t. II, col. 768. Cf. *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France,* 1867, t. XXX, p. 142; *Bulletin monumental,* 1868, t. XXXIV, p. 767-819; *Bull. de la Soc. nat. des antiquaires de France,* 1906, p. 134. — [2] Delattre, *Le culte de la Vierge en Afrique,* p. 84-127, et deux brochures : *1904 et 1906, Découvertes mariales à Carthage,* Lyon, 1907; *Découvertes mariales à Carthage, 1907-1908,* Lyon, 1908; *Découvertes mariales à Carthage, 1908-1909,* Lyon, 1909. — [3] *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France,* 1897, p. 392-304; cf. 1903, p. 205, 206, 208, 226-228.

Dalle funéraire, même provenance, avec une représentation au trait du Bon Pasteur. *Le Musée Lavigerie*, pl. III, n. 1.

Disque de marbre gris à huit festons. Voir DISQUE.

Fragments de carreaux de terre cuite, épaisseur 0m025, provenant de Damous-el-Karita et représentant une rosace de feuillage, une croix; au revers lignes tracées par le potier à l'aide de ses doigts. *Le musée Lavigerie*, pl. III, n. 5, 6, 7. Voir BRIQUES, CARREAUX.

Brique[1] avec croix gammée. Voir CROIX GAMMÉE *Le musée Lavigerie*, pl. III, n. 8.

Épitaphe mentionnant le paradis. Voir ce mot. *Le musée Lavigerie*, pl. V, n. 4.

Brique (hauteur et largeur 0m20; épaisseur 0m04), trouvée aux environs du cirque. Cette brique porte au centre sur une de ses faces une estampille rectangu-

2156. — Fragment de sarcophage de Damous-el-Karita.
D'après une photographie.

laire (0m065 × 0m04) imprimée en creux. On y lit les deux lettres A et N séparées par une ancre. Au pied de cette brique, fragment d'un autre carreau à face ornée renfermant dans la bordure une croix latine pattée. Ce débris a été trouvé avec plusieurs autres ornés de la même croix, dans les fouilles de Damous-el-Karita[2] (fig. 2157).

Brique (hauteur 0m16, largeur 0m20, épaisseur 0m04), trouvée près de l'amphithéâtre. Cette brique devait être carrée; elle est brisée à la partie inférieure et porte sur une face près de l'arête supérieure une estampille en creux, le monogramme constantinien dans un cercle de 0m045 de diamètre (fig. 2158).

Moule à médaille, moule à croix de bénédiction, moule à hosties. Ce moule, donné par le cardinal Lavigerie, provient de Cherchel. Voir MOULE.

La salle dite de « la Croisade » contient dans ses vitrines les beaux bas-reliefs décrits et représentés plus haut : l'*Adoration des mages* et l'*Apparition de l'ange aux bergers*, une brique du Ve siècle avec ces mots : *Sancta Maria ajuba nos*. Voir t. I, fig. 158. Dans la vitrine à gauche des marbres provenant de l'amphithéâtre portent le nom des personnages qui avaient droit à des places réservées. Voir t. I, fig. 416. Dans la vitrine à droite, les débris de deux os de baleine trouvés sur la colline Saint-Louis, restes sans doute de la *bellua marina* dont la carcasse était exposée à la curiosité des Carthaginois, comme nous

2157. — Brique estampée.
D'après Delattre, *Le Musée Lavigerie*, pl. V, n. 7.

l'apprend une lettre de saint Augustin à Deogratias (en 408).

Un *dolium*, de provenant Tigava, dans la plaine du Chelif, en Algérie, grand vaisseau d'argile portant sur le rebord de sa large ouverture une longue inscription en caractères cursifs commençant par ces mots : ORA PROQVI FECIT...

Deux vases-bénitiers en terre grise ayant servi au baptême. Voir t. II, fig. 1503, 2117.

La « Salle romaine » contient beaucoup d'antiquités chrétiennes. Entre autres une croix de bénédiction en

2158. — Brique estampée.
D'après Delattre, *Le Musée Lavigerie*, pl. V, n. 8.

bronze, trouvée à Saint-Joseph de Thibar, près de l'antique *Thibaris*, un ivoire représentant Daniel parmi les lions, des moules de croix et de médailles, un bouchon d'amphore en plâtre (voir t. I, fig. 430, 431), un châton au monogramme du Christ, une gemme de couleur noire portant le poisson et le mot ΙΧΘΥC, une agate avec l'image du Bon Pasteur et cette même image sur un grand et beau cristal de roche taillé en forme de lentille elliptique.

Nous ne nous arrêtons pas à la série de lamelles de plomb couvertes d'inscriptions grecques et latines païennes et gnostiques. Voir au mot ADJURATION, t. I, col. 527, et pl.[3].

De la *Basilica Majorum* provient un vase trouvé dans une tombe. Le goulot est fermé au moyen d'un

[1] Sur les briques de Carthage, cf. H. de Villefosse, *Estampilles de briques romaines relatives à la gens Domitia trouvées à Carthage par le R. P. Delattre*, dans le *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1885, p. 119. — [2] Delattre, *Fouilles de la basilique de Damous-el-Karita*, Lyon, 1886, p. 13-14, et pl. en regard de la page 16. — [3] Un exemplaire gnostique a été publié par Molinier, *Imprécation gravée sur plomb trouvée à Carthage*, dans les *Mémoires de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1897, p. 212-220. On trouvera toutes les imprécations dans A. Audollent, *Defixionum tabellæ*, 1904.

œuf (hauteur 0m16, grand diamètre 0m11), terre rouge mal cuite (fig. 2159).

Un fragment de marbre trouvé dans les ruines de cette basilique permet une reconstitution conjecturale de l'ambon (fig. 2160).

2. *Musée Alaoui, au Bardo.* — Ce musée contient un grand nombre d'objets, dont la plupart sont de provenance carthaginoise, d'autres viennent de Sousse (Hadrumète), de Zaghouan. Nous avons déjà publié plusieurs de ces monuments tel qu'un fragment de cuvette (voir t. I, fig. 146), un pilier d'autel (voir t. I, fig. 1140), un baptistère provenant de Méninx dans l'île de Djerba (voir t. I, fig. 142), une amphore cachetée de Sfax. Voir t. I, fig. 163.

Le *Catalogue du musée Alaoui*, par R. La Blanchère

2159. — Vase en terre rouge mal cuite fermé à l'aide d'un œuf, trouvé dans une tombe. *Basilica Majorum.*

et P. Gauckler, remonte déjà à 1897 et le musée a reçu depuis lors d'importants accroissements. *Supplément* (2 fascicules), par P. Gauckler, L. Poinsot, Merlin et Drappier, 1907, 1908.

Nous citons : N. 22, Fragments de chapiteaux de colonne byzantins. Sous les angles du tailloir sont figurés des aigles, au milieu de chaque côté des têtes de bélier (Damous-el-Karita).

N. 57, Fragments d'une balustrade (ciborium?) (Damous-el-Karita).

N. 576, 577, Épitaphes chrétiennes; item. 582, 583.

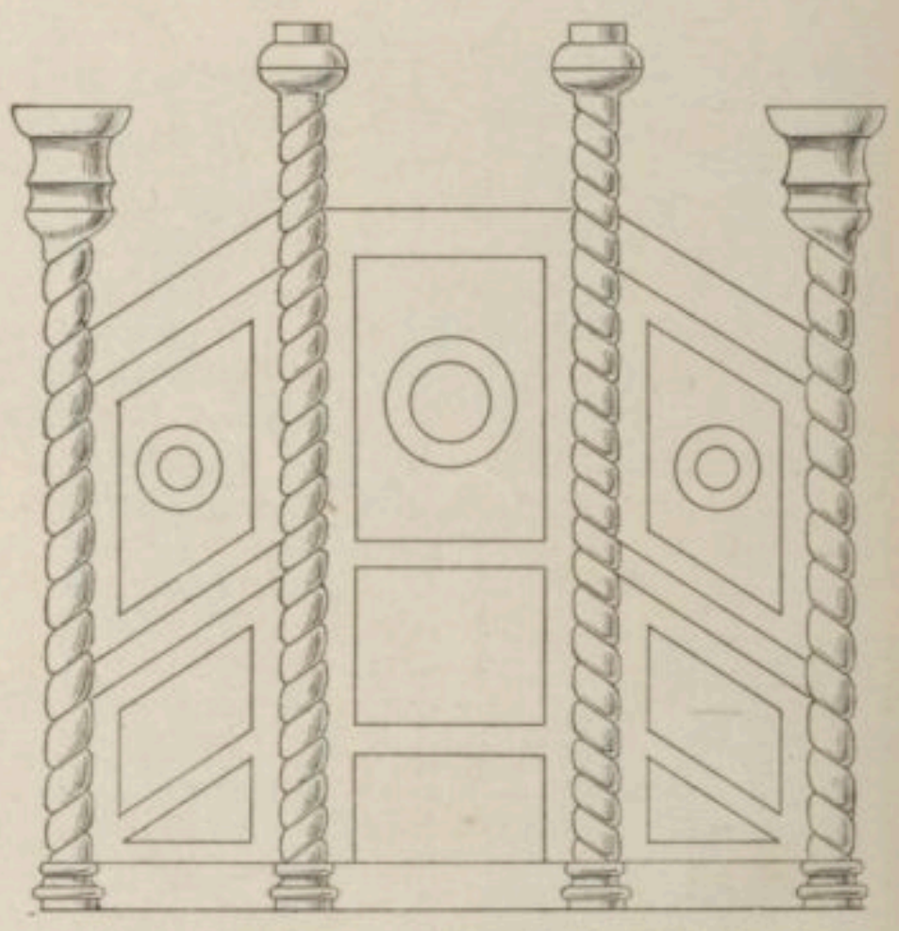
N. 493 sq. *passim*, Lampes.

N. 1-67, *passim*, Carreaux. Voir ce mot.

N. 331-377 *passim*, Poteries. Voir ce mot.

XXIII. ÉPIGRAPHIE. — L'épigraphie de Carthage a pris un développement auquel nul autre peut-être ne peut se comparer. En 1857, J.-B. De Rossi ne connaissait que deux ou trois inscriptions[1]. En 1881, le *Corpus inscriptionum latinarum* n'en réunissait qu'une quarantaine. Depuis les fouilles exécutées à Damous-el-Karita et à Mcidfa on peut porter le nombre des fragments à une vingtaine de mille environ, parmi lesquels assurément il se trouve beaucoup de poussières sans importance comme sans intérêt, des fragments insignifiants, ce que Rossi nommait la *canaglia degli iscrizioni*.

Le départ fait, autant qu'il est possible de le faire, « on reste encore en présence de cinq ou six cents documents épigraphiques plus ou moins complets, épitaphes latines ou grecques sur pierre ou sur mosaïque, acclamations, amulettes, sceaux[2]. » Nous avons la bonne fortune de rencontrer ici des devanciers qui ont étudié attentivement la masse énorme de l'épigraphie chrétienne de Carthage et en ont tiré quelques conclusions archéologiques importantes. M. P. Monceaux a étudié les formules invariablement non datées



2160. — Reconstitution de l'ambon de la *Basilica Majorum.* D'après un fragment de marbre trouvé dans les fouilles.

à Carthage en regard des formules analogues rencontrées en Afrique et datées. « Si l'on tient compte de ce fait, écrit-il, que Carthage a toujours été la capitale religieuse de toute la contrée et l'initiatrice des nouveautés, on peut admettre que la plupart de ces formules, de ces symboles, ont été employés d'abord dans cette ville; les inscriptions africaines datées permettent donc de fixer, pour Carthage, un *terminus ante quem*. En tous cas c'est une méthode d'information directe dont on peut tirer beaucoup. Dans l'épigraphie chrétienne de Carthage, latine ou grecque, nous avons relevé : 4 formules d'usage courant; environ 60 formules moins fréquentes ou très rares; près de 60 titres ou sigles; une trentaine d'acclamations diverses ou mots remarquables; plus de 20 symboles et plus de 15 formes diverses du monogramme chrétien[3]. »

1. *Dates.* — Les inscriptions de Carthage pourvues d'une date sont l'exception et leur isolement ne permet pas d'en conclure une règle, mais il faut y voir un utile renseignement.

[1] De Rossi, *De titulis christianis carthaginiensibus*, dans le t. IV du *Spicilegium Solesmense*, 1858. Cette dissertation était provoquée par la communication de quinze inscriptions chrétiennes de Carthage conservées au musée de Leyde. L'étude de De Rossi fut en partie traduite, en partie résumée par Ed. Caillette de l'Hervilliers, *Etude sur quelques inscriptions chrétiennes carthaginoises*, in-8°, Paris, 1863. Le P. Delattre dit avec toute raison « qu'en voyant aujourd'hui ces textes, après la découverte de plusieurs centaines d'autres, on ne se croirait guère, à part pour trois ou quatre, réellement devant des inscriptions de Carthage, et si le lieu précis de leur origine n'était pas indiqué, il y aurait lieu de douter pour plusieurs de leur authenticité. » *Épigraphie chrét. à Carthage*, p. 1. Cf. *Dictionn.*, t. I, fig. 106, 109, 110. — [2] P. Monceaux, *Les inscriptions chrétiennes de Carthage. Recherches sur la chronologie de quelques formules et symboles*, dans *Société nationale des antiquaires de France. Centenaire 1804-1904. Recueil de Mémoires publiés par les membres de la Société*, in-4°, Paris, 1904, p. 307-313. — [3] *Ibid.*, p. 308.

Inscriptions de Carthage datées par le contenu [1].

Avant la paix de l'Église	Débris d'épitaphes avec l'ancre.
408-450	Lampe où est reproduite, avec les légendes, une monnaie de Théodose II.
439-533	Épitaphe datée d'après les années de règne d'un roi vandale.
496-523	Sceau de Thrasamond, roi des Vandales . . . . .
Milieu du VIe siècle.	Sceau de stratilate Joannes (sans doute Jean Troglita 546-522).
565-578	Dédicace à l'empereur Justin II.
Première moitié du VIIe siècle.	Sceau du patrice Grégorius. .
Milieu du VIIe siècle.	Sceau de Fortunius, évêque de Carthage . . . . .
Milieu du VIIe siècle.	Sceau de Victor, évêque de Carthage . . . . .
533-698	Tous les sceaux byzantins trouvés à Carthage. . . . .

Si sommaire que soit cette liste, elle permet de déterminer l'emploi à Carthage des formules *depositus* et *fidelis in pace vixit annis* entre 439 et 533. De plus, mais ceci nous apprend peu de chose, pendant la période de la domination byzantine (533-698) on trouve à Carthage les titres et formules qu'on rencontre dans les autres provinces de l'empire : ἀποέπαρχος, ἀπὸ ὑπάτων, *commerciarius, domesticus,* δούλου τῆς Θεοτόκου, ἔπαρχος, κομμερκιάριος, κουβικουλάριος, *patricius,* σπαθάριος, στρατηλάτης.

2. *Formules.* — Un autre tableau permet à M. Monceaux de déterminer l'âge approximatif d'une partie des formules ou des symboles de Carthage. On peut se convaincre ainsi que l'épigraphie de la capitale est dans un rapport continu avec l'épigraphie du reste de l'Afrique et on peut faire presque toutes les mêmes remarques pour l'une que pour l'autre.

Age approximatif d'une partie des formules de Carthage, d'après les inscriptions africaines datées [2].

Formules et symboles.	*Limites chronologiques sur les monuments datés.*
In pace vixit annis .	377, Sitifis. — 549, Pomaria . .
Fidelis in pace vixit annis	360, Sillègue. — 471, Tiaret; ou peut-être 508, Theveste . . .
Decessit.	324, Sillègue. — 577, Aquae Sirenses. . . . .
Depositus ou *Depositio*	360, ou peut-être 331, Sillègue. — 448, Aïn Mellul; après 533, Rusguniæ . . . . .
Dulcissimus.	305, Altava. — 425, Altava . . .
Hic jacet	405, Sitifis. — 440, Sitifis . . .
In Deo vivas.	324, Orléansville (dédicace de la basilique). . . . .
Innocens	392, (?) Altava. — 419, Sitifis. .
Innocuus	395, Altava . . . . .
Memoria (=tombeau)	322, Satafis. — 583, Altava. . .
Memoriam fecit. . .	352, Regiæ. — 424, Altava . . .
Memoriæ (=reliques)	474, Kherbet-el-Ma-el-Abiod. — 581, Ras-el-Aïoun . . . . .
Plus minus	339, Albulæ. — 639, Pomaria .
Qui et.	327, Altava. — 390, Altava . . .
Recessit.	444, Sertei (peut-être 434, Mechera-Sfa). — 557, Hippo Regius. . . . .
Reddidit (spiritum).	328, Tipasa. — 434, Ala Miliaria.
Refrigeratio (= refrigerium).	318, Auzia. . . . .
Requievit	344, près Sitifis. — Après 439, Ala Miliaria; peut-être en 453, Leptiminus (*Quievit*, de 406, Sitifis à 526, Ammædera). . .
Vixit annis	302, Altava. — 651, Pomaria. .
Ancre.	Avant la paix de l'Église, Cæsarea et Tipasa.
Colombe tenant un rameau d'olivier ou avec l'olivier . . .	Avant la paix de l'Église, Cæsarea et Tipasa . . . . .
Colombes	342, Sillègue. — 432, peut-être aussi 485, Altava. . . . .
Fleur	333, Altava. — 427, peut-être aussi 453, Leptiminus . . . .
Orante	485, Altava . . . . .
☧	329, Renault — 394-398, Mechera-Sfa. . . . .
α ☧ ω	484, Sitifis (le même dans un cercle, 406, Orléansville). — 480, Ternaten . . . . .
⊛	398, Altava . . . . .
✳	343-350, Tassamert. — 530, Altava. . . . .
ω ☧ α	419, Sitifis. . . . .
┼	425, Altava. — 578-582, Aïn-Ksar. Après 449, Altava . . . . .
⊕	454, Sitifis (R latine). — 565-578, Thibursicum Bure. . . . .
α ┼ ω	394, Altava. — 419 Thamalla (557 Hippo-Regius, croix dans un cercle). . . . .
⊛	440, Sitifis. — VIIe siècle, Thamugadi . . . . .
Croix grecque. . . .	550, Pomaria.
Croix latine.	

« L'étude des mosaïques tombales de Carthage confirme les données précédentes et permet de les compléter sur plusieurs points. Une douzaine de mosaïques *funéraires* africaines sont datées : la plus ancienne, à Cartenna, est de 357, la plus récente est de 475 (Orléansville), ou peut-être de 508 (Théveste). Ce genre de sépulture paraît donc avoir été en usage depuis le milieu du IVe siècle jusqu'à la fin du Ve ou au début du VIe siècle ; c'est à la même époque que l'on fait remonter la plupart des mosaïques non datées de Thabraca, de Taparura et de Leptiminus dont nous n'avons point à parler ici. Tout fait supposer que les tombeaux en mosaïque de Carthage sont du même temps. Voici le tableau des formules et des symboles qu'on y relève.

Formules sur les mosaïques tombales de Carthage :

Formules.	*Symboles et monogrammes.*
Depositio (7 fois).	Croix dans un cercle entre deux colombes (2 fois).
Fidelis in pace (7 fois).	Calice à deux anses (2 fois).
Fidelis in pace vixit annos (1 fois).	Colombes (4 fois).
Fidelis in pace vixit annos N, depositus (die) (6 fois).	Coupe (1 fois).
Fidelis in pace vixit annos N, recessit (die) (1 fois).	Nom dans une couronne (2 fois).
Indictio (1 fois).	Raisin (1 fois).
In pace (1 fois).	Vase (1 fois).
Memoriam hanc fecit (1 fois).	Vase entre deux fleurs et deux colombes (1 fois).
Vixit annos (1 fois).	α ┼ ω (1 fois).
	⊕ (1 fois).
	Croix grecque (2 fois).
	Croix latine dans un cercle (2 fois).

[1] *Ibid.*, p. 309. — [2] *Ibid.*, p. 309 sq.

« On peut également tirer parti, pour la chronologie, de certaines épitaphes chrétiennes de Carthage, souvent doubles ou triples, qui présentent en même temps plusieurs formules différentes, gravées par le même lapidaire. Voici le tableau de concordance de ces formules :

Formules différentes employées à Cathage sur une même épitaphe.

Decessit, employé avec :	*fidelis in pace* (plusieurs fragments).
Depositus, avec :	*d. n. regis* (1 fois).
	fidelis in pace (4 fois).
	fidelis in pace vixit annos (18 fois).
	indictio (7 fois).
	innocens in pace vixit annos (3 fois).
	in pace (1 fois).
	in pace vixit annos (1 fois).
D(omini) n(ostri) regis, avec :	*fidelis... depositus* (1 fois).
Fidelis in pace, avec :	*decessit* (plusieurs fragments).
	depositus (4 fois).
	in pace (3 fois).
	in pace vixit annos (1 fois).
Fidelis in pace vixit annos, avec :	*depositus* (18 fois).
	indictio (3 fois).
	recessit (1 fois).
Indictio, avec :	*depositus* (7 fois).
	fidelis in pace vixit annos (3 fois).
	innocens in pace vivit annos (3 fois).
	in pace vixit annos (1 fois).
Innocens in pace vixit annos, avec :	*depositus* (3 fois).
	indictio (3 fois).
In pace, avec :	*depositus* (1 fois).
	fidelis in pace (3 fois).
In pace vixit annos, avec :	*depositus* (1 fois).
	fidelis in pace (1 fois).
	indictio (1 fois).
Recessit, avec :	*fidelis in pace vivit annos* (1 fois).

« Ce dernier tableau est encore fort instructif. Il prouve jusqu'à l'évidence que bien des formules ont été employées concurremment à Carthage, depuis le milieu du IVe siècle jusqu'au VIe. Cette conclusion, du reste, s'accorde pleinement avec le témoignage des mosaïques tombales de Carthage et des inscriptions africaines datées. De là, une conséquence assez importante pour la méthode à suivre dans l'étude de l'épigraphie chrétienne de Carthage. Il est superflu de chercher à enfermer dans une période chronologique déterminée chacune des formules, puisque la plupart ont été employées simultanément depuis la fin du IVe siècle. Il serait à désirer seulement que l'on pût fixer l'époque où chacune d'elles fut introduite à Carthage; mais, là-dessus, de nouvelles découvertes épigraphiques pourraient seules nous renseigner avec précision[1]. »

C'est la condition d'une science en voie de se faire que les statistiques doivent fréquemment être revisées. Les découvertes de la *Basilica Majorum*, l'où on a recueilli plus de 7000 morceaux[2] portant des caractères épigraphiques, pourront éclairer quelques aspects de l'épigraphie de Carthage[3].

Dans cette multitude de marbres il en faut d'abord distinguer deux que nous publions dans la présente dissertation, relatifs à sainte Perpétue et à ses compagnons. La symbolique chrétienne est mal représentée, le formulaire offre en général peu de variété. Nous citerons quelques exemplaires au fur et à mesure des dissertations. Voir CLERC, COLOMBE, NAVIRE, PESTE, etc. Une inscription dédicatoire trouvée à la Goulette offre une citation biblique empruntée à l'évangile de saint Jean. Voir LIVRES SAINTS DANS L'ÉPIGRAPHIE.

La découverte et le déblaiement de la basilique de *Damous-el-Karita* et de la *Basilica Majorum* a mis le P. Delattre en possession de plus de 20000 fragments épigraphiques dont les deux tiers lui ont permis d'établir des règles que le dernier tiers ne semble pas avoir modifiées mais plutôt confirmées, autant que nous pouvons en juger d'après plus de 400 numéros publiés jusqu'à ce jour dans la *Revue tunisienne*. Nous devons trop au P. Delattre, dont le nom reparaît sans cesse au cours de ce travail, pour ne pas nous effacer devant lui et lui laisser la parole dans un sujet où il a voulu et su dire tout l'essentiel.

Aucune[4] des inscriptions de Carthage n'est datée, mais il est assez facile, par la forme ou les dimensions de la plaque, surtout par le style des lettres et l'emploi de certaines formules, de les classer d'une façon méthodique.

3. *Classifications.* — Nous allons donc donner ici quelques épitaphes chrétiennes de Carthage qui pourront servir comme de formulaire épigraphique et permettront de compléter les textes brisés.

Les épitaphes chrétiennes de Carthage peuvent se diviser ainsi qu'il suit :

a) Le nom seul du défunt.

b) Le nom suivi de la formule IN PACE.

c) Le nom suivi de IN PACE VIXIT ANNIS ou ANNOS.

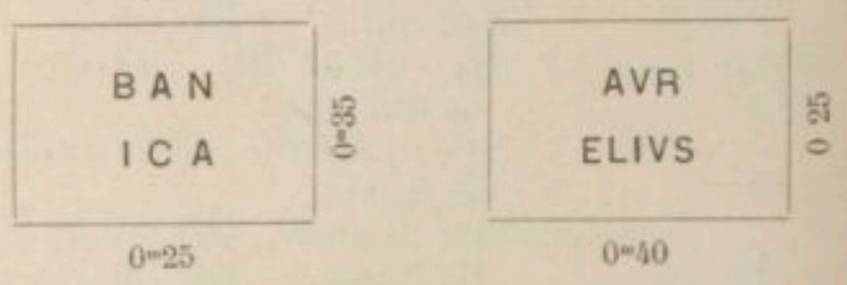
d) Le nom suivi de la formule isolée FIDELIS IN PACE.

e) La formule FIDELIS IN PACE suivie de VIXIT ANNOS.

f) La déposition.

g) L'indiction.

a) *Le nom seul du défunt.* — Les épitaphes les plus simples ne portent que le nom du défunt. Elles sont fort peu nombreuses et n'appartiennent pas à la période primitive de Carthage chrétienne. En voici un double exemple :



Au revers de la plaque de marbre blanc qui porte le nom d'*Aurelius*, on lit une portion d'épitaphe d'époque antérieure renfermant la formule FIDELIS IN PACE

[1] *Ibid.*, p. 313. Nous écartons de ce travail ce qui a trait à la technique et à la morphologie des inscriptions de Carthage, afin de ne pas empiéter sur les dissertations futures. On consultera utilement A. Audollent, *De l'orthographe des lapicides carthaginois*, dans le *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques*, Fribourg, 1897, *Sciences philologiques*, p. 195-214. Cf. *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1898, p. 345; *Revue de Philologie*, 1898, p. 217-219. — [2] Lettre du P. Delattre, 15 mars 1909. — [3] M. P. Monceaux a commenté plusieurs inscriptions de la basilique de Mcidfa devant la *Soc. nat. des antiq. de France*, 6 mai 1908; je n'ai pu obtenir connaissance de son travail. — [4] Delattre, *L'épigraphie chrétienne à Carthage*, dans le *Compte rendu du Congrès scientif. international des catholiques*, 1891. Je cite cette dissertation jusqu'à la fin du présent paragraphe. Sur l'épigraphie africaine en général nous avons rassemblé quelques notions dans H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. I, Appendice.

que nous avons déjà signalée et sur laquelle nous reviendrons bientôt.

Quelquefois un seul nom a été gravé sur la dalle funéraire, mais la place qu'il occupe indique qu'il était destiné à être suivi d'un ou de plusieurs autres. L'épitaphe que nous donnons ici est gravée sur une plaque de marbre qui était encastrée au centre d'une mosaïque ornée d'une croix et d'un vase. L'une et l'autre de ces figures étaient accostées d'oiseaux.

GAIVS

0m34

0m85

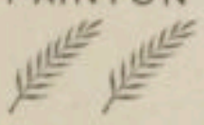
Ces trois inscriptions proviennent de la basilique de *Damous-el-Karita*. Voici un autre marbre trouvé *intra muros* dans la partie basse de Cartage entre la colline de Saint-Louis et la mer. Il porte deux noms, mais il n'est pas certain qu'il soit funéraire.

+GVELE
BABATVS

Dans ce texte, les noms et la forme des caractères [1] dénotent une basse époque.

On peut rapprocher de cette tablette un petit marbre recueilli également vers la mer dans le quartier du *Forum*. Il semble aussi porter un double nom.

QVIRA *candélabre à 5 branches*
PAINTON



b) Le nom suivi de l'acclamation IN PACE.

Le second type d'épitaphe chrétienne à Carthage consiste dans le nom du défunt suivi seulement de l'acclamation IN PACE. Cette forme d'inscription funéraire se rencontre beaucoup plus fréquemment que la précédente, mais elle n'appartient pas toujours à la plus ancienne série des textes chrétiens. Elle s'en rapproche cependant le plus souvent par la petite dimension des plaques et aussi quelquefois par la forme des lettres.

L'acclamation IN PACE fut gravée sur les tombes dès l'origine de l'Église. On la rencontre à chaque pas dans les catacombes de Rome. Les premiers chrétiens aimaient ce souhait de bonheur par lequel les anges avaient annoncé sur la terre la naissance du Sauveur *in terra pax hominibus bonæ voluntatis*, ils recherchaient cette paix que Notre-Seigneur avait promise et donnée au monde avant sa passion, et par laquelle, après sa résurrection, il saluait ses apôtres : *Pax vobis*. Aussi saint Paul, dans ses épîtres, n'a pas de souhait plus fréquent : *Gratia et pax a Deo patre*. Sur une pierre qui se voit à Makteur, en Tunisie, et qui paraît par ses dimensions avoir servi d'architrave à l'entrée d'une église, on lit conformément au texte qui revient si souvent dans saint Paul :

PAX DEI PATRIS

C'est donc de nos saints livres que cette formule au sens simple et profond a passé dans la liturgie et de là sur la tombe des fidèles.

L'acclamation IN PACE était cependant, à l'origine, commune aux juifs et aux chrétiens. Elle se lit à Rome et à Carthage sur des marbres où elle est accompagnée du chandelier à sept branches.

A Carthage, une épitaphe publiée d'abord comme chrétienne par le *Corpus inscriptionum latinarum* [2] a été ensuite reconnue comme juive [3] à cause du candélabre mosaïque. Quant au sens de cette formule, on sait qu'à Rome, de l'avis de M. De Rossi, elle signifiait que le défunt jouit dans le ciel de la félicité éternelle. A Carthage, l'acclamation IN PACE doit avoir eu dans le principe, c'est-à-dire avant l'époque des schismes et des hérésies, la même signification que dans les catacombes. Telle est aussi la pensée de mon confrère, Mgr Toulotte, qui, depuis longtemps, s'adonne à l'étude approfondie des Pères d'Afrique.

« Pour moi, m'écrit-il, le salut, le souhait IN PACE est l'équivalent de IN DEO, IN CHRISTO. Le psaume a dit : *in pace* (c'est-à-dire) *in idipsum dormiam et requiescam*, et saint Paul a dit dans une de ses épîtres : *Ipse est pax nostra qui fecit utraque unum*.

« Pour saint Augustin, tant que le fidèle est en ce monde, il n'a de paix ni de Satan, ni avec l'hérétique, ni avec le schismatique, ni avec le monde, ni avec soi-même. C'est dans l'éternité, c'est en Dieu seul, c'est dans le Christ après la mort, qu'il aura la paix. Par cela même je suis porté à croire que les épitaphes qui ont seulement le nom du défunt et le souhait IN PACE sont anciennes. Plus tard, ce souhait a perdu, selon moi, de la force de sa signification primitive, ou, si vous voulez, les chrétiens en ont fait par l'usage, un emploi plus vulgaire. »

La formule IN PACE fut donc primitivement synonyme de IN DEO [4]. Elle répond à cette touchante acclamation gravée en petits caractères sur un marbre de Carthage :

VIBAS IN DEO
GAVDE SEMPER

Ici le souhait se rapporte évidemment à la vie éternelle et bienheureuse dans le sein de Dieu. Une épitaphe de Sfax [5] porte la formule : DORMIT IN PACE IN CHRISTO. On trouve aussi ailleurs : IN CHRISTO accompagné de l'épithète FIDELIS. Une curieuse inscription de Carthage, qu'on lira plus bas, renferme en même temps IN PACE ET PARADISSV et la formule FIDELIS IN DEO. Ces exemples africains, surtout ceux empruntés à l'épigraphie de Carthage, me semblent confirmer le sens primitif IN PACE, synonyme de IN DEO. Enfin, je terminerai cette note en rapprochant de la formule ou du nom SPES IN DEO qui se lit sur un disque de plâtre estampillé, ayant servi à boucher une amphore d'époque chrétienne, un marbre de *Damous-el-Karita* avec cette incription :

SPERA IN PACE

Peut-être avons-nous là encore une preuve de la synonymie de *Pax* et de *Deus*, conformément au texte de saint Paul : *Ipse est pax nostra* [6]. Quoi qu'il en soit, cette formule IN PACE se lit sur presque toutes les épitaphes chrétiennes de Carthage. En voici quelques exemples où, accompagnant le nom seul de la personne décédée, elle paraît avoir plus particulièrement le sens de IN DEO, IN CHRISTO, IN PARADISSV.

Sur une plaque de marbre blanc (0m64 × 0m22) trouvé dans le cimetière chretien de Bir-el-Djebbana :

SIMPLICIVS
IN PACE ☙

Sur une toute petite tablette de marbre blanc de même provenance (0m13 × 0m12) :

BENENA
TA IN PA
CE ☧

[1] Le *Cosmos*, 11 février 1888, a publié un dessin de ce texte et du suivant, p. 295, 297. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 1091. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, p. 929, ad n. 1091. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9751, 9752, 9753 : IN PACE DOMINICA, et n. 9794 : IN PACE DOMINI. — [5] Vercoutre, *La nécropole de Sfax et les sépultures en jarres*, 1887, p. 10. — [6] Ephes., II, 14.

Sur une autre petite plaque de marbre blanc provenant de la basilique de *Damous-el-Karita :*

ORICLO
IN PCE

Sur une plaque de *saouân*, longue de 0m33, sortie également des ruines de la basilique :

MAVRA
IN PACE

Sur la face d'un sarcophage brisé de même provenance :

VALERI
V ANA
IN PACE

Sur une plaque de *saouân* blanc, toujours de Damous-el-Karita :

IANVARIVS
IN PACE

Les fouilles de Mcidfa, dans les ruines de la *Basilica Majorum,* ont donné aussi un bon nombre de ces épitaphes avec le nom seul suivi de IN PACE.

Le champ voisin de la basilique nous a encore fourni cette épitaphe (0m31 × 0m29) :

COBVL
DEVS I ☧
N PACE

Ici le nom de *Cobuldeus* que nous trouvons aussi écrit *Codbul* est une corruption de *Quodvultdeus* qui se lit plus de seize fois dans notre collection.

Enfin, voici deux exemples, avec la formule IN PACE :

RENATVS
IN
PACE

VESEMES
IN PACE

L'épitaphe de Renatus provient du voisinage de La Malga, *juxta piscinas,* et celle de Vesemes des ruines de la basilique de *Damous-el-Karita.*

Les deux marbres qui suivent, outre la formule IN PACE, portent un nom de lieu :

ALBVLA
IN PACE
LIPARITANA

FORTVNATVS
IN PACE PROCV
RATOR FVNDI
BENBENNESIS[1]

C'est la seule fois que nous avons rencontré dans une épitaphe chrétienne de Carthage la mention des fonctions du défunt, lorsque celui-ci n'était pas un ecclésiastique. Il est intéressant de noter que ce marbre a été trouvé non loin des antiques citernes de la Malga, c'est-à-dire dans le quartier où l'on place la sépulture de saint Cyprien dont le corps, après son glorieux martyre, fut enterré dans le terrain d'un autre *procurator.*

Parmi les épitaphes chrétiennes de Carthage dans lesquelles le nom seul est accompagné de l'acclamation IN PACE, il convient de signaler encore une belle dalle de mosaïque trouvée dans le terrain de Bir-el-Djebbana et ayant recouvert pendant des siècles, la dépouille mortelle d'un chrétien nu mide nommé *Jugurtha :*

IVGVRTA IN PACE

[1] Cf. *Bulletin de la Société nationale des antiq. de France,* 1890, p. 80.

Quelquefois deux noms, suivis chacun de IN PACE sont gravés sur une même plaque (0m30 × 0m27) (fig. 2161) :

PAVLVS
IN PACE
AQVISA
IN ·PACE

Les exemples qui précèdent sont tous gravés sur des tablettes de petites dimensions. Nous terminons cette série par une grande dalle de marbre, longue de 1m38 et large de 0m53, sur laquelle, à côté des trois noms suivis seulement de l'acclamation IN PACE, on lit celui

2161. — Épitaphe de Paulus et d'Aqvisa.
D'après Delattre, *Le musée Lavigerie,* pl. v, n. 5.

d'une chrétienne accompagné de la formule *fidelis in pace :*

MARIS ET BRESEIS
ET ADEVDATVS IN PACE
MELOCIANA FIDELIS IN PACE

Nous avons dans cette épitaphe une preuve de l'emploi simultané de la formule FIDELIS IN PACE, si fréquente à Carthage et de l'acclamation seule IN PACE qui est plus ancienne. La dalle funéraire qui nous offre cet exemple provient d'un tombeau de la basilique de *Damous-el-Karita.*

c) Le nom suivi de IN PACE VIXIT ANNIS *ou* ANNOS.

C'est à la présente série qu'appartiennent les épitaphes chrétiennes de Carthage, offrant, par les dimensions de la tablette et par les formes des lettres, les plus grands rapports avec les *tituli* païens, et par conséquent les signes les plus caractéristiques de haute antiquité. Celle de nos inscriptions chrétiennes que je crois la plus ancienne est gravée sur une tablette de marbre blanc, longue de 0m33 et large de 0m22. La voici (fig. 2162) :

RESTITVTVS
IN PACE VIC
XIT ANN VIN
VENIV

L'épitaphe suivante est gravée sur une plaque à peu près carrée :

IANVARIA
IN PACE VI
XIT ANS XX

Les deux inscriptions qui précèdent ont été trouvées non loin des citernes de la Marga près de la route carrossable qui conduit au village de la Marsa. Les deux autres que nous donnons maintenant proviennent des fouilles de la basilique de *Damous-el-Karita.* Elles sont gravées sur des plaques de plus grande dimension, plus longues que hautes. Ces dernières, assurément, ne sont

pas aussi anciennes que les précédentes. Nous en avons la preuve dans le monogramme du Christ qui accompagne ces épitaphes.

Sur une plaque de *saouân* (0m78 × 0m23) :

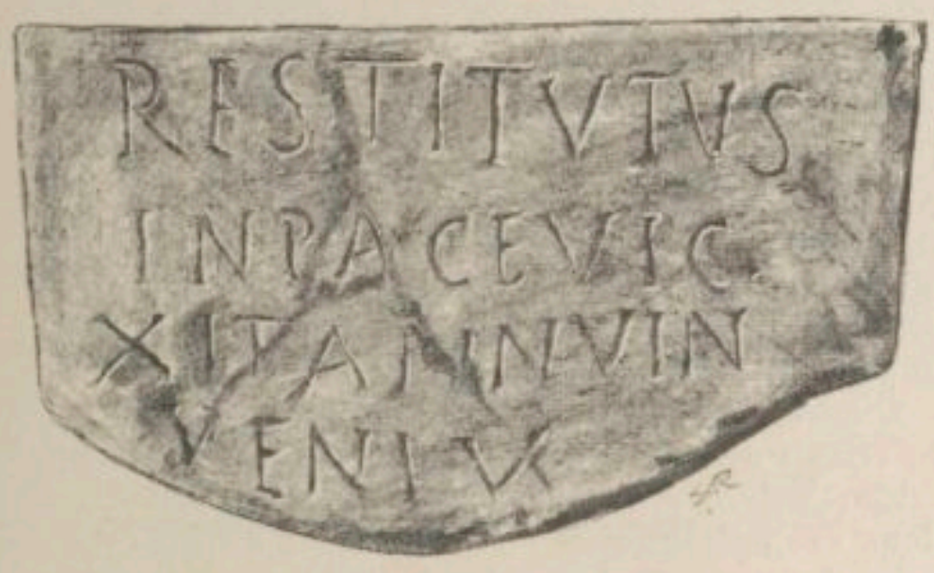
BONIFATIA
☧ IN PACE
VIXIT ANNIS XII

Sur une plaque de marbre blanc (0m43 × 0m20) :

ATANASVS IN PACE
VIXI ANNIS II MϹI ⊕
III

L'épisème Ϛ, dont la valeur est *six*, ne permet pas de faire remonter l'épitaphe d'Atanasus avant le IVe siècle.

Deux marbres trouvés près des citernes de la Malga *juxta piscinas*, offrent cette particularité que le monogramme du Christ occupait le centre de la plaque, coupant ainsi le texte en deux parties. Malheureusement, les deux spécimens d'épitaphes sont brisés et incomplets. L'une de ces inscriptions est gravée en caractères de 0m02 seulement de hauteur sur une petite tablette de marbre gris. On y reconnait le nom, la durée de la vie



2162. — Epitaphe de Restitutus.
D'après Delattre, *Le musée Lavigerie*, pl. IV, n. 6.

et la mention des parents, le tout inscrit dans une couronne.

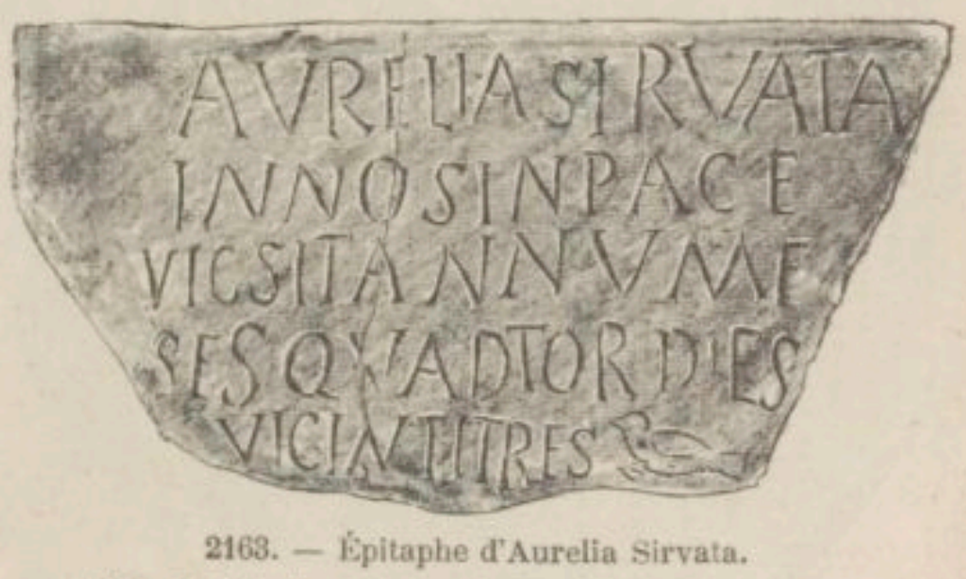
Enfin, voici une épitaphe qui offre les caractères d'une haute antiquité et dans laquelle la formule IN PACE VICXIT est précédée de l'épithète INNOS, sans doute pour INNOX, que nous verrons bientôt presque constamment remplacée par le mot FIDELIS. Cette inscription, que l'on peut, je crois, faire remonter au IIIe siècle, voire même au début, est gravée sur une petite plaque de marbre gris longue de 0m44. Quoique la lecture de cette pierre n'offre aucune difficulté, nous la transcrivons en regard ici du marbre original : *Aurelia Sirvata innos in pace vixsit ann. V meses quadtor dies viginti tres ;* et le symbole de la colombe (fig. 2163).

En terminant cette série, il est à remarquer que la formule IN PACE VIXIT se rencontre toujours sous cette forme à Carthage et jamais sous celle de VIXIT IN PACE qui se lit souvent sur les épitaphes chrétiennes du reste de l'Afrique. De plus, cette formule est tellement rare à Rome, que M. De Rossi, sur onze mille inscriptions qu'il a étudiées, ne l'a lue que onze fois, c'est-à-dire une seule fois sur mille. Aussi, l'illustre archéologue a-t-il cru pouvoir, à cause de cette excessive rareté, attribuer à des fidèles étrangers venus des provinces que désolaient le schisme et l'hérésie, les épitaphes rédigées avec cette formule.

d) La formule FIDELIS IN PACE.

Cette qualification de fidèle, que saint Paul emploie fréquemment dans ses épîtres, par opposition aux *infideles*, revient sans cesse sur nos épitaphes chrétiennes de Carthage. Depuis le début de nos recherches et de nos fouilles, je pourrais en citer des centaines d'exemples. Il suffit pour s'en convaincre, de parcourir la liste des inscriptions de nos cimetières chrétiens.

Ce titre désignait ceux qui avaient été régénérés par le baptême et les chrétiens des premiers siècles avaient à cœur de le porter. Nous voyons, en effet, Tertullien, dans son livre des *Prescriptions*, c. XLI, reprocher énergiquement aux hérétiques le peu de cas qu'ils en faisaient, ainsi que de la *paix* elle-même. Je ne dois pas omettre, dit-il, de décrire la conduite des hérétiques, combien elle est frivole, terrestre, sans gravité, sans autorité, sans discipline, parfaitement assortie à leur foi. On ne sait chez eux qui est *catéchumène*, qui est *fidèle*. Ils entrent, ils écoutent, ils prient pêle-mêle, même avec des païens s'il s'en présente... Ils donnent la *paix* à tout le monde indifféremment. » Cette distinction faite à Carthage, par un écrivain du IIe siècle entre le *catéchumène* et le *fidèle*, nous la retrouvons plus tard sous la plume de saint Augustin quand il dit : « Demandez à un homme : Êtes-vous chrétien ? Si c'est un païen ou un juif, il vous répondra : Je ne suis pas chrétien. Mais s'il vous dit : Je suis chrétien, vous lui demandez encore : Êtes-vous *catéchumène* ou *fidèle ?* » A ces témoignages qui se passent de commentaires, on pourrait ajouter ceux de saint Ambroise et de saint



2163. — Épitaphe d'Aurelia Sirvata.
D'après Delattre, *Le musée Lavigerie*, pl. IV, n. 4.

Jean Chrysostome. Mais il suffit, ce me semble, de donner le sens du mot *fidèle* d'après Tertullien et saint Augustin, ces deux grands écrivains d'Afrique qui ont vécu à Carthage même. Le mot *fidelis* de nos épitaphes signifie donc bien le chrétien, et le chrétien non pas simplement catéchumène, mais le chrétien baptisé.

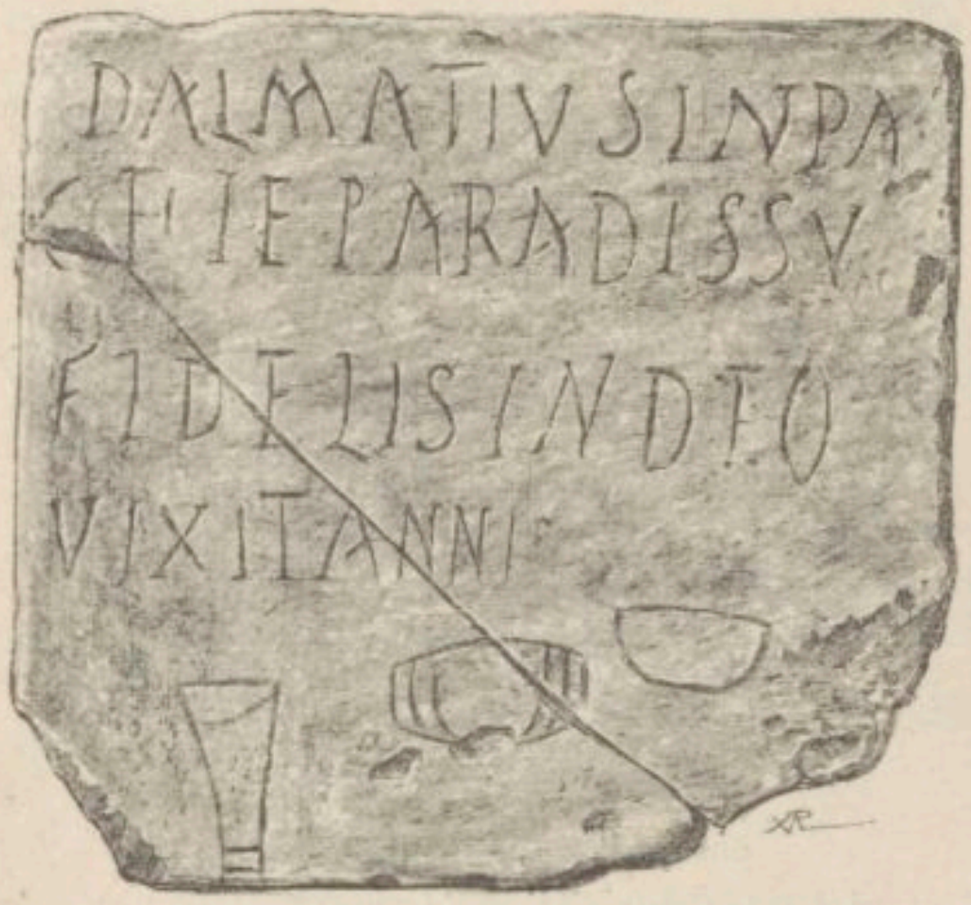
Nous avons déjà donné le sens de l'acclamation *in pace*. La formule FIDELIS IN PACE signifie que le chrétien baptisé est mort en paix avec Dieu et aussi dans la paix de l'Église, *in Ecclesiæ sinu*, selon l'expression de M. De Rossi. La paix était le signe de la communion entre les fidèles. Ainsi voyons-nous à Carthage, sainte Félicité, sainte Perpétue et leurs compagnons, au moment de consommer leur glorieux martyre dans l'amphithéâtre, se donner mutuellement le baiser de paix pour montrer leur union dans la foi : *osculati invicem*, disent les actes, *ut martyrium per sollemnia pacis consummarent*.

Saint Paul, écrivant aux chrétiens d'Éphèse, s'adresse à eux en les appelant *fidelibus in Christo Jesu*[1], formule dont l'épigraphie africaine fournit des exemples. Je pourrais en citer deux à Guelma, l'antique *Calama*, en Algérie[2]. Une épitaphe de *Sullecthum*[3], ancienne ville de la côte tunisienne, porte la formule FIDELIS IN DEO qui reproduit celle de FIDELIS IN DOMINO par laquelle saint Paul recommande aux Corinthiens son très cher disciple Timothée[4] et qui se lit sur une des plus intéressantes épitaphes de notre basilique de Damous-el-Karita (fig. 2164).

[1] Ephes., I, 1. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 5488, 5492. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 57. — [4] Cor., IV, 17.

Cette épitaphe fournit l'unique exemple de l'emploi du mot *paradisus* dans une inscription africaine. Sur le symbole du *dolium*, voir *Dictionn.*, t. I, col. 1487.

Mais lorsque la formule FIDELIS IN PACE est gravée au milieu d'une couronne, comme cela se rencontre plusieurs fois sur nos épitaphes de Carthage, on ne peut s'empêcher d'y reconnaître l'intention de rappeler la récompense accordée dans le ciel à celui qui sur la terre a rempli fidèlement jusqu'à son dernier soupir ses devoirs de bon chrétien conformément à ce verset de l'Apocalypse où Dieu dit : *Esto fidelis usque ad mortem et dabo tibi coronam vitæ*[1]. Fait important à relever, la formule FIDELIS IN PACE est à peu près inconnue à Rome. Il en était de même pour l'Afrique et Carthage au moment où M. De Rossi écrivait son étude : *De titulis christianis carthaginiensibus*. Des seize *tituli* publiés par lui, aucun ne porte cette mention.



2164. — Inscription de Dalmatius, basilique de Damous-el-Karita.
D'après une photographie.

Cependant le VIIIe volume du *Corpus inscriptionum latinarum*, paru à Berlin, en 1881, en offre une trentaine d'exemples pour toute l'Afrique du nord. Quatre proviennent de divers points de l'Algérie (Madaure, Cherchel et Kherbet-Madjouba) et huit appartiennent à des villes de la Tunisie (Lamta = *Leptis minor*, Makter = *Mactaris*, Kessera = *Chusira*, Kelibia = *Clypea*, Beja = *Vaga*, Testour = *Tichilla*). Quant aux autres, ils ont tous été trouvés à Carthage. Cette formule, inusitée à Rome, si rare jusqu'à ce jour en Algérie, paraît donc avoir été particulière à la métropole de l'Afrique chrétienne. L'usage de l'employer dut s'introduire vers le IVe siècle, lorsque l'Église de Carthage commença à être troublée par le schisme et les hérésies. Dociles aux enseignements de saint Paul aux Corinthiens : *Quæ pars fideli cum infideli*, les catholiques tenaient à manifester jusque sur leurs tombes, non seulement leur fidélité à la foi de leur baptême, mais encore et surtout l'horreur qu'ils avaient pour toute doctrine contraire à la vérité.

Sur les épitaphes rédigées en grec, on lit ΠΙCTOC ЄN ЄIPHNH pour les tombes d'hommes, et ΠΙCTH ЄN ЄIPHNH pour celles des femmes. Voici une-série d'épitaphes avec la formule *fidelis in pace* :

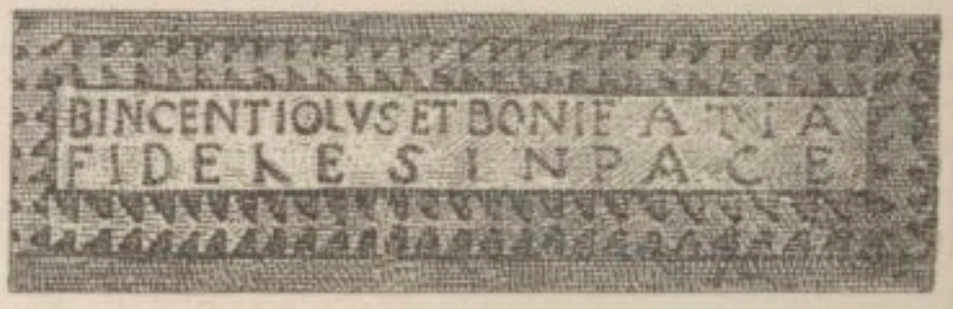
Sur une grosse plaque de marbre à peu près carrée : FELICI ‖ TAS FIDE ‖ LIS IN PA ‖ CE. Sur une plaque de *saouân* : BINCAMVS FI ‖ DELIS IN PACE. Sur une plaque de marbre : QVODVVLTD EVS ‖ FIDELIS IN PACE. Sur une tablette de marbre gris, longue de 0m43 : SECVNDOSA FIDE ‖ LIS IN PACE A ☧ ω. Sur une plaque de *saouân* : DEOGRATIAS FIDELIS ‖ IN PACE. Sur une grande plaque de *saouân* (1m55 × 0m48) : ☩ NEBEA FEDELIS IN PACE ☩. Sur une dalle de mosaïque : VARICA FIDELIS ‖ IN PACE. Sur une autre dalle de mosaïque : DALMATIVS FIDELIS IN PACE (fig. 2165). Sur une plaque de marbre large de 0m30, haute de 0m51, taillée dans une inscription impériale dont elle conserve quelques lettres : MVNIFRIDA ‖ FIDELIS IN PA ‖ CE. Sur une plaque de *kadel* : BENENATVS ‖ FIDELIS IN PACE. Sur une plaque de *saouân*, longue de 0m67 et large de 0m25 :

2165. — Épitaphe de Dalmatius.
D'après Delattre, *Le musée Lavigerie*, pl. VI, n. 6.

Aux deux extrémités de la plaque, entaille pour le scellement.

La formule FIDELIS IN PACE était tellement usitée à Carthage qu'on la gravait parfois incomplète. Témoin ce marbre funéraire : BARBA FIDEL . On trouve aussi la formule ainsi abrégée : FID-IN-P, ou simplement F D, avec la seconde lettre traversée par un I. Sur une des épitaphes de la basilique de *Damous-el-Karita*, le graveur a mis FIDLES pour FIDELES.

Lorsque la tombe avait reçu plusieurs corps, on inscrivait dans l'épitaphe le nom des défunts en les faisant suivre de la formule mise au pluriel. En voici deux exemples choisis entre beaucoup d'autres. Le premier nous est offert par une belle mosaïque provenant du cimetière chrétien de Bir-el-Djebbana (1m60 × 0m57).



2166. — Épitaphe de Vincentiolus et Bonifatia.
D'après *Le musée Lavigerie*, pl. VI, n. 5.

L'autre a été trouvée à Gamart (0m55 × 0m49). Cette plaque presque carrée porte les noms de quatre chrétiens : *Venus, Bonifatia et Gilius fideles in pace, item Gilius senis fidelis in pace* (fig. 2167). Le nom de Vénus porté par une chrétienne peut paraître étrange. On l'a déjà cependant, quoique très rarement, rencontré à Rome. On sait d'ailleurs que les païens en se convertissant à la vraie religion conservaient souvent le nom qu'ils portaient auparavant. C'est ainsi que beaucoup de noms d'origine païenne ont été illustrés par le sang des martyrs et ont passé en usage fréquent parmi les fidèles. On remarquera dans la seconde partie de l'épitaphe le terme particulier *item*.

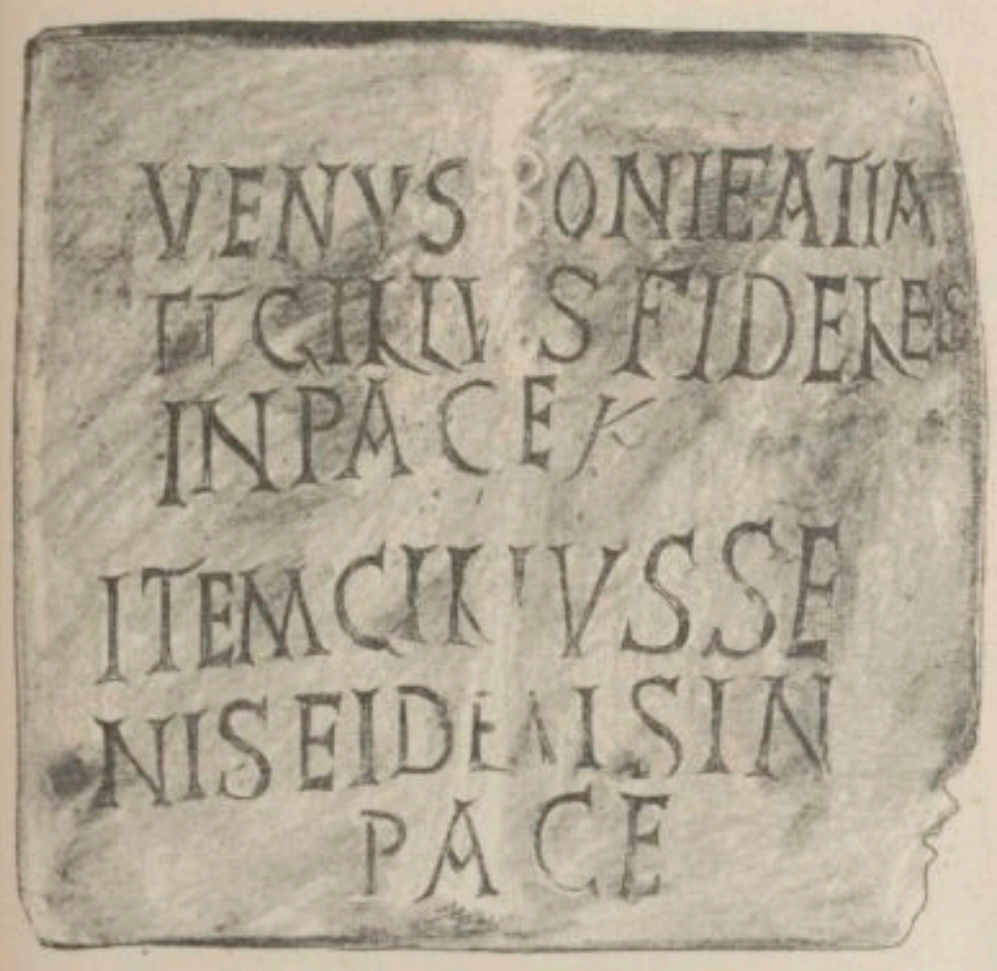
Il convient de rapprocher de la formule FIDELIS IN PACE, celles que l'on rencontre plus rarement : INNOS pour INNOX IN PACE, INNOXA IN PACE et INNOCENS IN PACE. De ces trois dernières formules, les deux premières sont les plus anciennes. Elles semblent même avoir précédé d'un temps considérable l'apparition de FIDELIS IN PACE. Je les crois contemporaines de nos textes chrétiens primitifs. Quant à la formule INNOCENS IN PACE, elle appartient à une

[1] Apoc., II, 10.

époque beaucoup plus basse. Nous avons donné plus haut l'épitaphe d'*Aurelia Sirvata* qui renferme le mot INNOS pour INNOX. Voici maintenant un exemple des autres formules : Épitaphe gravée sur une tablette de marbre trouvée dans le cimetière chrétien de Bir-el-Djebbana ($0^m 23 \times 0^m 24$) :

VICTORIA
INNOXA
IN PACE

Cette petite plaque a été taillée dans un grand marbre opistographe. Outre l'inscription chrétienne, on y reconnaît, en effet, sur la face et sur le revers, les



2167. — Inscription de Vénus, Bonifatia et Gilius (Gamart). D'après Delattre, *Le musée Lavigerie*, pl. VI, n. 1.

vestiges d'un double texte monumental gravé en beaux caractères.

Épitaphe gravée sur une plaque de marbre blanc ($0^m 30 \times 0^m 18$), trouvée dans le quartier du Kram.

VICTOR INN
OCENS IN PACE
☩

La croix monogrammatique qui termine cette inscription indique une époque assez basse.

e) La formule FIDELIS IN PACE *suivie de* VIXIT ANNOS.

Le titre de FIDELIS fut aussi introduit dans les épitaphes qui, à la formule IN PACE, joignaient la durée de la vie du défunt : *fidelis in pace vixit annis* ou *annos*... Les épitaphes ainsi conçues semblent même appartenir à une époque antérieure à celle du FIDELIS IN PACE, du moins lorsqu'elles ne portent pas la *déposition*, autre terme particulier aux chrétiens, qui sera signalé dans le paragraphe suivant.

Sur une plaque de marbre blanc ($0^m 61 \times 0^m 20$) trouvée près des citernes de La Malga EMERITA FIDE ‖ LIS IN PACE BICX ‖ IT ANNOS XXXIII. Sur une dalle de mosaïque trouvée dans le cimetière chrétien de Bir-el-Djebbana : VICTORIA FIDELIS ‖ IN PACE VIX ANNOS LXXX. Sur une plaque de *kadel* trouvée à *Damous-el-Karita* : DONATA FIDELIS ‖ IN PACE VIXIT AN ‖ XXV. Sur une plaque de marbre blanc ($0^m 51 \times 0^m 31$), opistographe (fig. 2168).

Si l'on compare entre elles ces deux épitaphes, la première, celle de *Datiba*, doit être regardée comme la plus ancienne à cause du *vixit annis* au lieu de *vixit annos*, et à cause de l'absence de la croix qui apparaît dans la seconde. La forme des caractères confirme cette classification. Peu d'années cependant séparent l'une de l'autre ces deux épitaphes, puisque dans chacune se lit la formule FIDELIS IN PACE. Des cinq épitaphes que nous donnons ici comme exemples, toutes, à part celle de *Donata*, proviennent du voisinage des citernes de la Malga.

f) La déposition. — C'est vers le IVe siècle qu'on rencontre sur les tombes chrétiennes la mention de la déposition (*depositus*, *deposita*), avec le quantième du mois désigné par les ides, les nones ou les calendes. Cet usage est complètement étranger aux païens. Pour les fidèles, la *déposition* du corps inscrite sur la sépulture de leurs morts était un acte de foi au grand et consolant dogme de la résurrection de la chair. *Depositus* ou *deposita* se trouve d'abord gravé en abrégé par les deux lettres DP, initiales des deux premières syllabes du mot. Plus tard, on l'inscrivit en entier; mais les épitaphes où il apparaît ainsi gravé en toutes lettres appartiennent à une basse époque. D'ailleurs toutes nos inscriptions qui portent la mention de la *déposition* sont, à première vue, de beaucoup postérieures aux épitaphes ne renfermant que l'acclamation IN PACE ou la formule IN PACE VIXIT ANNIS ou ANNOS.

En voici deux exemples. Sur une tombe chrétienne de Bir-el-Djebbana, ayant la forme d'un demi-cylindre reposant sur une base rectangulaire plus longue et plus large de quelques centimètres :

† THEODORA·FID·IN·PAC·VI
XIT·ANN·VNV·MENS·VIII
ET·D·VII·DP·XIII·KAL·OCT

Cette inscription était accompagnée d'oiseaux et de feuillages. Les deux extrémités du cylindre portaient, d'un côté, l'emblème du vase, et de l'autre la croix accostée de deux colombes.

Sur une longue dalle de marbre blanc :

VICTORIA FIDELIS IN PACE VIXIT AN LX DP
ϛ ID IVNv
PLACIDVS FIDELIS IN PACE VIXIT AN LXXX DP
V KAL FEBRs

g) L'indiction. — Enfin, parmi les épitaphes de Carthage qui paraissent les moins anciennes, on lit quelquefois, quoique rarement, la mention de l'indiction. Je ne puis en citer qu'un exemple qui soit complet. Il nous est fourni par une épitaphe gravée sur une plaque de marbre gris provenant de la basilique de *Damous-el-Karita*.

+ MARTANA PNPVXT AN
OϛDEPOSITA ϛ K IIINIAS
INDITIONE XII

Dans cette inscription de *Martana*, morte à l'âge de huit ans et inhumée le six des calendes de juin, sous la deuxième indiction, PNPVXT doit se lire : [*i*]NP(*ace*) V(*i*)X(*i*)T, et IIINIAS est gravé pour IVNIAS. Parmi les textes incomplets de notre collection, nous trouvons mentionnées la *première*, la *troisième*, la *cinquième*, et la *huitième* indiction.

8. *Conclusion.* — Si maintenant on jette un coup d'œil d'ensemble sur les inscriptions chrétiennes de Carthage, il est aisé de les classer dans leur ordre chronologique relatif. Ce résultat est d'autant plus important qu'aucun texte chrétien de Carthage ne porte de date précise. A Rome, les noms des consuls se lisent sur un grand nombre de marbres chrétiens. On peut aussi en citer quelques rares exemples en Tunisie. En Algérie, l'année de la province est souvent gravée sur la pierre et donne l'âge exact de l'épitaphe. A Carthage, nous n'avons trouvé jusqu'à ce jour aucune

de ces indications précieuses, et nous sommes réduits à ne pouvoir donner à nos textes chrétiens qu'une date approximative.

Voici dans quel ordre ils doivent se grouper.

Tout d'abord il n'est pas douteux qu'il faille accorder la priorité de date aux marbres qui se rapprochent le plus des *tituli* païens par les dimensions de la tablette, par la grandeur et le style des lettres, par la simple substitution de IN PACE VIXIT aux lieu et place de PIVS ou PIA VIXIT des épitaphes païennes. Ce sont ces inscriptions qui offrent les caractères les plus évidents de haute antiquité. Cette sorte d'épitaphe paraît avoir précédé, dans les cimetières chrétiens de Carthage, les tablettes funéraires où le nom est suivi de la simple acclamation, IN PACE.

Mais les schismes et les hérésies ne tardèrent point à faire introduire, dans l'une et l'autre forme de rédaction usitée, l'épithète FIDELIS qui marque désormais l'attachement des chrétiens à la vraie foi. Ce double formulaire devint le plus répandu sur les sépultures chrétiennes de Carthage.

Vers le IVe siècle s'introduit, pour plusieurs siècles, variant d'un à quatre centimètres. Plus tard, sur les grandes dalles, ils mesurent rarement moins de sept centimètres et atteignent parfois dix, quinze, vingt et même trente centimètres de hauteur.

Enfin, il est curieux de constater que l'ordre indiqué ici peut, pour ainsi dire, être suivi sur le terrain. Les plus anciens textes chrétiens de Carthage se rencontrent plus généralement dans le voisinage des antiques citernes de la Malga, surtout à l'est et à l'ouest du village, c'est-à-dire pour employer encore une fois l'expression des actes du martyre de saint Cyprien : *juxta piscinas*. De là, au fur et à mesure que l'on s'éloigne de ce quartier, en suivant, à une certaine distance, les anciens remparts de Carthage et en se dirigeant vers la basilique de *Damous-el-Karita* et vers la mer, les épitaphes gravées en petits caractères sur les tablettes de marbre, avec les formules primitives, deviennent de plus en plus rares, tandis que les inscriptions gravées sur de plus grandes plaques avec la formule FIDELIS IN PACE, se multiplient. On rencontre alors plus fréquemment la mention de la date de la *déposition*, puis enfin celle de l'*indiction*.

2168. — Inscription de Pascasius. D'après Delattre, *Le musée Lavigerie*, pl. IV, n. 1-2.

l'usage d'indiquer sur la tombe la *disposition* du corps et le jour du mois où elle avait eu lieu. Enfin, à une époque plus basse et que l'on peut rapporter à la période de l'histoire de l'Église de Carthage qui précéda immédiatement sa ruine dans l'invasion musulmane, on voit apparaître la mention de l'*indiction*. Tel est l'ordre suivant lequel je crois pouvoir classer les inscriptions chrétiennes de Carthage. Le jour où l'on aura mis la main sur quelques épitaphes portant une date certaine, elles serviront de jalons pour fixer à chaque forme d'inscription une époque moins vague et plus précise. En attendant qu'une heureuse découverte vienne éclairer notre classification approximative, on ne peut assigner à chaque groupe qu'un âge relatif.

Pendant que s'opère dans les épitaphes de Carthage cette série de transformations inspirées par les diverses phases de persécution, de trouble ou de paix que traverse l'Église d'Afrique, la plaque funéraire d'abord petite, comme celle des sépultures païennes, devient de plus en plus grande au point de recouvrir tout l'espace occupé par la tombe. Ce sont alors de grandes dalles, rarement de marbre, le plus souvent de la pierre du pays (*saouân* ou *kadel*), et l'inscription y est gravée en grands caractères dans le sens de la longueur. Cette sorte de dalle funéraire paraît avoir été particulièrement employée par les chrétiens. Il en est de même des dalles de mosaïque dont on ne trouve pas d'exemple chez les païens.

La grandeur et le style des lettres suivent également les transformations de la dalle funéraire. Dans les épitaphes les plus anciennes, qui sont toujours gravées sur des tablettes de marbre, les caractères sont petits,

C'est ainsi que, à prendre les choses en gros, l'ordre chronologique des inscriptions chrétiennes de Carthage semble correspondre dans ses grandes lignes à un certain ordre topographique, qui marque le point de départ des cimetières chrétiens et leur développement successif *extra muros* au fur et à mesure que le nombre des chrétiens augmenta dans la ville de Carthage.

XXIV. Bibliographie. — Avant l'expédition d'Alger, en 1830, l'Afrique du nord n'obtenait que bien rarement l'attention des savants. M. A. Audollent a groupé tous les *textes relatifs à la topographie de Carthage romaine*, depuis le IIe siècle avant Jésus-Christ jusqu'au XIXe siècle, en 1833, date de l'apparition de l'ouvrage de Falbe qui inaugura l'étude scientifique des ruines. Les prédécesseurs du savant danois, à part quelques-uns, comme Temple et Caroni, n'étaient guère que d' « intelligents amateurs de curiosités. » Au XVIIe siècle, Hendreich (1664) possédait une connaissance très réelle des écrivains antiques et c'est à l'aide de ces seuls textes, sans y ajouter l'étude sur les lieux, qu'il bâtit sa topographie. Caroni (1804) profita d'une captivité de plusieurs mois pour étudier sur place et se rendre compte de ce qu'il voyait. Estrup (1821) mit à profit les anciens et les modernes, mais n'alla pas en Afrique. Le rénovateur de Carthage fut Falbe, capitaine de vaisseau et consul de Danemark à Tunis. Pendant un séjour de onze années il avait eu le temps d'examiner la configuration du sol et les restes de la cité. Il vint à bout, malgré bien des difficultés, de tracer un « plan des ruines de Carthage » depuis la Goulette jusqu'au delà du cap Gamart. Sa carte est « construite, déclare-t-il, avec une telle exactitude qu'un savant qui désirerait que son corres-

pondant à Tunis entreprit une recherche pourrait lui indiquer, à huit ou dix pas de distance près, le point même ou il faudrait faire cette recherche. » Tous depuis lors ont rendu justice à ce plan si soigné : Dureau de la Malle, Beulé, Tissot, M. de Sainte-Marie, M. de Roquefeuil, M. A. Audollent, et Letronne disait, avec toute raison, en 1847 : « Le travail de Falbe est le fondement de tout ce qu'on écrira désormais sur Carthage. » On venait d'en avoir la preuve dans le livre de *Recherches sur la topographie de Carthage*, paru en 1835, dans lequel Dureau de la Malle suppléait aux lacunes du texte de Falbe qui, moins archéologue que topographe, s'était le plus souvent réduit à son métier d'ingénieur dont les résultats allaient se trouver éclairés par l'érudition vaste et solide de Dureau de la Malle. Celui-ci divise son étude en deux parties, la seconde consacrée à Carthage romaine et byzantine. Suivant une méthode trop fragmentaire, il se contente de parcourir les ruines en tous sens à la recherche de monuments attestés par les textes et compatibles avec la topographie de Falbe. Contemporain d'une école historique où étaient en honneur des résurrections quelque peu romanesques, Dureau de la Malle n'échappe pas complètement au défaut d'improviser une cité trop complète suivant une chronologie souvent arbitraire. Malgré ses faiblesses et ses erreurs, écrit M. A. Audollent, faiblesses et erreurs qui s'expliquent le plus souvent par la date à laquelle il fut composé, le livre de Dureau de la Malle a une réelle valeur. L'auteur n'exagère pas quand il dit qu'avant lui « la topographie de Carthage romaine n'était pas encore ébauchée, les matériaux n'étaient pas même assemblés; tout était à réunir, à coordonner, à discuter pour former un ensemble. » Son mérite est d'avoir débrouillé ce chaos. Nous qui sommes mieux pourvus de documents authentiques et à qui les fouilles ont apporté la solution de plus d'un problème, nous aurions mauvaise grâce à ne pas avouer que les *Recherches* de Dureau de la Malle sont le complément des *Recherches* de Falbe. Tous deux ont frayé la voie où leurs successeurs marchent d'un pas moins incertain.

D'autres travaux suivirent qu'on peut mettre encore à profit, notamment ceux de Barth qui ne s'en rapporte qu'à lui-même, prend des mesures, note l'orientation des édifices, l'aspect des différents quartiers (1845-1847). Davis récolta à tort et à travers et fut plus nuisible qu'utile (1854-1858). Beulé (1859) songe par-dessus tout et presque exclusivement à Carthage punique et la qualité de son esprit hâtif et brillant l'entraîne à s'éparpiller de côté et d'autre et à ne pas produire l'œuvre qu'on devait attendre de lui. Cette œuvre ne laisse pas d'ailleurs d'être honorable, telle qu'elle est. Daux (1865-1867) ne composa guère qu'un « roman topographique ». Maltzan (1868) rectifia quelques points erronés. M. de Sainte-Marie (1874) a conduit des fouilles utiles principalement au point de vue de l'épigraphie punique. L'ouvrage de Tissot consacré à l'Afrique fait une large part à Carthage punique; la ville romaine est moins longuement étudiée. Tissot a accordé aux notes et croquis de Daux une importance regrettable en ce qu'elle l'a induit en erreur. Il est inexplicable qu'avec sa connaissance personnelle des lieux, il se soit laissé aller à considérer comme « un document original et de premier ordre » l'extraordinaire fantaisie de Daux intitulée : Plan de Carthage.

Depuis lors MM. Babelon et Reinach ont conduit une campagne de fouilles; d'autres archéologues se sont essayés à sonder divers points du sol de Carthage et ont consigné leurs découvertes ou leurs observations dans une multitude de mémoires. Une œuvre et un nom dominent désormais la dernière période des fouilles de Carthage qui se sont en quelque sorte identifiées avec le R. P. Delattre. Établi depuis 35 ans sur ce sol, il en connaît les moindres parcelles, l'amas énorme et mystérieux des ruines ne lui dérobe rien, tant il procède à coup sûr dans ses investigations récompensées par les plus rares découvertes. Il a été pour Carthage ce que J.-B. De Rossi avait été pour Rome souterraine; le révélateur prestigieux, le fouilleur intrépide, l'admirateur passionné de cette ville ensevelie, mystérieuse et séduisante. Le présent travail est composé grâce aux multiples communications du P. Delattre, et illustré de dessins libéralement offerts par cet érudit que je prie d'agréer ici l'hommage d'admiration et de reconnaissance que je lui dois[1].

Tout ce qu'on sait sur Carthage romaine a été assemblé et coordonné par M. A. Audollent (1901-1904) qui ne s'est pas contenté d'établir la topographie de la ville, mais qui, dans ce cadre minutieusement fixé, autant qu'on le peut faire aujourd'hui, a su introduire un tableau complet de la vie de Carthage. Ce livre marque une date dans la bibliographie carthaginoise. Nous nous en sommes servi constamment et nous avons été heureux de le compléter par des découvertes récentes, telle que celle de la *Basilica Majorum* et une illustration abondante.

Ces indications nous ont paru le préliminaire indispensable à la bibliographie de Carthage romaine et chrétienne, la plus éparpillée peut-être que nous ayons rencontrée jusqu'ici au cours des dissertations du *Dictionnaire d'archéologie*.

1° Bibliographies. — H. S. Ashbee, *A bibliography of Tunisia from the earliest times to the end of 1888*, in 8°, London, 1889. La préface est une véritable bibliographie des bibliographies. — U. Chevalier, *Répertoire sources historiques du moyen âge. Topo-Bibliographie*, in-8°, Montbelliard, 1894, t. I, col. 594-596; la seule partie utile est celle qui concerne les conciles de Carthage. — E. de Sainte-Marie, *Bibliographie carthaginoise*, dans le *Recueil de notices et mémoires de la Société archéologique du département de Constantine*, 1875, t. XVII, p. 69-110; *Recherches bibliographiques sur Carthage*, dans le même recueil, 1878, t. XIX, p. 97-186. Dans la *Bibliogr.* on compte les lignes exemptes de fautes. L'auteur en a corrigé, il est vrai, un certain nombre dans ses *Rech. bibliogr.* — J.-A. de Puisaye, *Etude sur les diverses publications du R. P. Delattre*, in-8°, Paris, 1895. A ces bibliographies il faut ajouter celle qui est dressée par M. Audollent, p. XIV-XV. Vu l'étendue trop considérable qu'exigerait ici la mention de tous les ouvrages, nous écartons un certain nombre de travaux ayant un rapport moins direct avec l'archéologie monumentale qui fait l'objet principal de notre étude. Une fois pour toutes nous renvoyons donc au livre de M. Audollent, p. XV-XXX.

2° Travaux particuliers. — A. Audollent, *Carthage romaine, 146 avant Jésus-Christ - 698 après Jésus-Christ*, in-8°, Paris, 1901-1904. — E. Babelon, *Carthage*, in-18, Paris, 1896. — Barth, *Wanderungen durch die Kuestenlaender des Mittelmeers in 1845-1847*, 2 vol. in-8°, Berlin, 1849, cf. t. I, p. 79-108. — Benson, *Cyprian, His life, his time, his work*, in-8°, London, 1897. — A. Blampignon, *De sancto Cypriano et de primæva carthaginiensi Ecclesia*, in-8°, Paris, 1861. — *Bulletin de la*

[1] Le R. P. Delattre a été favorisé par la Providence en rencontrant un dessinateur dont le talent est aussi délicat que la fidélité absolue. On peut dire que l'œil de M. J. d'Anselme de Puisaye photographie l'objet que sa plume légère reproduit. Les dessins originaux de M. de Puisaye, principalement pour l'épigraphie, ne le cèdent en rien aux dessins célèbres de M. de Boissieu, l'éditeur des inscriptions lyonnaises. En outre, beaucoup de détails, notamment dans les monuments grossiers effacés par le temps, sont notés par le dessinateur impeccable là où un procédé mécanique n'eût pas su mettre en relief les valeurs d'ombre et de lumière qui, seules, permettent de ressaisir tel ou tel détail.

Société nationale des antiquaires de France[1]. — *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques.* — *Bullettino* (et depuis 1895 : *Nuovo bull...*) *di archeologia cristiana.* — *Bulletin épigraphique de la Gaule.* — *Bulletin de l'académie d'Hippone.* — R. Cagnat, *Une mosaïque de Carthage représentant les mois et les saisons.* dans les *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France,* 1896, t. LVII, p. 251-170, pl. IV. — P. Caillat, *Extrait d'une note sur la restauration de l'ancien aqueduc de Carthage,* dans la *Revue archéol.,* 1873, t. XXVI, p. 292-301. — H. Cart. *Recent visit to Carthage,* dans *The Journal of the British archæological Association,* 1895, t. I, nouv. sér., p. 225-234. — Carton, *Chronique d'archéologie nord-africaine,* dans la *Revue tunisiene,* 1903. — Caudel, *Les premières invasions arabes dans l'Afrique du Nord (641-697 après J.-C.),* in-8°, Paris, 1900. — *Catalogue des musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie, musée Alaoui,* par feu du Coudray La Blanchère et P. Gauckler, in-8°, Paris, 1897. — *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ,* edid. Chr. Justel, in-12, Parisiis, 1615. — *Collections du musée Alaoui publiées sous la direction de R. de La Blanchère,* in-4°, Paris, 1890. — N. Davis, *The Carthaginian Church; or a brief sketch of the history of the introduction progress and extirpation, of christianity... North Africa,* in-8°, Edinburgh, 1845. — A.-L. Delattre, des Pères Blancs[2], *Lampes chrétiennes de Carthage; explication des symboles,* dans les *Missions catholiques,* 1880, et tiré à part de 64 p. et 69 grav. — (6) *Découverte d'un cimetière chrétien dans les ruines de Carthage,* dans les *Miss. cath.,* 10 mars 1882. — (13) *Fouilles et découvertes dans un ancien cimetière chrétien de Carthage, situé près de la Malga,* dans les *Miss. cath.,* févr.-mars 1883. — (14) *Ruines d'une antique synagogue à Hammam-Lif,* dans *Le monde,* 11 mai 1883. — (18) *Poids antiques de bronze trouvés à Carthage,* dans le *Bulletin de l'acad. d'Hippone,* 1883. — (20) *Objets du musée de Saint-Louis envoyés à l'exposition d'Amsterdam,* dans le *Catalogue de la section tunisienne à l'exposition d'Amsterdam,* Tunis, 1883. — (21) *Épigraphie chrétienne à Carthage,* dans les *Miss. cathol.,* 9 mars, 30 nov. 1883. — (25) *Mosaïques chrétiennes de Tabarca, Sceaux et bagues trouvés à Carthage,* dans le *Bull. trim. des antiq. africaines,* 1885. — (26) *Les tombeaux puniques de Byrsa. Inscriptions chrétiennes de Carthage,* dans le *Bull. épigr. de la Gaule,* 1885. — (29) *Le culte de la très sainte Vierge à Carthage aux premiers siècles,* dans les *Miss. cath.,* 28 mai 1886. — (30) *Inscriptions chrétiennes trouvées sur différents points de l'ancienne ville de Carthage en 1885-1886,* dans le *Bull. trim. des antiq. afric.,* 1886. — (31) *Fouilles de la basilique Damous-el-Karita en 1884,* dans les *Miss. cath.,* 1886. — (33) *Inscriptions chrétiennes trouvées de 1884 à 1886 dans les fouilles d'une ancienne basilique,* dans le *Recueil de la Soc. arch. de Constantine,* 1888, t. XXIV. — (34) *Notice sur les plombs chrétiens trouvés à Carthage,* dans les *Miss. cath.,* 1887. — (35 *a*) *Sujets chrétiens figurés sur le fond intérieur de vases de belle poterie rouge,* dans la *Revue de l'art chrétien* 1887. — (36) *Inscriptions chrétiennes trouvées dans les fouilles d'une ancienne basilique* (suite), dans le *Rec. de la Soc. arch. de Constantine,* 1889. — (40) *Tunisie. Épigraphie chrétienne,* dans le *Cosmos,* 26 avril 1890. — (42) *Les lampes chrétiennes de Carthage,* Série de 4 brochures, parues dans la *Revue de l'art chrétien,* 1890-1892 : liste de diverses représentations figurées 839 numéros. — (43) *Épigraphie chrétienne de Carthage de 1888 à 1889,* dans le *Cosmos,* 1890. — (47) *Epigraphie chrétienne de Carthage,* extrait des *Comptes rendus du Congrès scientif. internat. des catholiques,* Paris, 1891. — (51) *La basilique de Damous-el-Karita à Carthage,* dans le *Rec. de la Soc. arch. de Constantine,* 1891. — (52) *Épigraphie chrétienne en Tunisie,* dans le *Cosmos,* 7 nov. 1891. — (53) *Inscriptions chrétiennes de Bou-Ficha,* dans le *Cosmos,* 12 déc. 1891. — (54 *a*) *Inscriptions chrétiennes provenant de la basilique de Damous-el-Karita, 1890-1891,* in-8°, Constantine, 1892. — (56) *Archéologie chrétienne de Carthage, 1889-1892,* dans le *Cosmos,* 1892. — (60) *Lampes et plats chrétiens de Carthage,* dans la *Revue de l'art chrétien* 1893. — (67) *Souvenirs de l'ancienne Église d'Afrique,* dans les *Missions catholiques,* 1893. — (71 *a*) *Les citations bibliques dans l'épigraphie africaine,* dans le *Compte rendu du Congrès scient. intern. des catholiques, Sciences religieuses,* Bruxelles, 1895, p. 210-212. — (72) *Carthage. Inscriptions chrétiennes,* dans le *Cosmos,* 1895. — (73) *Gamart ou nécropole juive de Carthage,* dans les *Missions cathol.,* 1895. — (75 *a*) *L'antique chapelle souterraine de la colline de Saint-Louis,* dans le *Cosmos,* 1896. — (90) *Un fragment de lampe chrétienne,* dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.,* 1898, p. 297. — (95 *a*) *Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage, Catalogue. Partie chrétienne,* in-4°, Paris, 1899. — (97) *Note sur le sable aurifère de Carthage et sur une collection de plombs avec inscriptions trouvés à Carthage,* dans le *Bull. archéol. du Comité,* 1899. — (101) *Inscriptions chrétiennes trouvées à Carthage 1895-1898,* dans le *Bull. archéol. du Comité,* 1900. — (106) *Poids de bronze antiques,* dans la *Revue tunisienne,* 1900. — (114) *Un pèlerinage aux ruines de Carthage et au musée Lavigerie,* dans les *Missions cathol.,* 1902; 2e édit., 1906. — (117) *Une cachette de monnaies à Carthage au Ve siècle,* dans le *Rec. de la Soc. archéol. de Constantine,* 1902. — (126) *A l'amphithéâtre de Carthage, 7 mars 1903,* dans le *Bull. de la Soc. archéol. de Sousse,* 1903. — (141) *Trouvailles d'octobre* (culte de la sainte Vierge), dans *L'univers,* 25 nov. 1905. — (147) *Un pèlerinage,* etc., 2e édit. avec plan et 61 planches ou dessins, Lyon, 1906. — (148) *A l'amphithéâtre de Carthage. Fêtes des saintes Perpétue et Félicité, 1906,* 1906. — (152) *Inscriptions chrétiennes de Carthage, 1898-1905,* dans la *Revue tunisienne,* 1906. — (152) *Le cimetière chrétien de Mcidfa à Carthage,* dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.,* 1906. — (155) *1905 et 1906. Découvertes mariales à Carthage,* in-8°, Lyon, 1907. — (157) *L'area chrétienne et la basilique de Mcidfa à Carthage,* dans les *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript.,* 1907. — (159) *Carthage. La fête de sainte Perpétue et de sainte Félicité. La découverte de la pierre tombale des martyres,* in-8°, Lyon, 1907. — (161) *Inscriptions chrétiennes de Carthage, 1906-1907,* dans la *Revue tunisienne,* 1907. — (162) *La Basilica Majorum. Tombeau des saintes Perpétue et Félicité,* dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.,* 1907. — (163) *La basilica Majorum (puits rempli de squelettes),* dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.,* 1908. — (164) *7 et 8 mars 1908. Souvenirs de la fête de sainte Perpétue et de sainte Félicité au lieu de leur martyre,* in-8°, Lyon, 1908. — (166) *La peste à Carthage, en 253,* dans les *Archives de l'Institut Pasteur de Tunis,* 1908. — (168) *Découvertes mariales à Carthage (1907-1908),* in-8°, Lyon, 1908. — (171) *Découvertes mariales à Carthage (1908-1909),* Lyon, 1099. — (171a) *La boucle mariale de Carthage,* dans la *Revue mariale,* 1909. — Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique (533-709),* in-8°, Paris, 1896. — *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle,* in-4°, Paris, 1901; *Deux musées, Saint-Louis de Carthage et le Bardo,* dans la *Revue*

[1] Pour cette publication de même que pour les recueils du même genre indiquées ici, rien ne dispense du dépouillement de la série complète. [2] Nous maintenons dans cette bibliogr. sommaire les numéros d'ordre de la bibliographie générale du P. Delattre.—

bleue, 7 avril 1894, p. 427-432. — Von Duhn, *Reisebemerkungen aus Karthago und Thunis*, dans *Jahrbuch des k. deutschen archæologischen Instituts. Archæologischer Anzeiger*, 1896, t. XI, p. 87-91. — Dureau de la Malle, *Recherches sur la topographie de Carthage, avec des notes de M. Dusgate*, in-8°, Paris, 1835. — C.-T. Falbe, *Recherches sur l'emplacement de Carthage*, in-8°, et atlas in-fol., Paris, 1833. — V. Ferrère, *La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du IVe siècle jusqu'à l'invasion des Vandales (429)*, in-8°, Paris, 1897. *De Victoris Vitensis libro qui inscribitur* Historia persecutionis Africanæ provinciæ *historica et philologica commentatio*, in-8°, Paris, 1893. — P. Gauckler, *Le quartier des thermes d'Antonin et le couvent de Saint-Étienne à Carthage*, dans le *Bull. archéol. du Comité*, 1903, p. 410-420; *Guide du visiteur au musée du Bardo*, in-8°, Tunis, 1896. — *Gazette archéologique*. — S. Gsell, *Chronique archéologique africaine*, dans la *Revue africaine*, 1893, 1894; dans les *Mélanges d'archéol. et d'histoire*, 1895, t. XV, et années suivantes. — Ch. Guignebert, *Tertullien, Etude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile*, in-8°, Paris, 1901. — L. R. Holme, *The extinction of the christian Churches in North Africa*, in-8°, London, 1898. — Ch.-A. Lavigerie, *Lettre à M. le secrétaire perpétuel de l'Acad. des inscr. et belles-lettres, sur l'utilité d'une missson archéologique à Carthage*, in-8°, Paris, réimprimé sans l'appendice et la planche dans les *Œuvres choisies*, Paris, 1884, t. II, p. 397-451. — H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, 2 vol. in-12, Paris, 1904. — *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*. — *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*. — *Mémoires* (et *Comptes rendus*) *de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. — E. Mercier, *Histoire de l'Afrique septentrionale (Berberie) depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française (1830)*, 3 vol. in-8°, Paris, 1888-1891. — *Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale*, in-8°, Paris, 1875 (sur Carthage p. 27-40, 51-63). — *Les missions catholiques. Bulletin hebdomadaire illustré de l'œuvre de la propagation de la foi*. — P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 3 vol. in-8°, Paris, 1901 sq. — A. Morcelli, *Africa christiana*, 3 vol. in-4°, Brixiæ, 1816-1817. — F. Muenter, *Primordia Ecclesiæ Africanæ*, in-8°, Hauniæ, 1829. — *Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage* (voir Delattre, n° 95 *a*). — Nœldechen, *Tertullian*, in-8°, Gotha, 1890; *Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians*, in-8°, Leipzig, 1888. — Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines (Proconsulaire, Numidie, Maurétanie) sous la domination romaine*, in-8°, Paris, 1896 sq. — *Vicaires et comtes d'Afrique*, in-8°, Constantine, 1891. — F. Papencordt, *Geschichte der vandalischen Herrschaft in Afrika*, in-8°, Berlin, 1837. — Pillet, *Histoire de sainte Perpétue et de ses compagnons*, in-8°, Paris, 1885, *Les ruines de la Basilica Majorum à Carthage*, dans le *Compte rendu du Congrès scientif. intern. des cathol.*, Paris, 1891, Sciences religieuses, p. 158-166 (Travail fait sur une donnée erronée). — G. Rabeau, *Le culte des saints dans l'Afrique chrétienne d'après les inscriptions et les monuments figurés*, in-8°, Paris, 1903. — S. Reinach et E. Babelon, *Recherches archéologiques en Tunisie*, 1883-1884, dans le *Bull. archéol. du Comité*, 1886, p. 4-78. — S. Reinach, *Note sur les ruines de Carthage au XVe siècle*, dans le *Bulletin archéol. du Comité*, 1888, p. 350 sq. — *Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique de la province de Constantine* (cette collection a porté le titre d'*Annuaire de la Soc. arch. de la prov. de Const.* de 1853 à 1862 inclusivement). — *Revue archéologique*. — A. Robinson, *The Passion of S. Perpetua*, in-8°, Cambridge, 1891. — J.-B. De Rossi, *De titulis christianis carthaginensibus*, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, in-8°, Paris, 1858, t. IV, p. 505-539. — E. de Sainte-Marie, *Mission à Carthage*, in-8°, Paris, 1884. — H. Saladin, *Rapport sur la mission faite en Tunisie de novembre 1882 à avril 1883*, dans les *Archives des Miss. scientif.*, 1887, IIIe série, t. XIII, p. 1-225; *Rapport... sur la mission accomplie en Tunisie en octobre-novembre 1885*, dans les *Nouv. arch. des miss. scient.*, 1892. t. II, p. 377-561. — L. Schmidt, *Geschichte der Wandalen*, in-8°, Leipzig, 1901. — A. Schwarze, *Untersuchungen über die äussere Entwicklung der afrikanischen Kirche mit besonderer Verwertung der archæologischen Funde*, in-8°, Gottingen, 1892. — G. Stuhlfauth, *Bemerkungen von einer christlich archäologischen Studienreise nach Malta und Nordafrika*, dans *Römische Mittheilungen*, 1898, t. XIII, p. 275-304, pl. IX, X. — Ch. Tissot, *Fastes de la province romaine d'Afrique*, in-8°, Paris, 1885; *Exploration scientifique de la Tunisie. Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, 2 vol. in-4°, Paris, 1884-1886. — Toulotte, *Géographie de l'Afrique chrétienne*, 4 vol. in-8°, Paris, 1892-1894, t. I, *Proconsulaire*. — J. Toutain, *Les cités romaines de la Tunisie*, in-8°, Paris, 1895.

H. LECLERCQ.

CARTOUCHE. L'esprit de routine qui, de bonne heure, s'empara des ateliers chrétiens de sculpture est en grande partie responsable de l'affaissement progressif qu'on remarque dans la technique et jusque dans l'ordonnance des types décoratifs. Nous avons eu fréquemment l'occasion de représenter dans les dissertations précédentes des couvercles de sarcophages [1]. Sur un très grand nombre d'entre eux la partie centrale présente indéfiniment le même motif : un cartel soutenu par deux amours [2]. La destination de ce cartel ou cartouche est si évidente qu'il est à peine besoin de l'indiquer. Beaucoup de sarcophages nous font lire en cet endroit le nom de celui ou de celle dont la cuve funéraire conserve les restes. Mais tous les sarcophages n'offrent pas ce renseignement; sur un grand nombre d'entre eux, le cartouche est demeuré vide et la tombe anonyme. On n'en doit pas être surpris extrêmement puisque les inscriptions païennes de la meilleure époque nous montrent parfois une épitaphe tracée du vivant de celui qui se l'est destinée; après sa mort les « blancs » destinés à l'âge et à la date n'ont pas été remplis. A plus forte raison à l'époque chrétienne a-t-on multiplié ces sortes de négligences, alors que l'incertitude, le trouble étaient partout. Parmi les sarcophages de la Gaule publiés par Edm. Le Blant nous constatons l'omission de toute inscription dans le cartouche pour un certain nombre d'exemplaires [3]. Ces tessères vides ne sont pas spéciales à la Gaule, nous les rencontrons un peu partout. La raison de cette particularité n'est pas évidente. Peut-être les cartels avaient-ils reçu une épitaphe peinte, aujourd'hui disparue [4]. C'était le cas d'un beau sépulcre de marbre, vu par Lupi, dont la tessère gardait des restes de couleur et de dorure [5].

La forme des cartouches varie peu, et, bien entendu, il ne faut pas confondre le cartouche qui est carré ou rectangulaire avec l'*imago clypeata* qui, comme son nom l'indique, offre l'aspect d'un bouclier [6].

H. LECLERCQ.

[1] Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 102, 248, 383, 391, 393, 538, 547, 966, 968, 972, 973, 975, etc. — [2] Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 102, 547, 861. — [3] *Sarcoph. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1886, p. 40, 52, 61, 71, 87, 140, 146, 175, 211, 212. — [4] E. Le Blant, *Étude sur les sarcoph. chrét. de la ville d'Arles*, in-4°, Paris, 1878, p. 27, 28. — [5] Lupi, *Epitaphium Severæ martyris*, in-4°, Panormi, 34, p. 58; Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, t. I, p. 125, pl. — [6] *Dictionn.*, t. I, fig. 392, 652, 976.

CARUS. Voir TOMMASI.

CASARII. Voir COLONS.

CASARIUS. Cet adjectif formé sur le mot *casa* ne se trouve employé qu'au sens absolu, à la manière d'un substantif. Forcellini définit le *casarius* en ces termes : *Rusticus, qui in casa habitat, agri colendi causa.* On trouve aussi *censuarius,* qui rappelle le *census* ou rente annuelle que le fermier avait à payer au propriétaire. Tandis que le *Code théodosien* donne *casarius* [1], le *Code justinien* publie la même loi avec *censuarius* [2]. Le *casarius* était une sorte d'intendant des propriétés rurales, que l'on nomme en Italie *massarie* et *casade* [3]. On employait également le vocable *casaria* pour désigner la femme qui garde la maison, on dit aujourd'hui en Italie : *casiera.*

En 1858, on trouva au cimetière de Calliste, parmi les ruines, au-dessus de la crypte du pape Eusèbe, quelques fragments d'un sarcophage de marbre avec cette inscription de l'année 345 [4] :

*in ho*C SARCOFACO CONDITVS
NTVLVS FL·AVR CASARIVS
PEIIIT TORINE
IVINV IOS
PRENISTECV
ET LEA VIXIT ANN*os*
ET DIES XX DECESS*it*
AVTEM VI IDVS IVLIAS
AMANTIO ET ALBINO C.S
ROMAE VIXIT ▒ D · XX · II

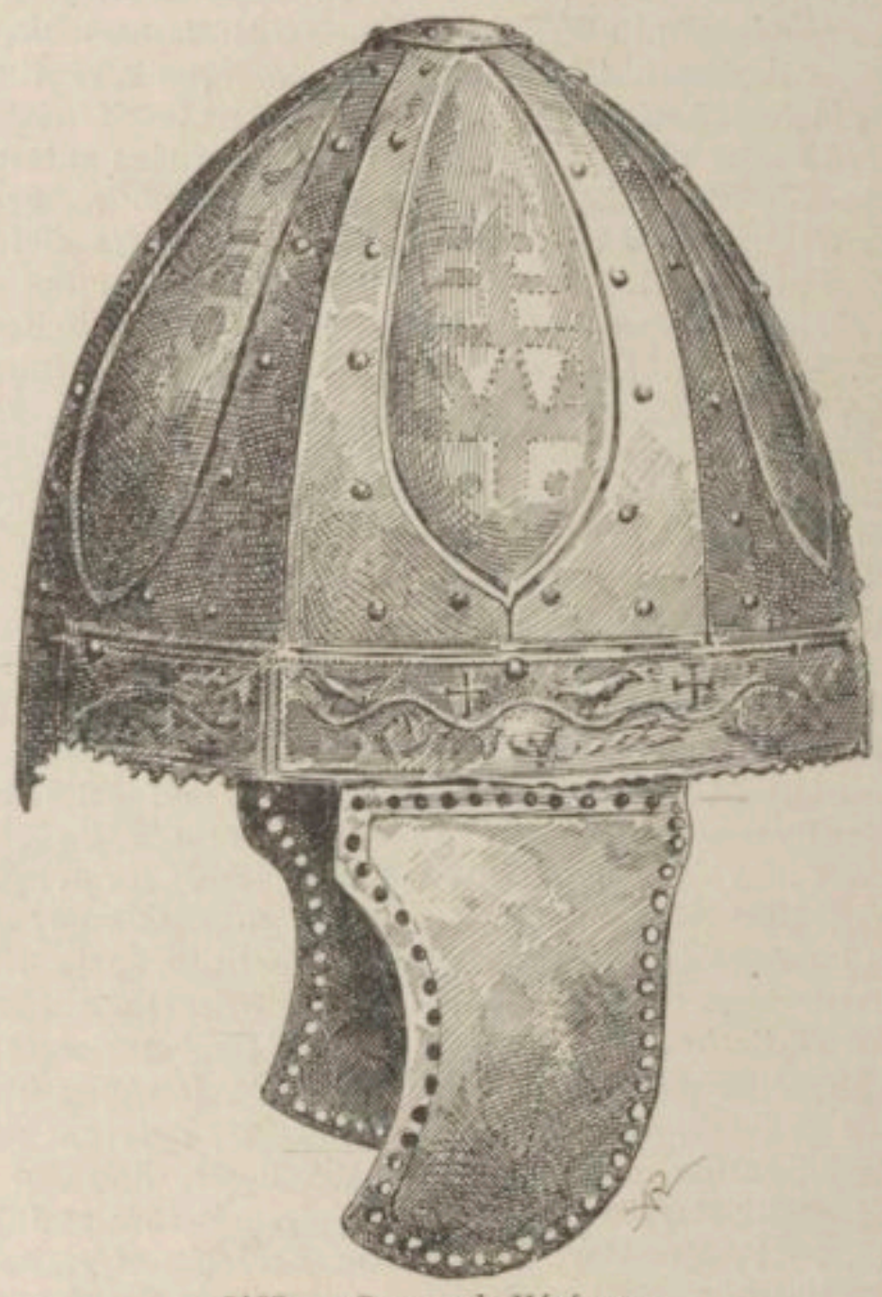
Une autre inscription romaine nous fait connaître le *casarius* d'un domaine appelé « La fourche » [5] :

BENE MERENTI EXVPERANTIO
couronne QVI VIXIT AN XCVIIII · M·
et faux XI · D · XXVIIII · $\overline{D}$ · $\overline{P}$ · VII · IDVS
IVLIAS
CASARVS A FVRCA

H. LECLERCQ.

CASQUE. Le casque a été en usage dès l'antiquité. Quand les armées romaines commencèrent à faire aux barbares une place de plus en plus considérable dans le recrutement des légions, le port du casque de bronze ou de fer varia beaucoup suivant l'origine des bandes incorporées. La diversité des climats où étaient stationnées les légions contribua aussi à introduire une grande variété dans l'équipement des troupes; enfin, la décadence des arts industriels se fit sentir dans la fabrication de cette coiffure à laquelle on s'efforça de donner l'aspect bizarre ou clinquant à défaut de la simplicité élégante du passé. Les artisans ne parvinrent à dresser cette coiffure qu'au moyen d'un nombre plus ou moins considérable de plaques ajustées, rivées et boulonnées. Nous n'aurions pas à nous en occuper parmi les monuments de l'archéologie chrétienne si de très rares spécimens n'avaient été rencontrés décorés de symboles chrétiens.

L'un d'eux est un casque en bronze, conservé à la bibliothèque de Grenoble. « Cette pièce, unique en son genre, ressemble par sa forme à un heaume chevaleresque du XIe siècle, sauf qu'elle a des jugulaires et qu'au lieu de nasal elle présente sur le devant une petite pointe qui ne descendait pas plus bas sur le front, que la rencontre des sourcils. Elle est en bronze, peu épaisse, renforcée sur son bord inférieur par un cercle ciselé, et dans sa montée, par six bandes clouées de même métal, qui s'assemblent au sommet de la coiffe sous une rondelle également clouée. Le bord sous le cercle et les jugulaires sur tout leur pourtour, sont percés de trous qui ont servi à coudre une doublure d'étoffe. Retiré d'un terrain bourbeux au lieu dit les Ripes de Pillardin, près de Vézéronce (Isère), ce casque a été considéré par les savants du Dauphiné comme une épave de la bataille célèbre où les Bourguignons furent battus par les Francs de Clodomir, en 524. Le style d'une légère ornementation qui décore le cercle de la coiffe ne contredit pas cette hypothèse. Le dessin est celui d'une tige ondée, chargée de raisins auxquels s'attaquent des oiseaux ; dans les sinuosités



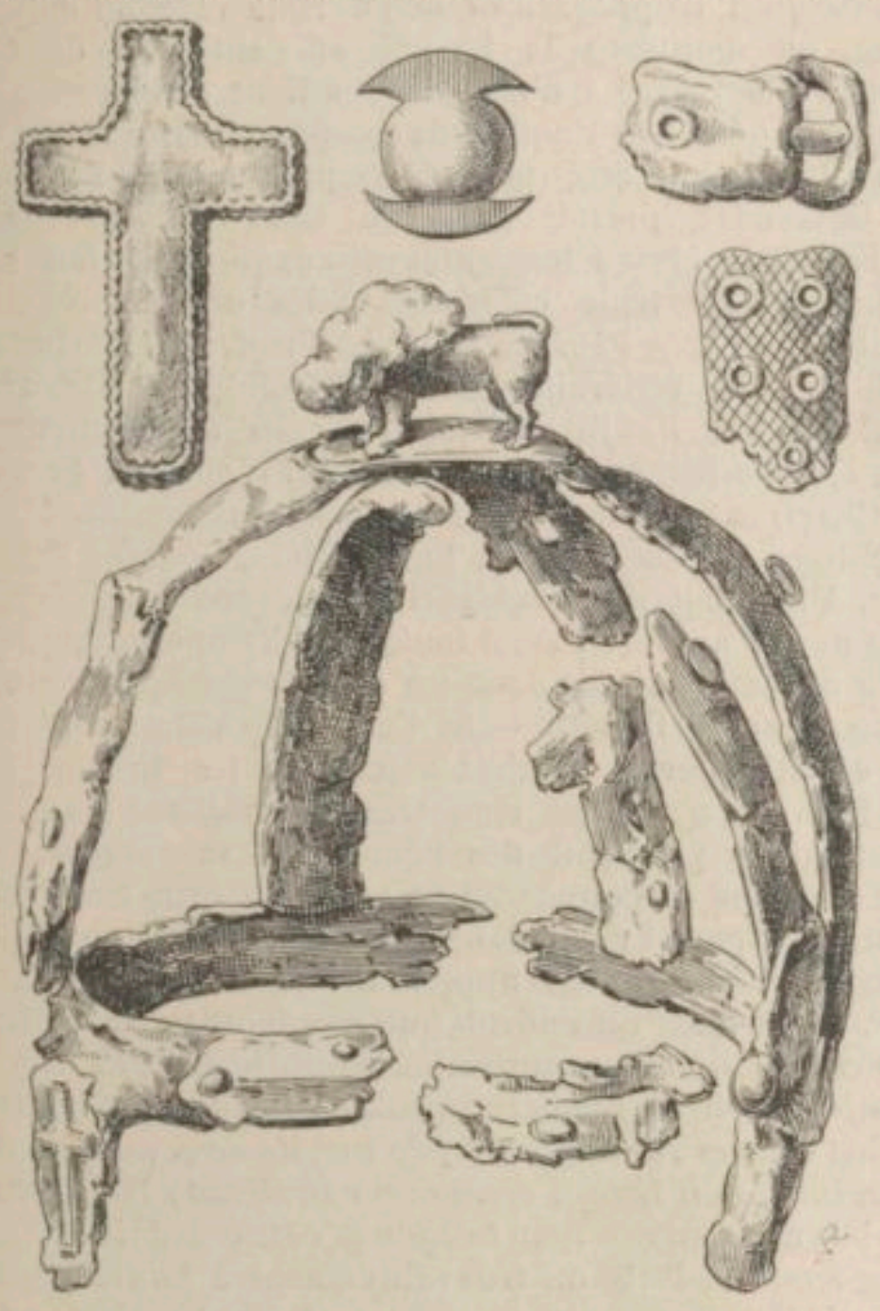
2169. — Casque de Vézéronce.
D'après le *Bull. de la Soc. nat. des antiquaires de France,* 1878, t. XXXIX, p. 126.

supérieures, des croisettes à branches égales alternent avec les oiseaux. Ce sont des motifs bien connus de l'imagerie chrétienne des temps mérovingiens [6] (fig. 2169).

Un autre spécimen moins intéressant et parvenu dans un moins bon état de conservation est un casque trouvé à Benty-Grange, près de Monyash (Derbyshire). Il se compose d'une couronne de fer d'où rayonnent des côtes disposées de manière à envelopper le sommet du crâne dans une sorte de calotte; de minces plaques de corne rejoignent les rayons dans une direction diagonale de manière à former le dessin d'une arête de poisson. Les extrémités sont renforcées par des bandes de corne disposées de la même façon rayonnante et rivées par intervalles aux rayons de fer servant d'armature à la calotte. Les rivets sont espacés entre eux d'environ 0m03; ces rivets sont à tête d'argent et sur

[1] *Code théodosien,* l. IX, tit. XLII, l. 7. — [2] *Code justinien,* l. IX, tit. XLIX, l. 7. — [3] Böcking, *Comment. ad Notit. dignit Occid.,* p. 1053. — [4] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ,* t. I, p. 520, n. 1130; *Corp. inscr. lat.,* t. VI, part II, n. 9237. — [5] Fabretti, *Inscript. domest., explicatio,* in-fol., Romæ, 1699 p. 330, n. 486; *Corp. inscr. latin.,* t. VI, part. 2, n. 9238. — [6] J. Quicherat, *Casque trouvé près de Vézéronce* (Isère), dans le *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France,* 1878, t. XXXIX, p. 126-127; C. Barrière-Flavy, *Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule du Ve au VIIIe siècle,* in-4°, Toulouse, 1901, t I, p. 73; R. Förrer, *Reallexicon der prähistorischen, klassischen und frühchristlichen Altertümer,* Berlin, 1907, p. 931, pl. 288, contient une reproduction photographique.

la partie des rayons qui y correspond se voit un croisillon d'argent. Au sommet du casque, sur une petite



2170. — Casque de Benty-Grange.
D'après C. Roach Smit, *Collectanea antiqua*, in-8°, London, 1852, t. II, p. 238.

plaque de cuivre est posé un petit animal en fer ayant des yeux d'airain, un sanglier ou un porc [1] (fig. 2170).

H. Leclercq.

CASSANDRE. — I. Biographie et ouvrages. II. Œuvres liturgiques de Cassandre. III. Bibliographie.

I. Biographie et ouvrages. — 1° Né en 1513, Cassandre fut témoin des déchirements causés dans l'Église par la prétendue Réforme; son tort, parait-il, fut de se ranger parmi les modérés du catholicisme, parmi les médiateurs officieux qui eussent désiré réconcilier les luthériens et les calvinistes avec l'Église. En somme, il demeura catholique : Théodore de Bèze a écrit de lui : *Cassandrum id scripsisse quod sentit, quamvis ab ejus sententia plurimum dissideam; nec miramur hominem, qui* NUMQUAM FUIT *nostrarum partium, eos pro quibus facit defendere.* Mais il fut concessionniste à l'excès, et, s'il faut en croire Tabaraud [2], « il allait jusqu'à regarder comme membres de l'Église les hérétiques, les schismatiques, les excommuniés pourvu qu'ils eussent foi aux articles fondamentaux et qu'ils exerçassent la charité envers leurs frères catholiques. » Cette réflexion vise l'ouvrage de Cassandre qui a pour titre : *De officio pii ac publicæ tranquillitatis vere amantis viri, in hoc religionis dissidio.* L'ouvrage, publié en 1561, fut suivi quelques années plus tard, en 1565, de la *Consultatio de articulis Religionis inter catholicos et protestantes controversis, cum præfatione ad Ferdinandum I et Maximilianum II imper.*, qu'on a appelée son chant du cygne [3]. L'auteur y suivait dans ses développements l'ordre de la confession d'Augsbourg. — Il faut conclure cette appréciation du théologien et du controversiste qui n'appartient pas à notre sujet par les réflexions du P. Hurter [4] : Cassandre, simple laïque s'adonna à l'étude de la théologie, mais comme il y travailla sans maître, il en acquit une connaissance peu solide : d'un caractère doux et indulgent, il se laissa entraîner par le désir de la pacification, sacrifia plus d'un point de la doctrine et de la discipline catholiques ou du moins les blâma dans l'espoir de gagner les protestants avec lesquels il entretenait des rapports d'une excessive familiarité. Son zèle pour la paix lui valut la faveur de Ferdinand Ier et Maximilien II. A l'approche de la mort, il s'amenda, reconnut les inconvénients de sa méthode, rétracta tout ce qu'il avait dit ou écrit de contraire à la foi catholique, défendit qu'on publiât sa *Consultatio.* — Celle-ci parut néanmoins après sa mort; le protestant Grotius y ajouta des annotations, l'ajouta au tome IV de ses *Œuvres* sous le titre : *Via ad pacem Ecclesiæ.* Voilà ce qui explique comment la collection des *Œuvres* de Cassandre réunie en un volume en 1617 fut mise à l'Index. — Comme nous allons le voir, les auteurs reconnaissent unanimement que tout dans ces œuvres n'est pas condamnable : il faut faire une exception pour les œuvres liturgiques [5].

2° La vie de Cassandre peut se diviser en deux périodes : A. Première période (1513-1549). Georges Cassandre naquit en 1513 dans un petit village de la Flandre occidentale, non loin de Bruges. Jeune homme, il va étudier à Louvain. Cassandre s'y adonne surtout à l'étude des belles-lettres, devient maître ès-arts en 1533, demeure à peu près inconnu jusqu'en 1541. Alors il reçoit à Bruges la charge d'enseigner la littérature; ce dont il s'acquitte avec un tel succès qu'il fait école.

B. Deuxième période (1549-1566). C'est alors que Cassandre va jouer un grand rôle dans les débats entre catholiques et protestants. — 1. Tout d'abord il se prépare à ce rôle en s'occupant d'études ecclésiastiques et en publiant des œuvres liturgiques.

Dès 1544, comme on peut l'inférer de l'Épître dédicatoire placée en tête des *Tabulæ præceptionum dialecticarum*, Cassandre était venu de Bruges à Cologne où il s'était rencontré avec Bucer; néanmoins, il ne se fixe à Cologne qu'à dater de 1549. Alors, il abandonne l'étude des lettres pour s'appliquer à celle des Saintes Écritures, des saints Pères et de l'histoire ecclésiastique. Il est désigné comme recteur d'une Académie nouvellement fondée à Duisbourg, y professe les Lettres sacrées et la théologie. Sa connaissance de l'antiquité sacrée se manifeste dans les *Hymni ecclesiastici, præsertim qui Ambrosiani dicuntur*, qu'il publie en 1556, mais les *Scholia* qu'il y ajoute lui attirent des ennuis de la part des catholiques, comme on peut le voir par un échange de lettres entre lui et son ami J. Molineus (Van der Meulen) de Gand. L'affectation pénible qu'en ressentit Cassandre se manifeste dans quelques mots de sa préface aux *Liturgica de Ritu et Ordine dominicæ cœnæ celebrandæ, quam celebrationem Græci liturgiam, Latini missam appellarunt.* Il dit qu'il a hésité à faire cette publication : *ut qui varietatem et malignitatem judiciorum hac nostra ætate utcumque cognitam habeam.* Cette œuvre est de 1558; en 1560, elle fut suivie des *Preces ecclesiasticæ quæ collectæ vulgo dicuntur, ex variis libris ecclesiasticorum officiorum conquisitæ.* Puis en 1561

[1] C. Roach Smith, *Collectanea antiqua*, in-8°, London, 1852, t. II, p. 203 sq. : *Anglo-saxon and frankisch Remains.* — [2] Tabaraud, *Histoire critique des projets formés depuis 300 ans pour la réunion des communions chrétiennes*, in-8°, 1824, Paris, p. 300. Feller ne se montre pas moins sévère à l'égard de Cassandre, *Biographie univers.*, 4 vol. in-8°, Paris, 1837, t. II, p. 374. — [3] Assink Calkoen, *Specimen historico-theologicum Georgii Cassandri vitæ atque operum narrationem exhibens*, in-8°, Amstelodami, 1859. — [4] Hurter, *Nomenclator literarius*, 3 vol. in-8°, Œniponte, 1892, t. I, p. 11. — [5] Voir une courte appréciation de Cassandre comme théologien dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 1823.

paraît l'*Ordo romanus de officio missæ seu libelli aliquot pervetusti continentes ordinem quem Pontifex præsertim romanus jam olim celebrando officio missæ observare consuevit.* — 2. Entre les années 1561 et 1566 se placent les tentatives faites par Cassandre pour rétablir la paix dans l'Église et la publication de la partie de ses œuvres qu'on a appelée *irenico-practica,* il s'était, à cette époque, lié d'amitié avec F. Baudouin qui vivait à la cour de France, et qui changea plusieurs fois de religion. La France était alors divisée en trois factions; papistes, calvinistes, et modérés ou pacificateurs. Sans se nommer, Cassandre publie en 1561, *De officio pii ac publicæ tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio.* Réfuté par Calvin, il donne sous le pseudonyme de *Modestus et Placidius* sa réponse sous ce titre : *Traditionum veteris Ecclesiæ et sanctorum Patrum defensio adversus Joannis Calvini criminationes.* — *Responsio ad calumnias quibus Cassander in Germanico quodam libello petulanter impetitur;* — en 1564, il publie *De baptismo infantium doctrina Ecclesiæ catholicæ divinarum litterarum testimoniis explicata;* — *De sacra communione christiani populi in utraque panis et vini specie consultatio.* — En 1565, *Acta colloquii inter G. Cassandrum et Mathiam anabaptistam habiti.* Enfin, la même année 1565, parut l'œuvre qu'on a appelée la *Cassandri cygnea vox* et qui a pour titre : *De articulis religionis inter catholicos et protestantes controversis consultatio.* Nous ne reviendrons pas sur l'appréciation de ces œuvres donnée au début de cet article; comme on le voit, elles sont distinctes des œuvres litturgiques. Cassandre mourut à Cologne, le 3 février 1566. Les écrivains catholiques s'accordent à dire qu'il rétracta sa consultation; les protestants déclarent qu'il n'en fit rien, Cassandre ayant dit lui-même qu'il voulait vivre et mourir dans la doctrine que contenait son livre [1].

II. Œuvres liturgiques de Cassandre. — Quoi qu'il en soit, les publications liturgiques de Cassandre lui ont valu d'être placé, à côté de Pamélius, chanoine de Bruges, parmi les précurseurs qui, au XVIe siècle, ouvrent la voie que suivront Bona, Tommasi, Mabillon, etc. Le P. Hurter ne croit pas pouvoir lui décerner un meilleur éloge qu'en rapportant les paroles de Renaudot. Dans la préface de sa *Liturgiarum orientalium collectio* ce dernier signale les services rendus à l'étude de la liturgie par les auteurs qui l'ont précédé, et fait ressortir l'état d'abandon dans lequel fut laissée cette étude au moment de la Renaissance [2]. Le même Renaudot dans *Perpétuité de la foi,* t. IV, l. I, c. II, dit encore : « Cassandre s'est servi de l'argument tiré de la conformité de la discipline des premiers siècles dans la célébration de la liturgie et à ce dessein il fit plusieurs recherches très curieuses comprises dans le traité qu'il appela *Liturgica.* » D. Guéranger en parle dans les mêmes termes élogieux : « G. Cassandre, docteur flamand, combattit avec zèle les nouveautés de la Réforme, quoiqu'on soit en droit de lui reprocher quelques propositions trop hardies. Il publia un ouvrage savant, ayant pour titre : *Liturgica de ritu et ordine...* C'est un recueil de passages des auteurs ecclésiastiques sur toutes les parties de la messe. Il est suivi de l'*ordo* romain, le seul que l'on connût alors. Cassandre publia en outre un recueil d'hymnes dans le genre de celui de Clichtoüe, et un autre recueil des oraisons que l'on appelle *Collectes* [3] .»

Après de tels éloges, on nous saura gré de donner quelques détails sur ces œuvres liturgiques de Cassandre.

1. La première en date sont les *Hymni ecclesiastici.* Voir plus haut. Dans sa préface, l'auteur donne à entendre qu'il se propose de défendre la religion catholique, en montrant la beauté et l'antiquité de ses chants : la prière a d'ailleurs des liens étroits avec le dogme et dans bon nombre de compositions se retrouve une allusion aux croyances et aux pratiques de l'Église. — Cassandre prend soin de nous indiquer ses sources : il classe les auteurs auxquels il fait ses emprunts, en trois catégories : les *anciens* comme saint Ambroise, Prosper de Tyr, Prudence, Fortunat, Sedulius, le vénérable Bède, Théodulphe d'Orléans, Paul Diacre, Paulin d'Aquilée; ceux appartenant à une *époque intermédiaire,* comme Fréculphe, évêque de Chartres; les auteurs *plus récents* comme Josse Clichtoüe, Jacques Meier, Louis Vivès, Georges Fabricius. Une quatrième catégorie comprend les hymnes sans nom d'auteur. Parmi toutes ces hymnes quelques-unes ont été puisées dans un ancien exemplaire de la règle de saint Benoît. — Si Cassandre s'était contenté de collationner ces chants sacrés, les théologiens de Louvain n'eussent rien trouvé à redire; mais, le compilateur y joignit des *Scholia* de sa composition et c'est dans ce commentaire que l'on crut trouver à blâmer. Il paraît cependant que les griefs n'étaient pas considérables. Ainsi, il appelle *insignes* les livres carolins, il dit dans un endroit que *confirmatio sanguinis pro complemento communionis habita fuit, et sine eo non judicabatur plena communio;* il interprète la formule : *Omnes sancti, orate pro me, ita ac si merum desiderium, non ipsam orationem indicant;* il présente les bonnes œuvres *non tanquam causa sed indicium vitæ æternæ.* Puis on trouvait étrange à Louvain qu'il s'obstinât à demeurer en pays protestant [4]. Cassandre trouve l'argument bien faible : quant aux griefs plus sérieux, il se déclare prêt à rectifier ce qui a pu déplaire. — Mais à côté de ces taches, le liturgiste trouve dans ces *Scholia* des renseignements alors utiles. Ainsi à propos de l'expression *Te chrismate innovatum,* on lit une explication sur l'*unctio chrismatis,* on apprend que dans les premiers temps, le baptême, la confirmation, l'eucharistie étaient administrés en un même jour, aux veilles de Pâques et de la Pentecôte. Dans une hymne *ad lotionem pedum* l'expression *nexu solvuntur* est signalée comme une allusion à l'ancienne coutume de délivrer les prisonniers et de réconcilier les pénitents le jeudi saint; une hymne *De resurrectione Domini* parle des vêtements blancs dont on revêtait les nouveaux baptisés :

Candidus egreditur nitidis exercitus undis
Atque vetus vitium purgat in amne novo
Fulgentes animas vestis quoque candida signat
Et grege de niveo gaudia pastor habet.

A propos d'une hymne pour la vigile de la Pentecôte, Cassandre donne une description de la litanie : *Letania norica, credo quod ex Norico Germaniæ regione usus ejus ad alias Ecclesias pervenerit. Porro Letania ecclesiastica phrasi vocatur publica rogatio ad De misericordiam implorandam instituta.* — Au sujet des hymnes de la fête du saint Sacrement, composées par saint Thomas d'Aquin, Cassandre résume ce qu'ont écrit les théologiens du moyen âge sur le dogme de l'eucharistie. Il considère comme relativement récente l'hymne en l'honneur de sainte Catherine, parce que dit-il *ante annos ut plurimum trecentos, latinis Catharinæ nomen non innotuit, ne Græcis quidem, unde ad latinos ejus cultus pervenit,*

[1] C'est ce qu'affirme entre autres A. Calkoen, *op. cit.,* et il se réfère à la page 901 des *Œuvres* de Cassandre; mais un tel sentiment n'est guère d'accord avec ceux que Cassandre manifeste dans ses lettres. — [2] Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio,* 2 vol. in-4°, Francofurti ad Mœnum, 1847, t. I, præfatio. — [3] D. Guéranger, *Institutions liturgiques,* 4 vol. in-8°, Paris, 1878, t. I, p. 473. — [4] Lettre de J. Molineus, dans la collection des lettres de Cassandre.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F. IMPRIMÉS

multo ante cognita fuisse videtur. L'*hymnus in unctione infirmi : Christe cælestis medicina patris* lui fournit l'occasion de nous donner des détails sur le rite du sacrement de l'extrême-onction. — Le recueil se termine par un chant de la composition de Cassandre sous ce titre *Precatio quotidiana;* le premier vers nous montre son grand désir de voir régner la paix dans l'Église :

Da, Pater, ut tandem discordia noxia cesset.

La dernière édition du catalogue de l'Index dressé par les soins de Léon XIII n'a pas maintenu cet opuscule de Cassandre parmi les ouvrages condamnés; elle a néanmoins conservé la mention des *G. Cassandri opera quæ reperiri poterunt omnia,* in-fol., *Parisiis,* 1616 [1].

2. La seconde œuvre liturgique de Cassandre est : *Liturgica de ritu et ordine dominicæ cœnæ...* (voir plus haut). Le mérite de ce travail apparaît, comme celui du précédent, dans le but de l'auteur, l'indication des sources et l'analyse des points qui y sont traités. — *But :* on le trouve dans cette phrase de l'*Epistola ad lectorem* et qui se résume en un mot; faire cesser les controverses qui troublent le monde chrétien. — *Sources :* la seule énumération remplit trois ou quatre pages de l'édition in-folio. Ce sont : les prières hébraïques, les écrits des saints Pères, notamment, Clément d'Alexandrie, saint Irénée, Tertullien, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Augustin et saint Jérôme; l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe; les liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile, celle des Syriens, des Éthiopiens, des Arméniens; la règle de saint Benoît avec les écrits de saint Grégoire le Grand, de Jean Diacre, de saint Isidore de Séville; l'*Ordo processionis sive ordo romanus;* les anciens *Codices de officio Missæ, de ecclesiasticis sacramentis et officiis;* les Capitulaires de Charlemagne; le Décret de Gratien et les Décrétales. L'énumération des liturgistes plus rapprochés de son temps montre bien que Cassandre n'a négligé aucun moyen de se renseigner sur la liturgie; qu'on en juge par la lecture des noms de Yves de Chartres, Paschase Radbert, Hugues de Saint-Victor, Walafrid Strabon, Amalaire, Rhaban Maur, Rupert, Honorius d'Autun, l'auteur du Micrologue qu'il suppose être Bernold de Constance, Innocent III, Remi d'Auxerre, Odon de Cambrai, le cardinal Hugues de Saint-Cher; aux écrits de ces auteurs, il joint encore les renseignements sur les coutumes monastiques puisées dans l'*Exordium cisterciense,* les *Institutiones cisterciences,* les Institutions de Cluny, le martyrologe d'Adon, puis l'étude des écrits d'Albert le Grand, de saint Thomas d'Aquin, de Guillaume Durand, etc., etc. — *Analyse :* L'examen de l'ouvrage fait penser aux deux livres qu'écrira plus tard le cardinal Bona sur la liturgie. Après avoir donné une idée d'ensemble de la liturgie, Cassandre met sous nos yeux les principales liturgies orientales entre lesquelles il place l'*Ordo celebrandi* de Fr. Alvarès pour l'Espagne et le Portugal; il passe ensuite en Italie et expose les rits primitifs des Romains, la messe grégorienne, la liturgie telle qu'elle résulte des *Ordines romani* connus de son temps. Ces documents fournissent à Cassandre l'occasion de traiter des pratiques liturgiques : de là, ces titres avec lesquels ceux du cardinal Bona ont beaucoup d'analogie : Distinction entre la messe des catéchumènes et celle des fidèles; renvoi avant la messe des fidèles; oblations du pain et du vin; *Amen* après la consécration; baiser de paix; manière de donner et de recevoir la communion; diverses espèces de messes (publiques quotidiennes, privées); langues usitées pour les leçons et les prières dans la célébration des saints mystères; heure où l'on doit célébrer la messe.

Il y a lieu de signaler ici deux lettres de Cassandre parce qu'on y trouve une preuve du grand intérêt qu'il porta jusqu'à sa mort aux matières de liturgie. Elles sont de l'année 1565 : la première a pour destinataire Jacques Pamélius; il lui parle du Micrologue, d'Amalaire, d'Alcuin, de Bernold de Constance, des autres liturgistes alors en renom, puis des *Ordines romani;* c'est comme un sommaire des autorités du bas moyen âge en matière de liturgie. La seconde est adressée à un certain J. Sambuco de Pannome; et il lui demande des renseignements sur la liturgie mozarabe. « J'aurais, écrit-il, un grand désir de connaître la liturgie de l'Église de Tolède que l'on désigne ordinairement sous le nom de liturgie mozarabe... Je n'ai pu jusqu'à ce jour en avoir la description complète, j'en connais seulement ce qu'en rapporte Jacques Vasœus de Bruges, dans son premier livre des Chroniques d'Espagne. Ce qui me fait désirer la communication de cette liturgie, c'est qu'elle me permettrait de fournir la collection complète des liturgies en usage chez les chrétiens du monde entier, c'est aussi que je soupçonne l'usage qu'on fit de cette liturgie avant saint Grégoire le Grand non seulement en Espagne, mais dans presque toutes les autres églises latines. Saint Isidore, au liv. I, ch. v *De ecclesiasticis officiis* le donne à entendre, car l'*ordo* de la messe qu'il décrit est d'accord avec celui de l'Église de Tolède : on peut le conclure également d'une lettre de saint Jérôme à Rusticus. Vous me rendrez donc service si vous pouvez me fournir, à mes frais, la description de cette liturgie [2]. »

3° Les *Preces ecclesiasticæ quæ Collectæ vulgo dicuntur* (voir plus haut). — L'auteur se propose de donner dans ce recueil les formules que le prêtre a coutume de prononcer dans les saintes assemblées, au nom de tout le peuple : à cette occasion, il fait une petite description des collectes qu'il est bon de signaler ici : *Constant omnes fere hæ precationes brevi exordiolo quo Dei Patris ad quem fere omnis oratio refertur benevolentia captatur; vel ab aliquo ejus attributo utpote potentia, bonitate, justitia, æquitate; non raro ab aliquo facto ad Dei honorem relato, cujus orationis materia occasionem præbet; aliquando autem et sine proœmio ab ipsa statim supplicatione orationis initium ducitur. Subjicitur ipsa expositio rei quæ petitur simul cum ratione et explicatione rei postulate. Ultimo loco est conclusiuncula seu peroratio quæ religiosa obtestatione et observatione constat ad commiserationem excitandam maxime idonea* [3]. Les sources où il a puisé sont : les livres de l'Office romain attribués à saint Grégoire, les livres de l'Office de Milan attribués à saint Ambroise, les livres liturgiques des Églises de Gaule et de Germanie. — Les Collectes sont rangées dans l'ordre suivant : l'année ecclésiastique commence à l'Avent qui a quatre dimanches : on nous donne quelques formules de l'Église de Milan. Viennent ensuite : Noël, l'Épiphanie, le temps de la Septuagésime. Pour le carême, les dimanches et tous les jours de la semaine ont leur collecte spéciale. Pour Pâques et toute la semaine de l'Octave on trouve deux collectes dont une *pro baptizatis.* Le propre du temps se poursuit avec les dimanches après Pâques, la Pentecôte, les dimanches qui suivent cette fête au nombre de vingt-quatre. Au propre du temps fait suite le propre des saints, puis une série d'oraisons pour diverses nécessités. Le recueil se termine par d'autres collectes omises précé-

[1] Comparer le catalogue de l'*Index librorum prohibitorum,* in-12, Taurini, 1889 — où on lit page 66 : G. Cassander, *Hymni ecclesiastici,* etc... Ind. Trid. — puis : *Opera quæ reperiri potuerunt,* etc... Decr. 2 déc. 1617. et celui de l'*Index librorum prohibitorum,* in-8°, Romæ, 1900, où la mention concernant les *hymni ecclesiastici* a disparu (page 79). — [2] Cassandre, *Opera,* p. 1223, 1217. — [3] Œuvres de Cassandre, *Epistola dedicatoria,* p. 303.

4° V 6695

demment et par des *Collectæ ad singulos psalmos*. Il y a une oraison spéciale adaptée à chaque octonaire du psaume CXVIII, puis une formule finale qui résume ainsi tout ce long psaume : *Palma totius beatitudinis Deus, qui fideles tuos ut in lege tua ambulent testimonia scrutentur, mandata custodiant, salubris provisor informas, concede nobis justificationes tuas toto corde quærere, eloquia tua intelligere, mirabilia tua prædicare, ut qui hactenus ceu perditæ oves erravimus, tuis piis humeris restituti, paradiso gloriemur, per* [1].

4. L'*Ordo romanus de officio missæ*. — Voici l'idée que Cassandre donne de cette œuvre dans une lettre à Guillaume Ketelare : *Libri illi pervetusti describunt manifeste actionem, seu publicum officium quod, ipso quoque Innocente teste, tres personarum ordines comprehendit, celebrantes, ministrantes et circumstantes. Aperte quoque circumstantibus, i. e. collecto populi fidelis cœtui quem veteres collectam vocabant suæ partes in hac actione tribuuntur, quæ sunt, juxta omnium ecclesiarum antiquum morem, certis locis bene precanti sacerdoti respondere, panem et vinum offerre, et sacramenta corporis et sanguinis Domini ex iis consecrata percipere* [2]. La préface de cette publication en expose aussi le but et montre comment elle se rattache à l'œuvre précédente. — Les matières sont présentées dans l'ordre suivant : 1. *Ordo processionis ad Ecclesiam sive missam :* c'est tout l'ordinaire de la messe célébrée par le Pontife romain.

Ordo processionis quando Episcopus festivis diebus missam celebrare voluerit : cet *ordo* est dressé d'après les anciens Pères d'occident. 3. *Liber de romano ordine, qualiter celebrandum sit officium missæ.* 4. *Ordo ecclesiasticus Romanæ Ecclesiæ, vel qualiter missa celebratur.* 5. *Micrologus, seu Ordo missæ secundum Romanos* : l'éditeur nous dit qu'on a attribué ce traité à Bernold de Constance, qu'il hésite à accepter cette opinion, parce que : *temporum ratio aliquantulum adversatur;* d'autres ont voulu lui donner pour auteur un saint, du nom de Jean, mais sans préciser quel était ce personnage [3]. 6. *Commentariolum dialogi speciem referens :* c'est sous forme d'appendice un catéchisme, jusque-là inédit, donnant d'une façon brève et claire, l'explication des termes se référant à la célébration de la messe. 7. Suit un vocabulaire explicatif des termes moins connus. — Cette énumération nous indique qu'il s'agit ici d'un recueil de documents liturgiques avec commentaires, analogue à celui que Mabillon donnera plus tard au tome IIe de son *Musæum Italicum :* l'œuvre a d'autant plus de mérite qu'elle fut une des premières en ce genre, elle précéda de quelques années la collection d'Hittorp, éditée d'abord en 1568, et l'œuvre de Ferrari, Rome, 1592.

III. Bibliographie. — 1. Sur la vie et les œuvres de Cassandre, voir D. Cabrol, *Introduction aux études liturgiques*, in-12, Paris, 1907, p. 42. — Assink Calkoen, *Specimen historico-theologicum Georgii Cassandri vitæ ac operum narrationem exhibens*, in-8°, Amstelodami, 1859. — C. Th. Friedrich, *Enarratur G. Cassandri viri celebratissimi vita et theologia*, in-8°, Gottingæ, 1855 (ces deux auteurs sont protestants). — Hurter, *Nomenclator literarius*, 3 vol. in-8°, Œniponte, 1892, t. I, p. 11. — D. Guéranger, *Institutions liturgiques*, 4 vol. in-8°, Paris, 1880, t. I, p. 473. — Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2 vol. in-4°, Francfurti ad Mœnum, 1847. — Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, 3 vol. in-4°, Romæ, 1778. — Le *Kirchenlexicon*, t. II, p. 2018, a sur Cassandre un article signé Pastor.

2. Les œuvres de Cassandre ont été d'abord éditées séparément. Nous ne voulons mentionner ici que la partie liturgique. En dehors de l'édition G. Cassandri, *Opera quæ reperiri potuerunt omnia*, in-fol., Paris, 1616, qui fut mise à l'index, il faut signaler les éditions spéciales, *Hymni ecclesiastici, præsertim qui Ambrosiani dicuntur*, in-4°, Coloniæ Agrippinæ, 1556; *Liturgica, de ritu et ordine dominicæ cænæ celebrandæ*, in-8°, Coloniæ Agrippinæ, 1558; *Ordo romanus, de officio missæ*, in-8°, Coloniæ Agrippinæ, 1558; *Preces ecclesiasticæ quæ collectæ vulgo dicuntur, ex variis libris ecclesiasticorum officiorum diligenter conquisitæ et in ordinem digestæ*, in-12, Coloniæ Agripp., 1560.

J. Baudot.

CASSETTE. Ce nom est très compréhensif et permet d'entendre des termes grecs et latins assez variés tels que κίστη, κιβώτιον, *arca, capsa* et son diminutif *capsula, cista, loculus, pyxis* et même *scrinium*. D'une manière générale ces mots désignent un meuble de dimensions et de formes variables dans lequel on enfermait des objets de prix tels que les bijoux, l'argent, les livres, les parfums et jusqu'à des vêtements, des objets de toilette, des fruits, etc. Nous allons passer en revue successivement chacun de ces noms.

1° *Arca*. — Plusieurs sens de ce mot sont trop spéciaux pour être traités ici : *Arca* est employé notamment dans le sens de sarcophage. Voir ce mot. C'est surtout dans l'épigraphie de Salone qu'on rencontre cet emploi et nous ne relèverons qu'un seul exemple dans lequel on a fait usage du diminutif [4] :

ARCELLAM
MIHI CONDEDI AD MEDIANVS
MARTYRES

Arca est encore employé pour plusieurs usages liturgiques, il a alors le sens de *pyxis;* d'autres fois, dans certaines liturgies orientales, il désigne la patène, et même l'autel, ce qui nous rapprocherait de son emploi pour indiquer les sarcophages [5]. Enfin, *arca* désigne la caisse dans laquelle était gardé le trésor de l'Église. Nous avons à ce propos un texte de Tertullien : *etiamsi quod arcæ genus est, non de honoraria summa quasi redemptæ religionis, congregatur*, etc. [6]. Ce sens nous rapproche de celui du mot *arca* chez les Romains, qui entendaient par là toute caisse publique différente du trésor public de l'État ou du trésor du prince [7] qu'on appelait *ærarium, fiscus*, tandis que les caisses des diverses branches de l'administration portaient le nom de *arca publica* ou *municipalis, arca præfecturæ, arca quæstoria* ou *publica*, etc. On voit que, par un phénomène qui n'est pas rare, on avait désigné chaque branche administrative par le nom même de l'objet qui en était la raison d'être.

2° *Capsa*. — Ce mot s'applique plus spécialement à des récipients de forme circulaire. Pline nous apprend que le bois de hêtre, qui se divise en feuilles minces et flexibles, convient seul pour fabriquer les *capsæ* et les *scrinia*. Malgré toute la bonne volonté des archéologues les plus subtils, ces deux mots semblent devoir être considérés comme entièrement synonymes, notamment dans leur acception la plus fréquente, c'est-à-dire signifiant une cassette portative dans laquelle on enfermait les papiers et les livres dont on se munissait en se rendant à l'école, aux audiences diverses. Les écrivains, les pédagogues, les orateurs, sont souvent représentés ayant à leurs pieds une boite ronde remplie de rouleaux et dont le couvercle est généralement rejeté

[1] Œuvres de Cassandre *Epistola dedicatoria*, p. 438. — [2] Œuvres de Cassandre, p. 1121-1122. — [3] Voir *Bernold de Constance*, t. II, col. 817. — [4] Bulić, dans *Bullett. di storia e archeol. dalm.*, t. VII, p. 114, n. 5; Jelić, dans *Römische Quartalschrift*, 1891, t. V, p. 25, n. 4. *Arcellam* pour *arculam*. Pour le sens de l'inscription voir *Dictionn.*, t. I, col. 493. — [5] Sur ces divers sens, voir *Dictionn.*, t. I, col. 2709. — [6] Tertullien, *Apologet.*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 533. — [7] En France le nom d'*arca*, cassette, n'avait été conservé exclusivement que pour le trésor particulier du prince, la «cassette du roi».

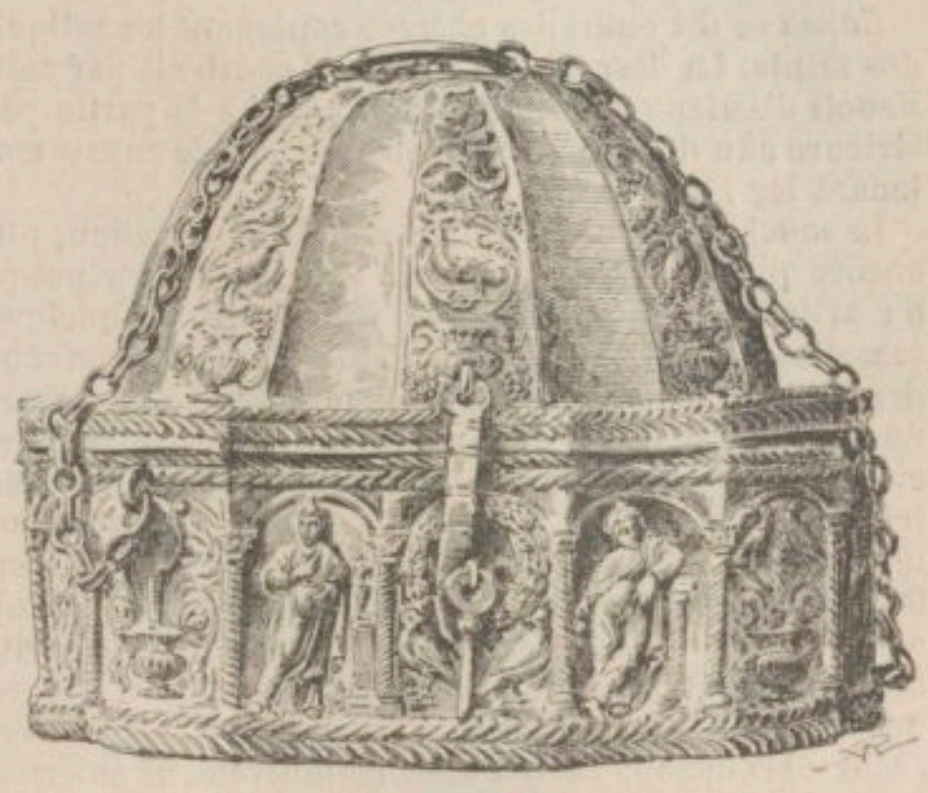
sur le côté[1]. Dans les productions de l'art chrétien nous rencontrons la *capsa*, mais avec une signification mystique. Nous en trouvons un exemple remarquable dans une fresque qui, bien que détériorée, ne laisse aucun doute sur sa disposition et sa signification. Cette fresque orne la voûte d'un arcosolium de la *spelunca magna* dans la catacombe de Prétextat et remonte à la seconde moitié du IVe siècle[2]. Au centre de l'arc que décrit la voûte de l'arcosolium se voit la croix monogrammatique divisant le champ dans toute sa hauteur. A droite et à gauche on retrouve le même sujet : le Bon Pasteur appuyant la main gauche sur un bâton et tenant le syrinx de la main droite; à ses pieds, une brebis lève la tête vers lui. Puis vient une nouvelle croix monogrammatique dont la haste portait les lettres A et Ω ; enfin un vase à anse qu'on pourrait être tenté de

2171. — Fresque à la catacombe de Prétextat.
D'après Wilpert, *Le pitture*, pl. 178, n. 3.

prendre pour le vase de lait symbolique si on n'y voyait très nettement les *rotuli*. C'est une *capsa*[3] (fig. 2171). Ces rouleaux contiennent la doctrine du Christ, les « préceptes de vie » ou, comme parle Abercius, la « science d'un saint Pasteur ». Nous trouvons, sur une fresque de la catacombe de Domitille, une autre représentation mieux conservée d'une *capsa*. La scène représente sainte Pétronille introduisant dans le ciel l'âme de la matrone Veneranda. Pour que le sens soit plus clair encore, au-dessus de la *capsa* remplie de rouleaux des Saintes Écritures on a représenté un livre ouvert. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1515, fig. 360.

Les *capsæ* étaient tantôt en bois, tantôt en ivoire, en métal, etc. Les boîtes cylindriques de bronze, plus communément désignées sous le nom de « cistes » et contenant des objets de toilette, étaient de véritables *capsæ*, mais nous leur laisserons le titre sous lequel on les désigne généralement. A cause de cette destination purement profane des *capsæ*, il n'est pas toujours aisé de déterminer si nous avons affaire à une *capsa* de toilette ou de dévotion; car, une fois le couvercle rabattu et la serrure fermée, on ne sait trop que dire, surtout lorsqu'on voit la *capsa* munie d'une boucle destinée à la suspendre au cou. Les actes très médiocres de sainte Cécile assurent qu'elle portait ainsi le livre des évangiles toujours suspendu sur sa poitrine; en ce cas, eu égard au respect que les premiers fidèles attachaient à l'évangile, la *capsa* devenait un véritable reliquaire et pourrait prendre place dans la variété des *encolpia*.

Capsa et *capsula* conviennent à des boîtes à parfums. C'étaient alors des récipients de dimensions un peu plus considérables que nous appellerions volontiers des écrins, dans lesquels venaient prendre place les minuscules exigences de la toilette féminine. Le nom de *capsa* paraît s'appliquer très justement à une cassette d'argent trouvée à Rome, en 1793, et faisant partie de ce qu'on nomme le « trésor de l'Esquilin », entré depuis dans



2172. — Capsa du British Museum.
D'après une photographie.

les collections du British Museum (fig. 2172). Cette *capsa* a la forme d'un polygone régulier à seize pans et un couvercle en dôme; ses dimensions sont hauteur 0m025; diamètre 0m32; elle est munie d'une serrure. Sur chaque face correspondant à l'élévation des panneaux sur les seize pans on voit alternativement des arabesques et huit muses; l'une d'elle manque mais c'est pour recevoir plus d'honneur, car elle est représentée sur la partie supérieure du couvercle, c'est Erato. Ce choix pourrait suggérer la pensée que la cassette était destinée à recevoir des œuvres littéraires. A l'intérieur, une lame de cuivre placée horizontalement et percée de cinq ouvertures recevait peut-être les rouleaux, cependant cette attribution est fort douteuse puisqu'on ne trouva dans la cassette que des fioles ayant contenu des pommades et des essences. Ces cinq pots de pommade étaient en argent, quatre avaient une forme simplement cylindrique, le cinquième s'allongeant en pointe et se terminant par une tige a sa partie supérieure. A la partie supérieure de la *capsa* se trouvaient des attaches pour des chainettes d'argent, en sorte qu'on pouvait la transporter, ainsi que nous le voyons dans une figurine ciselée, sur une deuxième cassette faisant partie du

[1] On en trouvera un beau spécimen dans le Sophocle du musée de Latran; cf. J. Strzygowski, *Orient oder Rom.*, in-8°, Leipzig, 1901, p. 59, fig. 22. — [2] Cette fresque n'est posée que sur une seule couche de stuc. — [3] Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 178, n. 3, p. 214, 215, fig. 19. Dans les peintures chrétiennes et dans les sarcophages nous voyons les *capsæ* placées auprès de Jésus, des évangélistes, des docteurs, etc. Cf. Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1736, pl. LIV, LXI, CXXXI, CXXXVI. On en peut dire de même pour les mosaïques, notamment à Saint-Vital de Ravenne, où saint Luc et saint Marc sont flanqués d'une *capsa*, Ciampini, *Vetera monimenta*, t. II, pl. XX, n. 2; pl. XXI, n. 1.

même trésor. Celle que nous venons de décrire est un ouvrage du IVe siècle [1].

Capsa a encore d'autres sens. C'est la cassette dans laquelle on renferme les éléments qui vont servir à la célébration de l'eucharistie. L'*Ordo romanus I*, c. VIII, nous dit que deux acolytes prennent place dans le cortège, en avant du pape; lorsqu'il se rend à l'autel pour célébrer, ils portent *capsas cum sanctis apertas*. Ce cortège correspond à ce qu'on appelle, dans les liturgies grecques la « grande entrée », lorsqu'on transporte les éléments du sacrifice eucharistique de la sacristie à la sainte table.

Capsa s'applique encore à un vase dont on se servait pour transporter d'un lieu dans un autre la réserve eucharistique. Le canon 17e du concile d'Orange prescrit ce qui suit : *cum capsa et calix offerendus est, et administratione eucharistiæ consecrandus*. Mabillon pense que, dans ce cas, la *capsa* et le calice devaient être portés ensemble à l'autel. Ces cassettes eucharistiques affectaient assez généralement la forme de « tours » et en portaient le nom : *turris*.

Capsa se dit enfin des châsses contenant les reliques des saints. La description de l'autel construit par saint Benoît d'Aniane mentionne une porte à la partie postérieure afin de permettre l'introduction de *capsæ* contenant les reliques des saints [2].

Le souci de sauver les reliques de la profanation, plus encore que la préoccupation de leur valeur intrinsèque ou artistique, nous a valu la possession de quelques cassettes qui, soigneusement enfouies, ont reparu au cours des fouilles pendant ces dernières années. La découverte de la petite basilique de Aïn-Zirara [3] a procuré une précieuse trouvaille. Une fouille exécutée à l'angle septentrional de l'édifice fit rencontrer, à 1m50 de profondeur, une pierre rectangulaire mesurant 0m38 de long sur 0m32 de large et 0m20 de hauteur [4]. A la partie supérieure de la pierre, au centre, avait été pratiquée une cavité, mesurant 0m30 sur 0m15, dans laquelle avait été déposée une cassette d'argent qui, à en juger par les débris accumulés dans la cavité, était primitivement enfermée dans une boîte ou étui de bois muni de deux charnières d'argent et d'un crochet de même métal. L'orifice de la cavité était, ainsi que le reste de la pierre, recouvert par une dalle de peu d'épaisseur.

La cassette d'Aïn-Zirara a pris rang dans l'archéologie chrétienne sous la dénomination de *Capsella argentea africana* [5]. Sur le pourtour elliptique se voient représentées deux scènes qui rappellent la décoration à fresques ou en mosaïques de certaines absides. D'un côté, le monogramme du Christ dressé sur la colline ou le rocher mystique d'où découlent les quatre fleuves auxquels viennent se désaltérer un cerf et une biche. Cette scène est encadrée par deux palmiers symbolisant la Palestine. Faute d'espace, le ciseleur s'est vu obligé de représenter sur cette face deux édicules qui font partie de la scène représentée sur l'autre face de l'ellipse. L'agneau divin portant la croix sur le dos [6] est placé au centre; vers lui se dirigent huit agneaux sortis en deux bandes des édicules en question.

Le symbolisme de ces scènes est bien connu. Le roc duquel découlent les quatre fleuves est un motif aimé de l'antiquité chrétienne dont saint Paulin nous donne le sens dans ces vers :

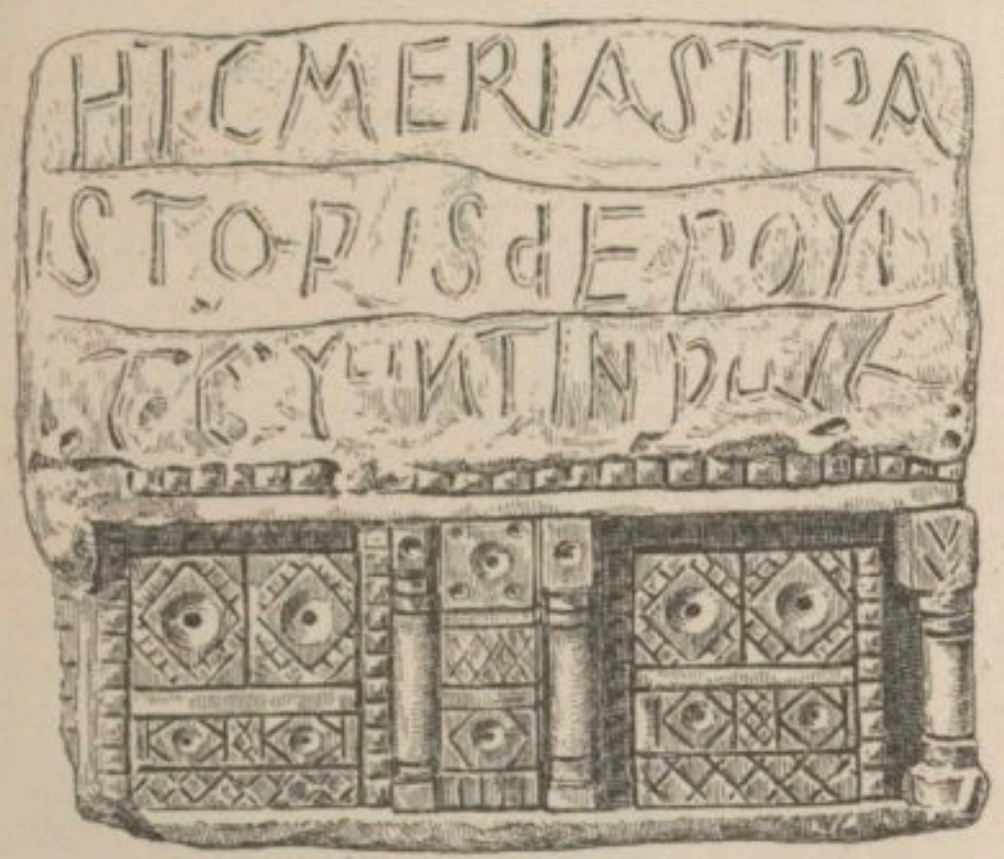
Petram superstat ipsa petra ecclesiæ
De qua sonori quatuor fontes meant
Evangelistæ viva Christi flumina [7].

Sur la pierre, l'ancienne symbolique chrétienne représente le Christ en personne ou bien sous forme d'agneau; cependant, dans l'abside du Latran et à Saint-Clément, c'est la croix qui se dresse sur le roc [8]. Il est sans exemple qu'on ait fait usage du monogramme dans cette représentation ailleurs que sur la *capsella* d'Aïn-Zirara, car on ne saurait établir un parallèle entre ce symbole et celui d'un sarcophage de Ravenne sur lequel la croix monogrammatique est érigée sur le roc d'où coulent les quatre fleuves, mais ici les cerfs sont remplacés par des paons [9]. Il faut remarquer, en outre, que le monogramme diffère tout à fait de ceux qui se laissent voir sur les ruines de la basilique d'Aïn-Zirara; très différent de la forme gréco-latine il se rapproche manifestement de la forme grecque, dite constantinienne. La volute du T n'est pas bouclée, les extrémités des branches sont recourbées et rappellent dans une certaine mesure la calligraphie damasienne et cependant ces indices ne doivent pas nous induire à donner à la cassette une origine romaine. Les indices les plus certains ne permettent pas de douter qu'elle ne soit un ouvrage africain. Les archéologues de l'Algérie n'ont pas manqué de faire la remarque que les brebis représentées appartiennent à une race ovine dominante en Tunisie, reconnaissable au flocon épais de laine qui termine la queue. Les deux groupes sortent de deux petits édicules qui symbolisent, ainsi qu'on le voit sur les verres dorés et sur les mosaïques absidales, les cités de Jérusalem et de Bethléem. La structure des édicules évoque immédiatement le souvenir de la lampe-basilique en bronze trouvée en Afrique [10].

C'est encore l'Afrique du nord qui nous fournit une cassette à reliques provenant de la chapelle chrétienne récemment fouillée d'Henchir Akhrib [11]. Sous l'autel, probablement en bois comme beaucoup d'autels africains, se trouvait une cachette contenant un dépôt de reliques. La cachette consiste en une cavité rectangulaire, creusée dans le roc, mesurant 0m90 de long, 0m44 de large et 0m34 de hauteur. Cette cachette était

[1] Visconti, *Lettera su di una antica argenteria nuovamente scoperta in Roma*, in-4°, Roma, 1793; Le même, *Lettera intorno ad una antica suppellettile d'argento scoperta in Roma nell' anno 1793*, 2e édit. (procurée par Montagnini), Roma, 1827; Le même, *Œuvres diverses*, édit. Giov. Labus, t. XVII, p. 210 sq.; Séroux d'Agincourt, *Histoire de la décadence de l'art par les monuments*, in-fol., Paris, 1823, *Sculpture*; Mozzoni, *Tavole cronologiche*, in-4°, 1855, p. 47; Raoul-Rochette, dans le *Journal des savants*, 1830, p. 626; Piper, *Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst*, in-8°, Weimar, 1847, t. I, p. 20, 188; F. X. Kraus, *Die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen*, in-8°, Leipzig, 1872, p. 214; Le même, *Roma sotterranea*, in-8°, Freiburg, 1873, p. 197; Le même, *Realencyklopädie*, t. I, p. 384; Le même, *Geschichte der christliche Kunst*, in-8°, Freiburg, 1895, t. I, p. 276; V. Schultze, *Archäologische Studien*, in-8°, Wien, 1880, p. 110; Le même, *Die Katakomben*, Leipzig, 1882, p.215; Le même, *Archäologie der alcristliche Kunst*, in-8°, 1995, p. 278; O. Pelka, *Altchristliche Ehedenkmäler*, in-8°, Strassburg, 1901, p. 115-123, pl. III-IV; O. Dalton, *Calalogue of early christian antiquities in the British Museum*, in-4°, London, 1901, p. 64, n. 305, pl. XIX. — [2] *Acta sanct.*, febr, t. II, p. 614. — [3] A 8 kilomètres de Aïn-Beida, en Numidie, entre Tébessa et Constantine. — [4] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 710-711, fig.148. — [5] *La capsella argentea africana offerta al sommo pontefice Leone XIII dall'emo. cardinale Lavigerie, arcivescovo di Cartagine. Memoria del commendatore G. B. De Rossi*, format atlas, Roma, 1889, 36 pages et trois planches. Dans le *Bull. di archeol. crist.*, 1887, un résumé de la dissertation et trois photographies ont été publiées. Le mémoire fut traduit en français par J. de Laurière, *La capsella d'argent africaine*, dans le *Bulletin monumental*, 1889, p. 315-397. Nous avons donné trois aspects de la cassette dans le *Dictionn.*, t. I, fig. 148. Quoique parue sous la date 1887 la notice du Bulletin n'est qu'un résumé écrit d'après le mémoire de 1889, la périodicité du *Bulletin* ayant à cette date subi quelques retards. — [6] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 893, fig. 208. — [7] S. Paulin, *Epist. ad Severum*, XXXII, 10, *P. L.*, t. LXI, col. 336; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 191. Cf. Wickhoff, *Das Apsismosaik in der Basilika des heil. Felix zu Nola*, dans *Römische Quartalschrift*, 1889, p. 158 sq. — [8] Citons encore le seau de plomb de Tunis, cf. *Dictionn.*, t. I, col. 640 fig. 116. — [9] Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. V, pl. 389. — [10] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 561, fig. 368. — [11] Département de Constantine, près de Ngaous.

recouverte par plusieurs rangées de briques et de dalles dont l'une portait une inscription d'où il ressort qu'il y avait sous l'autel des reliques de saint Julien et de



2173. — Cassette de saint Pastor. D'après les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1903, t. XXIII, pl.

saint Laurent et qu'elles furent déposées en 582[1]. La cachette contenait plusieurs reliquaires. L'un d'eux est en marbre et mesure 0m12 en longueur, 0m08 en largeur, 0m18 en hauteur (avec le couvercle). Les parois sont décorées de colonnettes en relief, d'ornements linéaires et de fossettes hémisphériques[2] (fig. 2173). Le couvercle primitif ayant été brisé ou perdu on le remplaça par une sorte de toit en plâtre. Sur une des petites faces, à l'intérieur et au-dessous d'un cartouche, on lit :

PASTO
RIY MERI

Pastoris me(mo)ri(a).

Sur le fronton qui surmonte la petite face, on lit :

HI SACS

Hi(c) sa(n)c(tu)s

Un des côtés longs du couvercle en plâtre porte une autre inscription, où des lettres cursives se mêlent aux capitales : *Hic me(mo)ria s(anc)ti Pastoris deposit(a)e sunt in pace.*

L'intérieur de la cassette contenait un peu de terre[3] et des fragments d'une substance brune, qui tombent en poussière dès qu'on les touche et qui, réunis, peuvent former un volume d'environ un centimètre cube. L'analyse chimique a demontré que c'était du bois[4].

Dans la même église on trouva une cassette en terre cuite montée sur quatre petits pieds, munie d'un couvercle en argile luté avec du plâtre. Haut. 0m16; diamètre 0m36; profondeur de la cavité 0m11. Des diagonales croisées sont tracées sur les côtés de la *capsa* et sur la face intérieure du couvercle.

Une autre cassette en terre cuite fut trouvée au même endroit. C'est une boîte rectangulaire, sur des pieds peu élevés; sur les parois se détachent des colonnettes, très grossièrement figurées, qui supportent des arcades. Une inscription fait connaître la présence de reliques de saint Julien. Les dimensions sont les suivantes : longueur 0m14, largeur 0m11, hauteur 0m11. Le couvercle en terre cuite, hauteur 0m14, est de forme pyramidale et surmonté d'une croix; il était revêtu d'une couche de plâtre assez épaisse, qui le soudait au coffret. Celui-ci contenait une boîte rectangulaire en bronze à couvercle plat, cerclée d'un ruban de bronze et renfermant une substance terreuse (fig. 2174).

En 1893, on découvrit dans un tombeau enfoui dans

2174. — Cassette de saint Julien.
D'après les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1903, pl.

l'abri de la basilique de Sainte-Sophie, à Sofia, une *capsella* ou cassette d'argent. La tombe, que recouvrait

[1] S. Gsell, *Chapelle chrétienne d'Henchir Akhrib*, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1903, t. XXIII. — [2] Avec un trou au fond de chaque fossette. Le coffret de Dalaa présente des fossettes analogues. — [3] L'ouverture, visible sur le dessin, a été pratiquée dans le couvercle pour permettre l'examen du contenu de la *capsa*. — [4] Ces débris de bois ont pu appartenir au couvercle primitif.

une large dalle, contenait des ossements décomposés, des restes de broderies en or et une petite boîte d'argent, fermée à clé, haute de 7 centimètres sur 8 de large. La décoration est sobre mais bien entendue; ce sont le monogramme constantinien et le monogramme cruciforme alternant avec des ornements géométriques. La cassette contenait une sorte de terreau provenant de matières organiques depuis longtemps décomposées. Tout porte à croire que ce coffret renfermait des reliques ensevelies avec un défunt à qui elles devaient servir de sauvegarde. C'était, en effet, un usage très fréquent dont on a retrouvé les témoignages jusque dans les catacombes où des reliquaires d'or, marqués au monogramme du Christ, ont été trouvés dans les tombeaux [1]. A une époque bien plus tardive nous voyons par la relation de la découverte des restes de saint Udalric († 973) qu'il avait été enseveli avec une *capsa* d'argent contenant des reliques [2] : *Inventum est corpus sanctissimi confessoris..... et in dextro latere ad caput pixis argentea admodum nitens in sacello holosericо, et in pixide, ut quidam dicebant, sanguis Domini et alia sancta continebantur. Inventa est etiam cistella serata admodum magna, quæ omnia plena erant et referta reliquiis sanctorum* [3].

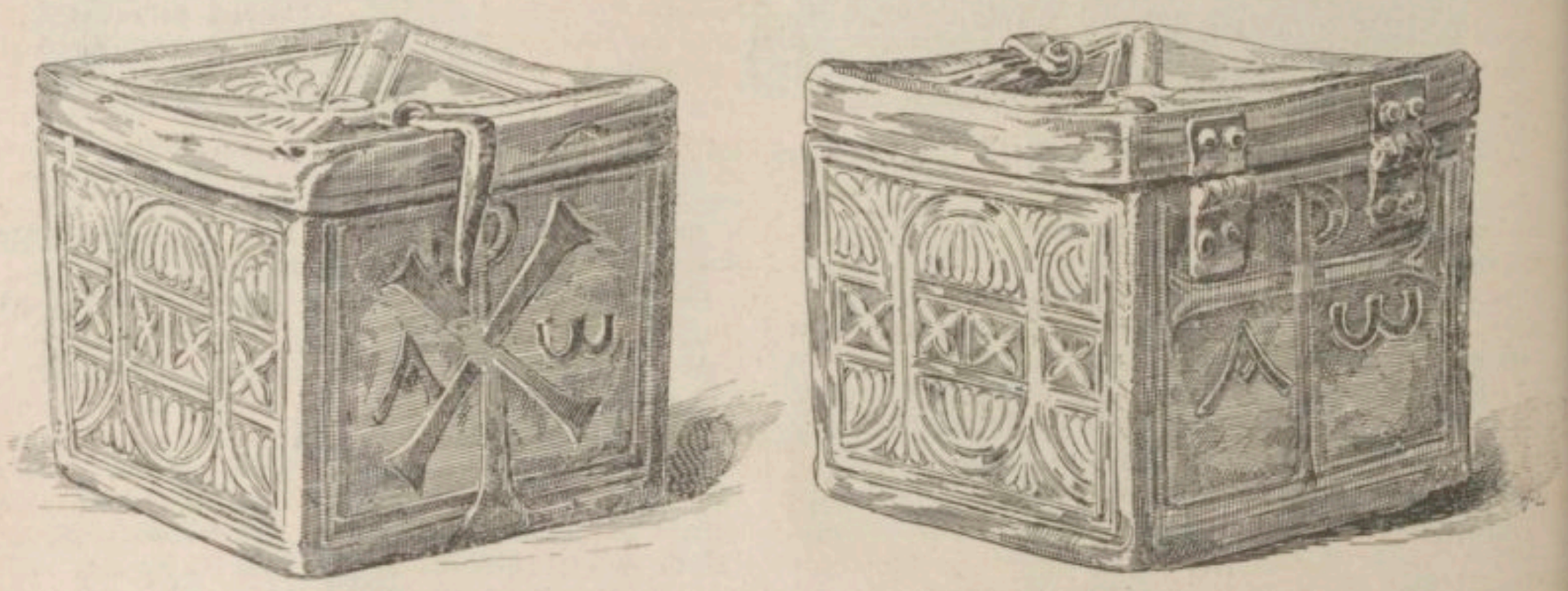
Nous pourrions mentionner un certain nombre d'autres *capsæ* ayant servi de reliquaires; mais nous aurons l'occasion d'y revenir, soit en étudiant les collections des musées, soit en nous occupant des symboles, soit à propos des coffrets [4]. Voir ce mot.

3° *Cista.* — Ce mot, d'un emploi très général, désigne toute espèce de corbeille et de boîte et est à peu près synonyme des termes *arca* et *capsa*. Il est passé sans transformation de la langue grecque (κίστη, κιστίς) dans la langue latine [5]. La ciste semble avoir été à l'origine une corbeille d'osier destinée aux usages de la campagne et spécialement à la conservation des légumes et des fruits; elle était cylindrique et quelquefois carrée. Par extension on désigna sous ce nom toutes espèces de boîtes et de cassettes [6]. On appliquait le nom de *cista* à la corbeille ou la cassette d'un particulier contenant son argent, par opposition à *fiscus* qui se disait de la caisse du trésor public. En ce cas, la ciste était fermée par une couverture, munie probablement d'un cadenas ou d'une serrure. Le nom de *cista* se donnait en outre aux boîtes ou paniers contenant les rouleaux manuscrits, *capsa*.

4° *Loculus.* — Ce mot a été employé par les seuls chrétiens dans le sens de la niche creusée dans les parois des catacombes pour recevoir les corps des défunts; *loculus*, dans ce sens, n'est pas d'un usage ancien. Indépendamment de ce sens spécial, *loculus* désigne un petit espace réservé à un objet, le compartiment d'une boîte et, par extension, la boîte même, la caisse divisée en compartiments ; dans un sens plus étendu encore, toute espèce de cassette, de coffret. Le mot *loculi* au pluriel indique tout récipient monétaire : coffre-fort, caisse, cassette, tirelire.

5. *Pyxis.* — Ce mot était réservé originairement aux seules boîtes en buis (πύξος = buis) dans lesquelles les médecins mêlaient leurs onguents. Mais rapidement on étendit la signification de pyxis, qui s'appliqua à des boîtes rondes de toute autre matière que le buis et dont la destination fut très variée. A l'époque chrétienne *pyxis* fut employé de préférence pour désigner le récipient du pain eucharistique. Voir PYXIDE.

H. LECLERCQ.



2175. — Cassette de Sofia. D'après *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1896, p. 291.

CASSIEN. — I. Biographie; les voyages de Cassien. II. La vie monastique en Orient. III. La liturgie des monastères : année ecclésiastique, semaine liturgique; la messe; les heures du jour et de la nuit; les psaumes, leçons, antiennes, répons et oraisons. IV. Bibliographie.

I. BIOGRAPHIE. — Nous n'avons à nous occuper ici de Cassien qu'au point de vue liturgique et archéologique; aussi pourrons-nous résumer en quelques lignes son histoire. Son origine est obscure. Il est né entre 350 et 360. On lui donne comme patrie la Scythie ou la Syrie, et d'autres le croient occidental par sa naissance [7]. Il fut moine en Palestine; ayant entendu parler des moines d'Égypte, il partit vers 390 pour ce voyage des monastères d'Égypte qui ne dura pas moins de sept ans, et qui nous a valu ses deux inestimables ouvrages *De cænobiorum institutis* et ses *Collationes* qui, pour l'histoire monastique et pour la liturgie, nous ont conservé de si précieux renseignements.

Il fit ce voyage en compagnie d'un certain Germain

[1] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 105. — [2] *Acta sanct.*, julii, t. II, p. 131. — [3] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes et coffret de Sofia*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1896, p. 291. — [4] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 402; Le Blant, *Inscriptions chrétiennes et coffret de Sofia*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1896, p. 291; F. de Mely, *Le coffret de Saint-Nazaire de Milan et le manuscrit de l'Iliade de l'Ambrosienne*, dans les *Monuments et mém. E. Piot*, in-8°, Paris, 1900, t. VII, p. 65-78; A. Venturi, *Storia dell'arte ital.*, in-8°, Milano, 1901, t. I, fig. 445-452. — [5] Isidore, *Origines*, l. XX, c. IX, n. 8. — [6] Saglio, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, t. I, part. 2, p. 1202. — [7] Sur cette question et sur les autres discussions historiques, littéraires et doctrinales, cf. la *Bibliographie*.

qui le suivit dans presque toutes ses pérégrinations. Ils vinrent par mer en Égypte et abordèrent d'abord à Tennese, ville située à l'embouchure orientale du Nil, au milieu des étangs et des marais, où ils firent la connaissance des premiers solitaires. De là ils vinrent à Panephyse, au delà de Péluse, où ils connurent probablement l'évêque, saint Isidore. Il y avait dans les environs plusieurs monastères de cénobites et d'anachorètes dont ils commencèrent à étudier les mœurs. Ils visitèrent ensuite le désert de Diolque, puis celui de Scété, où vivaient les plus célèbres solitaires, Moyse, Paphnuce, Sérapion et les autres. C'est auprès d'eux que Cassien semble avoir puisé le sujet de ses dix premières conférences (*Collationes*).

Pendant qu'ils étaient dans ce désert, les Sarrasins firent une incursion et tuèrent plusieurs solitaires. Mais nos deux voyageurs échappèrent à la mort. Ils poussèrent jusqu'en Thébaïde et y visitèrent sans doute le grand et célèbre monastère de Tabenne. Ils demeurèrent en Égypte sept ans et ne revinrent dans leur monastère de Bethléhem qu'en 397.

Ils le quittèrent bientôt, attirés de nouveau par l'Égypte. Ils allèrent à Scété, et y demeurèrent jusque vers l'an 400, étudiant les règles monastiques, s'initiant aux doctrines ascétiques, et amassant un trésor de traditions qu'ils devaient rapporter plus tard en Occident.

Ce voyage avait pour but d'étudier les mœurs et les coutumes monastiques. Les deux amis s'en tinrent strictement à leur programme, allant de monastère en monastère, interrogeant les vieux solitaires, notant soigneusement tous les détails que Cassien devait consigner plus tard dans ses ouvrages sur les institutions monastiques.

C'est vers 400, et on ne sait à quelle occasion, qu'ils se dirigèrent vers Constantinople. Ils y devinrent les disciples de saint Jean Chrysostome, qui paraît leur avoir donné beaucoup de crédit; il créa Cassien diacre, et le chargea de veiller sur le trésor et les vases sacrés de l'église de Constantinople, de concert avec Germain. Ils en firent un inventaire authentique qu'ils portèrent à Rome après que saint Jean Chrysostome eut été chassé de Constantinople. Ils étaient porteurs aussi de lettres du clergé au pape en faveur du saint évêque.

On ne sait ce que devint Cassien après ce séjour à Rome. Peut-être est-ce à ce moment qu'il faudrait placer un voyage de cet intrépide voyageur aux monastères de Mésopotamie et d'Antioche.

Dans l'intervalle, il avait été ordonné prêtre. On le trouve à Marseille, en 404 ou en 415. C'est là qu'il va se fixer. Il y fonda deux monastères dont l'un devint la célèbre abbaye de Saint-Victor. C'est là aussi, entre les années 415 et 429 qu'il écrit ses deux célèbres ouvrages où il résume les traditions puisées dans ses voyages en Égypte et en Palestine et qui exercèrent une si grande influence sur l'histoire des institutions monastiques en Occident [1]. Nous n'avons pas à parler de ses autres livres, ni des controverses que soulevèrent certains passages de ses écrits. Tout cela appartient à l'histoire théologique.

Nous avons à les étudier seulement au point de vue liturgique.

Le *De cænobiorum institutis libri* XII, fut écrit vers 417-420, les *Collationes* (*Collationum XXIV Collectio*), qui en sont comme le complément doctrinal, furent composées à différentes époques, de 419 à 427 [2].

Les deux ouvrages furent en tout cas conçus, sinon exécutés en même temps. En écrivant celui des *institutions*, il réserve certains sujets pour un autre livre sur les conférences des vieillards : *et quia nos ad orationum canonicarum modum consequenter institutorum ordo provexit, quorum pleniorem tractatum licet in* COLLATIONES SENIORUM *reservemus, ibidem plenius digesturi, cum de earum qualitate seu jugitate verbis eorum disserere cœperimus...* Il détermine lui-même ensuite le caractère de ces deux écrits : *Simul etiam prospicientes his qui forsitan huic tantummodo occursuri libro, ad illum pervenire non poterunt... si quidem hi libelli quos in præsenti cudere Domino adjuvante disponimus, ad exterioris hominis observantiam et institutionem caenobiorum competentius aptabunt; illi vero ad disciplinam interioris ac perfectionem cordis, et anachoretarum vitam atque doctrinam potius pertinebunt* [3].

II. La vie monastique d'après Cassien. — Les renseignements que l'on trouve dans Cassien pour l'histoire des institutions monastiques sont moins nombreux qu'on ne pourrait croire au premier abord, sauf peut-être en ce qui concerne la liturgie à laquelle nous consacrons un paragraphe à part. La raison en est qu'il ne s'est pas proposé dans ses voyages de nous décrire l'histoire des institutions monastiques, mais bien plutôt d'étudier les principes de la vie ascétique des moines et de réunir les exemples de sainteté pour la conduite des moines d'Occident. Il le dit plusieurs fois dans ses ouvrages; son but premier est de rappeler les moines d'Occident, qui lui semblent relâchés, à la sainteté et à l'austérité des pratiques orientales, usitées surtout en Égypte [4]. Il ne s'est donc pas proposé de satisfaire notre curiosité et s'il nous donne de temps en temps des traits historiques, c'est un peu au hasard des circonstances.

On voit par exemple que les solitaires choisissaient pour y vivre les déserts. Ils fuyaient les villes et les villages. Ils se divisaient en cénobites et anachorètes, les premiers vivant réunis en commun, les autres vivant en ermites. Ils habitaient d'ordinaire de pauvres cellules de branches, ou des grottes, ou des ruines. Ils vivaient très pauvrement; Cassien nous cite comme un fait ordinaire parmi les solitaires, un abbé qui ne mangeait par jour que deux pains de six onces, auxquels il ajoutait un peu d'eau salée et une goutte d'huile. *Coll.*, VIII, c. I. Il semble que ce fut la pratique ordinaire des moines de Scété. Ayant à traiter, un dimanche, Cassien et Germain, ce même abbé leur servit, comme un repas luxueux, outre le pain, un peu de saumure, un peu d'huile, du sel séché au feu, neuf olives, et pour le dessert une corbeille où il y avait des pois chiches rôtis, dont chacun des convives prit cinq, puis six pruneaux et trois figues. *Coll.*, l. VII, c. II. Aussi la fonction de cuisinier était-elle d'ordinaire inconnue dans ces monastères.

Il suffisait donc à ces moines de ressources très restreintes. Cependant on considérait comme un principe de la vie monastique, qu'il fallait vivre du travail de ses mains. Cassien le répète plusieurs fois et semble attribuer la ruine de certains monastères d'occident à l'oubli de cette pratique. On tressait des nattes, on faisait des corbeilles que l'on vendait aux villes voisines ou encore on copiait des manuscrits. Le livre X de ses *institutions* est consacré presque en entier à la question du travail monastique. Les chefs des monastères et les plus saints ermites professaient beaucoup de zèle pour le travail et certains moines, non seulement suffisaient à leur subsistance, mais encore envoyaient le surplus de leurs gains aux prisonniers et aux pauvres.

Le mobilier n'était pas moins pauvre que la nourri-

[1] Il suffirait au besoin, pour s'en rendre compte, de relever tous les emprunts que fait à ces ouvrages la règle de saint Benoît. — [2] Pour les renseignements littéraires, voir la *Bibliographie*. Nous renvoyons à l'édition de Gazæus (dom Gazet, bénédictin), *P. L.*, t. XLIX, qui a enrichi le texte de notes abondantes et savantes. Pour le *Corp. script.*, de Vienne, voir aussi la *Bibliographie*. — [3] *Loc. cit.*, col. 95-97. — [4] Cf. notamment tout le c. XV du l. I *De cænob. instit.*, et les ch. XIX et XXIII, *P. L.*, t. XLIX.

ture. Cassien nous parle du roseau dont ils se servaient pour écrire, de la hachette ou serpette, du couteau, d'un silex dont ils se servaient pour allumer leur feu (l. VIII, c. XVIII); de l'escabeau sur lequel ils s'asseyaient; des planches ou des branches d'arbres ou la terre nue était leur couche.

Leur vêtement est aussi fort simple. Cassien s'est appliqué cependant à nous le décrire en détail, car il attache de l'importance à ce point; il consacre un chapitre à chacune des parties de ce vêtement, à la ceinture, à la coulle, au *colobium*, au manteau, à la *melote*, au bâton, à la chaussure[1].

Mais encore une fois Cassien s'efforce surtout de nous faire connaître les vertus d'obéissance, de pauvreté, de chasteté, la mortification et, d'une façon générale, la pratique de l'ascèse.

Cependant, on verra par le paragraphe suivant que pour la liturgie, Cassien nous a donné les plus précieux détails qui font de lui l'un des plus importants témoins pour les rites du IVe siècle.

III. La liturgie au IVe siècle d'après Cassien. — *L'année ecclésiastique.* — Il y a peu de renseignements à tirer de Cassien pour l'année ecclésiastique, mais comme toujours, ceux qu'il nous donne sont fort intéressants. L'Épiphanie, en Égypte, n'est pas encore séparée de Noël : *peracto epiphaniorum die (quem provinciæ illius sacerdotes vel dominici baptismi, vel secundum carnem nativitatis ejus definiunt, et idcirco utriusque sacramenti solemnitatem non bifarie, ut in Occiduis provinciis, sed sub una diei hujus festivitate concelebrant)*... Ce jour-là on fait l'annonce du carême et de la pâque. Le texte continue en effet (*peracto epiphaniorum die*) *epistolæ pontificis Alexandrini per universas dirigantur Ægypti ecclesias, quibus initium quadragesimæ et dies paschæ non solum per civitates omnes, sed etiam per universa monasteria designantur*[2]...

Il nous parle ailleurs assez longuement du carême. Dans une conférence entre moines et abbés, l'un des interlocuteurs pose cette question : pourquoi le carême est-il de six semaines dans certaines provinces, de sept dans les autres? Du reste, si l'on retranche le samedi et le dimanche, jours où l'on ne jeûnait pas, on n'atteint ni dans l'un ni dans l'autre système, au chiffre de quarante jours de jeûne qui paraissent désignés par le mot de carême (*quadragesima*), et qui auraient l'avantage de rappeler les quarante jours de jeûne du Seigneur après son baptême. La réponse de Théonas est que le but du jeûne quadragésimal est non pas de fournir une carrière de quarante jours, mais de représenter la dîme de l'année. Il fait alors le calcul si connu par le texte de saint Grégoire. Cf. *Caput jejunii*, col. 2134). L'année ayant 365 jours, la dixième partie est 36. Or avec les sept semaines, moins les samedis et les dimanches, nous avons 35 jours, et en y ajoutant le jeûne de la Vigile (de Pâques, ou samedi saint) où l'on jeûnait, on arrive à 36 jours[3]. Au contraire ceux qui ne jeûnaient que six semaines jeûnent aussi le samedi, et atteignent ainsi au chiffre de 36.

Reste la difficulté d'expliquer le nombre quarante, qui ne répond pas au chiffre des 36 jours. Cassien a recours au symbolisme. Ce nombre de quarante est consacré par le jeûne de Moïse, d'Élie, de Jésus, par les quarante années d'Israël dans le désert, par l'usage même de l'impôt (le quarantième payé à l'État). Toutes ces explications plus ou moins ingénieuses, ne sont pas très satisfaisantes. En réalité la cause de ces divergences est dans la combinaison de deux coutumes différentes. Dans certaines provinces on jeûna quarante jours pour imiter le jeûne du Christ au désert : c'était assez naturel et ce dut être la coutume primitive. Les six ou sept semaines dépendent probablement de coutumes liturgiques d'un temps de préparation à la fête de Pâques, qui était aussi un temps de préparation pour les catéchumènes et pour les pénitents; il commençait naturellement un dimanche et comprenait d'ordinaire six ou sept semaines. Lorsque les deux usages, celui de quarante jours de jeûne, et celui des six ou sept semaines se superposèrent, il ne fut pas facile de les faire cadrer, de là ces calculs et ces explications. De là aussi l'addition en Occident des quatre jours supplémentaires de la semaine de quinquagésime qui parvint à encadrer les quarante jours de jeûne dans les six semaines.

Précédée du carême, la fête de Pâque est suivie d'une période de cinquante jours, appelée *quinquagésime, dies quinquagesimæ*, et qui se termine à la Pentecôte. C'est un temps de joie, une suite de la fête de Pâques, une période comparée liturgiquement au samedi et au dimanche. Cassien nous dit qu'on y lit comme aux vigiles des samedis et des dimanches de l'année, deux leçons du Nouveau Testament, l'une tirée de saint Paul ou des Actes, l'autre de l'Évangile[4]. On ne fléchit pas les genoux durant cette période, non plus que les samedis et les dimanches durant le cours de l'année, et l'on ne jeûne pas. Ce temps de la quinquagésime pascale est donc une époque privilégiée, et comme une fête ininterrompue de cinquante jours.

Toutefois l'Ascension a sa place durant cette quinquagésime, et la fête de la Pentecôte se célèbre dix jours après l'Ascension : *Post ascensionem salvatoris nostri, quæ quadragesimo resurrectionis ejus acta est die, apostoli reversi... ingressi Hierosolymam, decem diebus adventum spiritus sancti expectasse referuntur, quibus expletis, quinquagesima eum die cum gaudio susceperunt... Et idcirco hi quoque decem dies cum superioribus quadraginta pari solemnitate sunt ac lætitia celebrandi. Cujus festivitatis traditio per apostolicos viros ad nos usque transmissa eodem tenore servanda est*[5]. Durant tout ce temps, comme pour le dimanche, on ne jeûne pas et l'on ne prie pas à genoux.

La semaine. Samedi et dimanche. — Un fait remarquable dans cette liturgie d'Égypte, c'est l'importance donnée au samedi; en somme il est à peu près honoré à l'égal du dimanche, et il est peu de documents anciens qui nous donnent sur ce point des renseignements aussi précis.

Le samedi, comme le dimanche, il y a synaxe eucharistique à l'heure de tierce et communion[6].

Les vigiles du samedi (c'est-à-dire du vendredi soir au samedi matin) ont aussi une importance spéciale. Il en donne ainsi la raison : *Sane vigilias quæ singulis hebdomadibus a vespera illucescente sabbato celebrantur, idcirco seniores hiemali tempore, quo noctes sunt longiores, usque ad quartum gallorum cantum* (l'aurore) *per monasteria moderantur, ut post excubias totius noctis reliquis duabus ferme horis reficientes corpora sua nequaquam per totum diei spatium somni torpore marcescant, requie brevis hujus temporis pro totius noctis refectione contenti*[7]... *quas* [*vigilias*] *a tempore prædicationis apostolicæ, quo religio ac fides christiana fundata est, per universum orientem idcirco statutum est illucescente sabbato debere celebrari, quod Domino et salvatore nostro sexta sabbati crucifixo, discipuli adhuc recenti ejus passione perculsi, pervigiles tota nocte manserunt, nullatenus*

[1] *Instit.*, l. I., en entier, *P. L.*, t. XLIX, col. 59-78. — [2] *P. L.*, t. XLIX, col. 821. — [3] *P. L.*, t. XLIX, col. 1200; même calcul, col. 1203 et 1209. Voyez sur ce point les notes de Gazet et l'art. Carême, col. 2142. — [4] *P. L.*, t. XLIX, col. 90, cf. col. 1148, 1199. — [5] *P. L.*, t. XLIX, col. 1193, 1194, cf. col. 110, 111. — [6] *P. L.*, t. XLIX, col. 115, cf. col. 144, 145. — [7] *P. L.*, t. XLIX, col. 140-142.

quietis somnum oculis suis indulgentes. Quamobrem ex illo tempore huic nocti deputata vigiliarum solemnitas usque in hodiernum diem per universum orientem similiter observatur[1].

Nous décrivons plus loin cet office des vigiles.

A l'égard du jeûne, le samedi est traité comme le dimanche, c'est-à-dire qu'on suspend le jeûne, et ainsi, dit Cassien, après ces solennelles vigiles, le jeûne est rompu et nous avons deux jours de fête, le samedi et le dimanche, *utrique diei, id est hebdomadi pariter et ogdoadi* (le septième jour et le huitième, c'est-à-dire d'après la manière de compter des juifs, le samedi et le dimanche) *eamdem partem solemnitatis impartire præcipimur*[2].

Ceci a lieu dans toutes les Églises d'Orient, et Cassien considère cette pratique comme d'origine apostolique. *Quamobrem ex illo tempore* (les temps apostoliques) *huic nocti deputata vigiliarum solemnitas usque in hodiernum diem per universum orientem similiter observatur. Ideoque et absolutio jejunii post vigiliarum laborem, totidem apostolicis viris in die sabbati statuta, non immerito præsumitur per universas orientis ecclesias*[3].

Il a bien soin d'ajouter que si l'on fête ainsi le samedi, ce n'est pas par sympathie pour les coutumes juives, mais après les cinq jours de jeûne de la semaine, il est bon que l'on ait deux jours de repos, le samedi et le dimanche[4]. Cette coutume de solenniser le samedi ne fut pas adoptée en Occident, notamment à Rome, où le samedi fut au contraire un jour de jeûne, et plus tard il y eut de longues discussions sur ce sujet entre grecs et latins[5]. Cf. cependant CELTIQUES (liturgies).

Aux vigiles du samedi et du dimanche il n'y a que deux leçons, comme pour le temps de la quinquagésime pascale et elles sont tirées, l'une de saint Paul ou des Actes, l'autre de l'Évangile[6].

Quant au dimanche, il en décrit ainsi la solennité : il n'y a ce jour-là qu'une *missa ante prandium*, c'est-à-dire que l'on ne renvoie les frères qu'une fois, ou en d'autres termes, que l'office dure jusqu'au repas. Les psaumes, les oraisons, les leçons étaient chantés plus solennellement et l'office durait jusqu'à l'heure de sexte (midi), où on allait prendre son repas[7].

Le samedi et le dimanche sont mis aussi sur un pied d'égalité en ce qui concerne la loi des repas ; ces deux jours sont traités comme jours de fête, *seu feriatis temporibus*. Il y a *prandium* et *cœna*, dîner et souper, au lieu qu'en temps ordinaire il n'y a qu'un repas, la *cœna* ; seulement à ce repas du soir, le dimanche, on ne dit de psaume ni avant ni après, à la différence des jours de fête ; on se contente d'une simple oraison, parce que c'est un repas auquel tout le monde ne vient pas, et qui est considéré un peu comme une exception (col. 150-152).

Le mercredi et le vendredi ont aussi conservé leur caractère spécial de pénitence, comme dans la semaine chrétienne primitive où ces deux jours sont jours de *station*[8].

La messe. — Nous ne trouvons malheureusement chez Cassien aucun renseignement sur la synaxe eucharistique, sinon qu'elle avait lieu le samedi et le dimanche à l'heure de tierce. Alors les moines se réunissaient à l'église ou à l'oratoire et on y célébrait les mystères[9]. Mais en quoi consistait cette cérémonie, c'est ce qu'il ne nous dit pas[10].

Il l'appelle la synaxe eucharistique. Le terme de *missa* ou *missa canonica*, a un tout autre sens chez lui que celui de messe. Comme dans les auteurs de cette époque, il signifie le renvoi, la fin d'un office, *missio, dimissio*, et par extension l'office lui-même[11].

Les moines qui, pour la plupart, n'étaient pas prêtres, communiaient ces deux jours[12].

Il donne quelques règles à ce sujet[13].

Les heures du jour et de la nuit. — Les renseignements sur l'office sont plus abondants. Le IIe livre du *De cœnobiorum institutis*, et le IIIe sont tout entiers consacrés à le décrire sous ce titre : *De canonico nocturnarum orationum et psalmorum modo*. La forme de l'office qu'il nous décrit est surtout celle des monastères d'Égypte. *Itaque*, dit-il, *per universam Ægyptum et Thebaidem ubi monasteria non pro uniuscujusque renuntiantis instituuntur arbitrio sed per successiones ac traditiones majorum, usque in hodiernam diem legitimum orationum modum in vespertinis conventibus seu nocturnis vigiliis*[14]. Cependant à l'occasion, il compare ces offices avec ceux des moines de la Palestine et des autres provinces de l'Orient.

L'office de nuit, les vigiles. — L'office de nuit, *nocturnæ solemnitates*, distinct de l'office du soir *vespertinæ solemnitates*, paraît le plus solennel. L'heure variait comme celle des offices du jour ; elle était conditionnée par celle du lever du soleil. Aussi fallait-il que celui qui donnait le signal des offices étudiât le cours des astres, *sollicite, frequenterque stellarum cursu præstitutum congregationis tempus explorans*[15].

Nous avons vu plus haut que les vigiles du samedi et du dimanche avaient une solennité particulière, et nous avons dit que Cassien les faisait remonter jusqu'aux apôtres.

Il décrit la composition de cet office tant pour ces vigiles plus solennelles que pour celles de chaque jour Elles étaient divisées en trois parties, car cet office durant plusieurs heures, il fallait y mettre une certaine variété : *eas* [vigilias] *tripartitis distingunt officiis, ut labor hac diversitate divisus delectatione quadam defectionem corporis relevet. Nam cum stantes tres antiphonas concinuerunt, humi post hæc vel sedilibus humillimis insidentes, tres psalmos uno modulante respondent, qui tamen singuli a singulis fratribus vicissim succedentibus sibi præbentur, atque his sub eadem quiete residentibus ternas adjiciunt lectiones*[16].

D'après ce texte, les vigiles festivales se composent donc de trois antiennes (ce sont trois psaumes chantés avec antienne, c'est-à-dire probablement chantés à deux chœurs[17]). Puis les moines s'asseyent sur leurs sièges et trois psaumes sont chantés par un seul chantre en répons, c'est-à-dire le chœur répétant quelqu'un des versets, et enfin on lit trois leçons.

Les autres jours, les vigiles étaient moins solennelles et moins longues, elles se composaient de douze psaumes, c'était le nombre consacré, et croyait-on, révélé par un ange, tant pour les vigiles nocturnes que pour les vigiles du soir, et on n'y lisait que deux leçons, l'une de l'Ancien, l'autre du Nouveau Testament. On ne connaît pas encore les lectures tirées des ouvrages des Pères[18]. D'ordinaire, après le chant d'un psaume, un prêtre dit une oraison, ou prière improvisée, comme pour résumer les sentiments ou les demandes exprimés dans les psaumes.

[1] *P. L.*, t. XLIX, col. 144, 145, 149, 150. — [2] *Loc. cit.*, col. 146. — [3] *P. L.*, t. XLIX, col. 145, 146. — [4] *P. L.*, t. XLIX, col. 146. — [5] *Loc. cit.*, cf. la note de Gazet sur ce passage. — [6] *P. L.*, t. XLIX, col. 89, 90. — [7] *P. L.*, t. XLIX, col. 149, 150. — [8] *P. L.* t. XLIX, col. 1184. Voyez la note de Gazet sur ce passage. — [9] Sur l'oratoire, voir la note de Gazet, col. 136. — [10] *Loc. cit.*, col. 115. — [11] On peut voir sur ce point les notes de Gazet, col. 91, 134. — [12] *Loc. cit.*, col. 1277, 1278. — [13] Col. 1280, cf. col. 1222 sq. — [14] *Loc. cit.*, col. 80. — [15] Naturellement la cloche n'est pas encore en usage. Les moines d'Égypte étaient convoqués par un coup frappé à la porte. Cf. l. IV, c. XII, *P. L.*, t. XLIX, col. 83, 84, 109. — [16] L. III, ch. VIII, *P. L.*, t. XLIX, col. 144. — [17] C'est du moins le sens que je crois devoir donner à ce terme, cf. cependant la note de Gazet, *loc. cit.* — [18] Sur la question du nombre des psaumes, on discuta longuement, et il ne fallut rien moins qu'un ange pour mettre l'uniformité entre les divers monastères, *P. L.*, t. XLIX, col. 84 sq., et ci-après col. 2356.

Ces règles sont à peu près celles que saint Basile avait établies pour ses monastères [1].

La *vespertina synaxis*, ou *vespertina solemnitas*, correspond aux vigiles. La synaxe de nuit et celle du soir sont, nous l'avons dit, les deux seuls offices publics des moines d'Égypte. Ils sont célébrés avec la même solennité et avec le même nombre de psaumes, le nombre sacro-saint de douze psaumes, *Igitur per universam, ut diximus, Ægyptum et Thebaidem duodenarius psalmorum numerus tam in vespertinis quam in nocturnis solemnitatibus custoditur*. Ensuite on lit, à l'un et à l'autre office, deux leçons, l'une de l'Ancien, l'autre du Nouveau Testament [2]. Chaque psaume est aussi suivi d'une courte oraison, ce qui paraît une coutume générale [3].

Cette synaxe du soir est considérée comme un souvenir du sacrifice du soir dans l'ancienne loi. Il rappelle aussi la dernière cène où le Seigneur institua les mystères, ou encore le sacrifice qu'il offrit le lendemain sur la croix [4]. Il se disait à la onzième heure (vers cinq ou six heures du soir) et on y allumait les lumières, c'est pourquoi cette heure s'appelait aussi *lucernalis* ou *lucernaris hora* [5].

L'office des laudes célébré le matin est composé de psaumes qui font allusion au lever du jour, par exemple le psaume CXVIII, à cause du verset : *præveni in maturitate... Prævenerunt oculi mei ;* le ps. LXXXVII, *Mane oratio mea præveniet te* [6] ; le ps. LXII, avec les mots, *Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo*, et *In matutinis meditabor in te*.

C'est l'heure à laquelle le père de famille engagea la première escouade d'ouvriers [7].

On y récitait aussi le CXLVIII, le CXLIX, le CL, *Laudate Dominum* [8].

Cassien nous dit que dans les monastères des Gaules, on récite les laudes à la suite des psaumes et des oraisons de la nuit, en les séparant seulement par un intervalle de quelques instants [9].

Prime, Tierce, Sexte, None. — C'est à Cassien que nous devons les détails les plus circonstanciés sur l'origine et la nature de cette heure de Prime qui s'appelle aussi *solemnitas matutina* ou simplement *matutina*, comme l'heure même des laudes, avec laquelle il faut cependant se garder de la confondre [10]. Il nous dit, en effet, que cet office qui est, au moment où il écrit, en usage dans la plupart des provinces d'Occident, a été institué tout récemment, de son vivant, dans le monastère de Bethléhem où il était alors. Et en voici l'occasion. La vigile de nuit, qui se terminait par les matines (laudes), était achevée d'assez bonne heure, au lever du jour. On permettait alors aux moines un court repos. Cependant comme il n'y avait plus d'office jusqu'à tierce (neuf heures du matin), certains abusaient de la permission et prolongeaient leur sommeil jusqu'à cette heure. Pour obvier à cet abus, on convint de rappeler les moines vers la première heure (six ou sept heures du matin), pour réciter un office qui est notre office de prime. On le composa sur le modèle des heures de tierce, sexte et none, c'est-à-dire de trois psaumes, avec chacun une oraison. Prime fut ainsi l'office de la fin du sommeil et du commencement du travail. Il a gardé ce caractère dans les monastères d'Occident [11].

On choisit pour cette heure le ps. I, *Miserere mei Deus ;* le LXII, *Deus, Deus meus ;* et le LXXXIX, *Domine, refugium factus es nobis*, qui probablement appartenaient d'abord à l'heure précédente (laudes) [12].

Les moines d'Égypte n'ont que deux offices en public, l'office du soir et celui de nuit [13]. Le reste du temps ils priaient ou méditaient solitairement.

Mais partout ailleurs qu'en Égypte, c'est-à-dire en Palestine, en Mésopotamie et dans tout l'Orient, les moines avaient dans la journée les heures bien connues de tierce, sexte et none, qui se composent chacune de trois psaumes [14]. La première, à peu près à neuf heures du matin, est considérée comme l'heure du Saint Esprit ; celle de sexte (midi), l'heure où le Christ a été cloué à la croix, où saint Pierre eut la révélation de la vocation des gentils ; celle de none, trois heures après midi, l'heure où le Christ descendit aux enfers [15].

Les pièces et les formules. — On a vu dans les chapitres précédents que les psaumes forment la partie principale de l'office. La coutume de les terminer par la doxologie *Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto*, déjà usitée en certaines provinces, n'avait pas encore prévalu en Égypte, au moins pour les psaumes chantés en répons, car la doxologie se disait à la fin des antiennes [16].

En revanche comme nous l'avons déjà vu, après chaque psaume, on s'arrête pour méditer, et quand le psaume est trop long, on s'arrête environ tous les dix versets, pour cette méditation qu'il appelle *oraison*, et qui s'inspire du texte même du psaume [17].

Cassien nous décrit soigneusement cette oraison qui forme aussi un élément essentiel de l'office : quand le psaume est terminé, tous se lèvent et prient, puis ils se prosternent à terre un instant, se relèvent et, les mains étendues, continuent à prier. Il blâme l'usage de ceux qui restent prosternés trop longtemps, car on risque alors de s'endormir. Quand ils sont debout, l'un d'eux résume la prière *collecturus orationem* ou *concludens precem* [18]. C'est d'ordinaire un prêtre ou l'abbé qui est chargé de cet office, et tous doivent être attentifs, et, nous dit Cassien, le silence est tel qu'on pourrait croire être seul, *ac præcipue cum consummatur oratio, in qua non sputum emittitur, non excreatio obstrepit, non tussis intersonat, non oscitatio somnolenta dissutis malis et hiantibus trahitur, nulli gemitus, nulla suspiria etiam astantes impeditura promuntur, nulla vox absque sacerdotis precem concludentis, auditur* [19]. Aussi cette prière doit-elle être courte. Cette coutume des *oraisons* ou *collectes* (*collecturus orationes*), est, on le voit très ancienne, et l'on trouve des psautiers qui, à la fin de chaque psaume, possèdent une oraison. Nous n'avons du reste ici qu'à enregistrer tous ces témoignages si intéressants de Cassien, en renvoyant pour la discusssion de ces textes aux différents mots : COLLECTES, ORAISONS, PSALMODIE, ANTIENNES, RÉPONS, etc. [20].

D'ordinaire le psaume est récité ou chanté par un seul au milieu du chœur, tandis que les autres moines assis sur leurs stalles, écoutent, et selon l'occurence, répondent au psaume [21]. Ce nombre des psaumes variait selon les offices. Certains solitaires avaient établi pour l'office de nuit le nombre de cinquante psaumes, d'autres celui de soixante ou même davantage. Mais on était arrivé à fixer définitivement pour cet office le nombre de douze, qui prévalut bientôt partout [22]. Le répons *alleluia* n'est dit qu'avec les psaumes qui portent *alleluia* dans leur titre [23].

Les psaumes se chantaient probablement selon leur ordre dans le psautier. Il n'est question d'un certain choix des psaumes, d'après leur contenu, que pour l'heure des laudes et celle de prime [24].

[1] Ep. LXIII. — [2] *P. L.*, t. XLIX, col. 83, 84. — [3] *Loc. cit.*, col. 88, 89. — [4] *Loc. cit.*, col. 122-125. — [5] *Loc. cit.*, col. 126. Sur tous ces passages on peut lire le commentaire très développé de Gazet. — [6] *Loc. cit.*, col. 1202. — [7] *Loc. cit.*, col. 125, 126. — [8] *Loc. cit.*, col. 136. — [9] *Loc. cit.*, col. 127. — [10] Cf. la note de Gazet sur ce passage assez obscur, col. 126, 128. — [11] *Loc. cit.*, col. 126-132. — [12] *Loc. cit.*, col. 126. — [13] *Loc. cit.*, col. 115. — [14] *Loc. cit.*, col. 111. — [15] *Loc. cit.*, col. 116, 118, 114, 122. — [16] *Loc. cit.*, col. 94, 95. — [17] *Loc. cit.*, col. 99, 100. — [18] *Loc. cit.*, col. 91 sq. — [19] *Loc. cit.*, col. 98. — [20] L'éditeur Gazet a du reste donné un commentaire très développé et, en général fort savant, du texte de Cassien. — [21] *Loc. cit.*, col. 98, 100, 101. — [22] *Loc. cit.*, col. 87-90. — [23] *Loc. cit.*, col. 101. — [24] *Loc. cit.*, col. 150-152, cf. col. 1202.

Les leçons ou lectures sont un autre élément de l'office. On ne connaît à cette époque et dans les provinces dont Cassien nous décrit les usages, que la lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il n'est pas question de lire aux offices les livres des Pères ou les Actes des martyrs.

D'ordinaire on ne fait que deux lectures par semaine, une de l'Ancien et une du Nouveau Testament; le samedi et le dimanche les deux leçons sont tirées du Nouveau Testament, c'est-à-dire l'une de saint Paul ou des Actes, l'autre des Évangiles[1].

Les repas sont considérés chez ces saints moines comme une sorte d'office. Le repas principal, d'ordinaire unique, le dîner ou *prandium*, est précédé et suivi de psaumes[2]. Mais pour le souper ou *cœna* qui n'est d'usage que le dimanche, le samedi et les jours de fête, le repas est simplement précédé et suivi d'une oraison, comme pour bien marquer que ce repas est extraordinaire et de surérogation[3].

Tels sont les principaux renseignements que Cassien nous donne sur la liturgie de son temps. Après la *Peregrinatio ad loca sancta*, un peu antérieure, les livres de Cassien sont les plus importants que nous ayons sur la liturgie orientale de cette époque.

Bibliographie. — Editions, celle de Gazet (Gazæus), Douai, 1616, 3 vol. in-8°, rééditée à Arras 1628, avec commentaires; à Paris en 1642, à Francfort, à Amsterdam, et enfin dans Migne, *P. L.*, t. xlix. Celle de Petschenig, dans le *Corpus scriptor. eccl.*, de Vienne, Viennæ, 1886-1888, t. xiii et xvii, avec une introduction historique. Sur l'état du texte, cf. Reifferscheid et Petschenig, *Ueber die textkritischen Grundlagen im 2 H von Cassians collationes*, dans *Sitzungsb. der Wiener Akademie*, t. ciii, p. 491-519. — Sur l'histoire et les œuvres de Cassien, cf. surtout Tillemont, *Mémoires*, t. xiv, p. 157-188 (Paris, 1709), cf. t. iv, p. 549-553; t. xii, p. 126-480; — *Hist. littér. de la France*, t. ii, p. 215-230, 747; — Ebert, *Hist. génér. de la littér. du moyen âge en Occident*, Paris, 1883, t. i, p. 349-375; — Smith, *Dictionary of christian Biography*, t. i, p. 414-416; — Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. fr., 1904, t. ii, p. 465 sq.; — Hurter, *Nomenclator literarius*, Œniponte, 1903, t. i, col. 393-396; — *Realencyclopädie*, t. iii, p. 746-749; — Chevalier, *Bio-bibliographie*; — *Dict. de théol. cathol.*, t. ii, col. 1823-1829, art. de P. Godet.

F. Cabrol.

CASSIN. Voir Mont-Cassin.

CASSIODORE. Ce n'est pas le rôle politique ni même la création monastique qui ont partagé la vie et l'activité de Cassiodore que nous devons étudier ici. C'est par un aspect moins généralement remarqué qu'il touche à nos études; c'est en tant que conservateur des livres de l'antiquité dont il organisa une remarquable collection que Cassiodore appartient à l'archéologie.

Cassiodore a été en son temps et à sa manière un encyclopédiste. Ce tour d'esprit bien caractérisé chez lui et qu'on ne rencontre guère au même degré, quoique avec plus de puissance et de méthode, que chez saint Isidore de Séville, nous a valu deux documents précieux pour l'étude de l'antiquité chrétienne. Cassiodore et Isidore doués du goût et même d'une certaine pratique de l'érudition nous ont laissé, disséminée dans leurs ouvrages, l'indication des livres qu'ils avaient rassemblés. Pour informes qu'ils soient, ces deux catalogues valent la peine d'être reconstitués, c'est ce que nous allons entreprendre ici pour Cassiodore.

Avec sa puissance de travail et le goût pour l'étude qu'il eut toujours, il est à croire que Cassiodore, durant les années de sa vie politique, avait rassemblé des notes au fur et à mesure de ses lectures. Lui-même nous avertit, dans le traité *De musica*, qu'il possédait à Rome une bibliothèque, *In bibliotheca Romæ nos habuisse*; on peut supposer qu'il en possédait une également à Ravenne. Nous le voyons apporter une véritable passion à se procurer des livres non seulement en Italie, mais partout où il espère en découvrir; lorsqu'il s'agit des travaux de saint Jérôme sur l'Écriture sainte, il les fait chercher en tous lieux : *Quos continuo de diversis partibus ubique direximus inquirendos, suscepturos nos esse divina miseratione confidimus*[4]. Il a des correspondants de tous côtés chargés de le fournir de manuscrits. A un abbé de la Tripolitaine il écrit à propos du commentaire des Épîtres de saint Paul : *Qui vobis inter alios codices divina gratia suffragante de Africa parte mittendus est*[5]. Sa préoccupation se tourne d'abord vers les Livres saints, mais il n'exclut pas les études profanes: *Verum tamen nec sanctissimi Patres illud decreverunt, ut sæcularium litterarium studia respuantur : quia non exinde minimum ad sacras Scripturas intelligendas sensus noster instruitur*[6]. Il nous a fait connaître de quelle manière il entendait l'étude de l'Écriture et nous savons qu'il ne négligea rien pour en faciliter l'intelligence par la lectures des ouvrages des Pères.

Quant aux ouvrages profanes, nous pouvons nous faire une idée de l'accueil qne leur fait Cassiodore en le voyant entreprendre des compilations dans lesquelles il est amené à parler de l'agriculture, de la dialectique, de la rhétorique, de l'orthographe, etc. Les historiens ne sont pas moins largement représentés puisque c'est au moyen de leurs ouvrages qu'on rédigera ces insipides chroniques qui prennent l'histoire du monde à la création de l'homme pour la conduire jusqu'à l'année courante où écrit le compilateur.

Outre les achats, Cassiodore se procurait également des livres par le prêt et la copie à laquelle se livraient les moines de Vivarium[7]; il avait même organisé un atelier de reliure[8].

Avant de passer au catalogue, notons une particularité de l'ameublement de la bibliothèque. C'était une représentation du temple de Salomon *quæ depicta subtiliter lineamentis propriis in pandecte Latino corporis grandioris competenter aptaverat*. Ce tableau s'était conservé jusqu'à l'époque du vénérable Bède qui le vit et en tira profit, dit-il, pour le livre qu'il écrivait sur le temple de Salomon[9]. Rien de plus soigné, selon lui et de plus excellent : *Hæc ut in pictura Cassiodori reperimus distincta, breviter adnotare curavimus : ita eum ab antiquis Judæis didicisse* [*credimus*] *neque virum tam eruditum voluisse in exemplum legendi proponere, quod non prius ipse verum esse cognovisset*[10].

Dans notre étude sur les bibliothèques et les plus anciens dépôts de livres chez les chrétiens nous ne pouvions omettre la bibliothèque du monastère de Vivarium. Toutefois nous ne nous y sommes pas attardé. Voir t. ii, col. 877. Au point de vue archéologique, c'est par ce côté surtout de conservateur des livres et d'organisateur d'une vaste bibliothèque que Cassiodore nous appartient. Si nous avons dû passer à côté de saint Benoît sans pouvoir évoquer l'ami des livres chez le législateur des moines c'est que sa Règle rapide et concise n'offre guère d'indications permettant la reconstitution de la bibliothèque de Subiaco ou de celle du Mont-Cassin dans la première moitié du vi^e siècle. Quelques indications vagues des lectures

[1] *Loc. cit.*, col. 89, 90. — [2] *Loc. cit.*, col. 150. — [3] *Loc. cit.*, col. 151. — [4] *De div. litt.*, c. viii, *P. L.*, t. lxx, col. 1121. — [5] *Id.*, col. 1120. — [6] *De div. litt.*, c. xxviii, *P. L.*, t. lxx, col. 1142. — [7] *Id.*, c. xxx, *P. L.*, t. lxx, col. 1144. — [8] *Id.* — [9] Bède, *Lib. II de Tabernac.*, c. xii, *P. L.*, t. xci, col. 454. — [10] Bède, *Liber de templo Salomonis*, c. xvi, *P. L.*, t. xci, col. 775.

des religieux dans les écrits des Pères, la mention expresse des *Collationes* de Cassien et des Règles de saint Basile, quelques passages indiquant selon nous soit des citations textuelles soit des réminiscences très précises sont à peu près les seuls et trop rares indices qui nous restent de la première bibliothèque bénédictine.

Avec Cassiodore c'est très différent. L'œuvre écrite du chancelier de Théodoric comprend presque deux volumes de la *Patrologie latine*. Une bonne partie de ces écrits est postérieure à la retraite de Cassiodore et se rapporte à la période monastique de sa vie. C'est dans ces ouvrages que nous devons chercher la mention des livres que l'abbé de Vivarium avait sous la main et dont il composait et enrichissait la bibliothèque de son monastère. La liste qu'on arrive à reconstituer est un véritable catalogue et des plus curieux comme aussi des plus complets, ainsi qu'on va le voir.

Écriture sainte. — C'était la première préoccupation et à Vivarium plus qu'ailleurs on avait pu réunir des exemplaires complets des Livres saints. Nous y trouvons en effet la version grecque, vraisemblablement celle des Septante, bien que ce point ne soit pas certain [1], l'ancienne version latine [2], la version corrigée par saint Jérôme [3], peut-être aussi la simple traduction que ce docteur avait donnée de certains livres qu'il retoucha ensuite [4] et, comme on peut s'y attendre, le psautier [5] isolé du reste de la Bible.

Écrivains ecclésiastiques. — Les conditions souvent défectueuses dans lesquelles s'effectuait la transcription des livres expliquent assez comment l'œuvre des Pères n'arrivait que par pièces et morceaux, au lieu d'être transmise sous la forme qui nous est devenue familière des « Œuvres complètes ». C'est ainsi que l'œuvre totale d'un même auteur se trouvait débitée parfois dans un grand nombre de manuscrits dont chacun aurait pu vraisemblablement être intitulé : *Miscellanea*. Nous ne pouvons songer à reconstituer la composition des *codices*, quoique peut-être on trouverait quelques indications profitables à ce point de vue dans les écrits de Cassiodore. Nous nous contenterons d'inventorier, auteur par auteur, les écrits mis à la disposition des moines de Cassiodore.

Saint Ambroise est largement représenté avec les six livres de l'Hexameron [6], les huit livres *De Patriarchis* [7], le *Sermo de judicio Salomonis* [8], les Homélies sur la Sagesse [9], le commentaire sur l'évangile de saint Luc [10] et celui sur plusieurs psaumes [11], le *Liber de Spiritu sancto* [12], le *De incarnatione Domini* [13] et le *De officiis ministrorum* [14], enfin trois hymnes, celle du jour de Noël : *Veni redemptor gentium* [15], celle de l'Épiphanie [16], et celle de l'heure de sexte [17] ; ces trois pièces ne sont pas vraisemblablement les seuls spécimens qu'on possédait de l'hymnaire ambroisien.

Saint Athanase n'est représenté que par l'*Epistola ad Marcellinum* [18]. Au contraire, et comme on pouvait s'y attendre, saint Augustin tient une large place dans la bibliothèque. On y rencontre les Rétractations [19], les Confessions [20], la Cité de Dieu [21]. Outre ces traités d'une importance capitale signalons sans commentaires les ouvrages suivants : *De musica* [22], *Liber de grammatica* [23], *De vera religione* [24], *De fide et symbolo* [25], *Enchiridion de fide, spe et charitate* [26] ; *De agone christiano* [27], les quinze livres sur la Trinité [28], le *Liber de hæresibus* [29], *Libri duo de Genesi contra manichæos* [30] et deux autres livres *contra inimicum legis et prophetarum* [31], le *Liber testimoniorum* [32], peut-être les vingt-trois livres contre Fauste le Manichéen [33], les livres contre les Pélagiens [34], et les quatre livres sur l'origine de l'âme [35]. Ensuite venaient le *Liber contra sermonem arianorum* [36], quatre livres de *Doctrina christiana* [37], douze livres de *Genesi ad litteram* [38], sept livres des Locutions [39], sept autres livres de Questions sur l'Heptateuque [40], les annotations sur le livre de Job mais arrangées et remaniées par un auteur anonyme [41]. Les *Enarrationes in Psalmos* [42], quatre livres *De concordia* (ou *de consensu*) *Evangelistarum* [43], deux livres *De sermone Domini in monte* [44], les *Tractatus in Johannem* [45], et les dix traités sur la 1re Épître de saint Jean [46], un commentaire inachevé sur l'Épître aux Romains [47], le commentaire de l'Épître aux Galates [48], les *Tractatus* sur l'Épître de saint Jacques [49]. Le *Liber de diversis quæstionibus* LXXXIII [50], sept *Quæstiones ad Simplicianum* [51] et cinq autres *ad Honoratum de novo testamento* [52], le *Speculum* [53] et le *Liber de pænitentia* [54]. Pour les sermons, il est assez probable que la bibliothèque en possédait un recueil plus considérable que ne seraient les quelques échantillons dont nous retrouvons le témoignage et qui sont les suivants : *De judicio Salomonis* [55], *De Absalon* [56], *De Elia et vidua Sareptana* [57], *De David et Goliath* [58], *De Eliseo* [59], les sermons *In Sapientiam* [60] et *De tempore* [61]. De même pour les épîtres nous pensons que la collection des lettres étaient représentée par une série dans laquelle nous savons que devaient se trouver la lettre à Dardanus [62] et celle à Paulina [63].

Nous ne retrouverons pas dans la bibliothèque de Vivarium un autre rayon qui puisse rivaliser avec celui des œuvres de saint Augustin. Comme nous l'avons déjà fait observer pour saint Athanase, les Pères grecs semblent pauvrement représentés. C'est ainsi que nous ne rencontrons que neuf homélies de saint Basile sur l'Hexaméron [64], dans la traduction d'Eustathe, et il parait peu croyable qu'on n'ait pas possédé au moins les Règles monastiques dont saint Benoît faisait si grand cas. Par contre, un écrivain presque inconnu, le prêtre Bellator était mieux traité que saint Basile, puisqu'on pouvait trouver ses deux livres sur Ruth [65] et ses commentaires sur la Sagesse [66], Tobie [67],

[1] Cassiodore, *De div. lit.*, c. XIV, *P. L.*, t. LXX, col. 1125. — [2] *Id.*, col. 1125. — [3] *Id.*, col. 1125. — [4] *Id.*, col. 1125. — [5] *Id.*, c. IV, XV, col. 1115, 1126. — [6] *Id.*, c. I, col. 1110. — [7] *Id.*, c. I, VI, col. 1110, 1117. — [8] *Id.*, c. II, col. 1112. — [9] *Id.*, c. V, col. 1116. — [10] *Id.*, c. VII, col. 1119. — [11] *Id.*, c. IV, col. 1115. — [12] *Id.*, c. XVI, col. 1131. — [13] *In psalm.*, XXI, col. 152. — [14] *De div. litt.*, c. XVI, col. 1131. — [15] *In psalm.*, VIII ; *In psalm.*, LXXI, col. 73, 595. — [16] *In psalm.*, LXXIV, col. 535. — [17] *In psalm.*, CI, col. 765. — [18] *De div. litt.*, c. IV, col. 1115 ; *In psalm.*, CL, col. 1051 ; *In psalm. præf.*, col. 22. — [19] *De div. litt.*, c. XVI, col. 1131. — [20] *Id.*, c. I, etc., col. 1110. — [21] *Id.*, c. II, col. 1112. — [22] *De art. lib.*, c. V, col. 1208. — [23] *Id.*, c. I, col. 1152. — [24] *De div. litt.*, c. XXI, col. 1131. — [25] *Id.*, c. XXII, col. 1136. — [26] *In psalm.*, XXVII, col. 271. — [27] *De div. litt.*, c. XVI, col. 1131. — [28] *Id.*, c. XVI, col. 1131. — [29] *Id.*, c. XXII, col. 1136. — [30] *Id.*, c. I, col. 1110. — [31] *Id.*, c. I, col. 1110. — [32] *In psalm.*, CVI, col. 736. — [33] *In psalm.*, L, col. 357. — [34] *In psalm.*, CV, col. 753. — [35] *De anima*, c. VII, col. 1292. — [36] *In psalm.*, XXVIII, col. 197. — [37] *De div. litt.*, c. X, col. 1122. — [38] *Id.*, c. I, col. 1110. — [39] *Id.*, col. 1110. — [40] *Id.*, c. I, col. 1110. — [41] *Id.*, c. VI, col. 1116. — [42] *De div. litt.*, c. IV, col. 1115. — [43] *Id.*, c. VII, col. 1119. — [44] *In psalm.*, V, col. 52 ; *In psalm.*, LVII, col. 405. — [45] *De div. litt.*, c. VII, col. 1119. — [46] *Id.*, c. VIII, col. 1119. — [47] *Id.*, c. 1119. — [48] *Id.*, col. 1119. — [49] *Id.*, col. 1119. — [50] *Id.*, c. XVI, col. 1131 ; *In psalm.*, XXXVIII, col. 279. — [51] *De div. litt.*, c. II, col. 1112. — [52] *Id.*, c. XVI, col. 1131. Cf. S. Augustin, *Epist.*, CXL, *P. L.*, t. XXXIII, col. 538. — [53] *De div. litt.*, c. XVI, col. 1131. — [54] *In psalm.*, col. 59. — [55] *De div. litt.*, c. II, col. 1112. Cf. S. Augustin, *Serm.*, X, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 97. — [56] *De div. litt.*, c. II, col. 1112 ; cf. *Serm.*, X, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 97. — [57] *De div. litt.*, c. II, col. 1112 ; cf. *Serm.*, XI, *P. L.*, col. 97. — [58] *De div. litt.*, c. II, col. 1112 ; cf. *Serm.*, XXII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 196. — [59] *De div. litt.*, c. II, col. 1112 ; *Serm.*, XLI, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1826. — [60] *De div. litt.*, c. V, col. 1116. — [61] *In psalm.*, XXI ; col. 152 ; cf. *Serm.*, CCCL, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1533. — [62] *In psalm.*, CXLI, col. 1004 ; cf. *Epist.*, CLXXXVII, *P. L*, t. XXXIII, col. 831. — [63] *De arte liber.*, dans A. Mai, *Class. auct.*, t. III, p. 357 ; cf. *Epist.*, CXLVII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 596. — [64] *De div. litt.*, c. I, *P. L.*, t. LXX, col. 1110. — [65] *De div. litt.*, c. I, col. 1110. — [66] *Id.*, c. V, col. 1116. — [67] *Id.*, c. VI, col. 1117.

Esther[1], Judith[2] et sur les livres des Macchabées[3].

Cassien, ainsi qu'on doit s'y attendre, avait à Vivarium ses deux ouvrages principaux, le *De institutis cœnobiorum*[4] et les *Collationes Patrum*[5]. On est surpris de voir à quel petit nombre se réduisent les œuvres de saint Jean Chrysostome : quelques commentaires des Livres saints, tels que les Homélies sur les épîtres aux Corinthiens, aux Thessaloniciens, aux Colossiens et à Timothée en grec[6], une traduction des trente-quatre homélies sur l'épître aux Hébreux[7] et des cinquante-cinq homélies sur le livre des Actes[8]; enfin les homélies sur la Croix[9], sur l'Ascension[10] et deux livres *De compunctione* (= Περὶ κατανύξεως[11]). Clément d'Alexandrie ne figure que pour des commentaires sur les 1re et 2e épîtres de saint Jean, la 1re épître de saint Pierre, celle de saint Jacques, le tout dans une traduction latine[12]; quant au livre contre les gentils sa présence dans la bibliothèque est discutable[13]. On s'explique difficilement que saint Cyprien ne fût pas au complet et surtout qu'on n'eût pas cherché à compléter ses œuvres, se contentant du *De oratione dominica*[14] et du *De mortalitate*[15].

La théologie alexandrine ne paraît pas avoir vivement préoccupé Cassiodore. Déjà nous avons vu combien étaient peu nombreux les traités de saint Athanase et de Clément; nous rencontrons bientôt Origène dont les commentaires bibliques seuls trouveront grâce; quant à saint Cyrille d'Alexandrie il est le moins bien partagé de tous avec ses cinq livres de réfutation *adversus Nestorii blasphemias*[16], tandis que Didyme tient mieux sa place avec son *Liber de Spiritu sancto*[17], ses commentaires sur les Proverbes[18] et sur les Épîtres canoniques[19], dans la traduction d'Épiphane.

Denys le Petit, qui eut avec Cassiodore des relations très amicales, lui avait peut-être offert lui-même sa Collection canonique[20] et son *Pinax mundi*[21]. Épiphane le Scolastique pouvait prendre place à côté de Denys avec son *Codex encyclius*[22]; on possédait également son Histoire tripartite[23]. Épiphane de Chypre, dont le grand ouvrage sur les hérésies aura dû tôt ou tard entrer à Vivarium, n'y était d'abord connu que par sa lettre à Jean de Jérusalem touchant Origène[24].

De saint Eucher de Lyon le *Liber formularum spiritualis intelligentiæ*[25]; de l'abbé Eugippius les *Quæstiones et sententiæ ex Augustini scriptis defloratæ*[26]; d'Eusèbe de Césarée l'Histoire ecclésiastique traduite par Rufin[27] et les Canons évangéliques[28]; de Facundus d'Hermiane deux traités *De duobus naturis ad Justinianum*[29]; de Gennadius le catalogue des écrivains ecclésiastiques[30] et l'*Isagoge in Scripturas sacras* d'un Grec nommé Hadrien[31].

Avec saint Jérôme nous retrouvons un ensemble imposant qui rappelle la collection des œuvres de saint Augustin. Ce sont d'abord les commentaires des Livres saints : sur les psaumes[32], sur les prophètes Isaïe[33], Jérémie[34], Ézéchiel[35] et Daniel[36] et sur les petits prophètes[37], des *Annotationes breves in omnes prophetas*[38], les questions hébraïques sur la Genèse[39] et l'exposition sur le livre de Job[40] avec le commentaire sur l'Ecclésiaste[41]. Pour le Nouveau Testament le commentaire sur saint Matthieu[42], sur les quatre Évangiles[43], sur les épîtres aux Galates[44], aux Éphésiens[45], à Tite[46] et à Philémon[47] et un *Commentarius brevis in S. Pauli epistulas*[48], enfin le commentaire sur l'Apocalypse[49]. Ensuite viennent divers écrits tels que *De locis hebraicis*[50], *De interpretatione nominum hebræorum*[51], *De scriptoribus ecclesiasticis*[52] et *Quæstiones III in Abundantiam*[53]. Enfin la chronique[54], un sermon *De judicio Salomonis*[55] et quelques lettres qui sont adressées à Marcella[56] à Principia[57], à Paulin[58], à Chromace et Héliodore[59], à Rustique[60], à Tranquillus[61] et à l'évêque Vitalis[62].

De saint Hilaire de Poitiers on possédait à Vivarium les deux ouvrages les plus importants : les livres sur la Trinité[63] et le commentaire sur les psaumes[64]. De Junilius un livre bien oublié : *De partibus divinæ legis ad Primasium*[65] et de saint Léon le Grand la lettre capitale *Ad Flavianum*[66] et la lettre de l'empereur Léon[67]. Signalons encore de Mutianus des traductions d'après le grec[68] et le *Liber de fide* de Nicetas[69].

Origène n'était conservé qu'à travers le voile des traductions. Une série d'homélies sur la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome, Josüé et les Juges[70]. D'autres homélies sur les deux livres des Rois et les deux livres des Paralipomènes[71], sur Jérémie[72], sur le Cantique des Cantiques[73], dans la traduction de saint Jérôme, sur Esdras[74], dans la traduction de Bellator ; enfin le commentaire incomplet sur les Cantiques[75] (jusque c. II, vs. 15) dans la traduction de Rufin et l'exposition sur l'épître aux Romains[76] d'après le même interprète.

Mentionnons rapidement une série d'ouvrages : Paul Orose, *Adversus paganos*[77]; Pélage? Annotations sur les épîtres de saint Paul[78]; Philon Carpasius, Commentaire sur le Cantique des Cantiques[79], dans la traduction d'Épiphane le Scolastique; Possidius de Calame, Vie de saint Augustin[80]; Primasius d'Hadrumète, cinq livres sur l'Apocalypse[81] et le *Liber : Quid faciet hæreticum*[82]; Pierre de Tripoli, un commentaire sur les épîtres de saint Paul, tiré des ouvrages de saint Augustin[83]; saint Prosper d'Aquitaine, sa Chroni-

[1] *Id.*, c. VI, col. 1117. — [2] *Id.*, col. 1117. — [3] *Id.*, col. 1117. — [4] *De div. litt.*, c. XXIX, col. 1143. — [5] *In psalm.*, LIX, col. 418. — [6] *De div. litt.*, c. VIII, col. 1119. — [7] *Id.*, col. 1119. — [8] *Id.*, c. IX, col. 1122. — [9] *In psalm.*, IV, col. 47. — [10] *In psalm.*, LXXII, col. 515. — [11] *In psalm.*, VI, col. 59. — [12] *De div. litt.*, c. VIII, col. 1119. — [13] *De art. lib.*, c. V, col. 1208. — [14] *De div. litt.*, c. XIX, col. 1135; *In psalm.*, LXXIX, col. 143. — [15] Jornandès, *Hist. Gothorum*, c. XIX, *P. L.*, t. LXIX, col. 1266. — [16] *In psalm.*, XVI, *P. L.*, t. LXX, col. 116; *In psalm.*, XXI, col. 152. — [17] *In psalm.*, XXVII, col. 197. — [18] *De div. litt.*, c. V, col. 1116. — [19] *Id.*, c. VIII, col. 1119. — [20] *De div. litt.*, c. XXIII, col. 1137. — [21] *Id.*, c. XXV, col. 1139. — [22] *De div. litt.*, c. XVII, col. 1133. — [23] *Historia tripart.*, I, *Præf.*, *P. L.*, t. LXIX, col. 879 sq. — [24] *De div. litt.*, c. XVII, *P. L.*, t. LXX, col. 1110. — [25] *Id.*, c. X, col. 1122. — [26] *Id.*, c. XXIII, col. 1137. — [27] *Id.*, c. XVII, col. 1133. — [28] *Id.*, c. VII, col. 1119. — [29] *In psalm.*, CXXXVIII, col. 983. — [30] *De div. litt.*, c. XVII, col. 1133. — [31] *Id.*, c. X, col. 1122. — [32] *Id.*, c. IV, col. 1115. — [33] *Id.*, c. III, col. 1114. — [34] *Id.*, c. III, col. 1114 : *quem etiam S. Hieronymus XX libris commentatus esse monstratur ex quibus VI tantum potuimus invenire, residuos vero adhuc, domino juvantes, perquirimus.* — [35] *De div. litt.*, c. III, col. 1115. — [36] *De div. litt.*, c. III, col. 1114. — [37] *Id.*, col. 1114. — [38] *Id.*, col. 1114. — [39] *Id.*, c. I, col. 1110. — [40] *Id.*, c. VI, col. 1117. — [41] *Id.*, c. V, col. 1116. — [42] *Id.*, c. VII, col, 1119. — [43] *Id.*, *quorum [evangelistarum] propria discutiens S. Hieronymus diligenti cura disseruit; quæ in uno volumine, comprehendi ne legentis intentio divisis codicibus tardaretur.* — [44] *De div. litt.*, c. VIII, col. 1119. — [45] *Id.*, col. 1119. — [46] *Id.*, col. 1119. — [47] *Id.*, col. 1119. — [48] *Id.*, c. VIII : *tertium vero codicem reperi epistularum S. Pauli, qui a nonnullis beati Hieronymi annotationes brevissimas dicitur continere.* — [49] *Id.*, c. IX, col. 1122. — [50] *Id.*, c. I, col. 1110. — [51] *Id.*, col. 1110. — [52] *Id.*, c. XVII, col. 1133. — [53] *Id.*, c. II, col. 1112. — [54] *Id.*, c. XVII, col. 1133. — [55] *Id.*, c. II, col. 1112. — [56] *In psalm.*, CIV, col. 741 ; cf. epist. XXV, *P. L.*, t. XXII, col. 428. — [57] *In psalm.*, XLIV, col. 318 ; cf. epist. LXV, col. 622. — [58] *De div. litt.*, c. XXI, col. 1135 ; cf. epist.. LIII, col. 540. — [59] *De div. litt.*, c. V, XXXII, col. 1116, 1147. — [60] *Id.*, c. XXXII, col. 1147 ; cf. epist. CXXV, col. 1072. — [61] *De div. litt.*, c. I, col. 1110 ; cf. epist. LXII, col. 606. — [62] *De div. litt.*, c. II, col. 1112 ; cf. epist. LXXII, col. 672. — [63] *De div. litt.*, c. XVI, col. 1131. — [64] *Id.*, c. IV, col. 1115. — [65] *Id.*, c. X, col. 1122. — [66] *Id.*, c. XVI, col. 1131. — [67] *In psalm.*, LXXI, col. 505. — [68] *In psalm.*, LIV, col. 384. — [69] *De div. litt.*, c. XVI, col. 1131. — [70] *Id.*, c. I, col. 1110. — [71] *Id.*, c. II, col. 1112. — [72] *Id.*, c. III, col. 1114. — [73] *Id.*, c. V, col. 1116. — [74] *Id.*, c. VI, col. 1117. — [75] *Id.*, c. V, col. 1116. — [76] *Id.*, c. VIII, col. 1119. — [77] *Id.*, c. XVII, col. 1133. — [78] *Id.*, c. VIII, col. 1119. — [79] *Id.*, c. V, col. 1116. — [80] *Id.*, c. XVI, col. 1131. — [81] *Id.*, c. IX, col. 1122. — [82] *Id.*, c. IX, col. 1122. — [83] *Id.*, c. VIII, col. 1119.

que[1], *Liber contra Collatorem*[2], c'est-à-dire contre Jean Cassien, et le *Liber de promissionibus et prædictionibus*[3]; Rufin d'Aquilée, Histoire ecclésiastique[4] Sédulius, Poèmes[5]; Tichonius l'Africain, *Expositio; apocalypseos*[6], *De septem regulis*[7]; Victor Martyranus l'Africain, une édition des Conférences de Cassien[8] expurgée de ce qui s'y trouvait de la doctrine semi-pélagienne ; Victorinus, sur l'Ecclésiaste[9] et sur l'Apocalypse[10]; Vigile l'Africain, *De intelligentia mille annorum*[11]; un commentaire anonyme sur les épîtres de saint Paul[12].

Outre la collection canoniqne de Denys le Petit et le *codex encyclius* déjà mentionnés, nous savons que la bibliothèque possédait les canons des conciles de Nicée, Constantinople, Éphèse et Chalcédoine[13].

Pour intéressante que soit la première partie du Catalogue, elle n'offre pas grande surprise, parce que tous ces noms des Pères et des écrivains ecclésiastiques semblent avoir, de droit, leur place marquée dans une riche bibliothèque monastique. C'est en passant aux auteurs profanes que nous pouvons le mieux juger de l'éclectisme de Cassiodore.

On peut diviser tous ces écrivains profanes d'après les catégories dans lesquelles viennent se ranger leurs ouvrages suivant la nomenclature adoptée alors des sept arts libéraux.

I. *Grammaire et orthographe.* — Adamantius Martyrius[14] tient sa place avec trois ouvrages : *De V et B; De primis, mediis atque ultimis syllabis* et *De Blittera trifariam in nomine* (ou *in verbo*) *posita*. Viennent ensuite : Aquilas[15], Avitus[16], Cæcilius Vindex[17], Cæcilius (Vindex?)[18], ?Censorinus le grammairien[19]; Cornutus (Lucius Annæus), *De enuntiatione vel orthographia*[20]; Curtius Valerianus, orthographus[21]; Diomedes[22]; Donatus[23], Eutychès ou Eutychius, *De aspiratione*[24]; ?Gratus[25]; ?Hellenus le grammairien[26]; Messus Arusianus, *Quadriga sive exempla elocutionum ex Vergilio, Sallustio, Terentio, Cicerone*[27]; ?Nisus, artigraphus[28]; Palæmon le grammairien[29]; Papirianus, *De orthographia*[30]; Phocas le grammairien[31], *De differentia generis*[32]; Priscianus le grammairien[33], Probus le grammairien[34]; Quintilien[35]; Sacerdos, *De schematibus et tropis*[36]; Theoctiste[37]; Varron[38]; Velius Longus[39].

II. *Rhétorique.* — Faiblement représentée avec Cicéron, *Libri duo de inventione*, c'est-à-dire *de arte rhetorica*[40]; Fortunatianus, *Libri III de arte rhetorica*[41]; Marcus Victorinus, *Comment. in libr. II Ciceronis de arte rhetorica*[42]; Quintilien, *Institutionum libri XII*[43].

III. *Dialectique.* — La dialectique offre quelques bons ouvrages, ce sont : Apulée, *Liber* περὶ ἑρμενείας[44]; Aristote, dans la traduction de Boèce[45], Περὶ Ἑρμενείας et les Catégories; les Topiques dans la revision de Cicéron et la traduction de Boèce[46]. Boèce lui-même est représenté par ses huit livres sur les *Topiques* de Cicéron[47]; trois livres de commentaires sur le περὶ κατηγοριῶν[48], et deux livres sur le περὶ ἑρμενείας d'Aristote[49]; un autre commentaire en six livres sur ce dernier ouvrage[50]; deux dialogues sur l'I*sagoge* de Porphyre[51] et six livres de commentaires sur le même ouvrage[52]; deux livres *De syllogismis hypotheticis*[53]. Quelques autres auteurs rentrent encore dans la même catégorie, tels que Marcellus Tullius, de Carthage, *Libri VII de categoricis et hypotheticis syllogismis*[54]; Marcus Victorinus, *Liber de syllogismis hypotheticis*[55]; Porphyre, *Isagoge*, dans la traduction de Boèce[56]; Thémistius[57]; Varron, *Libri IX disciplinarum*[58].

IV. *Arithmétique.* — L'arithmétique de Nicomaque dans la traduction d'Apulée et de Boèce[59].

V. *Musique.* — Albinus, *De musica*[60]; Gaudentius, l'Harmonie, dans la traduction de Mutianus[61]; Censorinus, sur les accents[62].

VI. *Géométrie.* — Les éléments d'Euclide, dans la traduction de Boèce[63]; Censorinus, *De die natali ad Cerellium*[64].

VII. *Astronomie.* — Ptolemæus[65]; Senèque, *De forma mundi*[66]; Varron, *De figura mundi*[67].

Une des catégories les mieux fournies était celle des livres d'histoire et de cosmographie, ce qui est d'autant moins surprenant que Cassiodore s'occupa de rédiger une Chronique. Nous voyons que, pour cette œuvre de compilation, il avait rassemblé à sa portée les principaux documents : ?Ablavius[68]; ?Ammien Marcellin[69]; ?Aufidius Bassus[70]; ?Dexippus[71]; ?Dion Cassius[72]; Dion Chrysostome[73]; ?Fabius[74]; Flavius Josèphe, La Guerre des Juifs[75] et les Antiquités judaïques[76]; Julius Orator, *Liber Cosmographiæ quadripartitus*[77]; Les Annales de Tite Live[78]; Macrobe, Saturnales[79]; Marcellinus comes : la Chronique[80] et quatre livres *De temporum qualitatibus et positione locorum*[81]; ?Trogue Pompée, *Historiæ Philippicæ et totius mundi origines et terræ situs*[82]; ?Pomponius Mela, *De situ orbis*[83]; la Géographie de Ptolémée[84]; l'Histoire byzantine de Priscus[85], la Géographie de Strabon[86]; Symmaque[87] et Tacite : les Annales et la Germanie[88].

Les orateurs et les poètes, peu nombreux mais choisis avec un goût éclairé, ce sont :

Les discours de Cicéron sur Verrès, Pison, Cluentius, Catilina, les Philippiques et le *Pro Milone*[89]; les œuvres d'Horace[90], la Pharsale de Lucain[91], Métrobe *Liber architecturæ vel geometria*[92]; les discours de

[1] *Id.*, c. XVII, col. 1133. — [2] *Id.*, c. XXV, col. 1139. — [3] *Id.*, c. I, col. 1110. — [4] *Id.*, c. XVII, col. 1133. — [5] *Id.*, c. XXVII, col. 1140. — [6] *Id.*, c. IX, col. 1122. — [7] *Id.*, c. X, col. 1122. — [8] *Id.*, c. XXIX, col. 1143. — [9] *Id.*, c. V, col. 1116. — [10] *Id.*, c. IX, col. 1122. — [11] *Id.*, col. 1122. — [12] *Id.*, c. VIII, col. 1119. — [13] *Id.*, c. X, col. 1123; *In psalm.*, LXIII, col. 409. — [14] *De orthogr.*, c. V, *P. L.*, t. LXX, col. 1252; *De div. litt.*, c. XXX, col. 1144. — [15] *De orthogr.*, c. XII, col. 1268. — [16] *Id.*, col. 1268. — [17] *Id.*, c. XI, col. 1267. — [18] *Id.*, c. X, col. 1265. — [19] *De art. lib.*, c. I, col. 1152. — [20] *De orthogr.*, c. I, col. 1243. — [21] *Id.*, c. III, col. 1247. — [22] *De div. litt.*, c. XXX, col. 1144. — [23] *Id.*, c. I, col. 1152. — [24] *De orthogr.*, c. XI, col. 1263. — [25] *Id.*, c. IV, col. 1248. — [26] *De art. lib.*, c. I, col. 1152. — [27] *Id.*, c. XV, col. 1126. — [28] *De orthogr.*, c. II, col. 1246. — [29] *De art. lib.*, c. I, col. 1152. — [30] *De orthogr.*, c. IV, col. 1248. — [31] *De art. lib.*, c. I, col. 1152. — [32] *De div. litt.*, c. XXX, col. 1144. — [33] *De orthogr.*, c. XII, col. 1268. — [34] *De art. lib.*, c. I, col. 1152. — [35] *De orthogr.*, conclus., col. 1269. — [36] *De art. lib.*, c. I, col. 1152. — [37] *De div. litt.*, c. XXX, col. 1144. — [38] *De art. lib.*, col. 1149 sq. — [39] *De orthogr.*, c. II, col. 1246. — [40] *De art. lib.*, c. II, col. 1157. — [41] *Id.*, col. 1157. — [42] *Id.*, col. 1157. — [43] *Id.*, col. 1157. — [44] *De art. lib.*, c. III, col. 1167 sq. — [45] *Id.*, col. 1167. — [46] *Id.*, col. 1167. — [47] *Id.*, col. 1167. — [48] *Id.*, col. 1167. — [49] *Id.*, col. 1167. — [50] *Id.*, col. 1167. — [51] *Id.*, col. 1167. — [52] *Id.*, col. 1167. — [53] *Id.*, col. 1167. — [54] *Id.*, col. 1167. — [55] *Id.*, col. 1167. — [56] *De art. lib.*, c. III, col. 1167 sq. — [57] *Id.*, col. 1167. — [58] *Id.*, col. 1167. — [59] *De art. lib.*, c. IV, col. 1204 sq. — [60] *De art. lib.*, c. V, col. 1208 sq. — [61] *Id.*, col. 1208. — [62] *Id.*, col. 1208. — [63] *De art. lib.*, c. VI, col. 1212. — [64] *Id.*, col. 1212. — [65] *De art. lib.*, c. VII, col. 1216. — [66] *Id.*, col. 1216. — [67] *Id.*, col. 1216. — [68] Sur l'identité entre Ablabius et Dexippus, cf. Schirren, *De ratione quæ inter Jordanem et Cassiodorum intercedat commentatio*, in-8°, Dorpati, 1858, p. 36. — [69] *P. L.*, t. LXIX, col. 1263, 1268. — [70] *Chron.*, I. — [71] Jornandès, *Hist.*, c. XXII, col. 1267. — [72] *Id.*, c. II, XXIX, col. 1252, 1271. — [73] *Id.*, c. V, IX, X, col. 1255, 1258, 1259. — [74] *Id.*, c. XXIX, col. 1271. — [75] *De div. litt.*, c. XVII, *P. L.*, t. LXX, col. 1133. — [76] *Id.*, c. XXV, col. 1139. — [77] *Id.*, c. XVII, col. 1133. — [78] Jordanès, *Hist.*, c. I, *P. L.*, t. LXIX, col. 1251. — [79] Cassiodore, *In psalm.*, X, præf., *P. L.*, t. LXX, col. 92. — [80] *De div. litt.*, c. XVII, col. 1133. — [81] *Id.*, c. XVII, XXV, col. 1133, 1139. — [82] Jornandès, *Hist.*, c. VI, *P. L.*, t. LXIX, col. 1257. — [83] *Id.*, c. II, col. 1252. — [84] *De div. litt.*, c. XXV, *P. L.*, t. LXX, col. 1139. — [85] Jornandès, *Hist.*, c. XXXV, *P. L.*, t. LXIX, col. 1276. — [86] *Id.*, c. I, col. 1252. — [87] *Id.*, c. XV, col. 1263. — [88] *Id.*, c. II, III, col. 1252, 1253. — [89] *De art. lib.*, c. III, *P. L.*, t. LXX, col. 1167. — [90] *Variar.*, *P. L.*, t. LXIX. col. 501. — [91] Jornandès, *Hist.*, c. V, *P. L.*, t. LXIX, col. 1255. — [92] *Variar.*, l. VII, c. V, col. 712.

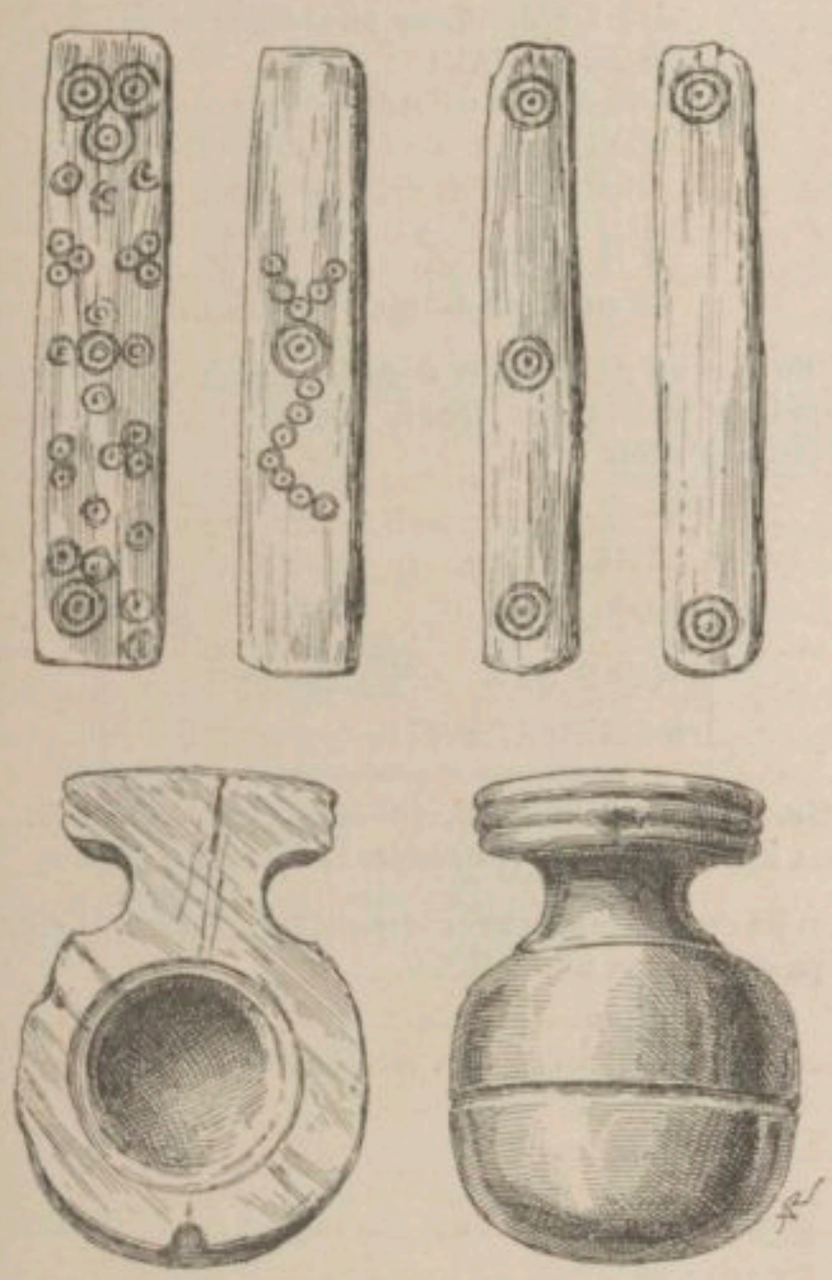
Symmaque[1]; Térentien, *De literis, syllabis, pedibus, etc.*[2]; Virgile, l'Énéide, les Géorgiques, les Églogues[3].

Les agronomes forment un très petit groupe : Emilianus Macer, *De hortis*[4]; Columelle, *De agricultura*[5]; Gargilius Martial, *De hortis*[6].

Enfin, les médecins : Aurelius Cœlius, *De medicina*[7]; Dioscoride, sur les propriété des plantes[8]; Galenus, la Thérapeutique[9]; Hippocrate, *De herbis et curis*[10]; un anonyme[11].

H. Leclercq.

CASTAGNETTES. Il est à peine nécessaire de définir cet instrument composé de deux pièces de bois ou d'ivoire, rondes, concaves, comme les valves du fruit du châtaignier (*castaña*) et que l'on attache aux



2176. — Castagnettes d'Akhmin.
D'après Forrer, *Reallexicon*, 1907, pl. II.

doigts à l'aide de cordons pour les faire résonner en frappant vivement et en mesure leurs parties concaves l'une contre l'autre. Les castagnettes étaient connues des anciens qui leur donnaient le nom de *crusmata* ou *crumata* et s'en servaient pour accompagner les airs de danse. On usait plus généralement du mot crotale (*crotalum*, κρίμβαλον, κρόταλον, κροῦμα) et l'instrument était généralement fabriqué en terre, en bois ou en airain; parfois les enfants ou les pauvres se contentaient de deux coquilles. Une autre variété était plus encore à leur portée, elle se composait de simples tiges de roseaux ou de planchettes unies à l'extrémité que l'on tenait probablement par la seule pression de la main et qui ne dépassaient pas la longueur des doigts. Nous ne mentionnons ni ne décrivons pas d'autres types parce que nous n'en avons pas trouvé d'exemples dans les collections chrétiennes[12]. Au contraire, les fouilles d'Akhmin (voir ce mot) nous ont fait connaître des castagnettes en forme de planchettes et en forme de grelots[13]. Pour ces derniers on faisait usage ordinairement d'une courroie ou d'un cordon qui remontait jusqu'au poignet, ainsi qu'on le peut voir sur une statue du musée de Latran et sur une autre du musée du Capitole.

Au IXe siècle, la Bible enluminée de Charles le Chauve offre des exemples de cliquettes qui remplissaient un rôle analogue à celui des castagnettes.

Les castagnettes que nous venons de reproduire ont peut-être servi à rythmer quelque complainte dans une cérémonie funèbre. Nous lisons dans le synode nestorien de 576, tenu par Mar-Ézéchiel, l'interdiction d'employer dans les enterrements « les lamentations, les gémissements, le son des tambourins, la musique, les castagnettes. » Pour ce dernier mot la traduction littérale du texte syriaque donne « des coupures d'arbres ». Il n'est guère à supposer, dit à ce propos M. Chabot[14], qu'on coupât littéralement des arbres en signe de deuil, et je crois qu'il est plutôt question d'un instrument analogue aux castagnettes.

H. Leclercq.

CASTELLAMARE. Au pied des collines qui s'étendent de Castellamare dans la direction du nord-ouest et font partie du voisinage de l'ancienne *Stabiæ*, se trouve l'entrée d'une petite catacombe à laquelle les gens du pays ont donné le nom de *Grotta di San Biagio*. On rencontre d'abord une antichambre carrée et un corridor voûté dont la largeur moyenne est de 3 mètres environ. Sa profondeur, qui est de 20 mètres, conduit vers le cœur de la colline. A droite et à gauche se voient quatre *arcosolia* de grandes dimensions et sans aucun relief extérieur. La paroi de gauche du corridor conserve quelques traces de peintures du moyen âge; on y voit représentés le Christ, la Vierge, saint Jean, saint Pierre, les anges Raphaël et Michel, saint René, saint Benoît. Les personnages les plus proches de l'entrée sont plus anciens, sans être pourtant antérieurs au moyen âge. A gauche du corridor s'embranchent, à angle droit, trois galeries latérales accessibles partiellement. La principale galerie aboutit à une pièce assez vaste, qui pouvait servir à la célébration des rites liturgiques de l'inhumation. Cette pièce donne accès à deux corridors malheureusement obstrués par les décombres. Les régions actuellement explorées de la catacombe forment donc une partie minime du souterrain, qui pourrait bien avoir comporté primitivement deux étages[15].

Les traditions locales attribuent à la *Grotta di S. Biagio* une origine mythologique et lui conservent le nom de *antro di Plutone*. D'après les peintures dont nous avons fait mention, on peut se demander si la grotte n'a été attribuée au culte chrétien qu'au moyen âge, vers le VIIIe siècle, ou bien si la destination funéraire est primitive. E. Stevenson a étudié attentivement les lieux et ne met pas en doute la destination funé-

[1] *Variar.*, l. XI, c. I, col. 824. — [2] *Id.*, l. II, c. XL, col. 570. — [3] *De div. litt.*, c. XXVIII; *De art. lib.*, c. III, *P. L.*, t. LXX, col. 1141, 1167. — [4] *De div. litt.*, c. XXVIII, col. 1141. — [5] *Id.*, col. 1141. — [6] *Id.*, col. 1141. — [7] *De div. litt.*, c. XXXI, col. 1146. — [8] *Id.*, col. 1146. — [9] *Id.*, col. 1146. — [10] *Id.*, col. 1146. — [11] *Id.*, col. 1146. — [12] Daremberg-Saglio, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, au mot *Crotalum*. — [13] R. Forrer, *Reallexicon*, Berlin, 1907, p. 140, pl. II; J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, in-fol., Leipzig, 1904, p. 150, n. 8846-8851, p. 348; au musée Guimet une paire de castagnettes en forme de soulier. — [14] J.-B. Chabot, *Synodes nestoriens*, dans les *Notices et extraits des mss.*, t. XXXVII, p. 376, note 2. — [15] V. Schultze, *Die Katakomben, die altchristlichen Grabstätten, ihre Geschichte und ihre Monumente*, in-8°, Leipzig, 1882, p. 224-226, 300; Milante, *De Stabiis, Stabiana Ecclesia et episcopis ejus*, in-8°, Napoli, 1750; Bellermann, *Ueber die ältesten christlichen Begräbnisstätten, und besonders die Katakomben zu Neapel mit ihren Wandgemälden*, in-4°, Hamburg, 1839; E. Stevenson, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1879, p. 3619; G. Cosenza, *Il cimitero e la capella Stabiana di San Biagio*, in-8°, Napoli, 1898; E. Bertaux, *L'Art dans l'Italie méridionale*, in-4°, Paris, 1904, p. 247-248.

raire. Les tombes dans les cubicules sont disposées d'une façon originale et qui ne se rencontre guère que dans un hypogée de Sorrente. Un arc en tuiles est construit sur le sol ; une fois que toutes les places sont occupées, on construit un second étage et ensuite un troisième, et ainsi de suite; lorsque tout est rempli comme les alvéoles d'une ruche, on mure l'entrée. Les inhumations ne semblent pas antérieures au VIe ou au VIIe siècle.

Outre sa catacombe, Castellamare possède quelques monuments chrétiens funéraires. C'est d'abord une série de trois sarcophages bien conservés, encore munis de leurs agrafes de fermeture ; deux d'entre eux ont des couvercles dont le style diffère de celui de la cuve. Le premier sarcophage présente sur sa face antérieure Apollon et les neuf Muses munies de leurs attributs. Sur le couvercle, des dauphins. La sculpture de la cuve nous reporte à l'époque des premiers Antonins; l'inscription est tardive de plus d'un siècle, fin du IIIe ou début du IVe; ce qui permet de supposer que le premier occupant aura été retiré pour faire place à un autre défunt dont voici l'épitaphe[1] :

IVLIO . LONGINO ·
PRINCIPALI · COL · MIS
EX · $\overline{XP}$ · QVI · VIX · AN · LIIII
DIES · LV · IVL · MARIA · VXoR
B . M · F.

Le défunt était *principalis Coloniæ Misenatium*. La décoration de sa tombe et le formulaire de son épitaphe ne semblent pas, à première vue, désigner un chrétien. Cependant le sigle $\overline{XP}$ doit, d'après les règles constantes de l'épigraphie chrétienne se développer en *Christus* et *christianus*, en sorte que EX $\overline{XP}$ devra se lire *ex christianis*, formule nouvelle mais analogue à d'autres bien connues telle que *ex principalibus*[2], *memorialibus, comitibus, tribunis*, etc. L'aspect un peu mystérieux et dissimulé de cette profession d'appartenance au christianisme semble bien indiquer une époque antérieure à la Paix de l'Église. L'emploi d'un sarcophage païen ne prouve ni pour ni contre le christianisme de Julius Longinus. Il est fort possible que, dans une petite localité comme Stabies, on put se procurer un sarcophage chrétien avant le IVe siècle, les provinciaux n'avaient pas les scrupules des fidèles des grandes villes[3].

Un deuxième sarcophage est d'un christianisme plus douteux. Les sujets représentés sur la cuve : masque et sur le couvercle : hippocampe, n'offrent rien, pas plus que l'épitaphe qui rappelle les symboles et les formules en usage chez les chrétiens. L'absence de tout sigle païen peut seule être invoquée, voici l'épitaphe[4] :

BETTIAE · FELICITATI
INNOCENTISSIMAE
FEMINAE · BATINIVS
IVLIVS·CONIVKARISSIM

Au contraire, le troisième sarcophage est d'un symbolisme bien clair. Le couvercle est anépigraphe, le cartel vide; la décoration se compose d'un buste de femme se détachant sur un voile tendu par deux génies, en outre les quatre génies des saisons. L'épitaphe est gravée sur une petite pierre placée sur la partie plane du couvercle, la voici[5] :

CORNELIAE · FEROCIAE
Q·VIX ANN LVIIII M XI D XV
CORNELIVS CARPOPHORIAN
MATRI DVLCISSIMAE

La cuve du sarcophage nous montre au centre une femme tenant des deux mains le *volumen* et à sa gauche une fillette porte une cassette de parfums. A chaque extrémité se voient des pasteurs avec leur chien à leurs pieds, ils portent la brebis sur les épaules et la panetière à une anse, suivant le type fréquent sur les représentations du Bon-Pasteur. L'un est jeune et imberbe, l'autre âgé et barbu. Le style de la sculpture et la technique sont très satisfaisants et remontent certainement à la première moitié du IVe siècle.

Outre ces sarcophages et non loin d'eux on mit à découvert des tombes chrétiennes construites de matériaux divers. L'une d'elles portait une épitaphe tracée sur une plaque de marbre, pouvant remonter au IVe siècle :

IN NoMINE ☧ HIM
OPPIO PAVLO · DVL
CISSIMO · FILIO · QVI
VIXIT · AN · V · M · XI · D · II
DEPOS · VIII · IDVS · MAIAS
☧B ☧ M☧

In nomine Christi Hi(esu)m...

Une plaque de marbre dont les dimensions et l'aspect rappellent celles des *loculi* des catacombes romaines portait ces mots :

LINEATI HE
PVELLHE
NVoS SEX
BENEMERENTI

(Gentilice ?) Lineatiæ... (dulcissimæ ?) puellæ... (quæ vixit an)nuos sex... (parentes ?) benemerenti.

Un fragment malheureusement très restreint contient un passage d'un hémistiche

LVCE RENOBATVS

où il s'agit évidemment du baptême, l'illumination, φώτισμα.

Enfin une inscription portait la date consulaire de l'année 401 :

DEPSSIO INFATES
ASELIES QVE VIX
IT ANNVS TRES
FF LL VINCENTIO
ET FRAVTO VV CC
CONSS

Dep(o)s(i)sio infa(n)tes Asel<l>es qu(a)e vixit annus tres Flaviis Vincentio et Frav(i)to viris clarissimis consulibus.

Mentionnons encore une tuile de grandes dimensions employée dans une sépulture et sur laquelle un potier chrétien a tracé dans l'argile fraîche le monogramme constantinien. Des lampes en terre cuite de couleur rougeâtre portant le monogramme ☧ gemmé d'autres avec un paon, un lion, etc.[6]. Enfin des monnaies de Théodore, d'Arcadius, d'Honorius, de Galla Placidia et de Pulchérie et quelques débris de fresques peintes sur lesquels on peut distinguer des oiseaux.

[1] Rispoli, dans Fiorelli, *Notizie di scavi*, 1879, p. 225; De Rossi, *Bull. di arch. christ.*, 1879, p. 119; Armellini, *Lezioni di arche ologia cristiana*, in-8°, Roma, 1898, p. 20. Cf. *Diction.*, t. I, col. 2885, n. 8. — [2] Orelli, *Inscript. lat.*, in-8°, Turici, 1828, n. 3761. — [3] Marini, *Atti degli fratelli Arvali*, in-fol., Roma, 1800, p. 267, 268, 297. — [4] De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1878, p. 113, 114. — [5] *Id.*, 1879, p. 119 : *Corneliæ Ferociæ quæ vixit annos 59, menses 11, dies 15. Cornelius Carpophorianus Matri dulcissimæ.* — [6] *Bullettino di archeologia cristiana*, 1879, p. 36.

Cet ensemble de découvertes nous met en présence d'un cimetière chrétien du IVe siècle; c'est certainement l'*area christianorum* de Stabiæ, un cimetière à ciel ouvert non loin de la mer et d'une voie publique construite par Hadrien, le long de laquelle on a retrouvé une borne milliaire. Ces découvertes ajoutent beaucoup aux quelques indices très vagues et un peu tardifs que nous possédions sur cette communauté chrétienne dont le plus ancien évêque connu *Ursus episcopus Ecclesiæ Stabianæ* souscrivit au concile romain de 499. Le titulaire de la cathédrale, S. Catellus, est mal connu, on le fait remonter tantôt au VIe tantôt au VIIe, ou au IXe siècle. La plus ancienne inscription datée était auparavant celle d'Alexandria morte en 535, et inhumée à Varano, près de Castellamare [1].

H. Leclercq.

CASTRATION. Cet usage a sévi dans l'empire romain et en Orient avec tant d'intensité, que nous ne pouvons nous dispenser d'indiquer brièvement l'abus et la législation portée pour y remédier.

Eusèbe de Césarée nous a conservé le souvenir des mortifications de tout genre que s'imposait Origène adolescent, afin de dompter l'ardeur de sa jeunesse [2]. Un jour, poussé par l'emportement de sa nature et une générosité inconsidérée, il se mutila [3]. Cette interprétation trop littérale d'un texte rapporté par saint Matthieu [4] fut pour lui, dans la suite, la cause de bien des tracas; peut-être, au dire de Huet, l'impétueux jeune homme s'était-il laissé entraîner par l'exemple de ce qui se pratiquait dans la secte des valésiens, sur le compte desquels saint Épiphane s'exprime en ces termes : εἰσὶ δὲ πάντες ἀπόκοποι [5]. A l'époque où Origène agit ainsi, la castration n'était pas considérée dans toutes les Églises chrétiennes comme un obstacle au sacerdoce ni à l'épiscopat. Les *Philosophumena* nous apprennent que le mandataire de Marcia, concubine de l'empereur Commode, était un vieillard nommé Hyacinthe, prêtre quoique eunuque : Δίδωσι (Μαρκία) τὴν ἀπολύσιμον ἐπιστόλην Ὑακίνθῳ τινὶ σπάδοντι πρεσβυτέρῳ [6]. On peut traduire : « vieil eunuque » ou bien « eunuque prêtre » et cette dernière traduction n'a contre elle aucun texte, aucune institution, car vers l'an 190 l'incompatibilité entre le sacerdoce et l'eunuchisme est pure imagination. Origène était assez instruit pour ne pas ignorer, assez soumis pour ne pas braver la discipline canonique si elle eût existé sur ce point, impérieuse, inéluctable, à l'époque où il consentit à recevoir le sacerdoce, et l'émotion tardive et un peu factice soulevée à son propos ne doit pas nous égarer sur l'état de la question puisque l'évêque de Sardes lui-même, le célèbre apologiste Méliton, était eunuque [7]. A Alexandrie, vraisemblablement [8], l'opinion était contraire à l'ordination des castrats puisque l'évêque Démétrius maintint le jeune catéchiste à la tête de l'école, mais ne l'ordonna pas, malgré sa science et sa vertu, le rejetant ainsi dans l'enseignement extérieur et lui interdisant toute prédication dans l'église. L'état dans lequel Origène s'était volontairement placé était-il la raison ou le prétexte de la conduite tenue envers lui ou bien faut-il l'attribuer à la seule jalousie, comme l'assure Eusèbe et le déclare saint Jérôme? Nous devons attendre pour en décider, que de nouveaux textes, s'ils existent, aient été découverts. Ce qu'il importe de noter c'est qu'en 216, Origène étant de passage à Césarée de Palestine et à Aelia (= Jérusalem), prêcha dans chacune de ces Églises sur l'invitation de leurs évêques qui expliquèrent leur conduite en invoquant des précédents. En 228, les deux évêques des mêmes sièges voyant la suspicion persistante contre Origène à Alexandrie et l'argument tiré de sa castration pour le tenir à l'écart, profitèrent de son séjour en Palestine pour l'ordonner.

La loi ecclésiastique, telle que nous allons la voir promulguée dans les conciles, n'a fait que renouveler et adapter les interdictions et les sanctions de la loi civile. L'impudeur avec laquelle on trafiquait des esclaves castrats en vue de les former à la vie abjecte des *Pédagogies* et à ses pratiques infâmes, explique la sévérité du législateur [9]. Les marchands d'esclaves (*mangones*) achetaient de jeunes garçons mutilés par leurs maîtres ou par leurs parents; s'ils étaient sains ils les soumettaient à l'opération qui ajoutait beaucoup à la valeur de l'esclave. Un *castratus* se vendait très cher, on l'employait de préférence au service du gynécée. Celui qui avait pratiqué la castration sur l'esclave d'autrui était passible des peines édictées par la loi Aquilia, ou bien, en vertu de l'édit des édiles, il pouvait être condamné au quadruple du dommage causé au propriétaire. Cependant, avant le règne de Domitien, on ne connaît pas de loi prohibitive sur la matière. Ce prince défendit la castration et modéra le prix des *spadones* qui restaient chez les marchands d'esclaves. Cette loi fut renouvelée par Nerva. Sous Hadrien la loi devient tout à coup très sévère. Désormais, l'auteur de la castration, l'opérateur et le patient, s'il a consenti, sont passibles de la loi *Cornelia de sicariis*. La peine est celle de la *lex Cornelia* avec confiscation, la mort pour les esclaves et les *humiliores*, la déportation pour les *honestiores*. Sous le règne du même Hadrien un sénatus-consulte confisque la moitié du patrimoine de celui qui livre son esclave *ad castrandum*. On peut, d'après la rigueur de cette législation, juger de la grandeur du mal à cette époque et cependant toutes les prohibitions furent vaines; l'usage de la castration persista. Constantin prononça contre les auteurs de ce crime la peine capitale, la confiscation de l'esclave mutilé et même de la maison où l'acte avait été accompli au su du propriétaire qui avait gardé le silence.

Vers le même temps le canon 1er du concile de Nicée porte l'ordonnance suivante : « Si quelqu'un a été mutilé par les médecins durant une maladie, ou bien par les barbares, qu'il reste dans le clergé; mais si quelqu'un étant en bonne santé s'est mutilé lui-même, qu'on l'exclue du clergé dont il fait partie et à l'avenir on ne

[1] De Guidobaldi, *Iscrizione cristiana del VI seculo rinvenuta in Castellamare di Stabia col p. c. di Paolino Giuniore*, dans *La Carità*, 1868, fasc. 9. — [2] Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, l. VI, c. III, *P. G.*, t. XX, col. 529. — [3] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. VIII, *P. G.*, t. XX, col. 537; P. Zorn, *Dissertatio de eunuchismo Origenis Adamantii*, in-4°, Giessæ, 1708. — [4] Matth., XIX, 12. — [5] S. Épiphane, *Hæres.*, LVIII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 1009. — [6] *Philosophumena*, l. VI, c. XLII, LV; l. IX, c. XII, *P. G.*, t. XVI, col. 3260, 3292, 3386. — [7] Eusèbe, *Historia ecclesiastica*, l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 496. Certains légendaires, qu'il suffit de mentionner en note, n'hésitent pas à faire un évêque de l'eunuque de la Candace d'Éthiopie. Act., VIII, 26. — [8] Nous n'avons aucune preuve que l'usage d'Alexandrie fût contraire à l'ordination des eunuques; peut-être la mesure d'exclusion prise à l'égard d'Origène était-elle une simple vexation personnelle. L'originalité puissante d'un tel maître était bien faite pour lui susciter des adversaires et des envieux. —

[9] Les *Exoleti*, les *Pueri delicati*, tels étaient les noms qu'on donnait à ces créatures, dont l'infortune n'était égalée que par l'avilissement. Dès leur entrée dans la « Pédagogie » ils subissaient la mutilation qui avait pour but de les conserver plus longtemps aptes à leur odieux office. Sénèque, *Exc. controv.*, X, 4 : *Exoletos suos ut ad longiorem patientiam impudicitiæ idonei sint, amputant.* Cf. J. Döllinger, *Paganisme et judaïsme, ou Introduction à l'histoire du christianisme*, in-8°, Bruxelles, 1858, t. IV, p. 83-89; Fr. Bergmann, *Origine, signification et histoire de la castration, de l'eunuchisme et de la circoncision*, dans *Archiv. stud. tradiz. popol.*, Palerme, 1884; J. Heribert (= Theoph. Raynaud), *Eunuchi nati, facti, mystici, ex sacra et humana litteratura illustrati*, in-4°, Divione, 1655, réimprimé dans *Opera omnia*, 1665, t. XIV, col. 521-600; M. Inchoferus, *De eunuchismo dissertatio*, dans Allatius, Σύμμικτα, 1653, t. II, p. 393-413; *Byzantinae historiae script.*, t. XX (1733), p. 74-80.

devra pas ordonner celui qui aura agi ainsi. Mais comme il est évident que ce qui vient d'être dit ne regarde que ceux qui ont agi ainsi avec intention et qui ont eux-mêmes voulu se mutiler, ceux qui l'auront été ou par les barbares ou par leur maître pourront, conformément au canon, rester dans la cléricature s'ils en sont dignes par ailleurs[1]. » Ce texte est le plus ancien de la littérature canonique, relatif à la castration, car les canons apostoliques 21-24 (20-23) sont très vraisemblablement postérieurs à l'année 325. La mention faite dans la dernière partie du canon de Nicée ne nous paraît pas viser une législation plus ancienne, mais la disposition contenue dans la première partie du présent canon. La version syriaque[2] offre quelques nuances qui aident à préciser le sens du canon. Il ne s'agit pas simplement pour les castrats de « rester dans le clergé » mais d'y être admis : *Si quis in infirmitate a medicis fuerit amputatus aut a barbaris fuerit excisus, hic in clerum cooptari potest ;* de même dans la dernière partie du canon : *notum sit eos qui a barbaris aut heris suis amputati sunt, si digni præterea existant, in clerum recipi posse.*

Avec ce canon nous voyons l'Église obligée de prendre des mesures contre l'excès de zèle qui provoquait, dans la primitive société chrétienne, des âmes de bonne volonté aux démarches les plus étranges. Saint Justin le Philosophe rapporte un fait qui se vit à Alexandrie. Un jeune chrétien, voulant opposer une réponse péremptoire aux calomnies répandues sur les prétendues impudicités des mystères de la secte[3] lors des réunions nocturnes, adressa une requête à Félix, préfet d'Égypte, pour qu'un médecin qu'il désignait lui fît l'opération. Félix refusa ; le jeune homme se contenta de persister dans la virginité librement observée[4]. Saint Justin rapporte le fait sans y ajouter approbation ni blâme. C'est contre cet état d'esprit et ses conséquences que les conciles ont eu à lutter. Deux faits méritent d'être rappelés. Saint Athanase[5], Theodoret[6] et Socrate[7] rapportent qu'un certain Léonce, Phrygien de naissance et clerc à Antioche, vivait avec une femme agapète nommée Eustolie. Ne pouvant se résoudre à se séparer d'elle et voulant éviter qu'elle le quittât, il s'était mutilé. Son évêque Eustathe le déposa pour ce motif ; mais l'empereur Constance le fit, de sa propre volonté, évêque d'Antioche. Le deuxième fait se rapporte au concile nestorien de Séleucie, en 489. Barsauma de Nisibe avait accusé le *catholicos* Acace de fornication. Celui-ci exigea une visite corporelle séance tenante dans une chambre voisine du lieu des séances, et il fut constaté qu'Acace était eunuque.

Ces deux faits ne manquent pas de gravité puisqu'ils témoignent que contrairement aux décisions du concile de Nicée, le clergé contenait des castrats qui n'avaient pas reculé devant leur propre mutilation ou bien qui n'en faisaient pas mystère. La preuve que l'évêque Léonce prétendait donner de sa pureté n'était à vrai dire que la preuve de son incontinence ; il avait renoncé à son corps plutôt que de renoncer à son péché. L'auteur anonyme du Περὶ τῆς ἐν παρθενίᾳ ἀληθοῦς ἀφθορίας[8], qui vivait vers l'an 390 et dont on a mis l'opuscule sous le nom de saint Basile, parle avec détail de ceux qui, sous prétexte de conserver l'innocence, se mettent hors d'état de la perdre et d'en recevoir le mérite. On peut juger par là que, vers la fin du IVe siècle, le canon de Nicée était déjà tombé en oubli. A ces violateurs de la nature et de la loi positive on pouvait rappeler les paroles d'Origène[9] qui, dans son Commentaire sur saint Matthieu, décrit les incommodités et l'inutilité d'un remède qui trouble l'organisme sans donner le repos à l'esprit ni l'oubli aux sens. Saint Jean Chrysostome[10], saint Jérôme[11], saint Eucher[12] sont tous préoccupés de prévenir cet excès. Saint Augustin oppose à la mutilation la soumission de la concupiscence à la volonté chaste : *Pio proposito continentes corpus usque ad contemptas nuptias castigantes, seipsos non in corpore, sed in ipsa concupiscentiæ radice castrantes*[13].

Après le canon de Nicée cité plus haut, nous pouvons en mentionner un certain nombre d'autres. Le canon 7e du concile d'Arles, en 452, dit : *Hi qui se, carnali vitio repugnare nescientes, abscindunt, ad clerum pervenire non possunt*[14]. Le canon 21e de saint Martin de Braga donne une espèce de glose du canon de Nicée : *Si quis non per disciplinam religionis et abstinentiæ, sed per abscissionem plasmati a Deo corporis, æstimans a se posse carnales concupiscentias amputari, castraverit se, non eum admitti decernimus ad aliquod clericatus officium.*

Nous avons dit avec quelle rigueur Constantin traitait l'auteur de la mutilation. L'empereur Léon interdit le commerce d'eunuques de nation romaine sous les peines les plus sévères, mais il l'autorisa pour les esclaves barbares déjà mutilés hors du territoire de l'empire[15]. Autant la loi évite d'appliquer la peine de l'esclavage, autant elle multiplie les causes de libération. L'esclave mutilé est déclaré libre, même quand on aurait donné le prétexte d'une maladie à sa mutilation. Justinien, dans la Novelle CXLII, laisse voir combien le mal était répandu dans l'empire et combien désastreux : *sæpe munero e multis vix pauci evadant incolumes, usque adeo, ut quidam ex his, qui servati fuerunt, sub nostro aspectu deposuerint e nonaginta ægre tres servatos esse*[16]. La *Novelle* décrète que les hommes qui se sont rendus coupables de mutilation sur autrui subiront la peine du talion ; s'ils en réchappent, leurs biens seront confisqués et eux-mêmes envoyés aux mines de Proconnèse. Les femmes coupables de ce même crime subiront l'exil aux mines et la confiscation. Justinien donnait à sa mesure un effet rétroactif dans les limites d'un temps qu'il déterminait. Toutes les victimes de l'odieuse pratique étaient libérées par le fait seul de l'opération subie. Les évêques étaient invités à surveiller, de concert avec le gouverneur, l'application de la loi[17].

H. Leclercq.

CASTULUS (CIMETIÈRE DE). Les actes de saint Castulus ne comptent pas au nombre des documents authentiques. Ils sont mélangés aux actes de saint Sébastien, aussi les renseignements qu'ils nous donnent sont-ils sujets à revision. D'après ce qu'ils nous disent, et s'il faut les en croire, Castulus était *zelarius cubiculi Diocletiani Augusti* et avait épousé Irène, dont parlent les actes de saint Sébastien. Ils habitaient sur le Palatin et avaient un oratoire privé dans leur maison : *in ipso imperatoris palatio in loco superiori ædium.* A s'en tenir au récit des actes, l'habitation de Castulus devait être peu éloignée du stade où saint Sébastien fut mis à mort, puisque c'est

[1] Hefele, *Hist. des conciles*, édit. Leclercq, 1907, t. I, p. 529. — [2] P. Martin, *Patrum antenicænorum analecta*, dans Pitra, *Analecta sacra*, 1883, t. IV, p. 455. — [3] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 265. — [4] S. Justin, *Apolog. I*, c. XXIX, *P. G.*, t. VI, col. 373. — [5] S. Athanase, *Apologia de fuga sua*, c. XXVI, *P. G.*, t. XXV, col. 676 sq. ; *Histor. arianor. ad monachos*, c. XXVIII, *P. G.*, t. XXV, col. 725. — [6] Théodoret, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1068. — [7] Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 265 sq. — [8] *P. G.*, t. XXX, col. 669. — [9] Origène, *Comm. in Matth.*, t. XV, *P. G.*, t. XIII, col. 1261. — [10] S. Jean Chrysostome, *Homil. in Matth.*, *P. G.*, t. LVIII, col. 667 sq. — [11] S. Jérôme, *Adv. Jovinianum*, l. I, *P. L.*, t. XXVIII, col. 221-295 ; *Epist. ad Lætam*, *P. L.*, t. XXII, col. 867 sq. — [12] S. Eucher, *Homil.*, VI, *Ad monachos*, homil. VIII. *P. L.*, t. L, col. 841, 850. — [13] S. Augustin, *De virginitate*, c. XXIV, *P. L.*, t. XL, col. 409. — [14] Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 1012 ; Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 771 ; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VII, col. 907. — [15] Le fisc continue à percevoir sur eux l'impôt du vingtième. — [16] *Novell.*, CXLII, tit. XXV : *De his, qui eunuchos faciunt.* — [17] *A decima indictione nunc in euntis mensis.*

chez Castulus que le corps du martyr aurait été transporté par Irène. Castulus, convaincu de christianisme, fut condamné à être enterré vivant dans une carrière de la voie Labicane, à peu de distance de la ville : *missus est in foveam via Labicana et in eodem loco non longe ab urbe romana... humatum.*

Bosio a ignoré l'existence du cimetière de Castulus, du moins il l'a mise en doute [1]; ce fut Fabretti qui eut le bonheur de le découvrir, en 1672, et de l'identifier grâce à une inscription que nous étudierons plus loin (voir au mot CATABATICUM) et qu'il suffira ici de transcrire :

QVORO SVN NOMI
NAE MASIME
CATIBATICV
ISECVNJV ☧
MARTVRE
DOMINV
CASTVLV ISCALA

L'identification était certaine, toutefois Fabretti paraît être allé trop loin en attribuant le tombeau auprès duquel l'inscription avait été retrouvée au martyr Castulus; c'était bien plus probablement celui de deux personnages du nom de Maxime [2]. Les rares indications à tirer de cette inscription relativement à la topographie du cimetière se réduisent à ceci. Il y avait deux étages mis en communication par un escalier. L'inscription et les ossements furent transportés à Sainte-Praxède [3]. Pendant les premiers temps qui suivirent la découverte, le cimetière fut visité par beaucoup de personnages instruits, entre autres par dom Mabillon [4]; mais curieux et antiquaires s'entendaient alors à dévaliser les catacombes sous prétexte de rendre honneur aux souvenirs qu'elles contenaient, bientôt le cimetière de Castulus fut dépouillé; dès lors on le délaissa, on l'oublia, l'entrée fut obstruée et rien n'en marqua plus l'emplacement. Elle fut remise au jour en 1864, lors des travaux entrepris pour la construction de la ligne du chemin de fer de Civita-Vecchia. A la suite d'une première et rapide inspection J.-B. De Rossi annonçait que les travaux avaient *messo in luce parecchie vie di quel cemetero, non intatte pero, ne decorate di pitture e di cubicoli* [5]. Par suite du mauvais état, il a fallu de nouveau murer l'entrée. C'est donc un des cimetières les plus pauvres en renseignements et en souvenirs de la Rome souterraine.

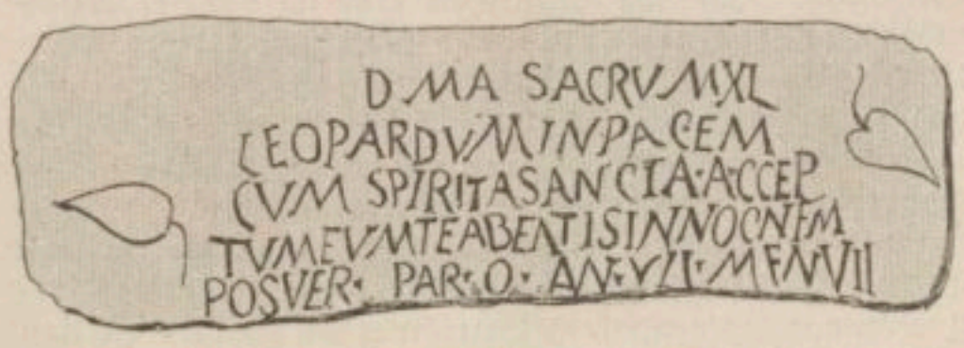
Heureusement l'auteur de l'opuscule intitulé *De locis sanctis martyrum, quæ sunt foris civitatem Romæ* nous a conservé un utile renseignement sur les édifices voisins. *Juxta viam vero Prænestinam juxta aquæductum ecclesia est sancti Stratonici episcopi et martyris et sancti Castoli, quorum corpora longe sub terra sunt sepulta* [6]. Le cimetière était profond [7] et par-dessus s'élevait une église dédiée au martyr éponyme de la catacombe et à un autre martyr, l'évêque Stratonice par ailleurs absolument inconnu [8].

L'aqueduc en question est celui de l'*aqua Claudia* qui traverse la *vigna de' padri conventuali della chiesa de' SS. Cosma e Damiano* sous laquelle Fabretti découvrit le cimetière. Cet aqueduc suit latéralement la voie Labicane et non la voie Prénestine, l'erreur du topographe prenant une voie pour une autre n'a rien qui puisse surprendre beaucoup. Au lieu même de la découverte de Fabretti et de la mention faite par le topographe d'une église dédiée à Stratonicus et Castulus, on a trouvé une sépulture à ciel ouvert, vestige probable du cimetière qui aura remplacé la catacombe souterraine. On a rencontré également en ce lieu une grande dalle de marbre provenant d'une tombe également à ciel ouvert et mentionnant le consulat de Mavortius, 527. L'orthographe MAMBVRTII est un *lapsus* pour MABVRTII, *lapsus* qu'on semble avoir voulu corriger en grattant la deuxième lettre M. La croix qui se trouve au début de l'épitaphe a été aussi grattée, ce qui indique que la pierre était posée sur le sol, soit dans une basilique soit aux alentours, mais qu'on a eu scrupule de piétiner le signe de la rédemption. Tout permet de supposer que cette dalle est contemporaine de l'église dédiée à Stratonicus et Castulus.

+ HIC REQVIESCIT IN ·PACE IOHANIS
QVI VIXIT ANNVS PLM VIGINTI
DEPOSITVS IN PACE IIII NONAS
MAIA CONS MAMBVRTII VC CONS

M P

Le musée du Capitole conserve l'inscription suivante trouvée dans le cimetière de Castulus [9] :



2177. — Épitaphe de Leopardus.
D'après *Dissertazioni dell' Academia romana d'archeologia*, 1821, t. I, part. 1, pl. 2, p. 112.

DMA SACRVM XL
LEOPARDVM IN PACEM
CVM SPIRITA SANTA · ACCEP
TVM EVMTE ABEATIS INNOCINEM
5 POSVER·PAR·Q·AN·N·VII·MEN·VII

Ce texte, passablement incorrect, ne présente pas de véritable difficulté, malgré les tiraillements que lui ont fait subir Lupi, Corsini, etc. Voici comment nous croyons devoir le lire : *Dis manibus sacrum* XL. *Leopardum in pace cum Spiritu sancto. Acceptum eumdem a Beatis innocentem. Posuerunt parentes. Qui (vixit) annis* VII, *mensibus* VII.

Mabillon mentionne un fragment d'inscription qui aurait appartenu à une inscription chrétienne relative à des bains [10].

A BALINEY AUGUSTAE

[1] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 320. — [2] Fabretti, *Inscription. domestic., quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 556. — [3] Où ils demeurèrent jusqu'en 1814. A cette époque, le cardinal-vicaire en fit don à l'évêque de Macerata; ils sont encore dans cette ville. — [4] Mabillon, *Iter Italicum*, in-8°, Paris, 1687, p. 135. Cf. *Dissertaz. dell' accademia pontificia di archeologia*, 1821, t. I, part. I, p. 83; O. Jozzi, *Il cimitero di S. Castolo M. sulla via Labicana*, in-8°, Roma, 1904. — [5] *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 80. — [6] *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 9. — [7] Cette indication s'accorde bien avec les deux étages mentionnés dans l'inscription citée plus haut et avec le terme de *forea* employé par les actes de Castulus pour désigner sa séplture. — [8] Il n'est pas sans exemple de rencontrer à Rome des évêques étrangers honorés d'un culte local, cf. *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 52. — [9] Mabillon, *Iter Italicum*, 1687, p. 135; *Corp. insc. lat.*, t. VI, n. 33765. — [10] *Notizie degli scavi*, 1987, fasc. 9, p. 544, reproduit le premier fragment; A. Bartoli, *Frammenti di sarcofago cristiano rinvenuti a S. Castulo sulla via Labicana*, dans *Nuovo bullet. di archeol. crist.*, 1908, t. XIV, p. 127-130, reproduit le deuxième fragment.

En 1907, on découvrit, hors de le *porta Maggiore*, deux fragments de bas-reliefs. Le plus grand (0m28 × 0m20) représente une barque avec un rameur, un autre personnage et la jambe d'un troisième; le plus petit (0m20 × 0m20 représente une figure nue couchée [1]. Ces fragments proviennent d'un unique sarcophage sur lequel devait être représentée l'histoire de Jonas, ou du moins deux épisodes de cette histoire; peut-être ces fragments appartiennent-ils, non à la cuve, mais au couvercle, ainsi que donnent lieu de le croire les dimensions. La sculpture reporte au commencement du IVe siècle.

La trouvaille a été faite sur l'emplacement du cimetière de Castulus, entre *il Mandrione* et la *via Casilina*.

J.-B. De Rossi a fait observer que la véritable importance du cimetière de Castulus se trouve dans le fait qu'il est creusé sous un aqueduc public. On se demande la raison qu'ont pu avoir les *fossores*, d'ordinaire si soucieux d'éviter les aqueducs, pour venir faire choix précisément de ce site afin d'y placer une nécropole, ce qui constituait une véritable imprudence. C'était, de gaieté de cœur, s'exposer à l'envasement, ce qui ne manqua pas suivant cette observation de Boldetti : *che la vie del cemetero furono trovate tutte ripiene de terra paludosa per essere non solamente situato in luogo basso, ma anche sotto gli antichi condotti dell' acqua Claudia* [2]. L'étude qu'a permis d'entreprendre la découverte de 1864 a montré que les ambulacres étaient creusés dans un sol très friable et le moins propre aux excavations. Les *fossores* eux-mêmes durent s'en apercevoir puisque plusieurs *loculi* s'étaient éboulés sous leurs yeux et les avaient obligés à les consolider pour les mettre en état de servir. Néanmoins, malgré ces conditions défectueuses, on s'obstina à creuser le cimetière, ce qui pourrait s'expliquer par un passage des actes où il est dit que Castulus *missus est in foream et dimissa est super eum massa arenaria*. D'après cela Bosio conjecturait que le saint fut mis à mort et enterré dans un arénaire. On sait que pendant les dernières persécutions les fidèles fréquentaient les arénaires transformées parfois en lieu de supplice. De là viendrait l'explication de plusieurs cimetières reliés à des catacombes et appartenant à la dernière période de l'âge des persécutions. C'est ce qui aurait eu lieu pour le cimetière de Castulus.

H. Leclercq.

CATABASIA. Voir Katabasis.

CATABATICUM. Les fidèles ont fait usage de certains mots techniques ou du moins spéciaux aux catacombes qui paraissent s'être perdus de bonne heure, Tandis qu'en décrivant le cimetière de Sainte-Agnès et la 3me *area* du cimetière de Calliste nous parlions de plan supérieur, de plan inférieur, etc., les chrétiens — et tout au moins les ingénieurs et les mineurs, *fossores* — faisaient usage du mot *Catabatica*. Ce mot n'a jusqu'ici, croyons-nous, aucune autre attestation dans la langue latine que l'inscription que nous allons transcrire. Forcellini-De Vit [3] décrit ainsi ce mot : *descensus aptus*. L'inscription a été donnée pour la première fois par Fabretti [4] :

QVORO SVN NOMI
NAE MASIME
CATIBATICV
ISECVNJV ☧
MARTVRE
DOMINV
CASTVLV ISCALA

Peut-être faut-il lire ce texte ainsi : *Quorum sunt nomina Maximæ catabatico I, secundo Marturæ (ad) dominum Castulum in scala*. L'épitaphe semble incomplète; on s'attend à y lire : *Hic dormiunt*, ou *requiescunt* ou quelque indication de cette nature. Il semble que cette pierre remplisse l'office d'indicateur pour mettre les visiteurs ou les pèlerins sur la voie de deux tombes mal connues ou insufisamment désignées. Il est clair que le mot *catabaticus* est dérivé du grec κατάβασις, *descensus*. Une inscription comme celle que nous venons de lire pouvait être posée dans un escalier et en ce cas, le mot *catabaticum primum*, *secundum* aurait eu un sens courant à celui de « premier ou second palier », « premier ou second étage »; c'est même là vraisemblablement le sens de ce mot ainsi que le laissent entrevoir ces façons de dire : *catabatico secundo in scala*, ce n'est que par extension que le mot aurait été appliqué à un plan tout entier d'une catacombe.

H. Leclercq.

CATACOMBES. — I. Étymologie, usage et sens du mot. II. Catacombes païennes, juives, hérétiques et familiales. III. Documents contemporains ou rapprochés de l'époque des persécutions : 1° Le calendrier romain; 2° Les poèmes du pape Damase; 3° Les documents historiques et liturgiques postérieurs à la fin du IVe siècle : *a*. Le *Liber pontificalis*; *b*. Les actes des martyrs; *c*. Les martyrologes historiques; *d*. Les calendriers liturgiques; 4° Les documents topographiques : *a*. Catalogues; *b*. Papyrus de Monza; *c*. Guides; *d*. Le *Liber pontificalis*; *e*. Les *Mirabilia urbis Romæ*; *f*. *Alia*. IV. Origines des catacombes : 1. Arénaires et catacombes; 2. Réseau. 3. Géologie; 4. Extraction des matériaux; 5. Conditions légales. V. Histoire des catacombes : 1. Les deux premiers siècles. 2. Le IIIe siècle et jusqu'à la Paix de l'Église; 3. Époque de la Paix de l'Église; 4. De la Paix de l'Église à la prise de Rome 312-410; 5. De la prise de Rome à l'abandon des catacombes. Du IXe au XIXe siècle. J.-B. De Rossi. VI. Essai de classement. VII. Bibliographie.

I. Étymologie, usage et sens du mot. — Les *catacombes* sont des cimetières souterrains creusés par les chrétiens. Ce mot s'appliquait primitivement à un cimetière situé non loin de Rome, le long de la voie Appienne. Une circonstance fortuite vint lui donner une notoriété qui peut n'avoir pas été étrangère au succès de son vocable. Vers l'année 258, les corps des princes des apôtres furent retirés de leur sépulture du Vatican et de la voie d'Ostie où ils se trouvaient trop exposés aux entreprises malveillantes des persécuteurs et transportés dans le petit cimetière *ad Catacumbas*. Ce transfert, quoiqu'il ne fût que transitoire, jetait sur

[1] Guasco, *Musæi Capitolini antiq. inscript.*, in-fol., Romæ, 1775, t. III, n. 1268; Mabillon, *Iter Italicum litterarium*, in-4°, Lutetiæ Parisiorum, 1687, p. 73; Fabretti, *Inscript. domest., quæ in pater. ædibus asserv., explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 574; Corsini, *Notæ Græcorum*, in-fol., Florentiæ, 1749, dissert. II, XXXVI; Raoul-Rochette, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XIII; *Dictionn. d'épigr. chrét.*, t. II, p. 758; De Rossi, *Il museo epigrafico Pio Lateranense*, p. 43; F. Becker, *Die heidnische Weiheformel. vm*, in-8°, Gera, 1881, p. 10, n. 2; F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. eccles. liturgica*, 1902, t. I, p. 169, n. 4229. — [2] *Osservazioni sopra i cimiteri*, in-fol., Roma, 1720, p. 563. — [3] *Lexicon totius latinitatis*, 1861, t. II, p. 107. — [4] Fabretti, *Inscriptionum domesticarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 556, n. XXVI; Corsini, *Notæ Græcorum, Dissertatio*, in-4°, Florentiæ, 1749, p. XXVIII; Zaccaria, *Storia letteraria d'Italia*, t. I, p. 232; Reiskius, *Comment. ad Constantini Porphyrog. De cærem. aulæ Byzantinæ*, p. 68; Mazochi, *Kalendarium Ecclesiæ Neapolitanæ*, in-4°, Neapoli, 1744, p. 103; Borgia, *Vaticana conf.*, in-4°, Romæ, 1776, p. XXX; P. E. Visconti, dans *Atti della pontif. accad. di archeol.*, t. X, p. 58; Marchi, *Monumenti delle arti crist. primit.*, t. I, p. 77, 120; De Rossi, *Roma sotter.*, t. III, p. 421; Cabrol et Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturg.*, 1902, t. I, n. 3466.

l'humble souterrain une illustration qui contribua à faire d'un sobriquet une appellation générale. Par suite d'une autre circonstance accidentelle il arriva que, seul entre tous les cimetières souterrains de Rome, le *cœmeterium ad catacumbas* demeura accessible aux pèlerins pendant le moyen âge. On prit ainsi l'habitude, dans laquelle on se confirma, de désigner tout cimetière souterrain par ce nom de « catacombe », qui semble avoir été employé pour la première fois, avec son sens moderne, au IXe siècle, à Naples [1].

L'étymologie du mot est incertaine. Les fidèles avaient associé étroitement l'idée de la mort et du sommeil, d'où l'idée de se coucher, de s'étendre pour désigner le lieu où reposent les morts : κοιμητήριον, *cœmeterium* [2], *accubitorium* [3], *cubile* [4], *cubiculum*. De *cubare* et de ses composés on tira diverses formes incorrectes de basse latinité, entre autres *accumbo* d'où serait venu *accumbas* auquel le mot grec *cata*, d'un usage si fréquent alors, s'accorda tant bien que mal; le tout aurait voulu dire à peu près ceci : « qui est couché auprès ». On a proposé de faire venir *cumbæ* du grec κύμβη, « creux de navire », ou de κύμβος « excavation ». Quel que soit le choix auquel on s'arrête, le sens diffère à peine, il s'agit toujours de tombes ou de cadavres disposés suivant certains alignements. Le mot *cumba*, venu de κύμβος, a exactement le sens de notre mot « combe » désignant une légère dépression de terrain. Nous croyons pour notre part que ce terme s'explique par quelque particularité topographique, applicable au lieu ainsi désigné *locus ad catacumbas*. De telles désignations n'étaient pas rares aux environs de Rome où l'on rencontrait des vocables comme : *ad aquas Salvias, ad Nymphas*, etc. L'*ad catacumbas* marquerait donc la proximité d'un pli de terrain traversant la voie Appienne [5]. Quoi qu'il en soit il faut renoncer à la lecture *cata tumbas* que n'autorisent ni les textes ni l'épigraphie. Une inscription romaine nous donne l'orthographe certaine : IN CATACVMBAS [6]. Il est à peine besoin de le dire, l'extension abusive du mot catacombe à tous les cimetières chrétiens souterrains a été portée plus loin; on a fait usage d'expressions telles que celles-ci : l'Église des catacombes, l'âge des catacombes, expressions dépourvues de tout fondement historique puisqu'il n'existe aucune relation chronologique entre l'utilisation des catacombes et la période des persécutions.

A maintes reprises nous avons eu l'occasion d'étudier, de citer, de mettre à profit d'une façon quelconque dans le *Dictionnaire* les catacombes et leurs monuments. Souvent encore nous aurons recours à leur témoignage, nous allons donc ici, sans crainte de quelques redites, donner une exposition complète du sujet.

II. Catacombes païennes, juives, hérétiques et familiales. — Toutes les religions de l'antiquité ont accordé au culte des morts une place prépondérante. Partout les rites de la sépulture exigeaient une certaine solennité le jour des funérailles et souvent même au jour anniversaire du décès ou de l'inhumation. Parmi les chretiens, le culte des morts revêtit de bonne heure une gravité particulière tant à raison des cérémonies liturgiques dont il devint l'occasion qu'à raison de la croyance à la résurrection des corps. Les textes qui témoignent d'une manière formelle du souci des fidèles pour l'inhumation des défunts sont aussi anciens que le christianisme lui-même. L'Évangile nous apprend les dispositions prises et le soin apporté à l'ensevelissement de Jésus. La lettre des fidèles de Smyrne relative au martyre de saint Polycarpe, mentionne la célébration d'un anniversaire à son tombeau. Mais les martyrs n'étaient pas seuls à recevoir une sépulture honorable. La lettre du clergé de Rome au clergé de Carthage, pendant la persécution de Dèce, rappelle le soin apporté à l'ensevelissement de tous les fidèles : *et quod* MAXIMUM EST, *corpora martyrum aut cæterorum si non sepeliantur, grande periculum imminet eis, quibus incumbit hoc opus* [7]. Vers la fin du IVe siècle, alors que les fidèles étaient devenus multitude, on ne se préoccupait pas moins de leur procurer une inhumation décente. Pour y subvenir, écrit saint Ambroise, un évêque ne doit pas hésiter à vendre les vases sacrés de son Église : *humandis fidelium reliquiis... ...vasa ecclesiæ etiam initiata confringere, conflare, vendere licet* [8].

Cette préoccupation de la sépulture a été générale, ainsi que nous pouvons en juger par le nombre de catacombes et de cimetières qui ont été découverts et fouillés jusqu'à nos jours. Nous étudierons séparément les cimetières à ciel ouvert, qui forment un groupe distinct [9]; ici, il ne sera question que des cimetières souterrains auxquels, pour nous conformer à l'usage reçu, nous réserverons le nom de « catacombes ».

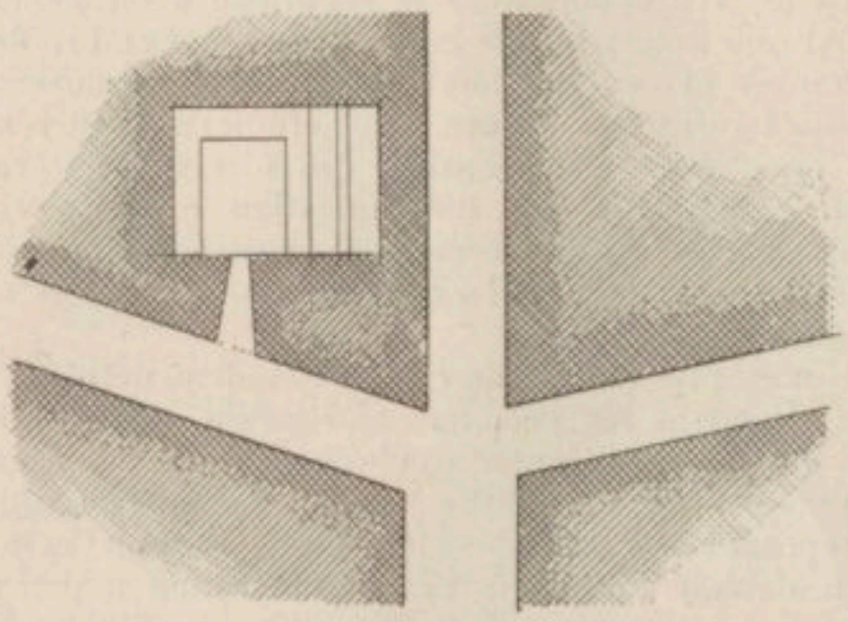
Il n'est presque pas de contrée où ait pénétré l'Évangile, pendant les premiers siècles du christianisme, qui ne puisse présenter quelque excavation funéraire, depuis la simple chambre jusqu'aux galeries multiples composant de véritables cités. Nous aurons l'occasion d'en donner plus loin une énumération à peu près complète. D'un pays à l'autre, presque d'une ville à l'autre, le système de percement des catacombes présente des différences notables. Il suffit d'un coup d'œil jeté sur le plan de Saint-Calliste à Rome, de Saint-Janvier à Naples, de Saint-Jean à Syracuse, pour se rendre compte de ces différences, déterminées le plus souvent par la nature du sol. Nous allons montrer la parenté évidente qui existe entre les catacombes romaines à leur début et les chambres funéraires de l'Orient. On est fondé à croire que si les premiers fidèles ont été portés vers le mode d'inhumations souterraines, leurs attaches avec les juifs palestiniens y ont contribué pour une part; cependant, il n'est pas inutile de rappeler que sans aller très loin, les Latins avaient sous les yeux l'exemple des Étrusques et de leurs voisins passés maîtres dans l'art des excavations funéraires.

A Rome même et dans plusieurs cités du Latium on avait pratiqué avant que les chrétiens n'en donnassent l'exemple, des excavations, dans la pierre ou dans le tuf, de chambres rectangulaires, pourvues d'*arcosolia* et de *loculi* semblables à ceux dont les fidèles devaient faire un si fréquent usage. Raphaël Fabretti en cite un exemple qu'il avait étudié au IVe mille de la voie Flaminienne : *necdum crematione instituta in topho indigena excavatum sepulcrum... qualia in nostris Christianorum cœmeteriis visuntur* [10]. Sur la même voie Flaminienne se trouvait le tombeau des Nasons, dont l'analogie avec les cubicules des catacombes est frappante [11]. Mabillon visita au Monte Parioli, près de la voie Salaria vetus, une chambre creusée dans le tuf [12]; Sante Bartoli en mentionne une autre au Pozzo Pantaleo, à un mille environ de Rome, sur la voie de

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 87. — [2] Voir Cimetières. — [3] *Dictionn.*, t. I, col. 2798, fig. 943. — [4] Dans l'éloge métrique du martyr Hippolyte, De Rossi, *op. cit.*, t. III, p. 194. — [5] κατὰ κύμβας, « auprès de la dépression ». — [6] Orelli-Henzen, *Inscript. latinar. selectar. ampliss. coll.*, in-8°, Turici, 1828, t. II, p. 311, n. 4575. — [7] S. Cyprien, *Epist.*, II, *P. L.*, t. III, col. 227. — [8] S. Ambroise, *De officiis ministr.*, l. II, c. XXVIII, n. 142, *P. L.*, t. XVI, col. 141. — [9] Voir Cimetières. — [10] Fabretti, *Inscript. domest., quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 55. — [11] Ant. degli Effeti, *De' Borghi di Roma e luoghi convicini al Soratte con la vita di S. Nonnos abbate e Tevere navigabile discorso*, in-4°, Roma, 1675. — [12] Mabillon, *Iter italicum*, in-4°, Parisiis, 1687, p. 73.

Porto[1] et C. Fea une autre encore, assez profondément creusée dans la pouzzolane, avec un *loculus* entaillé dans la paroi, à peu de distance de la voie Appienne[2]. On pourrait citer bien d'autres excavations du même genre, notamment sur les flancs des *monti Parioli*, des collines adjacentes à l'*agro Verano* et du *monte Verde*, enfin le long des voies Appienne et Latine[3].

Une remarque est essentielle pour nous empêcher d'établir une relation trop étroite entre les excavations catacombales à Rome et les chambres funéraires juives, phéniciennes ou étrusques ; c'est que la caractéristique ne se trouve pas dans la forme ou les dimensions du cubicule, mais dans le mode d'ensevelissement. Tandis que les chrétiens enferment le défunt dans une niche, une cuve on un arc soigneusement clos et maçonné, chez les juifs, phéniciens et étrusques, le cadavre est déposé simplement sur une pierre ou un banc de maçonnerie; on se contente de fermer l'entrée de la



2178. — Chambre funéraire chrétienne.
D'après *Bullettino di arch. crist.*, 1865. p. 35.

chambre qui est tantôt creusée au flanc d'un rocher, tantôt disposée à la manière d'un puits, ainsi le local devient inaccessible. Les chrétiens, au contraire, veulent se ménager le moyen de revenir visiter le mort, de prier auprès de lui ou devant lui; c'est pourquoi ils confinent le corps dans un espace soigneusement mesuré et hermétiquement clos. Lorsque les chrétiens de Rome adoptèrent le mode d'inhumation souterraine, ils ne se dégagèrent pas du premier coup de celui que nous venons d'indiquer. Une des plus anciennes catacombes, celle de Domitille, située à un mille et demi de Rome, sur la voie Ardéatine, nous permet de juger des tâtonnements du début (fig. 2178). La façade de l'hypogée, en bordure de la route, donne entrée sur un vestibule auquel vient s'amorcer une longue allée, large d'environ 2m50, fuyant en ligne droite et en pente douce. Dans la seconde partie et à l'extrémité de cette allée s'ouvrent quatre voies dans l'une desquelles se trouve la tombe que nous allons décrire et qui est unique, jusqu'à ce jour, dans les catacombes romaines[4]. Au lieu de se trouver de plain-pied ou relevée d'un ou deux degrés, ainsi qu'il arrive parfois, l'entrée loin de ressembler à une porte fait plutôt l'effet de la bouche d'un four percée à une hauteur assez notable au-dessus du sol, rendant ainsi l'accès du cubicule, avec lequel cette entrée communique, à peu près impraticable. Une fois à l'intérieur du cubicule on constate une fois de plus la préoccupation de copier l'usage juif, peut-être même la disposition du tombeau prêté par Joseph d'Arimathie pour recevoir le corps de Jésus. On ne voit qu'un seul *arcosolium* taillé dans la paroi de droite[5]; cet *arcosolium* est bas et au-devant se trouve un siège creusé dans le tuf. Il y a tout lieu de croire que dans un cubicule où personne ne pouvait commodément s'introduire pour s'y asseoir, ce siège est un vestige de la table ou du lit de pierre disposé pour recevoir le cadavre en avant de la paroi et de l'arc entaillé dans cette paroi, suivant une disposition qui se retrouve dans les chambres funéraires de la Palestine et de l'Étrurie.

Une autre différence essentielle entre les deux catégories de monuments que nous comparons, c'est que d'un côté nous n'avons guère que des chambres isolées, de l'autre côté des nécropoles d'une étendue presque indéfinie; ce n'est que d'une manière exceptionnelle qu'on rencontre quelques chambres païennes mises en communication les unes avec les autres. Toutefois, hâtons-nous de dire que toute sépulture chrétienne souterraine n'entraîne pas nécessairement la présence d'une catacombe. A Rome même, les catacombes sont de proportions fort variables. Ailleurs, on rencontre des cryptes chrétiennes tout à fait minuscules, notamment dans les rochers de la vallée d'Hinnom, près de Jérusalem ; en Asie Mineure, dans les rochers de la vallée de l'Halys, dans la Cyrénaïque, dans la Chersonèse Taurique, etc. Dans la région du mont Taurus, une de ces petites catacombes porte la date consulaire de 461[6], une autre la date de 642[7]. On en rencontrerait un peu de tous côtés, pourvu qu'on se donnât la peine de les chercher, même en Occident[8]. L'existence de ces cryptes isolées n'a rien qui doive nous surprendre. Il n'était sans doute pas d'obligation pour les chrétiens de se faire enterrer dans les catacombes bien que, pour des raisons faciles à comprendre, la plupart préférassent cette sépulture à toute autre. La défense faite de se choisir un lieu de repos parmi les sépultures païennes a pu n'être que locale ou tardive[9] et il paraît prudent de s'interdire les affirmations trop nettes en ces matières très incomplètement connues de discipline primitive. Des actes de martyrs, qui ne comptent pas à vrai dire parmi les plus dignes de créance, font mention de l'inhumation des victimes dans leur jardin ou dans le monument qu'ils s'étaient préparés de leur vivant. Beaucoup de catacombes romaines ont eu ces humbles débuts et n'ont pris d'extension qu'après un temps plus ou moins long.

Il n'est pas aisé de déterminer l'époque à laquelle furent creusées les catacombes juives de Rome[10] et de déterminer l'influence qu'elles ont exercée sur les catacombes chrétiennes. Sur les quatre catacombes juives de Rome actuellement connues, il ne peut être question d'attribuer une influence quelconque à deux excavations tardives : le cimetière de *vigna Apolloni*, sur la voie Labicane, et l'hypogée de la *vigna Pignatelli* sur la voie Appienne. Quant aux deux autres, la catacombe de la *vigna Randanini* peut remonter au IIIe — même au IIe siècle — de notre ère, c'est-à-dire à l'époque

[1] C. Fea, *Miscellanæ filologico critica e antiquaria*, in-8°, Roma, 1790-1836, p. 239. — [2] C. Fea, *Varieta di notizie economiche, fisiche, antiquarie*, in-8°, Roma, 1820, p. 173. — [3] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 88. — [4] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1865, p. 38; *Dictionn.*, t. I, fig. 173-174. H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 253, fig. 74. — [5] A une époque postérieure on pratiqua des *loculi*; *l'arcosolium* lui-même fut remanié et on y ménagea la place pour deux corps. — [6] *Corp. inscr. graec.*, t. IV, n. 9259. — [7] *Id.*, t. IV, n. 9153. — [8] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 89, désigne la Sardaigne ; Spano, *Bull. arch. sardo*, t. II, p. 146, 147, 170 sq., Salzbourg; la Campanie, S. Giustiniani, *Memoria sullo scovrimento di un antico sepolcro greco-romano*, in-8°, Napoli, 1814, p. 106. De Jorio, *Guida alle catacombe di S. Gennaro*, in-8°, Napoli, 1839, p. 19; à Rome enfin, où, vers 1847, on découvrit non loin du tombeau des Scipions un cubicule souterrain isolé, avec trois *arcosolia* décorés de fresques présentant des sujets bibliques. — [9] Au temps de saint Cyprien, un évêque d'Espagne est déposé pour avoir laissé inhumer son fils parmi les païens, mais on trouve parmi des sépultures païennes un enfant enterré avec un médaillon chrétien. — [10] H. Leclercq, *Manuel d'archéol chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 495-528.

où les *fossores* chrétiens étaient en possession de leur méthode. La catacombe du *Monte-Verde*, sur la voie de Porto, visitée par Bosio, est aujourd'hui inaccessible. Le P. Marchi admettait que cette catacombe devrait être le prototype de celle des chrétiens [1] et J.-B. De Rossi n'est pas éloigné de l'admettre, ne croyant pas que les Juifs aient jamais rien emprunté aux chrétiens, ce qui est assez vraisemblable sans être toutefois certain. Mais il paraît assez peu utile de discuter sur un sujet tandis que les premiers éléments de la discussion nous font défaut.

Les tombes païennes de Rome présentent quelques analogies avec les catacombes. Nous ne dirons rien du tombeau des Scipions qui n'offre aucun point véritable de comparaison avec les excavations cémétériales. Mais il existe de petits hypogées n'ayant pas plus de trois ou quatre corridors, quelques cubicules, un seul parfois ou même aucun, et qui sont en communication régulière avec les *columbaria* païens le long des voies Appienne et Latine. Le P. Marchi admettait fort bien qu'il a existé à Rome des petits cimetières païens souterrains, et il en énumérait quatre connus de lui personnellement. On a rencontré un assez grand nombre d'excavations funéraires le long des grandes voies romaines ou des voies transversales pour qu'il semble difficile d'admettre que tous ces hypogées aient été creusés et utilisés pour les mystères des religions orientales; ce qui est assez vraisemblable c'est que l'ancien usage d'enterrer les corps entiers n'était pas abandonné au début de notre ère et reprit une certaine faveur tant par l'influence du christianisme et des sectes orientales dont on subissait les pratiques un peu comme une mode, et quoiqu'on en eût, que par l'influence de la colonie asiate et égyptienne de plus en plus nombreuse à Rome où elle donnait le ton. Ces sortes de petites catacombes païennes ne connurent d'ailleurs jamais un véritable succès, mais il est incontestable — les monuments l'attestent — que pendant l'âge des origines chrétiennes la coutume des sépultures souterraines eut, à Rome, un retour de vogue coïncidant avec la période des grandes excavations catacombales, quoique sans comparaison possible entre les unes et les autres. Mais il est arrivé, par exemple à la catacombe de Prétextat, que *fossores* chrétiens et mineurs païens ayant mal pris leurs mesures, ont mis leurs galeries en communication; c'est le cas pour la crypte d'un prêtre de Sabazius, cas resté unique jusqu'ici.

Il faut accorder également une mention aux sépultures chrétiennes d'une famille ou de quelques individus, lesquelles ne sont jamais parvenues au rang de sépultures d'une fraction importante de la communauté chrétienne. Ces chambres ou cryptes funéraires bénéficiaient de la protection que les lois accordaient à toute parcelle du sol dans lequel un cadavre était inhumé, mais elles ne prirent aucun développement. Pendant tout le IIe siècle, les sépultures chrétiennes privées ne furent pas rares, mais plusieurs d'entre elles devinrent, plus ou moins rapidement, le noyau d'une agglomération catacombale, ce dont nous avons rencontré déjà des exemples. Ce fut donc l'exception qui subsista à l'état de tombe isolée, ce qui, en aucun cas, à défaut d'autres indications, ne saurait être considéré comme un indice de schisme par rapport à la communion de l'Église. On ne possède aucun texte qui témoigne que les fidèles fussent tenus de se faire enterrer dans les catacombes en exploitation. Mille circonstances qu'il serait parfaitement oiseux de rechercher ont pu amener tel ou tel chrétien à préparer leur sépulture ailleurs que parmi leurs frères et proche des tombes des martyrs. C'est ainsi que deux époux chrétiens, à Rome, se font enterrer dans leur jardin [2] :

XP · HIC · DEPOSITVS · SEPTIMIVS · EVGENIVS
ATTIA · IRENE · ET · CHARITOSA · FILIA
POST · SECVS · IN · SARCOFAGO · IN · HORTVLIS
NOSTRIS · SECESSIMVS

Une inscription grecque, probablement d'origine romaine, mentionne l'interdiction faite d'inhumer dans un hypogée chrétien dans le jardinet y attenant et le portique ou exèdre; les propriétaires se réservent le droit d'y reposer seuls et citent au tribunal de Dieu l'intrus qui bravera leur interdiction et celui qui s'y prêtera en quelque façon [3] :

ΕΝΤΩΔΕΤΩΤΟΠΩΤΟΥΚΑΤΑΓΑΙΟΥΤΗΝΚΑΤΑΠΑΥ-
[CIN
ΠΟΙΗCACΘΑΙΔΩΡΕΑΝΤΕΘΗ · ΛΕΙΨΩΝΤΩΤΕΤΟ-
[ΠΟΦΥΛΑΚΙ
ΚΑΙΦΟCCΟΡΙ ✳ ΔΕΚΑ·ΠΑΡΑΝΓΕΛΛΩ ΤΕΕΝΟΝΟ-
[ΜΑΤΙΚΑΙ
ΜΕCΕΙΤΕΙΑΘΥΜΗΤΕΕΝΤΑΙCCΤΟΑΙC ΜΗΤΕΕΝΤΩ-
[ΚΗΠΩ
ΠΥΕΛΟΝΗCΩΜΑΤΕ ΘΗΝΑΙ·ΠΑΡΕΞΤΩΝΑΡΧΗΘΕ-
[ΝΩΡΙCΜΕ
ΝΩΝΠΥΕΛΩΝΔΥΟ·ΟΔΕΑΙΤΗCΟΜΕΝΟCΚΑΙΟΕΠΙ-
[ΤΡΕΨΩΝ
ΤΕΘΗΝΑΙΛΟΓΟΝΟΝΤΩΝΚΩΔΩCΟΥCΙΝ

In hoc loco subterranei ad requiem ducendam gratis situs est, relinquens et loci custodi, et fossori (Denarios) decem et obnuncio in nomine et virtute Dei, neque in porticibus, neque in horto, urnam, aut corpus poni, præterquam definitas antea urnas duas; qui vero petierit, et qui permiserit poni, rationem reddent (traduct. de Jacuzio).

Cette coutume se vulgarisera avec le temps. Une inscription de Vaison, en 515, nous apprend qu'un nommé Pantagathus « en quittant cette fragile existence n'a pas voulu solliciter un lieu de sépulture; il a confié son corps à cette terre qui lui appartient [4]. »

Pendant la période des persécutions, il semble même qu'il ait existé des sépultures de famille à l'intérieur de telle ou telle catacombe. Sévère, diacre du pape Marcellin, fait creuser au cimetière de Calliste, au début du IVe siècle, un cubicule double SIBI SVISQVE [5]; et à une date beaucoup plus ancienne, au IIe siècle, un chrétien se fit préparer un hypogée privé dans le cimetière de Domitille [6].

M ⊳ ANTONI
VS ⊳ RESTVTV
S ⊳ FECIT ⊳ YPO
GEV SIBI ⊳ ET ⊳
SVIS ⊳ FIDENTI
BVS IN DOMINO

Le sens restreint de *sibi et suis* est ici expliqué par ce qui suit : *fidentibus in Domino*. En effet, il paraît tout à fait probable que, de très bonne heure, le même exclusivisme qui détournait les fidèles de se laisser ensevelir parmi les païens, leur inspirait la pensée de n'admettre que des chrétiens parmi ceux qui venaient partager leur dernier sommeil. Saint Hilaire de Poitiers nous donne à ce sujet une indication précieuse et qui

[1] G. Marchi, *Monumenti delle arte cristiane primitive nella metropoli del cristianesimo*, in-4°, Roma, 1844, p. 20-21. — [2] J. Gruter, *Inscript. antiquæ*, in-fol., Amstelodami, 1707, t. II, p. 1059, n. 6. — [3] M. Jacuzio, *In sepulcralem Bonusæ et Mennæ titulum Commentarius*, in-4°, Romæ, 1758, p. 45. — [4] E. Le Blant, *Inscriptions chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, n. 492; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 1499; c'est par erreur que J.-B. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 109, laisse supposer que cette épitaphe provient d'Avignon; cf. *Dictionn.*, t. I, col. 489. — [5] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, proleg., p. CXV. — [6] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 109.

peut recevoir son application à une période antérieure à celle où il écrivait : *Ostendit Dominus... inter fidelem filium patremque infidelem jus paterni nominis non relinqui. Non obsequium humandi patris negavit, sed... admonuit non admisceri memoriis sanctorum mortuos infideles*[1].

Les hérétiques possédèrent eux aussi leurs cimetières distincts. A Rome, les novatiens désireux de donner à leur lieu ordinaire de sépulture une illustration qui lui manquait, dérobèrent au cimetière de Maxime le corps de saint Silanus, le dernier-né des sept fils de sainte Félicité. Ce vol de reliques n'avait pas d'autre but que celui de donner quelque éclat au cimetière novatien dont nous ignorons l'emplacement[2]. La petite secte des tertullianistes, bien qu'elle semble avoir toujours végété, faisait, elle aussi, bande à part. Deux tertullianistes venus d'Afrique à Rome obtinrent du tyran Maxime *sibi collegium extra muros Urbis fabricare* et s'emparèrent de vive force de la tombe des martyrs Processus et Martinianus ; mais après la chute du tyran ils furent expulsés et *martyrum suorum excubias Deus catholicae festivitati restituit*[3]. Les orthodoxes montraient une extrême répugnance à pénétrer dans les cimetières des hérétiques. Le canon 9e du concile de Laodicée prescrit ceci : *Non concedendum in cœmeteria, vel quæ martyria hæreticorum dicuntur, catholicos orationis gratia et petendae curationis intrare : sed et qui ierint, si sunt fideles, incommunicabiles factos, ad pænitentiam usque ad aliquod tempus redigi*[4].

D'après ces exemples nous voyons qu'il a existé des chambres funéraires chrétiennes ne pouvant être comparées en aucune façon aux catacombes proprement dites. En abordant l'étude de celles-ci nous ne sommes pas simplement réduits aux monuments eux-mêmes. Il existe une série de documents dont la date, l'origine et l'autorité diffèrent considérablement et dont nous ne pouvons retarder l'étude sommaire et la description aussi abrégée que possible.

III. Documents contemporains ou rapprochés de l'époque des persécutions. — 1° *Le calendrier romain.* — Avant la paix de l'Église nous ne possédons aucun des documents qui ont dû exister relatant l'existence et le nombre des catacombes, leur site, leur étendue, le nom de leurs fondateurs, les mutations diverses qui les ont affectées, leur histoire et celle des tombes illustres qu'elles ont abritées. Il faut imputer la disparition de ces documents au caractère méthodique et administratif de la persécution de Dioclétien, laquelle s'attaqua non seulement aux fidèles, mais aux établissements, en un mot à la propriété mobilière et immobilière. En conséquence, ce fut le bouleversement, la destruction par le feu et la confiscation. L'archive de l'Église romaine dut périr alors entièrement. Nous aurions une notable compensation à ce désastre si les actes de la Conférence contradictoire entre catholiques et donatistes avaient été intégralement conservés; nous y trouverions un long fragment tiré des registres officiels de l'inventaire des biens, meubles et immeubles, de l'Église romaine[5]. L'existence d'un catalogue relatif aux catacombes ne peut se réclamer que de l'attestation de saint Augustin d'après qui les donatistes produisirent cette pièce le troisième jour de la Conférence; quoiqu'il ajoute qu'elle ne portait pas de date ni le nom d'une ville il n'est guère possible de douter qu'elle eût rapport à Rome et à l'archive de la préfecture urbaine.

Malgré cette pénurie, l'archéologie n'est pas entièrement dépourvue. Un premier document d'une valeur hors ligne, dont le texte une fois purgé de ses erreurs présente un tissu presque toujours d'accord avec les résultats des fouilles, c'est le martyrologe, dans lequel il ne semble pas impossible de retrouver quelques vestiges des documents qu'on aura pu soustraire à la destruction ordonnée par Dioclétien[6]. « Ce martyrologe est une réunion des plus anciens calendriers des Églises de l'Orient et de l'Occident; ils y sont cousus, mêlés, estropiés de manière à en faire un labyrinthe presque inextricable[7]. » Une étude attentive a laissé voir que tous les manuscrits du martyrologe hiéronymien que nous possédons remontent à un original exécuté à Auxerre, vers la fin du VIe siècle et bourré, en conséquence, d'additions propres à la Gaule mérovingienne et à l'Église d'Auxerre en particulier. Ces additions et les retouches inspirées par des préoccupations locales se laissent aisément distinguer et il est facile de retrouver, en les éliminant, le texte sur lequel elles ont été faites. Ce texte lui-même n'est pas la rédaction primitive du martyrologe, mais déjà une compilation dans laquelle l'étude des rubriques permet de discerner un certain système d'arrangement géographique. Les provinces orientales de l'empire romain, Rome et sa banlieue, l'Afrique, puis la Gaule avec l'Espagne et la Bretagne, enfin l'Italie en dehors de Rome ont des traits spéciaux et caractéristiques[8]. Nous n'avons à nous occuper ici que du « calendrier romain qui forme un des éléments les plus reconnaissables de la compilation hiéronymienne. Les saints de Rome et des environs se présentent régulièrement sous une rubrique commençant par le mot *Romæ* et pourvue d'indications topographiques fort précises : le quartier de la ville, s'il s'agit d'une fête *intra muros*, la voie et le cimetière, pour les martyrs de la banlieue, quelquefois le nombre de milles, surtout pour des anniversaires afférents à des localités un peu éloignées. Dans le grand désordre où se trouve le texte, ces rubriqnes se distinguent assez facilement; en tenant compte des traditions conservées dans les livres liturgiques, dans les monuments, dans les *Gesta martyrum*, on parvient, non sans peine, mais généralement avec certitude, à y rattacher les noms des saints qu'elles concernent. M. De Rossi l'a fait déjà pour un grand nombre de fêtes : il n'est nullement impossible de dégager et de reconstituer à peu près intégralement tout le calendrier romain dont les *membra disjecta* sont dispersés à travers le texte du martyrologe[9]. »

Le calendrier romain est étroitement apparenté à

[1] S. Hilaire, *Commentarium in Matth.*, c. VII, *P. L.*, t. IX, col. 958. — [2] Nous devons ce renseignement au *Catalogus Bucherianus*, De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 20, 42 : *hunc Silanum martyrem Novati(ani) furati sunt.* — [3] Anonyme, *De prædestinatorum hæresi*, dans J. Sirmond, *Opera*, t. I, p. 502. — [4] *Conc. Laodic.*, can. 9, dans Hefele, *Hist. des conciles*, édit. Leclercq, t. I, p. 1002. Cf. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, in-fol., Romæ, 1720, p. 89. — [5] S. Augustin, *Breviculus collationis cum donatistis*, l. III, n. XXXIV-XXXVI. — [6] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 112-116; De Rossi, *Le martyrologe hiéronymien*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1885, t. V, p. 115-119. — [7] De Rossi, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1885, p. 115. — [8] L. Duchesne, *Les sources du martyrologe hiéronymien* dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1885, t. V, p. 120. — [9] *Id.*, p. 137-138. Mansi, qu'il est un peu trop de mode de dédaigner aujourd'hui, avait vu clair dans l'immense fouillis du martyrologe et avait indiqué la marche à suivre. J.-B. De Rossi qui ne se sentait nullement amoindri de toute la réputation qu'il accordait à ses devanciers a cité la note qui fait tant d'honneur à la pénétration critique de Mansi. *Si quid sapio*, écrivait celui-ci, *martyrologium istud ex multis priscis martyrologiis et calendariis bene, male inter se consertis conjunctisque confartum est, ut melius centonem dixeris martyrologiorum, quam unicum martyrologium... Quæ sit libri hujus utilitas?... Quamquam enim non ante sæculum octavum vel septimi exitum coaluit, multa tamen derivata in illud sunt ex antiquissimis hagiologiis, eaque non aliter nobis innotuissent, nisi auctori venisset in mentem, ut in opus suum refferet. Multa sunt in toto hoc libro, quæ antiquitatis colorem retinent*, etc.

deux documents offrant l'un, les anniversaires des papes non fêtés comme martyrs, l'autre, les anniversaires des martyrs fêtés à Rome, avec quelques autres fêtes fixes. Ces deux tableaux sont respectivement intitulés : *Depositio episcoporum* et *Depositio martyrum*, et désignés généralement sous le nom de « férial philocalien »[1]. Le premier a été rédigé en l'an 336, le second est peut-être aussi ancien, et tous deux ont été mis à jour jusqu'à l'année 354. Le « férial philocalien » accompagne chaque *depositio* de la mention du cimetière dans lequel se célébrait l'anniversaire; ces indications topographiques reparaissent dans le même style et les mêmes formules dans le calendrier romain. Mais celui-ci est beaucoup plus complet, contient plus de fêtes, s'étend à un plus grand nombre de localités suburbicaires, développe ses formules, multiplie les indications parasites. Tandis que le férial va au plus court, écrit le mot *depositio* une fois pour toutes, ainsi que le mot *cymiterio* et omet presque toujours d'indiquer la voie, le calendrier ne se départ pas du type suivant : *Romæ, via Appia, in cymiterio Callisti, depositio N episcopi.* Même constatation pour la *depositio martyrum*. La parenté entre le férial et le calendrier est incontestable; celui-ci considérablement plus développé et prolongé fort au delà de la date (352) où s'arrête le férial puisqu'il s'étend jusqu'à Boniface inclusivement, mort en 422. Cette continuation comporte les anniversaires du décès des papes[2] et de l'ordination de plusieurs d'entre eux[3], toutefois elle offre ceci de remarquable que dans ces additions postérieures à 352 on ne relève plus la moindre indication topographique[4]. D'autres traits sont plus caractéristiques encore, notamment l'omission des papes antérieurs au IIIe siècle dans le férial et dans le calendrier.

« Il serait, d'après ce que l'on vient de voir, difficile d'imaginer deux documents aussi étroitement apparentés. On peut même dire que leur parenté est trop étroite pour s'expliquer par le seul fait qu'ils ont été rédigés d'après les documents liturgiques officiels de l'Église romaine et suivant le style en usage à Rome pour ce genre de documents. La ressemblance dans les détails de la rédaction est telle que l'un des deux documents doit avoir été copié sur l'autre ou tous les deux sur un troisième. Il est sûr déjà que le calendrier hiéronymien, qui est le plus complet des deux, n'a pas été copié sur le férial; il ne reste donc que deux hypothèses : ou le férial a été copié sur le calendrier, ou tous les deux sur le même document. Ces deux hypothèses se ramènent à une seule, car le calendrier qui est entré dans le martyrologe n'est autre chose que le calendrier officiel de l'Église romaine[5], au milieu du IVe siècle, avec quelques compléments ajoutés plus tard et dans un autre style; ce calendrier et celui duquel dérive le férial ne peuvent être qu'identiques. Ces considérations permettent de reporter jusqu'en 336 au moins, date de la première édition du férial, l'origine de notre calendrier. Nous atteignons ainsi le pontificat de Silvestre et rien n'empêche de remonter plus haut, pourvu toutefois qu'on reste en deçà de la persécution de Dioclétien ou mieux encore, de la restauration du culte chrétien et de la réorganisation des services ecclésiastiques après cette persécution. Cette restauration se produisit à Rome en 312, sous le pontificat de Miltiade (311-314). Or il est à remarquer que la compilation chronologique de 354, d'où provient le férial, contient une table pascale qui a son point de départ en 312, sans que rien paraisse justifier le choix de cette date. De plus, le calendrier lui-même contient l'indication de l'ordination de Miltiade, ce qui est un signe de retouche ou de rédaction contemporaine. Il y a donc tout lieu de croire que notre calendrier romain remonte jusqu'à la période de réorganisation, qui suivit immédiatement la grande persécution dioclétienne[6]. »

Il ne faut pas s'illusionner sur la portée archéologique du martyrologe hiéronymien. L'archéologie monumentale peut tirer parti des renseignements contenus dans les notices, mais le laconisme de celles-ci ne permet généralement pas autre chose que de relever une coïncidence de nom, de date ou de lieu avec les renseignements fournis par des documents moins anciens, moins sûrs et plus développés. Ces indications monastiques, topographiques ou chronologiques ont néanmoins leur prix pour la discussion du vocable, du site et des hôtes illustres d'une catacombe; en outre, elles témoignent de l'existence de traditions locales vers les Ve et VIe siècles de notre ère.

A la suite des *Depositiones* nous trouvons dans le « Chronographe de 354 » un catalogue des papes dans lequel nous lisons sous la notice du pape Fabius (236-250) une indication fort importante au point de vue des catacombes : *hic regiones divisit diaconibus et multas fabricas per cimiteria fieri jussit*[7]. C'est là un renseignement de premier ordre et les *Depositiones* ne nous offrent rien d'aussi remarquable; cependant nous avons signalé ailleurs l'utilité de ces textes au strict point de vue de l'archéologie catacombale. La *depositio martyrum* est d'une réelle importance pour la topographie cimétériale de Rome. Toutes les fêtes qu'elle mentionne peuvent justifier d'une attache topographique relative soit au lieu du martyre, soit à celui de la sépulture. On n'y trouve que les fêtes principales : nativité du Sauveur, chaire de saint Pierre et fêtes les plus solennelles des martyrs[8]. La *depositio episcoporum* s'ouvre à la même date que la liste des préfets urbains. Peut-on supposer que toutes deux auront été transcrites d'après les registres officiels de la préfecture urbaine ou sur les archives de la police? Si improbable que soit une telle supposition, elle prend une sorte de vraisemblance du fait que dès le début du IIIe siècle beaucoup d'églises commencèrent à payer tribut à l'État afin d'échapper aux vexations et elles se trouvèrent, en conséquence, immatriculées sur les registres de police[9]. L'évêque se trouvait tout désigné pour être rendu responsable de cette déclaration. C'est pourquoi l'État le considérait comme mandataire officiel de la communauté, et lui communiquait ce qui concernait l'association funéraire. La *depositio episcoporum* nous apprend qu'en 304 le siège de Rome demeura vacant pendant sept années, six mois, vingt-cinq jours. Il ne faut pas entendre par là que l'Église de Rome n'eût pas d'évêque pendant ce laps de temps, mais les immeubles, *loca ecclesiastica*, étaient confisqués et la hiérarchie ecclésiastique légalement abolie, situation équivalant à une vacance; c'est là ce que la

[1] Voir CHRONOGRAPHE. Cf. Mommsen, *Der Chronograph vom Jahre 354*, dans *Abhandlungen der königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Phil. hist. Klasse*, 1850, t. I, p. 550-668; *Corp. inscr. lat.*, t. I, p. 333 sq.; *Monum. German. hist., Scriptores antiquissimi*, t. IX, p. 70-72; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 116-118; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 10-12. — [2] Zosime seul excepté. — [3] C'est le cas pour Libère, Innocent et Boniface. — [4] Sauf une seule fois, la dernière, pour la déposition de Boniface, au 4 septembre, *in cymiterio Maximi, ad sanctam Felicitatem, via Salaria.* — [5] Ceci devient tout à fait clair quand on compare le texte du martyrologe hieronymien avec les rubriques qui servent, dans les livres liturgiques officiels, à indiquer les différentes fêtes. — [6] Duchesne, *Les sources du martyrologe hiéronymien*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1885, p. 140-142. — [7] *Monumenta Germaniæ historica, Auctores antiquissimi*, t. IX, p. 75. — [8] Aucune mention de sainte Agnès ni de sainte Cécile, dont les fêtes ne devaient pas avoir alors grande notoriété. — [9] Tertullien, *De fuga*, c. XII, XIII, *P. L.*, t. II, col. 135 sq.

depositio episcoporum a voulu indiquer[1]. Nous avons ainsi un exemple typique du genre de renseignements que nous pouvons nous attendre à rencontrer dans les documents les moins diserts et, en l'espèce, une preuve de la saisie des catacombes de Rome en 304 par l'effet des édits de Dioclétien.

2° *Les poèmes du pape Damase.* — Le pape Damase est un des hommes dont l'action s'est faite le plus puissamment sentir dans les catacombes. Nous retrouverons la trace sur bien des points des travaux exécutés par ses ordres, mais il ne s'est pas contenté de transformer les lieux, il a voulu exercer son mince talent de versificateur à glorifier la mémoire des martyrs et à rappeler parfois les travaux entrepris en leur honneur. Toutefois ses pièces de vers, qu'il prodiguait et qui sont devenues des attestations archéologiques de première valeur, paraissent avoir été assez négligées. On ne découvre aucune indication permettant de croire que les compositions du pape aient fait l'objet d'un recueil spécial; rien n'indique l'existence d'une édition complète de ses poésies, contrairement à ce qui s'est fait pour Prudence et d'autres poètes chrétiens. J.-B. De Rossi disait avec raison que la découverte d'un semblable recueil, présentant la mention des lieux dans lesquels se lisaient les inscriptions damasiennes, dépasserait en importance pour l'histoire de Rome souterraine les plus rares trésors. Les marbres retrouvés à leur place primitive et offrant des vestiges du caractère épigraphique damasien tirent une importance particulière de ce fait que Damase a vécu au lendemain des persécutions, alors que la mémoire de beaucoup de faits était trop rapprochée des événements pour s'en écarter d'une façon sérieuse et ce sont ces souvenirs à peu près inaltérés qu'il a prétendu consacrer sur les lieux mêmes par des constructions, regrettables en un sens, mais qui toutefois allaient distinguer et désigner pour toujours la topographie des tombes principales sur lesquelles on ne peut dès lors élever aucun doute.

Plusieurs poèmes damasiens ont été retrouvés en original, de la manière la plus inattendue[2], quelques-uns avaient été transcrits dans les anciennes anthologies ou sylloges épigraphiques compilés vers le IXe siècle, sous l'influence d'Alcuin ou de son école[3]. En 1864, M. De Rossi pouvait sans outrecuidance émettre l'espoir, bientôt justifié, de rencontrer en plus ou moins grand nombre à fleur de terre ou dans les souterrains des fragments damasiens. L'activité apportée depuis lors à l'exploration des centres historiques rend aujourd'hui les découvertes nouvelles peu probables[4]. Le caractère épigraphique damasien a été parfois confondu avec un type de majuscules frisées qui en est complètement différent; celui-ci se rencontre sur un assez grand nombre d'inscriptions pendant une durée d'un siècle environ (milieu IVe-milieu Ve siècle); on pensa même le trouver sur des inscriptions païennes. L'alphabet damasien, que nous décrirons plus loin (voir DAMASE), est bien distinct de ces approximations et la rencontre de véritables caractères damasiens constitue une indication archéologique hors de prix[5].

3° *Les documents historiques et liturgiques postérieurs à la fin du IVe siècle.* — *a. Le Liber pontificalis.* — Nous avons souvent cité le *Liber pontificalis* dans l'étude consacrée à la catacombe de Calliste, ce document est d'une importance capitale pour l'histoire des catacombes romaines dans les notices des papes des six premiers siècles. Nous avons dit plus haut, à l'occasion du férial philocalien que les deux tables intitulées *Depositiones* sont suivies d'un catalogue des papes dont chaque nom est accompagné de quelques renseignements très succincts. C'est le catalogue dit libérien parce qu'il s'arrête à Libère; il tient le milieu entre une chronique et une liste. L'autre catalogue, qualifié *Index,* n'a que les noms et les chiffres. M. Duchesne assignait à ce dernier catalogue la date de 440-450 et le faisait dépendre, dans une certaine mesure, de saint Jérôme et du catalogue libérien. Après discussion des dates nouvelles proposées par M. Mommsen, les deux éditeurs sont tombés d'accord que l'*Index* peut être aussi ancien ou plus ancien que le catalogue libérien. Le dissentiment subsiste sur un point. Le catalogue libérien donne, pour le temps de la persécution de Dioclétien, les noms des papes Marcellinus et Marcellus; l'*Index* ne retient que le seul nom de Marcellus et tandis que M. Duchesne admet les deux noms, M. Mommsen s'en tient au seul Marcellinus, réduisant Marcel à n'être qu'un vicaire faisant l'interrègne[6]; ce faisant il est seul de son avis, ce qui ne serait pas une présomption favorable ou contraire, mais une singularité qui mérite d'autant plus notre attention que Marcellin et Marcel occupent le siège de Rome à une époque particulièrement grave pour les catacombes, l'époque de la persécution de Dioclétien marquée par la confiscation, l'ensablement des catacombes et certaines translations précipitées.

L'omission d'un des deux noms entraine une modification du catalogue pontifical, modification peu admissible si on observe que la ressemblance des deux noms *Marcellinus* et *Marcellus* explique sans trop de peine par la confusion entre l'un et l'autre la disparition de l'un d'eux. Cette hypothèse, loin d'être invraisemblable, se trouve autorisée par l'état dans lequel l'*Index* nous est parvenu. En ce qui concerne les chiffres, l'*Index* a subi de graves altérations pour la période qui avoisine les dates de Marcellin et de Marcel[7]; c'est déjà une présomption fâcheuse contre lui. Si on en vient à l'endroit du litige, nouvelles raisons de suspecter l'exactitude de l'*Index* qui semble avoir attribué au pape Marcel le nombre de mois et jours que le catalogue libérien donne avec toute raison au pape Eusèbe. « Enfin l'*Index* porte *Marcellus* et non pas *Marcellinus.* Si l'on se fonde sur lui pour faire évanouir un des deux papes, c'est Marcellin qui doit disparaître, et non Marcel. Donc, à ne considérer que le texte de l'*Index,* tel qu'il nous est parvenu, il y a de graves raisons de croire que, pour ce point de la série épiscopale, il a

[1] On trouve dans le *Liber pontificalis* un fait qui confirme la situation à laquelle fait allusion la *depositio episcoporum.* L'empereur Maxence veut contraindre le pape Marcel à confesser qu'il n'est pas évêque puisqu'il n'a pas été reconnu par le gouvernement impérial; or, le nom du pape Marcel manque sur la *depositio episcoporum* copiée, disions-nous, sur un registre officiel où, en effet, il ne devait pas figurer. D'après Mommsen, Marcel n'aurait pas été pape, mais un prêtre-vicaire faisant l'interrègne (*vice-episcopi*). — [2] Nous en avons eu des exemples aux mots AGNÈS, CALLISTE, en traitant des cimetières dont ces saints sont éponymes; nous reviendrons bientôt sur cette question, voir DAMASE. — [3] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ,* in-fol., Romæ, 1861, t. I, præf., p. VI sq.; t. II, pars II, p. 1; *Bull. di arch. christ.*, 1863, p. 48; 1884-1885, p. 7-31; M. Ihm, *Damasi epigrammata,* in-12, Lipsiæ, 1895. — [4] Voir cependant au mot BALBINE, dans *Dictionn.*, t. II. col. 147, fig. 1227. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, p. 119-121. — [6] Mommsen, dans *Neues Archiv,* 1896, t. XXI, forme un des chapitres de l'introduction dans l'édit. des *Mon. Germ. hist.*; L. Duchesne, *La nouvelle édition du Liber pontificalis,* dans les *Mélanges d'archéol. et d'histoire,* 1898, t. XVIII, p. 381-417. — [7] L. Duchesne, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire,* 1898, t. XVIII, p. 384-385, montre que dans la série des quatre papes qui précèdent et des quatre qui suivent Marcellin et Marcel, sur 24 chiffres afférents à ces huit papes, l'*Index* nous en fournit 19 qui, différant des chiffres libériens, se trouvent faux. En outre, un chiffre faux est commun aux deux séries, le chiffre des mois de Denys. Le catalogue libérien n'a que deux erreurs en plus de celle de Denys, donc d'un côté 20 fautes sur 24 chiffres, de l'autre 3 seulement. Si on tient compte de certaines variantes, on peut abaisser de 20 à 17 le nombre des erreurs.

subi des altérations fort nombreuses et fort sérieuses, de douter, par conséquent, que dans sa teneur originale, il n'ait pas distingué Marcel de Marcellin[1]. »

Ce n'est pas le lieu de discuter ici les arguments apportés de part et d'autre; nous ne devons pas perdre de vue notre objet qui est beaucoup moins l'*Index* que les deux papes eux-mêmes. Or, leur distinction se trouve maintenue par une série de textes fort importants. On ne peut n'être pas frappé par le fait que saint Optat[2] et saint Augustin[3] citant la liste des papes omettent l'un Marcel, l'autre Marcellin. Comme saint Augustin dépend très probablement d'Optat, ou que tous deux dépendent isolément d'un texte de la liste, il résulte que les deux papes sont attestés par les deux auteurs pris solidairement. Un témoignage plus grave est celui de l'évêque donatiste Pétilien qui, dans la conférence de Carthage, en 411, déclara que Melchiade était le troisième successeur de Marcellin[4]. Ainsi, les listes des papes qui circulaient en Afrique, soit chez les catholiques, soit chez les donatistes, s'accordaient à présenter Marcellin et Marcel comme deux papes distincts et successifs. D'autres arguments invoqués, tels que l'ignorance où aurait été saint Jérôme du nom de Marcel et l'omission de ce dernier nom dans la *depositio episcoporum* de 336, il reste vrai de dire que « la suppression de l'un ou l'autre des deux noms dans la liste des papes ne s'autoriserait que de documents mal transmis, contradictoires, supprimant l'un Marcellin, l'autre Marcel, incapables, en tous cas, de témoigner contre une tradition antique et précise[5]. »

Or les deux papes se trouvent mentionnés tous deux par des monuments contemporains. Une inscription parle de Marcellin : IVSSV PAPAE MARCELLINI[6], un poème damasien consacré à Marcel et gravé sur sa tombe le qualifie : VERIDICVS RECTOR[7]. Le *Liber pontificalis* qui consacre une notice à chacun d'eux se trouve donc justifié en définitive[8].

Une autre source du *Liber pontificalis*, est, d'après Mommsen, les *Chronica italica*, écrit hypothétique, actuellement perdu, dont les fragments présumés ont été rassemblés et publiés par lui[9]. La deuxième partie de l'Anonyme de Valois en serait un fragment et ainsi le *Liber pontificalis* en dépendrait pour les vies de Jean Ier, Libère et Félix II. Mais cette question n'importe guère à notre sujet, eu égard au rôle de ces papes par rapport aux catacombes.

Dans son ensemble le *Liber pontificalis*[10] a eu deux éditions ou rédactions successives. La première édition n'est plus connue que par des abrégés, l'abrégé félicien, qui s'arrête à la mort de Félix IV (530), et l'abrégé cononien, qui s'arrête à la mort de Conon (687). Cette première édition, extraite probablement d'un abrégé plus développé, aurait été rédigée sous Hormisdas (514-523) et continuée jusqu'à Félix IV (526-530). Ensuite, le *Liber pontificalis* aurait été prolongé par un témoin du siège de 537-538 jusqu'au temps de Silvère, c'est-à-dire jusqu'à la vie de Vigile exclusivement (537). Ce premier ensemble aurait été l'objet, vers le milieu du VIe siècle, d'une recension qui est la seconde édition. Quelques notices furent ajoutées plus tard; à partir de 536, elles ont peu d'autorité.

b. Les actes des martyrs. — Les actes des martyrs romains forment une littérature dont l'étude et l'utilisation présentent des difficultés particulières. La plupart d'entre eux se montrent fort prolixes de détails relatifs au procès, nous n'en avons que faire ici et nous n'en dirons rien par conséquent. Ces mêmes actes présentent des indications topographiques qui sont bien loin d'être toujours dépourvues d'une certaine valeur. Toutefois, ces indications jouissent d'une autorité bien différente suivant qu'elles se rapportent au lieu du supplice et au lieu de la sépulture. Et il faut éviter de tomber dans le travers de ceux qui étendent aux Passions romaines un procédé critique légitime peut-être pour d'autres pièces, de ceux qui croient reconnaître dans ces Passions interpolées, contaminées de toutes façons, des veines antiques et parmi ces bonnes parties donnent la première place aux données topographiques si souvent vérifiées par les monuments.

Il n'est pas possible de remettre en question, à propos de ces Passions, les conclusions suivantes. Aucune d'entre elles n'est antérieure au Ve siècle; quelques-unes sont du VIe, d'autres sont de plus basse époque encore. Aucune d'elles n'est contemporaine des événements[11]. Nous avons donc affaire à des pièces de la plus mince valeur formées de la combinaison d'un petit nombre d'éléments historiques dans un cadre imaginaire. A l'époque où elles furent composées il n'existait plus trace à Rome d'une collection primitive d'Actes des martyrs extraits des registres officiels. Saint Grégoire le Grand ne connaissait rien de tel et ne faisait aucun cas des rapsodies qui étaient censées en tenir lieu[12] et parmi lesquelles existaient déjà les Passions de sainte Cécile et de saint Sébastien. Composées malgré une pénurie à peu près complète de documents, sans souci et parfois en contradiction avec la tradition orale, si réduite qu'elle fût[13], les Passions romaines nous apparaissent dès lors comme des œuvres d'imagination. Le procédé adopté par les hagiographes romains est donc des plus libres. Il n'inventent pas tout, étant incapables d'un si long effort, ils ont des cadres tout faits, les récits similaires, les chroniques, en un mot tout ce qui doit leur fournir la couleur locale. Les exigences de celle-ci qui n'étaient que les exigences de leurs lecteurs contraignaient les hagiographes à une certaine fidélité et même à une exactitude rigoureuse. La clientèle ordinaire de ces romans pieux participait encore à l'ancienne civilisation romaine dont, au VIe siècle, les conditions extérieures n'étaient point sensiblement différentes de celles de l'ère des persécutions. « Les formes de l'administration, de la procédure criminelle en particulier n'avaient point subi d'interruption, et il eût fallu, en ces matières, la préoccupation voulue de l'inexactitude pour commettre certaines erreurs. Aussi, la présence de détails techniques et de bonnes formules juridiques dans les Actes des martyrs ne révèle-t-elle nullement l'existence d'une source primitive[14]. » En ce qui concerne l'anniversaire des martyrs, il suffisait au romancier de se mettre d'accord avec l'usage en vigueur au moment où il écrivait, ou bien, s'il avait quelque prétention érudite, de consulter le martyrologe romain dont l'existence est attestée par

[1] L. Duchesne, *op. cit.*, p. 386. — [2] Optat. *De schism. Donatist.*, l. II, c. III., *P. L.*, t. XI, col. 948. — [3] Augustin, *Epist.*, LIII. — [4] Augustin, *Brevic. collationis cum Donatistis*, c. XXXIV, *P. L.*, t. XLIII, col. 645; il n'y a aucun doute possible que ce texte vise Marcellin et non un autre, cf. S. Augustin, *Contra Petilianum*, l. II, n. CCII, *P. L.*, t. XLIII, col. 322. — [5] L. Duchesne. *op. cit.*, p. 390. — [6] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, t. I, p. CXV. — [7] M. Ihm, *Damasi epigrammata*, p. 51, n. 48. — [8] Marcellin fut maintenu au *Liber pontificalis*, mais non la note infamante d'apostasie. Quant au férial de l'Église romaine, conservé dans les deux tables de *depositiones*, il a tout simplement exclu Marcellin, peut-être comme indigne. Cf. L. Duchesne, *op. cit.*, p. 390-392. — [9] *Monum. German. hist., Auctor. antiquiss.*, t. IX. — [10] Nous en avons indiqué les tranches principales dans H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, 1907, t. I, p. 70. — [11] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 124; H. Delehaye, *L'amphithéâtre Flavien et ses environs dans les textes hagiographiques*, dans *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 237. — [12] Jaffé, *Regesta pontif. roman.*, n. 1517. — [13] Damase se fait parfois l'écho de cette tradition orale dont il paraît se défier un peu, *Damasi epigrammata*, édit. Ihm, n. 37, 40. — [14] *Anl. bolland.*, t. XVI, p. 243.

saint Grégoire [1]. En ce qui concerne la topographie des Passions, on se rend compte sans peine à quelles nécessités le romancier est obligé de se soumettre. La première condition pour inspirer confiance est de représenter les lieux avec l'aspect et les appellations du temps qu'il décrit, sans préjudice de légers anachronismes.

Le cadre ainsi tracé l'auteur « peut, sans le moindre inconvénient, faire mouvoir des personnages historiques dans des endroits où ils n'ont peut-être jamais mis le pied. La vérification est impossible, et s'il se trompe, il ne choquera personne. On n'encourt donc pas le reproche d'inconséquence en accueillant, avec la réserve voulue, les données topographiques de certaines pièces d'ailleurs détestables, et il est raisonnable de reconnaître, en général — sauf à discuter les cas particuliers — une valeur relative à la topographie des plus anciennes légendes romaines. Au moment où écrivaient nos pieux romanciers, il y avait un certain nombre d'endroits auquel le souvenir de saints bien déterminés était attaché d'une façon sensible par des monuments qui frappaient les yeux de tous. C'étaient les tombeaux des martyrs, ornés de marbres et de peintures, au-dessus desquels s'élevait souvent une basilique. Le peuple romain les visitait assidûment, et les montrait aux étrangers avec plus d'orgueil que les monuments de l'antiquité. Au milieu de ces souvenirs si apparents et si vivants, il était d'autant plus impossible au rédacteur de la légende d'un saint de se tromper sur le lieu de sa sépulture et le centre de son culte, que c'était vraisemblablement dans les sanctuaires eux-mêmes que se composait la légende. Le clerc Théodore, arrivant de Constantinople à Rome, trouva la légende de sainte Anastasie ἐν τῇ οἰκίᾳ τῆς ἁγίας Ἀναστασίας, et la fit traduire en grec pour la rapporter dans son pays. On conçoit donc que les indications concernant la sépulture des martyrs soient généralement vérifiées par les sources authentiques, et en particulier par les découvertes archéologiques. Mais il ne faut pas s'y tromper, cette circonstance ne suffit nullement à donner à l'ensemble d'une pièce une autorité historique quelconque [2].

c. Les martyrologes historiques. — Outre le martyrologe dit hiéronymien dont nous avons parlé à l'occasion du calendrier romain, il existe des compilations qualifiées « martyrologes historiques », au sujet desquelles, faute d'une étude critique approfondie, il était impossible de se former une opinion scientifique [3]. Cette étude vient d'être faite [4]. Elle nous montre la préoccupation dans les milieux ecclesiastiques, au IXe siècle, de posséder un martyrologe par chaque église afin que le prêtre puisse annoncer au peuple les fêtes des saints à des jours bien déterminés. A cette préoccupation répond la grande efflorescence de la littérature martyrologique au IXe siècle. Tous les martyrologes historiques ne datent pas de cette époque; mais les principaux d'entre eux s'échelonnent sur un espace d'à peine un demi-siècle; ce sont ceux de Florus, d'Adon, de Rhaban Maur, d'Usuard, de Notker, de Wohlfard. Outre ces martyrologes celui de Bède et le document désigné sous le nom de « Petit romain » nous sont aujourd'hui parfaitement connus dans leurs sources et nous pouvons nous convaincre que les divers rédacteurs méritent plus ou moins de confiance, sauf Adon qui apparaît comme un insigne faussaire. Mais quelque précieux et utiles que soient les résultats nouvellement acquis et leur importance au point de vue littéraire, nous pouvons redire qu'au point de vue archéologique leur apport est si mince, si sujet à caution et leur date si tardive que nous ne pouvons guère en faire usage pour nos études.

d. Les calendriers liturgiques. — Écartons tout d'abord les calendriers anciens mais étrangers à notre étude tels que le Calendrier syriaque, publié par Wright [5], le *Calendarium Carthaginense*, du VIe siècle [6] et divers autres reconstitués à l'aide des notices dispersées dans le martyrologe hiéronimien : *cal. Lugdunense* [7], *cal. Augustodunense* [8], *cal. Antissiodorense* [9]. Aucun de ces documents ne contient rien qui puisse servir à l'histoire des catacombes.

Nous ne possédons pas de calendriers proprement dits écrits pour l'usage de l'Église de Rome pendant les huit premiers siècles, mais, grâce aux indications des fêtes et des stations contenues dans les livres liturgiques, on peut retrouver plus ou moins intégralement cet ancien calendrier. Les sacramentaires, antiphonaires, lectionnaires et *capitularia evangeliorum* sont les principaux d'entre les livres liturgiques à consulter dans ce but [10]. Le sacramentaire léonien, qui remonte jusqu'au VIIe siècle, offre de rares indications topographiques relatives aux stations basilicales et cémétériales. Rossi soupçonne l'auteur du manuscrit d'avoir omis la plupart des indications n'ayant guère de raison pour maintenir celles qu'il a conservées que sa fantaisie. Malgré cette regrettable lacune, ce qui subsiste peut être considéré comme faisant suite au férial philocalien avec lequel Muratori a institué une comparaison [11] qui marque la concordance existant entre les indications topographiques contenues dans les deux documents, d'où l'on peut induire que jusqu'au VIIe siècle environ, tout au moins jusqu'au milieu du VIe siècle où nous reporte la composition du sacramentaire léonien, l'Église romaine a conservé intacte au moins pour l'usage liturgique, l'ancienne nomenclature catacombale.

Cette précieuse indication ne se retrouve plus dans le sacramentaire gélasien qui ne nous offre aucune indication topographique. Le sacramentaire dit grégorien fait mention des « stations » solennelles, chaque fois que la fête du jour ne l'indique pas, par exemple pendant le carême. Tommasi a essayé de mettre à profit ces indications [12]. A première vue, on peut croire rouverte une source de renseignements précieux; par exemple le 2 du mois d'août, en la fête du pape saint Étienne, on lit : *statio olim via Latina in Callisti* [13]; mais un examen plus attentif fait voir que ces indications sont l'ouvrage de Tommasi lui-même ou de quelque érudit de son temps. Dans les manuscrits utilisés et cités par Tommasi on lit les stations modernes, non celles du passé et il semble peu probable qu'il les ait données d'après un manuscrit qu'il eût oublié de citer et qu'aucune recherche n'aurait fait découvrir.

Fronton du Duc et Martène ont publié sous le nom

[1] Jaffé, *Regesta pontif. roman.*, n. 1517 : *Non tamen in eodem volumine quis qualiter sit passus indicatur, sed tantummodo nomen, locus et dies passionis ponitur.* — [2] *Anal. boll.*, 1897, t. XVI, p. 243-244. — [3] De Rossi, *Martyrologium hieronymianum*, in-fol., Bruxellis, 1894, p. XXI, XXIV. — [4] H. Quentin, *Les Martyrologes historiques du moyen âge, étude sur la formation du martyrologe romain*, in-8°, Paris, 1907. — [5] *Journal of sacred Literature*, 1866, t. VIII, p. 45, 423; *Martyrologium hieronymianum*, édit. De Rossi, 1894, p. LI. — [6] *Id.*, p. LXX. — [7] *Id.*, p. XLI. — [8] *Id.*, p. XLI. — [9] *Id.*, p. XLII. — [10] Nous ne revenons pas sur le « férial philocalien » de 354, appelé aussi *Calendarium Bucherianum*, et il n'y a pas lieu de nous arrêter à un fragment de calendrier gothique. Mai, *Script. veter.*, t. V, p. 66; *P. L.*, t. XVIII, col. 877; H. Achelis, *Der älteste deutsche Kalender*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1900, t. I, p. 308-335; le calendrier de Luxeuil est également sans utilité pour nous. — [11] Muratori, *Liturgia romana vetus*, in-fol., Mediolani, 1748, *De rebus liturgicis dissertatio*, c. IV. — [12] Tommasi, *Opera*, édit. Vezzosi, t. II, p. 435 sq. — [13] Sur la topographie du cimetière de Calliste, voir CALLISTE (cimetière de), col. 1664.

de calendriers de l'Église romaine des documents liturgiques qui ne sont, à vrai dire, que des *capitularia evangeliorum*[1] qui ne diffèrent pas substantiellement de ceux que Tommasi et Giorgi ont publiés, ainsi le calendrier qu'on peut reconstituer à l'aide des péricopes assignées à chaque fête ne diffère guère d'un exemplaire à l'autre et la compilation peut remonter à une époque où les stations aux basiliques cémétériales n'étaient pas encore oubliées. Le calendrier de Fronton se place entre 714 et 740. Voir CAPITULARIA EVANGELIORUM, col. 2061.

Après avoir ainsi mentionné les sources accidentelles de la topographie des catacombes, il nous reste à aborder la description et l'étude des sources essentielles, les *Itineraria* ou « Guides des pèlerins aux catacombes » et les « Catalogues » des catacombes.

4° Les documents topographiques : a. Catalogues. — Les recueils composés par Bosio pour s'approvisionner de l'érudition indispensable à l'étude des catacombes nous ont été conservés (voir BOSIO) et ainsi nous pouvons connaître tout ensemble sa richesse et son indigence. Dans ce ramas énorme de textes on constate bientôt que malgré la conception géniale du maître de procéder topographiquement à son investigation, c'est la topographie qui se trouve le moins bien représentée dans ces notes. Tout un aspect, et, en un certain sens, le plus intéressant de la littérature catacombale lui a échappé ; ce sont les *Itineraria* antérieurs au IXe siècle, destinés aux pèlerins, donnant les noms des divers cimetières groupés le long de chaque voie, et les distances qui séparent chacun d'eux de l'enceinte de la ville. Ce sont là, on le devine, des trésors en matière de topographie et, faute d'en avoir connaissance, Bosio ne pouvait accorder l'autorité qu'on attache aujourd'hui à une liste des sépultures des plus illustres martyrs romains, insérée dans la Chronique de Guillaume de Malmesbury et qui confirme de point en point les données des *Itineraria*.

La Rome païenne avait ses « plans » et ses « guides » distribués suivant les quatorze régions de la ville. Nous en possédons d'imposants souvenirs dans les fragments de la *Forma urbis Romæ* aujourd'hui conservés au Capitole et dans deux « guides » contemporains du règne de Constantin, la *Notitia regionum urbis Romæ* et le *Curiosum urbis Romæ*[2]. La *notitia* nous a été conservée à la suite de la Chronique du monde dans le calendrier philocalien de 354, tout à côté des deux tables de *depositiones* et du catalogue des évêques romains, c'est-à-dire parmi un ensemble de documents historiques du plus haut prix pour l'histoire des catacombes romaines. On remarquera que la *notitia* ne contient ni un paragraphe ni une simple mention des cimetières ou des basiliques d'où l'on peut induire qu'entre 336 et 354 on ne possédait pas encore un catalogue de ce genre consacré aux édifices chrétiens; nul doute que, dans le cas contraire, il ait été transcrit à la suite de la *notitia* ou inséré dans son texte[3]. Le *curiosum*, postérieur de quelques années et dont la date exacte n'est pas connue, ne fait de son côté aucune allusion aux monuments chrétiens. Le IVe siècle est donc singulièrement dépourvu.

La première mention de monuments des martyrs insérée dans un catalogue se lit dans l'almanach de Polemeus Silvius, rédigé en 449, dédié à l'évêque de Lyon, Eucher, et conservé dans un unique manuscrit de Bruxelles[4]. Après ces mots : *Quæ sint Romæ* on lit une longue énumération des collines, des ponts, des thermes et ensuite :... *extra* || *Horrea publica ccc* || *Domus nobiliorum vel senatorum urbis*[5] || *atque pistrina* || *sive religiosa ædificia cum innumeris cellulis martyrum consecratis*. Une *Description des édifices et des décorations de la ville de Rome,* attribuée à Zacharie le Rhéteur, évêque de Mitylène, contient une mention moins vague des édifices chrétiens[6]. Cette description paraît un peu antérieure à l'année 569; on lit, entre autres choses, ces indications : *apostolorum ecclesiæ XXIV* et *sepulcra VM. in quibus congesta sepeliuntur cadavera*. D'après cette traduction de Mai il faudrait admettre l'existence de cinq mille *puticuli,* c'est-à-dire fosses communes ou charniers. La traduction de Zingerlé est bien plus acceptable : *sunt in ea ecclesiæ apostolorum beatorum, ecclesiæ catholicæ XXIV... sunt in ea loci sepulturarum, ubi congregantur et sepeliunt, quinqua millia* ou bien *ubi componunt* (*cadavera*) *et sepeliunt*. Si ce nombre de cinq mille est exact il ne doit pas s'entendre des seuls cimetières chrétiens, mais de tous les lieux de sépulture à Rome. Quoiqu'il en soit, on peut induire du passage cité que, vers le milieu du VIe siècle, il existait une *notitia regionum Urbis* faisant mention des églises et cimetières.

La disparition d'un texte qui eût été si précieux pour nous se trouve en partie compensée par la découverte, dans un manuscrit de la *notitia regionum,* d'une statistique des catacombes. Le manuscrit *Vatic. lat. 3851,* fol. 42, qui contient cette notice, ne remonte qu'au XVe siècle, mais il a été copié d'après un autre manuscrit contenant un catalogue des papes jusqu'à Urbain II (1088) et, par conséquent, contemporain de ce pape; ce qui reporte la notice au XIe siècle au moins[7]. Au fol. 40 on lit : *Incipiunt regiones urbis Romæ nationum omnium dominæ cum breviariis suis,* document de l'époque constantinienne légèrement retouché au cours du IVe siècle[8]. Ce catalogue par régions est basé sur un plan de Rome et divers documents officiels de la préfecture urbaine; il se compose d'un texte suivi de deux appendices relatifs aux bibliothèques, obélisques, etc., et à un résumé sommaire qualifié *breviarium* dans les manuscrits[9]. Dans le ms. *Vatic. lat. 3851,* la statistique officielle des cimetières se trouve entre les deux appendices et fait suite à la statistique officielle des monuments de Rome au IVe siècle.

La notice des cimetières a été conservée par plusieurs manuscrits. Francesco Albertini avait eu connaissance de l'un d'eux et il a copié la notice pour l'insérer dans son ouvrage descriptif de Rome, mais avec une telle inintelligence que le texte est devenu

[1] Frontonis, *Epist. et dissertat.*, in-12, Hamburgi, 1720, p. 211; Martène, *Thesaurus anecdot.*, t. V, p. 63. — [2] Urlichs, *Codex urbis Romæ topographicus,* in-8°, Wirceburgi, 1871, p. 1 sq.; Preller, *Die Regionen der Stadt Rom.*, in-8°, Iena, 1846, p. 38. — [3] La *notitia* fut, dans la suite, réunie à celle de Constantinople dans l'almanach officiel appelé *Notitia dignitatum utriusque imperii,* la topographie romaine n'y gagna rien, la basilique vaticane n'est pas même mentionnée. — [4] *Polemei Silvii laterculus,* édit. Mommsen, dans *Abhandlungen der philologisch.-historischen Kl. der königl. sächs. Gesells. der Wissenschaften,* t. III, p. 270. Cf. W. Henzen, dans *Allgemeine Monatschrift fur Wissenschrift und Literatur,* août 1852. — [5] Nous donnons le texte établi par Ruelens, *Les catacombes de Rome,* dans la *Revue catholique,* 1853-1854, p. 701; Mommsen lit : *fanorum ædis;* De Rossi : *fanorum ædes.* — [6] Sur ce document syriaque et ses éditions, cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne,* t. I, p. 72, note 6. — [7] De Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, p. 130; E. Stevenson, *Di un nuovo insigne esemplare dell' antichissimo indice dei cimiteri cristiani di Roma,* dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana,* 1897, t. III, p. 255-279. — [8] Le texte a été donné par Urlichs, *Codex urbis Romæ topographicus,* in-8°, Wirceburgi, 1871, p. 2 sq.; et avec plus de soin par H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom im Alterthum,* édit. Huelsen, in-8°, Berlin, 1871-1907, t. II, p. 541 sq.; H. Jordan, *Forma urbis Romæ regionum XIIII,* in-fol. Berolini, 1874, p. 49 sq. Pour la critique et la date du texte, cf. *Topogr.*, p. 1; *Forma,* p. 47-48. — [9] C'est ce *breviarium* qu'ont utilisé Olympiodore vers 425, Polemeus Silvius en 448 et le pseudo-Zacharie de Mitylène vers 546, cf. *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1897, t. III, p. 256.

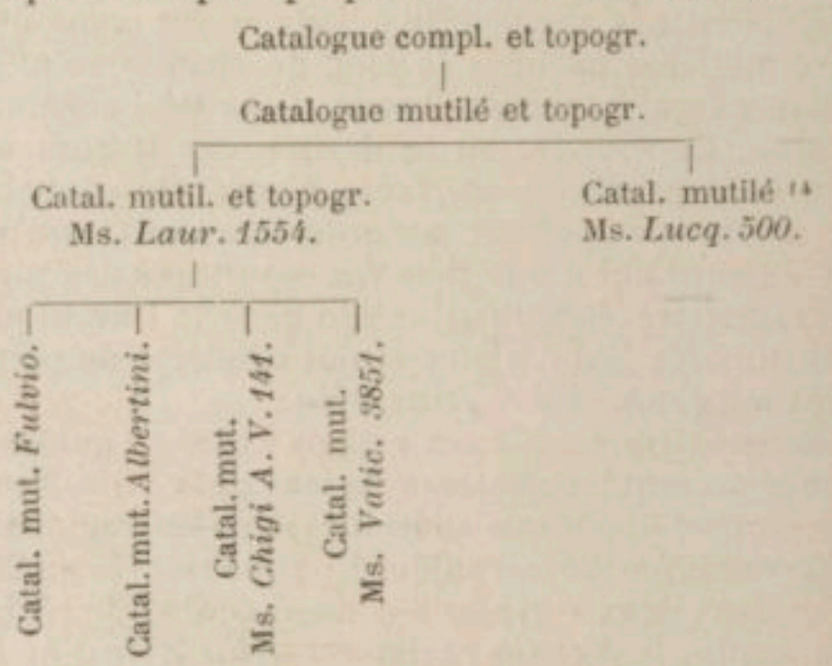
une véritable énigme[1]. Bosio avait connu cette pitoyable publication dont il se méfiait et dont il ne fit guère usage[2]. Fiorentini a eu certainement connaissance d'un exemplaire de notre statistique conservée dans un manuscrit de Lucques aujourd'hui disparu; voici ce qu'il en dit : *in codice hædino canonicorum Lucensium, ubi multa ad urbem Romam spectantia prostant,* ET XXI CŒMETERIA *numeratur, legitur :* CŒMETERIUM AD INSALSATOS, AD S. FELICEM VIA PORTUENSE[3]. Depuis la découverte du texte du *Vat. lat. 3851,* un autre exemplaire a été retrouvé dans la bibliothèque Chigi, *A. V. 141,* fol. 1 du XIe siècle[4]; enfin, E. Stevenson a découvert à son tour un nouvel exemplaire très supérieur aux autres en ce que les catacombes s'y trouvent énumérées avec une rigoureuse exactitude topographique, tandis que dans les autres exemplaires cet ordre est entièrement méconnu[5]. Le désordre qui s'est ainsi mis dans ce texte a été l'œuvre des copistes successifs. Le manuscrit le plus correct, celui de la Laurentienne à Florence, remonte au XIIe siècle[6].

Un manuscrit mis à profit par M. le cardinal Rampolla nous donne, malgré sa date tardive (XVe siècle), la copie intégrale d'un prototype de la deuxième moitié du IVe siècle[7]. Le manuscrit désigné par Fiorentini mentionnait vingt et un cimetières; le ms. *Vat. lat. 3851* en énumère 16 seulement; le ms. *Chigi A. V. 141* en nomme dix-sept; le ms. *Laur. 1554,* dix-sept; le ms. *Vatic.-Rampolla* donne le total : *Cymiteria XVI*[8]. Le texte de la liste découverte par M. le cardinal Rampolla n'a pas été publié et le numéro du manuscrit n'a pas été donné.

Un dernier catalogue de cimetières romains a été publié en 1901 par M. Baumstark[9] d'après le livre d'Andreas Fulvius, *Antiquitates Urbis per Andream Fulvium*, in-fol. [Rome, 1527] ; réimprimé sous le titre : *De Urbis antiquitatibus libri quinque,* Rome, 1645, et dans F. Martinelli, *Roma ex ethnica sacra sanctorum Petri et Pauli apostolica prædicatione profuso sanguine,* in-8°, Romæ, 1653, p. 416. Voir tableau ci-après.

Dans tous ces catalogues on remarquera la nomenclature incomplète d'où sont exclus les cimetières situés sur les voies Nomentane, Tiburtine, Triomphale[10] et Flaminienne. Le ms. *Vatic. 3851* ne fait aucune mention du cimetière de la voie Latine; tandis que Albertini le confond avec la catacombe de Thrason, et en terminant le désigne sans le distinguer du cimetière de Pontien. Le ms. *Laur. 1554* rétablit la leçon primitive et exacte avec ces mots : *Cr aproniani ad sanctam Eugeniam uia Latina.* Toutefois, c'est le seul dont il soit fait mention, tandis que la voie Latine possédait huit catacombes. On voit, par cet exemple, combien est incomplet et insuffisant le catalogue; d'autant plus qu'on pourrait faire la même observation à propos des indications relatives aux catacombes situées le long des voies Salaire, Labicane, Ostienne et Aurélienne. Dans le catalogue que nous avons dressé des catacombes de Rome dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne*[11], nous en énumérions cinquante-neuf; on comprend que nous sommes loin de compte avec les seize ou dix-sept, voire vingt-et-un noms que nous lisons sur les listes conservées par les manuscrits. Malgré cet écart considérable Stevenson affirme que les manuscrits sont seuls coupables et que la liste dont ils procèdent était complète[12]. De Rossi suppose que le prototype était non seulement complet mais disposé suivant l'ordre topographique[13] et la liste du ms. *Laur. 1554* lui a donné raison sur ce dernier point.

Cet ordre topographique du ms. *Laur. 1554* et le désordre qui règne dans les ms. *Vat.* et *Chigi* alors que les uns et les autres contiennent presque tous les mêmes noms ne laisse pas de doute que la perte de la liste complète est antérieure au désordre introduit dans cette liste. L'essai de compléter et d'expliquer les lacunes de la liste par E. Stevenson nous paraît trop arbitraire; nous préférons attendre la rencontre de quelque nouvelle liste qui prendra rang parmi celle que nous possédons déjà ; espérons qu'elle en sera le prototype. Jusque-là on peut proposer le classement suivant :



En l'état de le liste que nous possédons, il est impossible de dire si ce que nous avons marque le point initial de l'itinéraire par la voie Salaire. Les différents *Itineraria* que nous possédons et dont nous parlerons bientôt ne permettent pas d'éclaircir ce point. Le ms.[15]

[1] Fr. degli Albertini, *Opuscul. de mirabilibus novæ et veteris urbis Romæ,* editum a F. d. A, per Jacobum Mazochium, in-4°, Romæ, 1510; 1515, p. LXXXII : *De cœmiteriis sacris ;* Fr. degli Albertini, *Mirabilia Romæ. De mirabilibus novæ et veteris urbis Romæ,* dans *De Roma prisca et nova varii auctores,* in-4°, Romæ, 1523, p. XLVII. Le chapitre ainsi intitulé *De cœmiteriis sacris* se trouve logé entre le chap. *De statuis et picturis* et le chap. *De sepulchro augustorum et mole hadriana.* Dans son édition critique de l'*Opusculum,* A. Schmarsow n'a donné que la partie intitulée *De nova Urbe* et le texte sur les cimetières se trouve dans l'autre partie. — [2] Bosio, *Roma sotterranea,* in-fol., Roma, 1632, p. 119. — [3] Fiorentini, *Vetustius occident. Eccles. martirol.,* in-4°, 1668, p. 1042, cf. p. 902 : *ex vetusto hædino codice canonicorum Lucensium in quo est index cæmeteriorum Urbis.* Ce manuscrit qui n'a pu être identifié serait peut-être, au jugement de Rossi, le ms. *500* de Lucques qui contenait la chronique de Martin Polonus et la *Notitia patriarchatuum et episcopatuum Urbis* (= *orbis*); cf. Bethmann, dans l'*Archiv* de Pertz, t. XII, p. 707. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1878, p. 44 sq. Le manuscrit contient les Dialogues de saint Grégoire le Grand, sa découverte est due à M. Ignazio Giorgi. — [5] Ms. de Florence, Laurentienne, n. *1554,* fol. 81 *r* (M. Delisle, indique à tort le fol. 78). — [6] L. Delisle, *Manuscrits du fonds Libri conservés à la Laurentienne,* dans les *Notices et extraits des manuscrits,* 1886, t. XXXII, part. 1, p. 72; E. Stevenson, dans *Nuovo bullettino,* 1897, p. 258-259, 276-279. — [7] M. Rampolla y Tindaro, *Di un catalogo cimiteriale romano,* dans *Atti del II congresso internazionale di archeologia cristiana,* in-8°, Roma, 1902, p. 85-92. — [8] Les arguments du cardinal Rampolla relativement à l'écart entre seize et vingt et un nous paraissent difficiles à admettre dans l'ignorance où nous sommes de la nomenclature du ms. de Fiorentini. — [9] A. Baumstark, *Das Verzeichnis der römischen Cœmeterien bei Andrea Fulvio,* dans *Römische Quartalschrift,* 1901, t. XV, p. 1-12. — [10] Appelée aussi « Cornélienne ». — [11] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne,* in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 471-477. — [12] *Nuovo bullettino di archeologia cristiana,* 1897, p. 262. — [13] *Bullettino di archeologia cristiana,* 1878, p. 45. — [14] Le ms. de Lucques était certainement mutilé puisqu'il ne comprenait que vingt-et-un noms. L'extrait donné par Fiorentini ne permet pas de le rattacher à aucun des trois manuscrits connus. — [15] *Cimiterium ad sanctam Columbam ad caput s. Johannis in clivium cucumeris* qui se trouve corrigé en *cimiterium ad septem palumbas ad caput sancti Johannis in clibum cucumeris.* Une autre erreur est facile à rectifier : *cimiterium Balbinæ ad sanctum Marcum et Marcellianum via Ardeatina.* Le cimetière de Balbina était situé sous la basilique de Marc différente de celle de Marc et Marcellin. La voie Ardéatine comptait deux catacombes placées l'une sous le vocable de *ad sanctum Marcum,* l'autre *ad sanctum Marcum et Marcellianum ;* il faut donc rétablir le texte ainsi *cœmeterium Balbinæ ad S. Marcum via Ardeatina.*

MS. *Vat. lat. 3851* fol. 42	MS. *Chigi A. V. 141* fol. 1.	MS. *Laur. 1554* fol. 81 *r*.	MS. *Lucques (500?)*	Fr. DEGLI ALBERTINI	Andr. Fulvio [1].
Cimiteria. Totius Roman. (C) Imiterium prisalle ad sanctum siluestrum. Via salaria. Cimiterium Jordanorum ad sanctum alexandrum. via salaria. Cimiterium pretextati ad sanctum Januarium via appia. Cimiterium domicile nerei. et archilei. ad sanctam petronillam via ardeatina. Cimiterium catecumbas. ad sanctum sebastianum via appia. Cimiterium calisti · ad sanctum sistum via appia. Cimiterium ad duos laureos · ad sanctum petrum et marcellinum · via lavicana. Cimiterium balbine ad sanctum marcum · et marcellianum · via ardeatina. Cimiterium ad sanctam columbam · ad caput sancti iohannis in clivium cucumeris. Cimiterium ad insalatos · ad sanctum felicem · via portuensi · Cimiterium pontiani ad ursum pileatum abdon et sennen. Via portuensi · Cimiterium bassille · ad sanctum hermen · via salaria. Cimiterium basilei · ad sanctum marcum via ardeatina · Cimiterium commodile ad sanctum felicem et audactum · via ostiensi · Cimiterium calepodii · ad sanctum calixtum · via aurelia · Cimiterium trasonis · ad sanctum Saturninum via Salaria.	Cymiterium priscille · ad sanctum silvestrum via salaria. Cymiterium jordannorum · ad sanctum alexandrum via salaria. Cymiterium praetextati · ad sanctum ianuarium via appia. Cymiterium catacumbas · ad sanctum sebastianum via appia. Cymiterium calisti. ad sanctum sixtum via appia. Cymiterium domitillae · nerei et achillei · ad sanctam petronillam via ardeatina. Cymiterium inter duos lauros · ad sanctum marcellianum via lavicana. Cymiterium balbinae ad sanctos marcum et marcellinum via ardeatina. Cymiterium ad septem palumbas ad caput sancti iohannis in clibum cucumeris. Cymiterium ad insalatos · ad sanctum felicem via portuense. Cymiterium pontiani · ad ursum pilleatum abdon et senen via portuense. Cymiterium basille ad sanctum hermetem · via salaria vetere. Cymiterium basilei ad sanctum marcum via ardeatina. Cymiterium commodille ad sanctos felicem et adauctos via ostiense. Cymiterium calepodii · ad sanctum calixtum via aurelia. Cymiterium trasonis ad sanctum saturninum via salaria. Cymiterium aproniani · ad sanctam eugeniam via latina.	Cym̄ priscille ad sanctum siluestrum in uia salaria. Cr̄. iordamiorum ‖ ad sanctum alexandrum uia salaria. C̄r. ad septem palumbas ad cap̄ ‖ sancti iohannis in cliuum cucumeris. C̄r. trasonis ad sanctum saturninum ‖ uia salaria. Cr̄. basille ad sanctum herm̄ via salaria uetere. C̄r. ‖ inter duos lauros ad sanctum marcellinum & petrum uia lauicana. ‖ Cr̄. pretextati ad sanctum ianuarium uia appia. Cr̄. in catacumbis ‖ ad sanctum sebastianum uia appia. Cr̄. sancti calixti ad sanctum xistum uia ‖ appia. Cr̄. domitille nerei & achillei ad sanctam petronillam uia ‖ ardeatina. C̄r. balbine ad sanctum marcum & marcellianum uia ardea ‖ tina. Cr. basilei ad sanctum marcum uia ardeatina. Cr. commo tulle ad sanctos felicem & audactum uia hostiensi. C̄r. aproniani ad ‖ sanctam eugeniam uia latina. Cr. calepodii ad sanctum calixtum uia ‖ aurelia. Cr̄. ad mphalatos ad sanctum felicem uia portuensi ‖ Cr̄. pontiani ad ursum pileatum abdon & sennen uia portuensi :	Coemeterium ad insalsatos ad s. Felicem via portuense.	c Oemiteria loca erant sacra in quibus corpora s. martyrum sepelliebantur & scribitur per oe. Coemitaria fuerunt multa diuersis in locis Vrbis & extra. Comiterium ad cliuium cucumeris in laterano. Coemiterium Vrsi pileati, in quo loco erat imago Vrsi habentis pileum in capite apud ecclesiam sanctae Balbinae & sex millia martyrum: antiquitus ad uerbum pileatum uel paleatur dicebatur. Coemiterium Priscillae Via salaria apud ecclesiam sancti Siluestri. Coemiterium inter duas lauros uia labicana. Coemiterium Trasonis Via salaria apud Ecclesiam sancti Saturnini, in qua erat coemiterium Amproniani et Babillae. Coemiterium Praetextati Via appia apud ecclesiam sancti ianuarii. Coemiterium Domitillae uia Ardeatina apud ecclesiam s. Petronillae. Erat & coemiterium Damasi & basilei atque Balbinae in dicta uia. Coemiterium Caleopodii uia Aurelia apud ecclesiam sancti Calixti. Coemiterium calixti in urbe apud ecclesiam sancti Sixti, erat & aliud coemiterium calixti ad cathecumbas extra urbem ubi nunc est ecclesia sanctorum Fabiani & Sebastiani mar. Coemiterium comodillae uia hostiensi Coemiterium ad insalatas uia Portuensi apud ecclesiam sancti Felicis. Erat coemiterium Pontiani & Amproniani·	Postera aetas aemulatione quadam illorū ueterū cōdidit subterranea Coemiteria ubi martyrū cadavera sepelirētur, & Christianorū est institutū Coemitoriū Graece, Latine dormitorium, sive quietis locus dici potest. Extant hodie eorum vestigia extra Urbem, iuxta Vias publicas, Coemiterium Comodillae, Via Ostiensi iuxta Basilicam S. Pauli, Coemiterium Domitillae Via Ardeatina, iuxta S. Petronillā, Eadem via Coemiterium Balbinae, Priscillae Basilei. Coemiterium praetextati Via Appia, apud S. Januarium · Eadem quoq; via Coemiterium Calixti, ad Aedem nunc. S. Sebastiani. Coemiterium Cyriacae Via Tyburtina ad S. Laurentium extra Muros. Priscillae item Via Salaria, apud S. Sylvestrum. Eadem Via Trasonis et Basillae. Item Aproniani ad clivum cucumeris. Coemiterium Calepodii Via Aurelia; apud S. Calixtū. Coemiterium ad Insalatas, Via Portuiensi, iuxta. S. Felicem. Coemiterium inter duas Lauros, Via Labicana. Item iuxta S. Bibianam, ad Ursum pileatum. Fuerunt & multa alia, quae brevitatis causa omitto. Extat hodie frequens Coemiterium Campi Sancti, iuxta Basiliam Sancti Petri in Vaticano.

[1] Nous avons dit qu'il n'y a pas lieu de s'attarder à la transcription d'Abertini, le catalogue de A. Fulvio a été ainsi restitué par son dernier éditeur : *Cœmiterium Comodillæ via Ostiensi iuxta basilicam sancti Pauli. Cœmiterium Domitillæ via Ardeatina iuxta sanctam Petronillam, eadem via cœmiterium Balbinæ... et < cœmiterium > Basilei... Cœmiterium Prætextati via Appia apud sanctum Januarium, eadem via cœmiterium Calixti < ad sanctum Sixtum et cœmiterium ad catacumbas iuxta sanctum Sebastianum >. Cœmiterium inter duas lauros via Labicana... < Cœmiterium Jordanorum via Salaria >..., eadem via < cœmiterium > Priscillæ apud sanctum Sylvestrum < et cœmiterium > Trasonis... < Cœmiterium >, ad clivum cucumeris < via Salaria vetere >... < Eadem via cœmiterium > Basyllæ... Cœmiterium Calepodii via Aurelia apud sanctum Calistum. Cœmiterium ad insalatas via Portuensi iuxta sanctum Felicem, < eadem via cœmiterium > ad ursum pileatum.*

Vat. lat. 3851 contenait une mention inexacte que le ms. *Chigi A. V. 141* a permis de rectifier.

b. Papyrus de Monza. — Ce document que nous aurons souvent l'occasion de citer et d'étudier [1] contient un catalogue des huiles recueillies dans les lampes brûlant devant les sépultures des martyrs. Rédigé par un abbé Jean sous le pontificat de saint Grégoire le Grand et destiné à Théodelinde, reine des Lombards, ce papyrus a été plusieurs fois publié [2]. L'abbé Jean a groupé les noms d'après le voisinage; il est clair qu'il n'a pas fait le tour de l'enceinte de Rome, mais il a parcouru seulement quelques voies, par exemple : la voie de Porto, les voies Latine, Labicane, Flaminienne; ensuite il a continué dans l'intérieur de Rome. On s'est peut-être un peu trop hâté de découvrir dans les indications du catalogue et des fioles de l'abbé Jean une topographie bien méthodiquement tracée. L'auteur paraît écrire d'après ses souvenirs et il se permet parfois des détours difficilement explicables. Il commence par le tombeau de saint Pierre au Vatican d'où il passe sur la voie Aurélienne et traverse les voies Salaire, Tiburtine, Nomentane et Appienne pour revenir sur la Tiburtine. On constate une préoccupation topographique réelle dans le groupement des martyrs d'une même voie et le rapprochement des martyrs de voies peu distantes l'une de l'autre.

c. Guides. — α. *Itinéraire de Guillaume de Malmesbury.* — Guillaume de Malmesbury, au XIIe siècle, a inséré dans ses *Gesta regum Anglorum,* une topographie romaine à propos du séjour des pèlerins et des croisés dans la Ville, sous Urbain II. Bosio a connu tardivement ce document dont il a tiré un médiocre parti, l'ayant utilisé seulement lorsque son système topographique était fixé. Ceci est d'autant plus regrettable qu'il n'est pas douteux qu'averti de meilleure heure Bosio n'eût modifié sérieusement son procédé d'enquête [3].

β. *Itinéraire d'Einsiedeln.* — C'est un recueil d'inscriptions antiques de Rome parmi lesquelles se trouvent des fragments d'un « Itinéraire » et d'une «Topographie» de Rome chrétienne. Suit une topographie complète qui n'est intelligible qu'à la condition de suivre les lignes en passant d'une page à l'autre. Faute d'en faire la remarque, Mabillon copia chaque page sans remarquer cette disposition et se trouva en présence d'un texte à peu près inutilisable; Bianchini n'eut pas grand succès dans sa tentative de rétablir l'ordre dans l'Itinéraire d'Einsiedeln; c'est de nos jours seulement que G. Haenel a édité en fac-similé le manuscrit que J.-B. De Rossi a tenu à voir de ses yeux [4]. L'auteur est un contemporain de Charlemagne qui, au cours d'un pèlerinage à Rome, a copié des inscriptions et pris des notes en visitant les monuments et en assistant aux cérémonies de la semaine sainte.

γ. *Itinéraire de Würzbourg.* — Topographie de Rome chrétienne intitulée : *De locis sanctorum martyrum quæ sunt foris civitatis Romæ,* trouvée dans un manuscrit de Würzbourg [5]. Cet itinéraire remonte au milieu du VIIe siècle; il est beaucoup plus complet que celui d'Einsiedeln et généralement exact. Malgré son importance, Marangoni, Bottari et tous ceux qui depuis ces érudits ont écrit au sujet des catacombes ont ignoré ce document; Gaetano Marini le cite sans l'avoir lu et le confond avec l'itinéraire publié par Mabillon [6].

δ. *Itinéraire de Salzbourg.* — Deux itinéraires cousus avec un manuscrit d'Alcuin sont intitulés, le premier : *Notitia ecclesiarum urbis Romæ,* le deuxième : *De locis sanctis martyrum quæ sunt foris civitatem Romæ* [7]. Le premier, plus circonstancié et plus exact remonte entre 625-638, l'autre lui est un peu postérieur. Tous deux ont été rédigés d'après un ordre topographique logique, d'après des notes prises sur place, au cours des excursions. Les moindres détails ont parfois été notés, par exemple : le nombre de degrés d'un escalier, la disposition d'un tombeau. Ces deux itinéraires dont l'importance est capitale pour la topographie des catacombes ont été l'objet d'une édition critique par J.-B. De Rossi [8]; leur longueur ne nous permet pas de les reproduire ici.

Ces deux derniers itinéraires ont, nous venons de le dire, une particulière importance, malgré quelques légères taches dues à l'ignorance ou à la distraction des rédacteurs. C'est ainsi qu'ayant vu l'image de saint Cyprien, peinte à côté de celle du pape Corneille, ils font inhumer le martyr de Carthage dans le cimetière de Calliste; ou bien encore, lisant une inscription damasienne, ils confondent la sœur de Lazare avec la sœur du pape Damase. Mais ces taches sont peu de chose et méritent à peine d'être relevées si on songe que les deux *Itinéraires* de Salzbourg furent écrits avant les grands transports de reliques à l'intérieur de Rome, qu'ils sont donc des témoins de la topographie primitive des cimetières souterrains et qu'ils représentent un état de choses étroitement apparenté aux plus anciennes traditions catacombales. L'auteur de la *Notitia* part du cœur de la ville, de la basilique des martyrs Jean et Paul, s'avance vers le nord, en sortant par la porte flaminienne. Il parcourt les autres voies, passant de l'une à l'autre, en prenant des chemins de traverse, dont plusieurs existent encore. On le rencontre ainsi sur la voie Salaire, sur la voie Nomentane, la Tiburtine, la Labicane, la Latine, l'Appienne qu'il parcourt longuement, l'Ardéatine, l'Ostienne, puis, traversant le Tibre, il visite le Transtevère et arrive au tombeau de saint Pierre. L'auteur du *De locis sanctis* parcourt, lui aussi, les voies successivement, mais son récit ressemble moins à un «Guide » qu'à une relation.

d. Le Liber pontificalis. — La vie du pape Hadrien Ier contient un passage important au point de vue topographique à la fin du VIIIe ou au commencement du IXe siècle. C'est une sorte d'inventaire des églises suburbaines et des catacombes restaurées par les soins

[1] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1737. — [2] Les éditions, d'ailleurs méritoires, de Muratori, *Anecdota latina,* t. II, p. 191; Gori, *Thes. diptych.*, t. II, p. 222, Marini, Frisi, Ruinart, etc., sont aujourd'hui remplacées par G. Bonavenia, *La silloge di Verdun e il papiro di Monza,* in-8°, Roma, 1902; O. Marucchi, *Il valore topografico della silloge di Verdun e del papiro di Monza,* dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1903, t. IX, p. 321-368. — [3] Le texte de l'édition de Francfort 1601 est fautif; il est reproduit dans Bianchini, *Anastasii Opera,* t. II, p. CXLI; le seul texte à consulter est celui de Willelmi Malmesburiensis, *Gesta regum Anglorum ad fidem codicum mss.* recensuit Th. Duffus Hardy, in-8°, Londini, 1840, t. II, p. 539-544. — [4] Mabillon, *Vetera Analecta,* 1685, t. IV; *Vetera analecta,* édit. in-fol., p. 358; Urlichs, *Codex topogr.*, p. 59 sq.; G. Hænel, dans *Achiv für Philologie,* t. V, p. 119-138. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 135; *Inscript. christ. urb. Romæ,* in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 9-17; Lanciani, *Monum. public. per cura della r. acad. dei Lincei,* 1901, t. I, p. 438 sq. — [5] G. d'Eckart, *Commentarii de rebus franciæ orientalis,* in-4°, Wirceburgi. 1729, t. I, p. 831-833; Urlichs, *op. cit.*, p. 82 sq.; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 135-136 sq. — [6] Marini, *Papiri diplomatici,* p. 379. De Rossi, *op. cit.,* t. I, p. 136, a retrouvé le ms. dans la bibliothèque capitulaire de Würzbourg, il est coté *Theol. fol. 49;* c'est un manuscrit du IXe-Xe siècle. — [7] Imprimés pour la première fois parmi les appendices des *Opera Alcuini,* édit. Froben, 1777, *P. L.,* t. CI, col. 1359 sq.; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 136 sq. Les manuscrits diffèrent assez de l'édition tant vantée d'Alcuin. Une copie du deuxième itinéraire de Salzbourg, prise par Garampi avait donné l'éveil à M. De Rossi qui retrouva les manuscrits de Salzbourg à Vienne. Cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 75, note 4. — [8] *Roma sotterr.*, t. I, p. 138-143. M. De Rossi a consacré un long chapitre, *op. cit.*, t. I, p. 144-157, à la discussion de la date et de la valeur de ces quatre itinéraires. Nous avons dû nous borner à indiquer les conclusions de cette étude en décrivant sommairement chacun des documents.

du pape. Ce document peut supporter la comparaison avec les itinéraires qui viennent d'être décrits.

e. Les Mirabilia urbis Romæ. — Un livre fameux intitulé : *De mirabilibus novæ et veteris urbis Romæ,* renferme un chapitre ou plutôt un paragraphe : *De cœmeteriis* [1]. Nous pouvons le considérer comme un témoin du XIe siècle. Les manuscrits s'accordent pour la première partie de la liste : *Cœmeterium Calepodii ad S. Pancratium — Cœmeterium S. Agathæ ad Girulum — Cœmeterium Ursi ad Portesam — Cœmeterium S. Felicis via Portuensi — Cœmeterium Callisti juxta catacumbas — Cœmeterium Prætextati inter portam Appiam ad S. Apollinarem — Cœmeterium Gordianum foris portam Latinam — Cœmeterium inter duas lauros ad S. Helenam — Cœmeterium ad Ursum pileatum ad S. Bibianam — Cœmeterium in agrum Veranum ad S. Laurentium — Cœmeterium S. Agnetis — Cœmeterium fontis sancti Petri* (dans la 2e recension on lit : *cœm. ad Nymphas S. Petri*) — *Cœmeterium Priscillæ ad pontem Salarium — Cœmeterium Cucumeris* (ou bien *ad Clivum Cucumeris*) — *Cœmeterium Thrasonis ad S. Saturninum — Cœmeterium s. Felicitatis.* Ici la divergence s'accuse, Pierre Mallius poursuit : *Coemeterium s. Hermetis,* etc., le chanoine Benoît : *Coemeterium S. Marcelli via Salaria vetere, etc.,* le plus grand nombre des manuscrits : *Cœmeterium S. Felicitatis juxta cœmeterium Calisti.*

Dans la liste qui précède, depuis le cimetière de Calépode jusqu'à celui de Félicité on a suivi l'ordre topographique, mais les noms ont été changés, bousculés, transportés d'un site à un autre [2]. On assiste ainsi sur les lieux mêmes à la confusion croissante et à l'énorme chaos que forment peu à peu les souvenirs du passé. La seconde partie de la liste doit surtout sa confusion à l'imperfection et à la corruption des manuscrits des *Mirabilia* au cours du XIIe siècle et aux additions qui y furent faites par le chanoine Benoît.

évêque de Sutri, confond à deux reprises le cimetière *ad catacumbas* avec le *cœmeterium Callisti ;* il place la sépulture du pape Félix Ier *in cœmeterio Pretextati.*

Dans le *Polyptique* du chanoine Benoît et dans les *Libri censuum* d'Albinus et de Cencius camerarius, à l'exception du chapitre *De cœmeteriis* appartenant aux *Mirabilia,* aucune mention, aucune allusion aux cimetières ni aux églises cémétériales marquées dans les anciens topographes et dans le *Liber pontificalis.* La *Descriptio sanctuarii ecclesiæ romanæ* de Jean diacre, dédiée à Alexandre III, mais qui est plus ancienne [3] ne dit rien des catacombes. Pierre Mallius, dans son opuscule dédié au même pape, transcrit le chapitre des *Mirabilia* en n'y ajoutant que ces mots : *he sunt cymiteria, quæ inveniuntur in passionibus sanctorum.*

Un plan de Rome composé au XIIIe ou au XIVe siècle n'a que cette unique réminiscence : la « catacombe » de saint Sébastien [4]. Une sorte d'almanach pontifical du XIVe siècle, contenant la liste très complète des basiliques, chapelles, monastères et hôpitaux dans Rome et aux environs avec la statistique du clergé séculier et régulier oublie complètement les catacombes [5], oubli d'autant plus remarquable que l'on y fait mention d'églises ruinées : *summa omnium ecclesiarum... de quibus undecim sunt funditus destructæ et multæ aliæ in parietinis, tectis, hostiis et aliis rebus necessariis ad cultum divinum defecerunt et deficiunt tota die.*

Mentionnons pour l'écarter une *Chronica rerum notabilium Romæ scripta per Joannem Petrum Scrinarium anno 1350,* dans laquelle on lit une longue liste de cimetières. Cet ouvrage est une imposture dont l'auteur est le faussaire Ceccarelli [6].

Il existe toute une littérature qui a pullulé vers la fin du moyen âge et dont nous avons de nombreux témoins de la fin du XIVe siècle et du siècle suivant;

Mirabilia U. R. Albino Scolare et *Liber Censuum.*	CHANOINE BENOÎT.	PIERRE MALLIUS.	*Mirabilia U. R.* 2e recension.
Cœm. S. Felicitatis juxt. coem. Callisti.	Cœm. S. Felicitatis.	Cœm. S. Felicitatis.	Cœm. S. Felicitatis prope cœm. Calisti.
	Cœm. S. Marcelli via Salaria vetere.		Cœm. S. Marcelli via Salaria vetere.
	Cœm. Balbinae via Ardeatina.		Cœm. Babium via Ardeatina.
	Cœm. Julii via Aurelia.		
	Cœm. Jordanorum Nerei et Achillei via Ardeatina.		
	Cœm. Innocentium ad S. Paulum juxta coem. Calisti.		Cœm. Innocentium ad S. Paulum.
Cœm. Pontianum.	Cœm. Pontiani.		Cœm. Pontianum.
Cœm. S. Hermetis et Domitillae.	Cœm. S. Hermetis et Domitillae.	Cœm. S. Hermetis et Domitillæ.	Cœm. S. Hermetis et Domitillae.
		Juxta coem. Calisti est coem. Pontianum.	
Cœm. S. Cyriaci via Hostiensi.	Cœm. Cyriacis via Hostiensi.	Cœm. S. Cyriaci est via Hostiensi.	Cœm. S. Cyriaci via Hostiensi.

f. Alia. — Nous pouvons suivre dans quelques écrits du moyen âge le progrès de la confusion qui s'établit entre les différentes catacombes. Au XIe siècle, Bonizon,

ce sont des guides à l'usage des pèlerins venus à Rome gagner des indulgences et vénérer des reliques. Le dépouillement d'un grand nombre de ces guides n'a

[1] Nous n'entrons pas, cela va sans dire, dans le problème bibliographique relatif à ce livre, on en verra quelque chose dans De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 158. En outre De Rossi a comparé la liste des cimetières qu'on lit dans l'*Opusculum historiæ sacræ ad Alexandrum III* de Pierre Mallius (*Acta sanct.*, jun. t. VII). — [2] Le cimetière de Calépode *ad S. Pancratium* se trouve en réalité *ad S. Calistum via Aurelia mill. III.* Le cimetière *Ursi ad Portesam* est le cimetière *ad ursum pileatum* sur la voie de Porto. Le cimetière *ad ursum pileatum* se trouve ramené dans l'intérieur de Rome, à Sainte-Bibiane. Le cimetière *ad Clivum cucumeris* sur la voie Salaire ancienne est transporté sur la voie Salaire entre les cimetières de Priscille et de Thrason. — [3] Mabillon, *Mus. Ital.*, t. II, p. 560 ; Giorgi, *De lit. rom. pont.*, t. III, p. 542 ; L. Delisle, *Sur le catalogue des mss de Valenciennes,* p. 15, 20, 21. — [4] Ms. *Vatic. 1960.* — [5] Turin, Bibl. de l'Université, ms. 749. — [6] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 162.

fourni à J.-B. De Rossi aucune mention des églises cimétériales, exception faite pour celle de Sainte-Hélène; aucune mention de catacombes, sauf celle de Saint-Sébastien qui n'a jamais cessé d'être visitée. Un tel oubli des sanctuaires illustres s'explique un peu par cette phrase des *libri indulgentiarum : Sunt Romæ mille quingenta quinque ecclesiæ* (al. *cappellæ*) *sed pro majori parte quasi destructæ*. Tant de ruines ne pouvaient aller sans beaucoup d'oubli et de confusion [1].

Nous verrons bientôt avec Antoine Bosio et Jean-Baptiste De Rossi la découverte et l'exploration des catacombes ainsi que l'exploitation des sources littéraires que nous venons d'énumérer.

IV. Origine des catacombes. — 1° *Arénaires et catacombes.* — Dans le droit romain le sol consacré à la sépulture était, par le fait même de cette destination, terrain religieux. Impossible, dès lors, de l'affecter à une destination nouvelle; ainsi l'emplacement des villes eût couru le risque d'être troué d'innombrables petites alvéoles constituant d'insurmontables entraves au changement et à la transformation de la propriété. Afin de surmonter la difficulté on s'était contenté de l'écarter. *Hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito* prescrivait la loi des Douze Tables. En conséquence, les inhumations étaient refoulées en dehors des murs. Mais Rome ayant connu, comme la plupart des villes, un développement progressif, son enceinte qui, à l'époque primitive, ne dépassait pas le Palatin, fut successivement reportée de plus en plus avant dans la campagne; il arriva donc que les terrains jadis affectés à la sépulture furent englobés dans l'enceinte de plus en plus agrandie; c'est ce qui explique la rencontre de nécropoles au pied du Palatin. Chaque agrandissement de l'enceinte refoula les cimetières de plus en plus loin jusqu'à ce qu'enfin le mur d'Aurélien traçât l'immense périmètre au delà duquel nous rencontrons, échelonnées le long des voies romaines, les catacombes. En deçà de la ligne du *pomerium*, marquant la limite religieuse de la cité, on ne rencontre aucune sépulture. Bien que trop souvent renouvelée pour qu'on n'en doive conclure à sa violation fréquente, la loi portant interdiction d'enterrer les morts dans la ville semble avoir été, à Rome, respectée de tous [2].

L'enceinte de Rome donnait passage à des routes dont les noms illustres sont connus de tous. Le long de ces « voies romaines », jalonnées de mille en mille pas [3] par des bornes, se trouvent, à une distance maximum de trois milles comptés à partir du mur d'Aurélien, les catacombes chrétiennes de la ville. D'autres catacombes plus éloignées dépendent des petites villes environnantes, ce sont les catacombes suburbicaires. Ce ne sont pas d'ailleurs les seules sépultures. A droite et à gauche des grandes voies, les monuments funéraires se succédaient, modestes ou superbes, dont les vestiges n'ont pas tous disparu, même aujourd'hui. Entre toutes les voies romaines, la voie Appienne était célèbre; d'autres l'étaient presque autant. Tous ces noms ont été cités souvent, nous aurons occasion, au cours de la présente étude, de les énumérer de nouveau avec les vocables des catacombes creusées à proximité de chaque voie.

On s'est posé longtemps la question de savoir si les catacombes étaient l'œuvre des païens ou celle des chrétiens [4]. Le doute sur ce point était d'autant plus excusable que les catacombes sont souvent désignées sous les noms d'*arenarium* et *cryptæ arenariæ*, soit dans le *Liber pontificalis*, soit dans les Actes des martyrs [5]. Baronius [6], Severano [7] adoptent l'opinion, commune à leur époque, qui voit dans les catacombes d'anciennes carrières. Si Bosio n'a pas abordé la discussion d'un point sur lequel il se séparait de l'avis qui prévalait alors, c'est qu'il espérait pouvoir traiter ce point dans une autre partie de son grand ouvrage, partie que la mort ne lui a pas laissé le temps de composer. Dans ce que nous avons de lui, il réserve le nom de *cimiteri* ou *arenarii* aux seuls souterrains auxquels cette appellation est donnée par d'anciens documents; à propos de ses investigations dans les souterrains de la voie Salaire, près de Saint-Saturnin, il distingue clairement les *grotte arenarie* des *vie cemeteriali* avec lesquelles elles sont en communication [8]. Aringhi semble avoir pensé que les catacombes étaient quelque chose comme des arénaires pourvus de murailles de maçonnerie [9].

Le sénateur florentin Buonarotti se demanda comment et pourquoi tant d'ambulacres des catacombes avaient été ensablés et il conclut que ce fut pendant la persécution de Dioclétien que l'obligation d'enterrer les corps en grand secret conduisit à combler les ambulacres avec le sable provenant des nouvelles excavations [10]. La controverse religieuse de Misson et Burnet s'empara de la question de l'origine des catacombes et voulut montrer l'outrecuidante prétention des catholiques à attribuer aux chrétiens ces excavations. Boldetti qui, décidément, manquait de tout, de bon sens comme de critique, s'imagina embarrasser fort ces protestants malencontreux en se déclarant, lui, le custode officiel des catacombes, partisan de l'opinion qui n'y voyait que des arénaires [11]. Et cependant il en doutait fort; il était obligé de reconnaître que si les chrétiens n'avaient pas tout creusé ils avaient extraordinairement développé. Il devait reconnaître que les plans superposés d'une catacombe étaient l'œuvre exclusive des *fossores* et que les cubicules ouverts le long des ambulacres devaient leur être contemporains, disposition inconnue dans les arénaires. Toutefois, afin de contenter tout le monde, il attribuait l'excavation la plus rapprochée de la surface du sol aux carriers païens, il réservait les étages inférieurs aux chrétiens. Le P. Lupi força les indications timidement présentées par Boldetti à prendre une allure plus affirmative. Il montra que les agrandissements dus aux chrétiens étaient plus considérables que ce qui existait auparavant [12]; ainsi réduit, le fait n'en demeurait pas moins erroné; ainsi qu'on pouvait s'y attendre Bottari l'accepta tel quel et le confirma [13]. Cet homme docte expliquait

[1] Nous en trouvons un dernier témoignage dans le transfert du cimetière de Priscille du 3e mille de la voie Salaire neuve, où les *Mirabilia* le renseignent encore, à l'église Sainte-Pudentienne sur l'Esquilin : *in ecclesia S. Pudentianæ, ubi invitati fuerunt S. Petrus et Paulus... ibi est cœmeterium Priscillæ.* Cf. De Levis, *De S. Priscillæ cœmeterii urbani comment.*, in-4°, Augustæ Taurinorum, 1779. — [2] Pour les martyrs Jean et Paul, enterrés au Celius (voir ce mot), voir *Dictionn.*, au mot *Ad sanctos*. — [3] Environ 1 480 mètres. — [4] Le P. Marchi croyait que le problème avait été posé par Boldetti le premier; c'est une erreur, il y a beaucoup plus longtemps qu'on a proposé de voir dans les catacombes de simples carrières appropriées. — — [5] M. De Rossi mentionne un rare opuscule anonyme dû à un jésuite et publié sous le titre : *Sanctorum martyrum Abundii presbyteri, Abundantii diaconi, Marciani, et Johannis ejus filii, Passio ex tribus vetustissimis et manuscriptis codicibus*, in-8°, Romæ, 1584. C'est un ouvrage du P. Fulvio Cardoli, cf. C. Sommervogel, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la Compagnie de Jésus*, in-8°, Paris, 1884, col. 878. On trouve dans l'ouvrage de Cardoli l'emploi du mot *arénaire* pour désigner les catacombes. — [6] Baronius, *Annales*, ad ann. 130, n. 2; ad ann. 226, n. 8. — [7] Severano, *Istoria delle Chiese di Roma e particolare delle sette*, in-12, Roma, 1675, p. 419. — [8] Bosio, *Roma sotterr.*, p. 491. — [9] Aringhi, *Roma subterr. novissima*, t. I, p. 6. — [10] Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro*, in-4°, Firenze, 1716, pref., p. XII. — [11] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri dei santi martiri*, in-fol., Roma, 1720, p. 5 sq. — [12] Lupi, *Dissertazioni, lettere ed altre operette*, édit. F. A. Zaccaria, in-4°, Faenza, 1785, t. I, p. 55, 56. — [13] Bottari, *Sculture e pitture sagre*, in-fol., Roma, 1737, t. I, p. 8-14.

congrûment que les chrétiens, gens de peu, comptant des carriers parmi eux, ne pouvaient pas ne pas connaître les arénaires; ce furent ces carriers qui se chargèrent de guider les « frères » le jour où ceux-ci se décidèrent à mettre à profit les vastes retraites souterraines. Séroux d'Agincourt, qui parcourut principalement le cimetière de Thrason et Saturnin sur la voie Salaire, y trouva un argument en faveur de l'opinion régnante et ne manqua pas de conclure d'un cas particulier à la pratique générale[1]. Oderici suivit le sentier battu; Röstell supposa que les anciens avaient dû donner le nom d'arénaires à un grand nombre de cimetières où les nécropoles chrétiennes ont pris naissance. Röstell distingue d'ailleurs très bien les parties creusées par les chrétiens et remarquables par leurs tracés anguleux et réguliers par opposition aux formes indécises et tortueuses des arénaires proprement dits; pour le reste, Röstell[2] évite de se prononcer sur l'origine païenne ou chrétienne de la majeure partie des excavations. Quant à Raoul-Rochette il revient simplement à l'opinion de Séroux d'Agincourt et de Bottari[3].

Ce fut le P. Giuseppe Marchi qui mena à l'assaut de la théorie, encore en faveur à l'époque où il entreprit l'étude des catacombes. En matière d'archéologie il avait peu de révérence pour les vieux magistères et après examen attentif et prolongé il n'hésita plus et déclara que les catacombes étaient l'œuvre exclusive des chrétiens soucieux de ménager des sépultures sans la moindre préoccupation d'extraire des matériaux de construction[4]. Il avait été conduit à ces conclusions par la remarque très exacte que, de toutes les couches dont se compose le sol de Rome et de ses environs celles qui avaient été extraites des catacombes étaient les moins propres à servir à une construction quelconque; on n'a pu, disait-il, extraire de ces souterrains ni une pierre à bâtir ni de la pouzzolane dont les entrepreneurs pussent s'accommoder. Dans la pouzzolane de bonne qualité il ne faut pas songer à creuser une galerie, ni même une chambre; dans le tuf lithoïde on n'aurait eu ni le temps, ni les ressources d'argent et de vigueur humaine pour venir à bout de perforer et d'extraire ces millions de mètres cubes[5]. Le système d'excavations est identiquement au premier plan ce qu'il est au second plan ou au troisième. Tout ceci ne parut pas absolument convaincant à Raoul-Rochette et à Cavedoni[6] qui discutèrent, Marchi riposta et on n'en parla plus.

Nous avons dit ailleurs quel indispensable concours Michel De Rossi apporta à son frère Jean-Baptiste lorsqu'il se résolut à devenir ingénieur afin d'assumer toute une part de l'enquête, la part la plus ingrate et la moins connue, que son frère entreprenait dans les catacombes. Ce fut lui qui reprit l'étude des origines relativement à la technique des excavations; c'est cette question un peu aride qui va nous retenir quelques instants[7].

Si on rapproche tous les textes anciens relatifs à l'origine païenne des catacombes, on constate qu'ils appartiennent sans exception aux actes des martyrs et au *Liber pontificalis*. Une première distinction à faire consiste entre les cimetières romains et les cimetières suburbicaires au delà du 3e mille, cimetières dont la forme et le développement sont très différents. Si on suit l'ordre topographique, commençant par la voie Appienne, nous avons les actes des saints Hippolyte, Eusèbe, Marcel et leurs compagnons dans lesquels nous trouvons la mention suivante : *Quorum corpora collegit noctu S. Stephanus episcopus, et sepelivit in via Appia milliario ab urbe Roma primo, in arenario ipso ubi consueverant convenire*[8]. Ici l'arénaire servait aux réunions et aux sépultures. A quelque distance nous en rencontrons un autre, dans lequel, au dire du *Liber pontificalis*, Lucine inhuma le pape Corneille : *in prædio suo in crypta juxta cœmeterium Callisti in arenario*[9], cette dernière indication manque dans les deux recensions anciennes du *Liber* et dans les actes de Corneille.

Sur la voie Ardéatine deux textes : *Quorum corpora (SS. Nerei et Achillei) rapuit Auspicius... et in prædio Domitillæ in crypta arenaria sepelivit via Ardeatina a muro urbis milliario uno et semis*[10] et celui-ci, que cite et discute Marchi, tiré des actes des saints Marc et Marcellin : *milliario secundo ab Urbe in loco qui dicitur ad arenas quia cryptæ arenarum illic erant, ex quibus Urbis moenia aedificabantur*[11]. Ici, il n'est pas question d'arénaire proprement dit, mais d'un lieu nommé *ad arenas*.

Les voies d'Ostie, de Porto, Aurélienne[12], Cornélienne, Triomphale, Flaminienne et Salaire ancienne n'offrent aucun exemple d'arénaire d'après les textes relatifs au rayon des catacombes romaines.

Sur la voie Salaire nouvelle les mentions d'arénaires sont nombreuses. Dans les actes de sainte Suzanne on lit que : *Serena Aug... posuit (Susannam) juxta corpora SS. Chrysanti et Dariæ via Salaria in arenario juxta S. Alexandrum in civitate figlina III id. Aug.*[13]. Suzanne reposait donc dans le même arénaire que Chrysante et Darie lequel était voisin de la basilique de Saint-Saturnin[14]. Les actes de Chrysante et Darie nous donnent le récit circonstancié de leur martyre. L'empereur Numérien *jussit eos duci via Salaria atque in arenario deponi... et illuc utrosque vivos terra et lapidibus obrui*[15]. L'emplacement de cet arénaire servant de lieu d'exécution et de sépulture est connu

[1] D'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments*, in-fol., Paris, 1823; Artaud, *Voyage dans les catacombes de Rome par un membre de l'Académie de Cortone*, in-8°, Paris, 1810. — [2] Röstell, *Roms Katakomben und deren Alterthümer*, dans *Beschreibung der Stadt Rom*, in-8°, Stuttgart, t. I, p. 358 sq. — [3] Raoul-Rochette, *Tableau des catacombes de Rome*, in-12, Paris, 1837. — [4] Marchi, *I monumenti delle arti cristiani primitive*, in 4°, Roma, 1844, prefaz., p. 33-45, 55-106, 135-140, 152-161, 182-191. — [5] Marchi discute le texte emprunté par Boldetti aux actes de saint Sébastien : *in loco qui dicitur ad arenas... quia cryptæ arenarum illic erant ex quibus urbis mænia ædificabantur*, et il y voit la confirmation de ce qu'il a avancé à savoir la distinction des catacombes et des arénaires, puisque la sépulture des saints n'est pas indiquée *in cryptis arenarum* mais *in loco qui dicitur ad arenas*. En outre, si l'arénaire était en exploitation, comment aurait-on pu le faire servir à une sépulture? Quant aux textes de Cicéron et de Suétone invoqués par Bottari à l'appui de son explication, ils prouvent simplement que 120 ans avant J.-C. et 68 ans après J.-C., il y avait un arénaire au delà de la porte Esquiline et au delà de la Colline. — [6] *Mem. di Modena*, série III, t. VIII. — [7] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I (2e pagination), p. 13 sq. Ces développements s'expliquent par le fait que nous insérons ici à sa place l'article CARRIÈRES. — [8] Bosio, *Roma sotterranea*, p. 193. — [9] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, t. I, p. 31. Mommsen écarte les mots *in arenario* de son texte et ne les mentionne pas dans les variantes. — [10] Bosio, *Roma sotterranea*, p. 192. — [11] Bosio, *Roma sotterranea*, p. 186. — [12] Sur la voie Aurélienne, au 12e mille, les saints Marius et Marthe furent décapités *sub arenario*; au 6e mille, les saints Eusèbe, Vincent et leurs compagnons furent ensevelis *in arenario inter viam Aureliam et Triumphalem*. Bosio, *op. cit.*, p. 115. — [13] Bosio, *Rom. sotterr.*, p. 481. — [14] *Liber pontific.*, Vie du pape Hadrien Ier, n. LXXIX : *basilicam S. Saturnini via Salaria una cum cœmeterio SS. Chrysanti et Dariæ renovavit*. La *civitas Figlina* dont il est question dans le texte des actes de sainte Suzanne fait allusion à des officines où se fabriquaient probablement des briques. On trouve sur d'anciennes briques l'estampille SALAR et SAL. qui indique la voie Salaire. L'existence de l'officine ne fait pas de doute, mais l'emplacement n'est pas connu. Toutefois ce ne serait pas d'elle qu'il serait question dans les actes de sainte Suzanne, mais il faudrait changer *Figlina* en *Fidena*, localité située au 5e mille de la voie Salaria, mais alors la proximité de la sépulture de Suzanne avec celle de Chrysante et Darie est compromise. Reste à savoir pour l'objet présent de nos recherches si ces deux derniers martyrs étaient enterrés dans un arénaire. — [15] Bosio, *Rom. sott.*, p. 481.

puisqu'à l'époque où vivait Bosio on voyait encore les vestiges de la basilique de Saint-Saturnin, à 500 pas plus proche de Rome que l'entrée actuelle de la catacombe située sous la villa Gangalandi. L'identification de cette dernière catacombe avec l'arénaire du supplice et de la sépulture de Chrysante et Darie parait certaine. Sur la même voie Salaire les actes de saint Marcel placent la sépulture de saint Crescentien *milliario III ab Urbe... in cœmeterio Priscillæ in arenario via Salaria*[1].

Entre la voie Salaire et la voie Nomentane, au IVe mille de Rome, se trouve le lieu indiqué par Suétone lors de la fuite éperdue de Néron : *Ibi hortante eodem Phaonte ut interim in specum egestæ arenæ concederet, negavit se vivum sub terram iturum*[2]. Settele a imaginé de placer une catacombe dans ce repaire, on ne sait trop pourquoi; en tous cas sa distance de Rome l'exclut de notre recherche.

Sur la voie Nomentane, les textes ne signalent pas d'arénaire[3]. De la voie Nomentane à la voie Tiburtine, aucun des nombreux cimetières n'est qualifié de catacombe. Sur la voie de Préneste, on signale un arénaire à douze milles de Rome[4]. La voie Labicane offre la mention d'un arénaire dans les actes des Quatre-Couronnés : *Beatus Sebastianus... collegit corpora et sepelivit in via Labicana milliario ab Urbe plus minus III cum aliis sanctis in arenario*[5]. Enfin sur la voie Latine nous rencontrons les actes de Tertullinus avec cette mention : *Ductus est in via Latina secundo milliario et ibidem decollatus, cuius corpus S. Stephanus colligens sepelivit in eodem loco in crypta arenaria*[6].

On voit que bien loin d'être synonyme du mot *cœmeterium* et employé indifféremment pour lui, le mot *arenarium* n'est appliqué qu'à un nombre limité d'excavations cimétériales, d'où l'on pourrait peut-être induire que les arénaires qualifiés cimetières sont les seuls qui aient été adaptés par des chrétiens, tandis que les autres cimetières auraient été tout entiers creusés par les *fossores*.

Le sol de la campagne romaine se compose de trois espèces de roches : roches volcaniques, marines et fluviales. Ce n'est qu'exceptionnellement qu'on rencontre des cimetières[7], d'ailleurs médiocrement étendus, dans les gisements de roches marines ou fluviales également peu propres à servir de matériaux de construction. Les roches volcaniques se subdivisent en tuf *lithoïde* qui est une véritable pierre de construction[8], en tuf *granulaire* qui n'a de la pierre que l'apparence et offre une médiocre résistance, et en tuf *sablonneux* ou *pouzzolane* qui n'est autre chose que la roche émiettée et dégagée de toute substance étrangère propre à agglomérer les molécules. Les païens n'exploitaient guère que le tuf lithoïde et la pouzzolane d'où ils tiraient des moellons et du ciment. Les catacombes sont creusées dans le tuf granulaire dont la friabilité rendait le travail moins long et moins pénible et dont la cohésion permettait d'obtenir des sections nettes et des excavations suffisamment résistantes pour donner le temps d'attendre que l'action de l'air, qui pénétrait par de larges bouches, accrût leur solidité; en sorte que les parois verticales fussent en mesure de soutenir, non seulement le poids et la poussée des voûtes, des galeries et des dalles de fermeture des *loculi*, mais encore les couches plus ou moins épaisses de l'enduit destiné à recevoir une décoration polychrome[9].

La forme architectonique des catacombes romaines leur est spéciale et constante. Elle témoigne d'une préoccupation exclusivement funéraire par ses longues galeries étroites dont les parois devaient recevoir plusieurs rangées de tombeaux et l'aménagement à intervalles réguliers, de chambres plus ou moins spacieuses, carrées, rectangulaires, circulaires ou polygonales, abritant les restes de quelque saint personnage dont la tombe miraculeuse attirait les fidèles, occasionnait à certaines époques la célébration du culte et servait parfois de lieu de réunion à l'assemblée chrétienne. Le type architectonique des catacombes diffère ainsi du type des *latomiæ* pratiqués en vue de l'extraction des matériaux à bâtir et des *arenaria* servant à l'extraction du sable.

Dans plusieurs des textes cités à propos des arénaires on aura pu remarquer l'usage du mot *crypta* qui revient trop fréquemment à propos des catacombes pour que nous puissions nous dispenser d'en déterminer le sens. Marchi avait supposé que, parmi les chrétiens, ce mot était d'une application moins étendue que parmi les écrivains de l'époque classique[10]. Pour ceux-ci la signification du mot *crypta* n'est pas douteuse, il s'applique exclusivement à des galeries percées ou maçonnées sous terre, on en trouvera dans les lexiques des exemples nombreux, variés et caractéristiques[11]. Pour les chrétiens, il semble en effet que *crypta* ait été réservé aux chambres funéraires préférablement aux ambulacres. Lorsqu'on employait le pluriel *cryptæ* c'était alors un ensemble d'excavations qu'on désignait. Voir CRYPTE. Quant à l'expression *cryptæ arenariæ*[12] c'était une expression commune et qui servait à désigner un grand nombre de cimetières chrétiens. Dans la bonne latinité *crypta arenaria* indique que le souterrain n'était pas construit mais simplement creusé dans une roche sablonneuse et nous trouvons ce terme appliqué à trois souterrains : Nérée et Achillée sur la voie Ardéatine; saint Laurent sur la voie Tiburtine; Tertullinus sur la voie Latine. Les travaux exécutés au XIXe siècle ont permis d'explorer plus soigneusement la sépulture de saint Laurent et la basilique élevée par Constantin *super arenariam cryptam* et on y a trouvé la confirmation que, à l'époque chrétienne de même qu'à l'époque classique, l'adjectif *arenaria* ajouté à *crypta* n'a pu lui donner la signification de souterrain dans la pouzzolane qui appartient exclusivement au mot *arenarium* que nous lisons dans cinq textes relatifs aux martyrs romains. Deux de ces textes visent sur la voie Appienne : 1° la tombe du pape Corneille *juxta cœmeterium Callisti in arenario* et la tombe d'Hippolyte *in arenario ubi consueverant convenire*. Deux autres textes visent la voie Salaire neuve où nous voyons les saints Chrysante et Darie enfermés *in arenario et illic terra et lapidibus obruti*, et dans

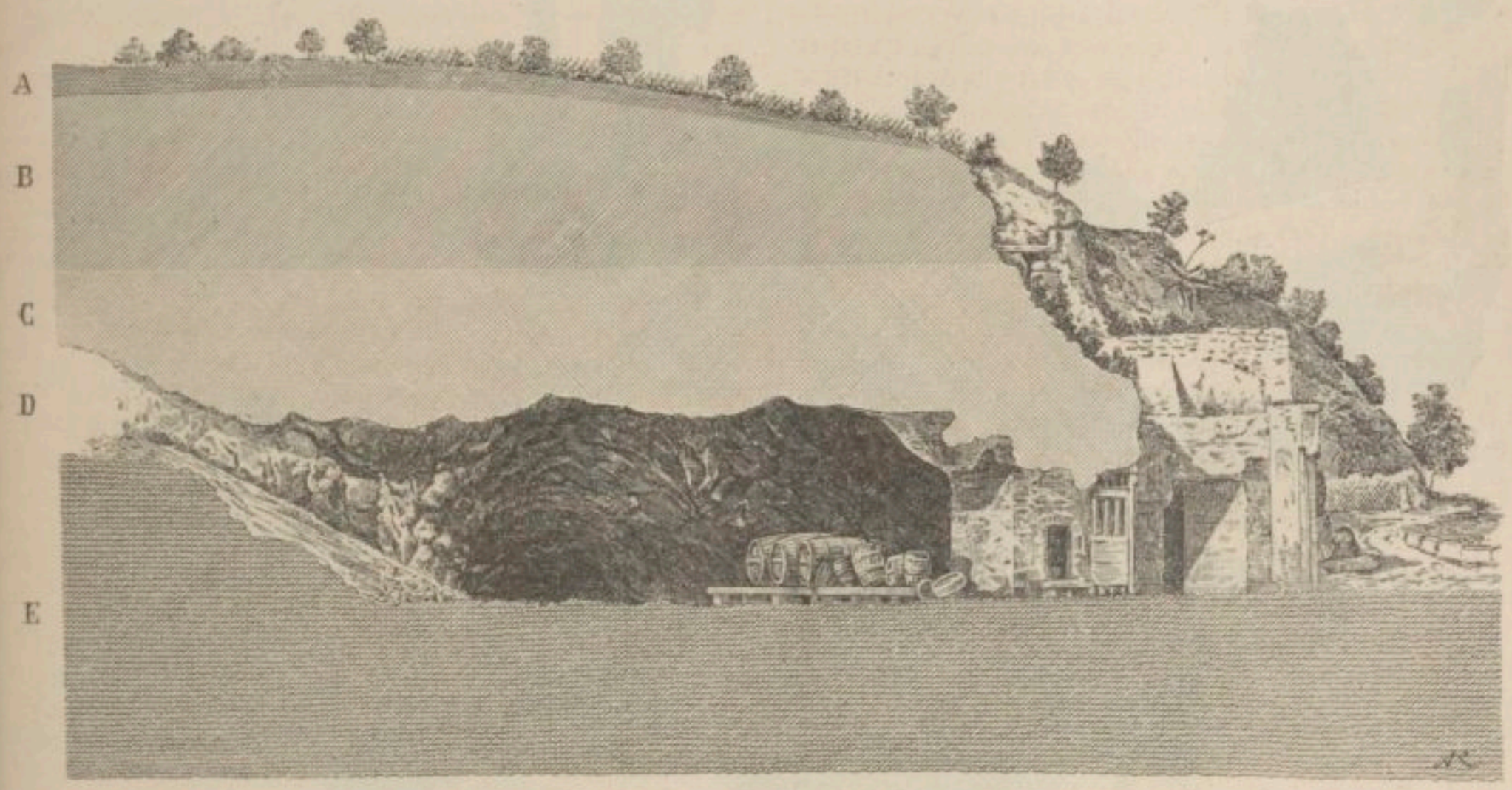
[1] Aringhi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 219. — [2] Suétone, *Néron*, c. XLVIII. — [3] L'arénaire mentionné dans les Actes des saints Prime et Félicien n'appartient pas à la région de Rome, mais à celle de *Nomentum*. Bosio, *op. cit.*, p. 416 : *portaverunt eos ad arcus Numentanos intra arenarium et... juxta arenarium posuerunt*. Le *Liber pontificalis*, Vie de Théodore, n. 4 : *levata sunt corpora SS. Primi et Feliciani quæ erant in arenario sepulta*. — [4] Bosio, *Roma sotterr.*, p. 321. — [5] Bosio, *op. cit.*, p. 319. — [6] Bosio, *op. cit.*, p. 300. — [7] Par exemple, les catacombes de Saint-Valentin, de Saint-Pontien. — [8] C'est la pierre qui a servi pour l'enceinte Servius Tullius, pour les anciens temples et les édifices du même temps. Cf. G. Brocchi, *Dello' stato fisico del suolo di Roma*, in-8°, Roma, 1820; Ponzi, *Memoria sulla storia fisica del bacino di Roma*, p. 17; F. Giordano, *Condizioni topografiche e fisiche di Roma*, dans *Monographia di Roma*, Roma, 1878, p. I-LXXXVI; O. Richter, *Topographie der Stadt Rom im Altertum*, 2e édit., München, 1901, p. 24-29. — [9] Sur l'épaisseur et le poids de cet enduit, cf. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, Paris, 1907, t. II, c. III, p. 140 sq. — [10] Marchi, *Monumenti delle arti cristiane primitive*, t. I, p. 103-105. D'après lui, et en s'appuyant sur les textes épigraphiques, le mot *crypta* aurait, chez les chrétiens, désigné les chambres sépulcrales de médiocre grandeur, plus étendues que des cubicules, moins que des églises. — [3] Forcellini-De Vit, *Lexicon totius latinitatis*, au mot *Crypta*. — [12] *Cryptæ arenarum* ne se rencontre qu'une fois et paraît désigner par antonomase la pouzzolane : *arena*.

les actes de saint Marcel *in arenario in cœmeterio Priscillæ;* enfin, sur la voie Labicane, les Quatre-Couronnés furent inhumés *via Labicana milliario plus minus tertio in arenario*. Exception faite pour le premier de ces textes qui a une médiocre valeur nous pouvons vérifier les autres sur les lieux et nous assurer que le sens de *arenarium* est bien celui que nous avons indiqué.

Nous montrerons dans un instant la distinction essentielle entre arénaires et catacombes, notons cependant que, comme toute règle, celle-ci a ses exceptions. Les anciens n'avaient pas attendu les *fossores* pour entreprendre des cheminements souterrains d'une régularité géométrique; nous en avons un exemple dans une latomie creusée sous la vigne des Barnabites du Monte Verde (fig. 2180). On peut induire d'un fait aussi probant que les catacombes ne sont, à proprement parler, une nouveauté que si on les considère dans leur étendue presque démesurée. D'ailleurs, il est possible qu'un certain nombre d'excavations romaines aient à gagner beaucoup de l'éclaircissement que pourront apporter les textes. Nous ne pouvons encore rien faire de plus que de soupçonner la main-d'œuvre des fidèles dans des travaux publics où ils auront pu introduire leurs habitudes de procéder au percement des galeries et au tracé des réseaux. Les actes de saint Marcel nous disent que les soldats chrétiens furent dirigés *per varia loca, alii ad lapides, alii ad arenam fodiendam*[1]. Nous savons aussi que Thrason et Saturnin avec d'autres fidèles secouraient les confesseurs et Maximien *jussit ut cum custodia et ipsi foderent arenam et humeris suis portarent usque ad locum ubi thermæ ædificabantur*[2].

Les textes que nous avons cités et qui semblent favoriser la confusion intentionnellement établie entre les cimetières et les arénaires sont loin de permettre une conclusion générale, dût-on pour cela s'autoriser de circonstances fortuites telles que l'existence, à proximité de la catacombe de Priscille, de vieilles allées de carrières qu'on négligea ou qu'on dédaigna d'aménager en galeries funéraires. Les textes cités ne valent que pour chaque cas particulier et une demi-douzaine de cimetières établis dans des arénaires ne constituent, à le bien prendre, qu'une exception. Ainsi le P. Marchi se trouve avoir définitivement raison. Si, comme nous l'avons vu au cimetière de Calliste les galeries catacombales viennent parfois s'amorcer à des arénaires, le point de suture saute aux yeux et la raison de ces dispositions est facile à donner. Au reste, il est facile de distinguer la planimétrie d'un arénaire de la planimétrie d'une catacombe; les différences sont essentielles. La largeur des galeries de l'arénaire, leurs sinuosités, leurs irrégularités contrastent à première vue avec le tracé régulier et anguleux des corridors étroits de la catacombe. Cette différence s'explique par la nature des travaux effectués dans l'arénaire et dans la catacombe. Dans l'arénaire, les nombreuses équipes de travailleurs, les charrois des bêtes de somme, le transport des matériaux réclament des voies spacieuses, point d'escaliers mais des pentes douces. Dans la catacombe le forage des *loculi* recevant les cadavres et l'application des dalles de fermeture impose les galeries rectilignes, les parois verticales et, pour peu qu'on veuille ménager l'espace, les galeries étroites donnant passage à deux hommes de front, se coupent, se croisent, s'enchevêtrent, communiquent par des escaliers raides. Enfin, dernière particularité, les arénaires sont creusés à un plan unique, tandis que les catacombes ont parfois quatre et même cinq étages superposés. Si quelques arénaires ont été appropriés pour servir de cimetières, c'est au prix de coûteux et pénibles efforts. Nous en avons des exemples convaincants dans la catacombe de Saint-Hermès et dans la partie la plus ancienne du cimetière de Priscille. Au cimetière de Saint-Hermès plusieurs galeries se trouvent formées au moyen d'un mur placé au milieu d'une ancienne carrière dont les parois étaient quatre fois plus distantes. Dans les catacombes de Thrason, de Priscille, de Calliste et de Saint-Nicomède on construisit des galeries étroites, rectilignes, régulières, au milieu des galeries irrégulières de l'ancien arénaire. Dans le noyau primitif de la catacombe de Priscille on a fait usage des galeries pré-existantes d'une carrière non de sable, mais de tuf de qualité inférieure (fig. 2181).

On s'explique sans trop de peine que les fidèles



2180. — Coupe du sol romain au *Monte Verde*. D'après Marchi, *Monumenti delle arte cristiani primitive*, t. I, pl. 2.
A, sol de culture. — B, tuf granulaire. — C, tuf lithoïde. — D, débouché d'arénaire. — E, terrains d'alluvions.

[1] *Acta sanct.*, jan. t. II, p. 5. — [2] *Acta sanct.*, jan. t. II, p. 6.

2181. — Transformation d'une arénaire en catacombe. D'après De Rossi, *Roma sotterran a*, t. I, p. 32, 2e pagination.

acculés à la nécessité de se pratiquer des sépultures souterraines aient préféré se creuser des catacombes plutôt que d'aménager des arénaires. Une pareille appropriation les eût jetés dans des travaux plus lents et plus dispendieux que le percement des galeries. Il fallait soutenir les voûtes au moyen de forts piliers de maçonnerie, revêtir les parois trop inclinées de revêtements de briques qui rachetassent cette inclinaison tout en réservant des *loculi* pour l'emplacement des tombes. De tels aménagements ne présentaient pas les garanties de solidité et de durée des excavations pratiquées dans le tuf granulaire; aussi, après quelques essais peu satisfaisants, on s'en dégoûta et on y renonça. En pareil cas, on murait les communications entre la catacombe et l'arénaire. Cette appropriation démontre suffisamment à elle seule que toute confusion entre catacombes et arénaires est impossible. Si quelques excavations en petit nombre ont été poursuivies dans la pouzzolane, elles n'ont jamais été commencées dans ce sol peu favorable et, presque toujours, lorsque les *fossores* l'ont rencontré ils ont eu hâte de s'en écarter et de chercher une autre veine. Un exemple donnera une idée nette des difficultés inhérentes aux appropriations d'arénaires. Au premier étage de la catacombe de Saint-Hermès nous voyons les larges piliers de maçonnerie étayant la voûte de distance en distance; ensuite des contreforts destinés à soutenir la voûte légèrement cintrée; enfin de longues murailles percées de *loculi* servir aux inhumations [1].

2° *Réseau.* — Le développement du réseau des catacombes romaines est prodigieux. Des affirmations inconsidérées tendaient autrefois à représenter les cimetières chrétiens formant un ensemble continu dont toutes les parties reliées entre elles formeraient une cité immense et unique [2]. Une soixantaine de catacombes distinctes les unes des autres et non reliées entre elles composent ce qu'on est convenu de désigner sous le nom de *Rome souterraine*. Une circonstance matérielle insurmontable s'opposait à cette conjonction des cimetières entre eux. Les galeries creusées à des niveaux différents à flanc de coteau se dirigeaient toujours horizontalement, en sorte que, commencées à 7 ou 8 mètres du sol, les excavations arrivaient par endroits, par suite des ondulations du terrain, à se trouver seulement à 4 ou 5 mètres au-dessous du sol. Cette loi de l'horizontalité est constante dans les catacombes et comme on observe que les vallées de la campagne romaine ont souvent des dépressions de 28 ou 30 mètres, que, d'autre part, la plus profonde galerie connue dans le cimetière de Calliste a 22 mètres de profondeur et que la profondeur moyenne des galeries est de 10 ou 15 mètres, on n'a donc pu songer à réunir toutes les catacombes en une nécropole unique. De plus, les vallées sont marécageuses, l'eau y séjourne après les orages, les galeries creusées au-dessous eussent été presque constamment impraticables [3].

L'opinion vulgaire qui prétend rattacher les catacombes aux églises situées à l'intérieur de Rome par des corridors souterrains est dénuée de fondement. Il ne faudrait pas s'imaginer d'ailleurs qu'une fois descendus dans les profondeurs du sol, les hommes pouvaient pousser leurs galeries dans une direction quelconque, au gré de leur fantaisie.

L'interdiction d'inhumer dans l'intérieur des villes était si rigoureuse qu'on ne laisse pas d'être surpris de constater qu'elle fut périodiquement violée et qu'il fallut la rappeler et aggraver la sanction [4]. La paix de l'Église n'amena aucun changement dans cette situation et, en 381, une constitution de Théodose confirme les lois antérieures et prescrit l'inhumation hors les murs. On y lit ces dispositions relatives aux chrétiens : *Ne alicujus fallax et arguta sollertia se ab hujus præcepti intentione subducat, atque apostolorum vel martyrum sedem humandis corporibus aestimet esse concessam, ab his quoque, ut a reliquo civitatis, noverint se utque intelligent esse submotos* [5]. Justinien ne conserve de cette loi que les paroles suivantes : *Nemo Apostolorum et Martyrum sedem humanis corporibus existimet esse concessam* [6], il en altère le sens et les fait prohibitives non plus de la sépulture à l'intérieur de la ville, mais même de toute église située en dehors de la ville. Les infractions à la loi pendant la période qui précède la paix de l'Église, ne semblent pas devoir être imputées aux chrétiens qui n'avaient alors que de trop bonnes raisons d'éviter les transgressions légales pouvant entraîner les plus graves complications. Toutefois, il faut songer que parfois les chrétiens ont pu se croire assurés du mystère et de l'impunité et ensevelir leurs martyrs dans une maison sans s'exposer à les transporter jusqu'au cimetière. Si l'on étudie en détail chacun des cas relevés en faveur de l'inhumation dans la ville par des chrétiens, la conviction est ébranlée [7].

En ce qui concerne la mention des distances pour les inhumations en dehors de Rome, il est utile de rappeler que l'on comptait aux temps anciens la distance de mille en mille à partir du mur de Servius : quand fut élevé le mur d'Aurélien on décida de placer les bornes milliaires à leur nouvel emplacement et c'est d'après leur position par rapport à l'enceinte d'Aurélien que les distances des catacombes sont calculées dans les documents chrétiens.

Voie Appienne. — Un *arenarium ubi (christiani) frequenter conveniebant* est signalé *milliario primo;* à compter à partir de l'enceinte d'Aurélien et en s'aidant d'autres indications, on voit que cet arénaire était contigu au cimetière de Calliste. Sur la même voie, la basilique de Saint-Sébastien est indiquée *milliario III.*

Voie Ardéatine. — La tombe des saints Nérée et Achillée *a muro Urbis milliario primo et semis;* la sépulture de sainte Pétronille, peu éloignée de la précédente est marquée cependant au *II milliario.* On a ainsi la preuve que la première distance est calculée d'après l'enceinte d'Aurélien, la deuxième d'après l'enceinte de Servius. Au second mille se trouvait encore la tombe des saints Marc et Marcellien, ensuite on ne rencontre plus aucune indication de sépulture jalonnant la voie jusqu'au cimetière de S. Felicola, au VIIe mille.

Voie d'Ostie. — Au VIIe mille, saint Cyriaque et ses compagnons.

Voie de Porto. — Au IIIe mille, basilique du pape Jules.

Voie Aurélienne. — Au IIIe mille, basilique sur la tombe du pape Calliste; au IIe mille, basilique de saint Félix.

Voie Cornélienne. — Au XIIe mille, *ad nymphas catabassi;* catacombe des saints Marius et Marthe.

Voie Triomphale. — Au VIe mille, arénaire des saints Eusèbe et Vincent.

[1] H. Leclercq, *Man. d'archéol. chrét.*, t. I, p. 225-226, fig. 58-60. — [2] Raoul-Rochette, *Le catacombe di Roma*, in-12, Milano, 1841, p. 18, 23, fondait cette opinion sur l'autorité de Boldetti, *Sculture e pitture*, t. I, p. 8-14, lequel n'a rien dit de semblable. — [3] C'est le cas du cimetière de Castulus sur la voie Labicane; il est inaccessible. — [4] *Code théodosien*, l. IX, tit. XVII, l. 6. — [5] *Code justinien*, l. II, *De sacros. eccles.* — [6] Cinq corps trouvés en 1803 à Sainte-Pudentienne et accompagnés d'une éponge imbibée de sang (?) (voir AMPOULES) ne prouvent en aucune façon l'inhumation avant la paix de l'Église. La tradition médiévale indique près de Sainte-Bibiane, sur l'Esquilin, un cimetière appelé *ad ursum pileatum;* mais la catacombe de ce nom était située sur la voie de Porto et il faut en conclure qu'il y a eu deux cimetières désignés par la même appellation. Les recherches en vue de retrouver le cimetière de Sainte-Bibiane sont demeurées infructueuses. — [7] Boldetti, *Osserv.*, p. 563.

Voie Flaminienne. — Au IIe mille, basilique du pape Jules sur la catacombe de saint Valentin.

Voie Salaire. — Au IIIe mille, les catacombes de Priscille et de Novella.

Voie Nomentane. — Le cimetière de saint Nicomède *juxta muros;* au VIIe mille, la catacombe de saint Alexandre.

Voie Labicane. — Au IIIe mille, l'arénaire des Quatre-Couronnés; au Xe mille, la catacombe de saint Zotique.

Voie Latine. — Au IIe mille, l'arénaire de Tertullinus; au IIIe mille, la basilique de saint Étienne.

Ce coup d'œil nous montre que les sépultures et les basiliques catacombales sont situées entre le Ier et le IIIe mille à partir de l'enceinte de Servius. Au IVe mille on ne signale rien, ni au Ve mille. A partir de cette distance, les quelques catacombes mentionnées appartiennent au système suburbicaire.

3° *Géologie.* — Dans les limites qui viennent d'être tracées, il nous reste à voir les conditions géologiques favorables ou désavantageuses au percement des catacombes.

Le P. Marchi a fait une remarque que les faits, depuis lors, n'ont contredit sur aucun point, c'est que les catacombes chrétiennes ne descendent pas sous les vallées profondes. Ceci s'explique facilement si on songe que les fidèles avaient à se préoccuper de posséder des cimetières constamment abordables, ne courant pas risque d'être inondés ou envahis et obstrués par les alluvions et les infiltrations. Une dessiccation aussi complète que possible du sol était indispensable si on voulait éviter la putréfaction des cadavres. C'est pour remédier au suintement qu'on pratiqua de nombreuses pentes et rigoles servant à empêcher l'eau de séjourner. Faute de prendre ces précautions élémentaires on risquait de trouver, ainsi qu'il arriva au cimetière de Castulus, la catacombe impraticable.

Nous trouvons dans une inscription damasienne la description intéressante des travaux de canalisation entrepris afin de détourner les eaux qui menaçaient les sépultures de la colline Vaticane.

Cingebant latices montem teneroque meatu
Corpora multorum cineres atque ossa rigabant
Non tulit hoc Damasus communi lege sepultos
Post requiem tristes iterum persolvere pœnas
Protinus aggressus magnum superare laborem
Aggeris immensi deiecit culmina montis
Intima sollicite scrutatus viscera terræ
Siccavit totum quidquid madefecerat humor
Invenit fontem præbet qui dona salutis
Hæc curavit Mercurius levita fidelis.

« Les eaux environnaient la colline, et, peu à peu, de leur suintement, elles baignaient beaucoup de corps, de cendres et d'ossements. Damase ne souffrit pas que, de ceux qui avaient été ensevelis ensemble, il y en eût qui, dans leur repos, souffrissent encore de telles disgrâces. Aussitôt, mettant la main à un grand labeur, il abaissa la hauteur de l'immense masse du coteau, pénétrant à l'intérieur, et scrutant les viscères du sol ; il dessécha tout ce que l'eau avait humecté, et trouva la fontaine qui donne la grâce du salut; c'est de quoi prit soin Mercure (son) fidèle lévite. »

Certaines régions sont beaucoup plus criblées de galeries et de chambres souterraines que d'autres. En ce cas la raison de l'abstention est généralement la plus simple possible, c'est que la configuration et la nature ont rendu impossible le travail de percement. La vallée du Tibre est dans ce cas. Son versant droit est revêtu d'une légère couche de tuf granulaire moins compacte qu'ailleurs. La colline de Janicule, qui en fait partie, ne renferme que deux catacombes peu éloignées l'une de l'autre, celle de Pontien[1] et celle de saint Pancrace[2]. La colline du Vatican avait donné asile à un cimetière détruit sans retour et sur lequel nous paraissons devoir tout ignorer sans compensation[3]. Le *Monte Mario* n'offre pas trace de souterrains chrétiens[4]. Derrière cette chaîne de collines plusieurs cimetières chrétiens sont creusés dans des bancs considérables de tuf granulaire; ces cimetières sont les plus éloignés sur les voies de Porto, Aurélienne et Triomphale, à peu près jusqu'à un mille et demi des murs de Rome. Le versant gauche de la vallée du Tibre nous offre, sur la voie Flaminienne, le cimetière de Saint-Valentin[5]. La voie Flaminienne s'engage dans une coupure à pic pratiquée dans la chaîne des monts Parioli dont une épaisse couche de travertin rend le percement difficile; aussi n'y a-t-on pas creusé de catacombes, celles qui existent dans cette direction commencent et finissent avec le Ier mille.

Toute la région située à gauche de la vallée du Tibre offre de vastes gisements de tuf granulaire. L'espace compris entre les voies Flaminienne, Salaire, Nomentane, Tiburtine, Prénestine, Labicane, Asinaire, Latine, Appienne, Ardéatine jusqu'à la voie d'Ostie est criblé en tous sens d'excavations que la profondeur des bancs de tuf a permis de pratiquer sur quatre et même cinq étages. Cependant les accidents du sol se sont opposés parfois à l'établissement des cimetières. Ainsi la vallée de l'Anio crée une dépression sur le parcours des voies Salaire et Nomentane. La voie Tiburtine a, elle aussi, à compter avec le barrage d'une grande vallée après la basilique de Saint-Laurent, vers le premier mille. Les voies Prénestine et Labicane sont également contrariées par la vallée de la Marrana, et presque partout les excavations se voient interdire les larges développements. En avant de la vallée de la Marrana, l'éminence voisine de la ville ne possède que le seul cimetière de Castulus[6]. Entre les voies Labicane, Asinaire et Latine une immense vallée s'étend presque jusqu'aux murs de Rome et n'offre nulle trace de cimetières chrétiens. Les voies Latine, Appienne et Ardéatine ont été, jusqu'à la distance de plus de deux milles, percées et sillonnées en tous sens par les chrétiens. Sur ces voies se groupent les cimetières les plus étendus et les plus célèbres; leurs ramifications s'étendent dans la direction de la voie d'Ostie, voisine du Tibre dont la vallée présente à flanc de coteau le cimetière de Commodille et deux autres.

On voit, d'après ce qui précède, que si le réseau des catacombes est arrivé à un développement fait pour confondre l'imagination, l'aire d'expansion de cimetières souterrains se trouve néanmoins assez limitée. Nous n'avons pas la preuve irrécusable que des per-

[1] Creusée dans le tuf granulaire, en majeure partie sous un gisement sablonneux mêlé de brèches et de fossiles. — [2] Creusée en entier dans le tuf, son excavation exceptionnelle est commandée par les directions capricieuses du roc. — [3] Sous une mince couche de tuf, on y rencontre des bancs de sable siliceux calcaire et de marne qui présentent parfois la solidité des arénaires. Le cimetière du Vatican se trouvait sur l'emplacement actuel de la basilique de Saint-Pierre. — [4] Terrains peu consistants composés d'une petite quantité de tufs et de dépôts marins. — [5] Creusé dans une colline détachée dont le sommet est de tuf et le reste un amas confus de sable, de cailloux et d'agglomérats très compacts, d'après Breschi, *Stato fisico del suolo di Roma,* p. 98, la couche dans laquelle est creusée la catacombe est composée de dépôts fluviatiles. — [6] Ce cimetière, insoupçonné par Bosio, fut découvert par Fabretti en 1672, en assez bon état; il fut décrit par Boldetti, *Osservazioni,* p. 100, 563; l'entrée fut fermée jusqu'en 1864, remise au jour alors et ensuite murée. Ce cimetiere était très profond; il semble tout à fait exceptionnel tant par sa forme que par la constitution du sol dans lequel il est creusé, ce qui donne lieu de penser que la nature de cette roche n'est pas favorable aux excavations. Ceci expliquerait pourquoi on ne rencontre aucun cimetière dans toute l'étendue d'un vaste banc de tuf lithoïde qui règne de la voie Prénestine à la voie Labicane.

cements de galeries et de chambres avaient été exécutés dans tous les terrains aptes à ces sortes de travaux. Si même le percement a eu lieu nous ignorons, et vraisemblablement nous ignorerons toujours dans un certain nombre de cas, si l'exploitation a été conduite dans tous les sens d'après l'étendue totale de la superficie extérieure. On en est donc réduit sur ce point à des approximations et à des conjectures, c'est ce qu'il ne faut pas oublier au cours des évaluations qui vont suivre touchant la surface et le développement des galeries souterraines. Le P. Marchi, qui n'avait fait qu'entrevoir et soupçonner plusieurs catacombes parlait d'un développement total de 1200 kilomètres; Michel De Rossi proposait 876 kilomètres, ce qui est d'une précision inexplicable en pareille matière où, à cent kilomètres près, il semble impossible de se fixer.

4° *Extraction des matériaux.* — Le percement des galeries entraînait l'extraction d'un cube important de matériaux et on s'est posé la question de savoir ce qu'on en faisait, comment on écoulait ces masses énormes de tuf et de sable? On a même pensé trouver là une objection contre la possibilité pour une secte religieuse persécutée de poursuivre des travaux d'une nature aussi embarrassante. Remarquons d'abord que la persécution était intermittente et que les périodes au cours desquelles les chrétiens furent les plus exposés leur laissaient néanmoins une certaine liberté d'existence officielle, notamment dans leurs cimetières qui, au vu et au su de tous, s'ouvraient le long des voies publiques, dans le flanc des collines. Sous Valérien et sous Dioclétien, les cimetières se trouvaient menacés, mais ces bourrasques durèrent un temps bien minime si on le compare aux longues années au cours desquelles les *fossores* avaient toute facilité de poursuivre les travaux de percement avec la plus grande activité et la plus complète sécurité, pour leur permettre sans courir péril d'encombrement un court chômage à partir de l'instant où l'enlèvement des matériaux ne pouvait plus se faire sans danger. Probablement ils employaient alors leurs loisirs à des travaux d'aménagements intérieurs entraînant peu de transports ou bien retenant les matériaux excavés pour l'emploi à l'intérieur de la catacombe comme c'était le cas quand on se décidait à combler une galerie dans laquelle on n'enterrait plus ou une crypte précieuse à laquelle on voulait épargner une profanation sacrilège. Dans les catacombes voisines d'un arénaire on pouvait organiser des corvées afin de transporter les matériaux excavés dans l'arénaire où on les débitait aux constructeurs à moins que des charrois ne vinssent les y enlever pour les transporter au loin.

5° *Conditions légales.* — Nous aurons l'occasion d'étudier en détail les conditions légales des catacombes en traitant des domaines funéraires (voir ce mot) et nous pouvons dès maintenant renvoyer à l'exposition que nous avons présentée en traitant de l'*area*. Voir t. I, col. 2787.

La loi romaine, afin d'épargner les mutations et leurs inconvénients inséparables déclarait la sépulture sacrée et inaliénable. Cependant une difficulté pouvait surgir. Le terrain dans lequel était situé un cimetière chrétien pouvait, par voie d'héritage, devenir la propriété d'une famille ou d'un individu étranger, voire même hostile au christianisme. Sans doute la transmission de cette précieuse parcelle du sol pouvait être réservée par testament à quelque héritier dont les sentiments n'étaient pas douteux, mais c'était là, somme toute, une garantie un peu précaire, dont l'Église de Rome ne se tint plus pour satisfaite dès qu'elle se sentit en mesure de substituer une propriété plus stable. L'érection du cimetière de Calliste en qualité de « Siège social » de la corporation chrétienne fut probablement le premier acte dans la voie nouvelle d'acquisition des cimetières par la communauté de Rome à leurs anciens propriétaires.

Ce n'était pas seulement à la surface du sol que s'étendait le titre de propriété; il s'enfonçait, pour ainsi dire, dans la terre jusqu'à telle profondeur qu'on voulût atteindre. Ainsi le cadastre morcelait l'intérieur du terrain et interdisait tout empiétement d'une propriété sur une autre. L'*area* avait des limites aussi rigides pour la catacombe que pour le cimetière à ciel ouvert. Nous avons eu l'occasion, en étudiant les différentes *areæ* dont se compose le cimetière de Calliste, de montrer comment il existe parfois une certaine symétrie entre la délimitation du sol sur terre et sous terre, comment telles dispositions inexplicables en apparence servent d'illustration à la loi cadastrale que nous venons d'indiquer, comment enfin la contiguité des *areæ* permet au propriétaire qui s'en rend successivement acquéreur de rectifier un tracé, de souder, par des percements insolites, deux ou plusieurs catacombes longtemps exploitées isolément et indépendantes l'une de l'autre. Ces ramifications appartiennent à des époques qu'il est difficile de déterminer avec une rigoureuse précision ; néanmoins on peut assurer que certaines d'entre elles datent de la période préconstantinienne; d'autres sont plus tardives[1].

Le retrait momentané de la protection légale sur les cimetières détermine leurs administrateurs à prendre de graves décisions. Nous avons parlé déjà de l'ensablement destiné à soustraire les principales galeries et les chambres les plus illustres à la profanation. Une autre mesure non moins grave consiste à briser le cadre rigide de l'*area*; dès lors on envahit l'*area* voisine[2], les ambulacres et les galeries se projettent au loin, on adopte des proportions beaucoup plus spacieuses, *loculi* et *arcosolia* s'espacent plus largement et reçoivent plus d'air et de lumière des puits circulaires de grande dimension que des anciens luminaires carrés. D'autres galeries étroites, misérables, surbaissées, sont percées en tous sens; on peut croire que leur exploitation était lucrative car elles sont criblées de sépultures. A partir de la paix de l'Église, les catacombes n'ont plus rien à redouter de l'État, c'est le culte officiel, la dévotion privée qui vont commencer l'œuvre de mutilation incohérente, prélude de la dévastation méthodique des barbares du VIe siècle et des explorateurs du XVIIe[3].

Quand on parle des catacombes, écrit M. Gaston Boissier, on se figure d'ordinaire des lieux souterrains dont l'accès n'est connu que de quelques initiés et dans lesquels un culte proscrit se dérobe soigneusement à ses persécuteurs. C'est une imagination à laquelle il faut renoncer, au moins en ce qui concerne les deux premiers siècles. Il est aujourd'hui certain qu'à l'origine les chrétiens n'ont pas cherché à dissimuler l'existence de leurs cimetières. Cependant il importe de rechercher d'après quel droit, en vertu de quelle loi, par quelle tolérance les chrétiens ont-ils pu jouir alors de lieux de sépulture en commun. En ce qui concerne la sépulture particulière les fidèles, pourvu qu'ils apportassent une sourdine à l'expression de leur croyance et évitassent de s'afficher comme passibles de mesures d'exception, les fidèles se trouvaient dans la condition ordinaire des autres citoyens; ils

[1] A la fin du IVe siècle saint Ambroise mentionne parmi les devoirs des évêques le soin de donner aux cimetières l'extension voulue : *laxare spatia humandis fidelium reliquiis, De Offic. ministr.*, l. II, c. CXLII, *P. L.*, t. XVI, col. 142. Ce texte ne vise pas les catacombes dans lesquelles on avait, à cette date, à peu près complètement renoncé à inhumer les corps. — [2] C'est le cas pour la 3e *area* du cimetière de Calliste qui entaille une bande étroite de terrain hors des limites légales, dans l'*area* voisine. — [3] Pour l'histoire de cette malheureuse période, voir l'art. BOLDETTI, t. II, col. 974.

étaient en droit de construire un tombeau, un monument funèbre, une *cella memoriæ* quelconque, ou même de creuser un hypogée, ou enfin de posséder l'un et l'autre mode d'inhumation à leur gré dans leur propriété. Ils pouvaient en outre déclarer cette sépulture inaliénable, intransmissible par héritage, exclusivement réservée à celui ou à ceux qu'il plaisait au possesseur du tombeau d'y laisser déposer. Voir CIMETIÈRE. Mais ces conditions sont-elles applicables aux lieux de sépulture en commun appartenant non plus à un particulier, mais à la communauté chrétienne, c'est-à-dire à l'Église de Rome?

A l'origine les lieux de sépulture en commun pour les fidèles étaient, devant la loi, des sépultures de famille dont le possesseur légal répondait seul et dans lesquelles il introduisait qui bon lui semblait, parents, clients, amis ou coréligionnaires. Nous en avons un exemple dans cette inscription qui peut être rapportée au christianisme[1] :

MONVMENTVM VALERI M
ERCVRI ET IVLITTES IVLIAN
I ET QVINTILIES VERECVNDES LI
BERTIS LIBERTABVSQVE POSTE
5 RISQVE EORVM AT RELIGIONE
M PERTINENTES MEAM HOC A
MPLIVS IN CIRCVITVM CIRCA
MONVMENTVM LATI LONGI
PER PEDES BINOS QVOD PERTIN
10 ET AT IPSVM MONVMENT

On se rappelle une autre inscription mentionnant la construction d'un hypogée destiné au propriétaire et à ses amis « croyants dans le Seigneur », FIDENTIBVS IN DOMINO[2]. Ces deux inscriptions ont dû appartenir à des sépultures non souterraines; elles témoignent ainsi d'une époque de liberté religieuse, de même que le vestibule de l'ambulacre du [*Sepulc*]RVM [*Flavi*] ORVM[3]. L'onomastique des plus anciennes catacombes suffirait, à elle seule, à nous faire comprendre les conditions dans lesquelles celles-ci se trouvaient au point de vue légal. Toutes ces catacombes portaient, et portent encore, le nom du propriétaire du champ sous lequel elles étaient creusées. La crypte de Lucine et le cimetière de Priscille ont pour éponymes des contemporaines des apôtres; la catacombe de Flavie Domitille doit son nom à la nièce de Vespasien, celle de Commodille, en bordure de la voie Ostienne, celle de Prétextat en bordure de la voie Appienne et bien d'autres encore[4] nous montrent comment le percement d'une catacombe, son aménagement, son utilisation pouvaient avoir lieu dans les conditions les plus favorables de secret et de sécurité. Le propriétaire usait à son gré de son terrain sans porter ombrage à l'État ou à ses voisins; les chrétiens mirent à profit cette situation et il n'est pas impossible de déterminer encore aujourd'hui ce qui subsiste des catacombes de cette première période[5]. Sur la voie Appienne, les cryptes de Lucine furent percées au-dessous d'un monument qui semble païen; elles sont peut-être l'ouvrage du même propriétaire. Au cimetière de Prétextat, on reconnaît la galerie primitive dans la *Spelunca magna* qui possède la sépulture de saint Janvier. Au cimetière de Priscille, sur la voie Salaire, un des noyaux primitifs de la catacombe fut l'hypogée du consul Manius Acilius Glabrion.

C'était donc à l'abri de quelque grande famille aristocratique que s'étaient établis les premiers cimetières chrétiens, assimilés à des sépultures privées; grâce à la protection et à un peu de prudence cette situation put se prolonger assez longtemps. Ainsi les commencements d'agglomérations catacombales échappèrent en un certain sens à la police et à l'État persécuteur; où, pour mieux dire, elles n'y échappèrent pas mais se dissimulèrent assez adroitement pour ne pas provoquer les rigueurs. Et, en effet, pendant les deux premiers siècles, la législation persécutrice semble ignorer les cimetières. Peut-être faut-il en chercher la raison dans l'utilisation que les chrétiens auraient faite d'une disposition légale. Le jurisconsulte Marcien nous apprend que la législation contre les collèges souffre, dans l'application, l'exception suivante : *permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense coeant*[6] : texte dont Mommsen a donné le meilleur commentaire dans ce sénatus-consulte conservé par l'inscription d'un collège funéraire de Lanuvium[7] : QVI STIPEM MENSTRVAM CONFERRE VOLENT *in fune*RA IN IT COLLEGIVM COEANT... *con*FERENDI CAVSA VNDE DEFVNCTI SEPELIANTVR. Les chrétiens auraient à leur tour formé un collège. J.-B. De Rossi fait remarquer à ce propos que le titre de *cultores* d'une divinité, *cultores Jovis, Herculis, Dianæ,* que prenaient les membres des divers collèges, eût sans doute répugné aux chrétiens; mais ils pouvaient tourner la difficulté sans se mettre en frais d'imagination, outre l'inscription de Cherchel qui mentionne un *cultor Verbi*[8] on peut supposer que les chrétiens se seraient fait appeler *cultores Lucinæ, Flaviæ Domitillæ, Priscillæ,* etc. Au reste la dénomination à choisir était chose accessoire, ce que nous devons retenir c'est la concession faite aux gens de modeste condition, *tenuioribus*, de former une association pourvu qu'ils acquittassent une cotisation mensuelle, *stipe menstrua,* qu'ils possédassent une caisse permettant l'achat et l'entretien d'un *locus sepulturæ*. Nous en avons un exemple à Fano, où une inscription qui pourrait être chrétienne mentionne le LOCVS SEPVLTVRAE CONVICTORVM QVI VNA EPVLO VESCI SOLENT[9].

Non seulement rien ne permet de supposer que les chrétiens ont négligé la facilité que la tolérance des collèges leur donnait pour s'organiser, principalement à une époque, à partir du milieu du IIe siècle, où les empereurs favorisaient ces petits groupements, et cela non seulement à Rome, mais dans tout l'empire : *quod (privilegium)*, nous dit Marcien, *non tantum in Urbe, sed et in Italia et in provinciis locum habere Divus Severus rescripsit*. Nous savons précisément que sous le règne de Septime Sévère, les chrétiens de Carthage possédaient des *areæ sepulturarum* et il est loisible de supposer que c'était en vertu du sénatus-consulte en question. Quoi qu'il en soit, leur collège remplissait la condition et le but indiqués : *modicam unusquisque stipem menstrua die vel cum velit et si modo velit et si modo possit apponit... egenis alendis humandisque*[10]. On se demande dès lors pourquoi à Rome pour les cimetières souterrains nous ne rencontrerions pas ce que nous trouvons à Carthage pour les cimetières à ciel ouvert. Les *collegia funeraticia tenuiorum* auront été le régime de transition entre les hypogées particuliers de dimensions encore restreintes et les vastes nécropoles nécessitées par l'accroissement de la communauté au IIIe siècle.

Avec le IIIe siècle une situation nouvelle, assez inat-

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 54, inscription découverte dans la catacombe de Saint-Nicomède, située sous les jardins de la villa Patrizi, hors de la porte Pia. — [2] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 109, voir plus haut, col. 2382, inscription trouvée dans une des parties les plus anciennes du cimetière de Domitille. — [3] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 252-255. — [4] *Ibid.*, t. I, p. 257, note 1. — [5] Catacombes et même cimetières à ciel ouvert. — [6] *Digeste*, l. XLVII, tit. XXII l. 1. — [7] Mommsen, *De collegiis et sodaliciis Romanorum*, in-8°, Kiliæ, 1843, p. 87 sq. Voir *Diction.*, t. I, col. 720. — [8] *Dictionn.*, t. I, col. 813, fig. 175. — [9] Orelli, *Inscript. latinarum selectarum amplissima collectio*, in-8°, Turici, 1828, n. 4073. — [10] Tertullien, *Apologeticus*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 468 sq.

tendue et d'une explication difficile, se présente. Les chrétiens mettant à profit les facilités légales qui leur sont données composent une communauté, laquelle possède des catacombes à titre corporatif. Le fait est incontestable, mais il n'en est pas moins étrange. Au cours de persécutions d'une rigueur sans précédent l'État romain tolère à l'Église chrétienne, à Rome et hors de Rome, la qualité et les droits de propriétaire. La confiscation par Valérien, en 257, survient après une possession de cinquante années et la restitution n'implique pas le moins du monde pour l'association, objet de cette mesure gracieuse, la reconnaissance légale du christianisme. Comment expliquer semblable anomalie?

Nous venons de voir que c'est en tirant parti des dispositions édictées par la loi sur les associations que l'Église de Rome et les églises des villes de l'empire ont pu devenir propriétaires de biens fonciers. Les associations étaient généralement mal vues par les empereurs et leur organisation ou leur fonctionnement était traversé par bien des entraves. Cependant on traitait avec moins de rigueur les associations funéraires et, sous le couvert de donner la sépulture aux confrères défunts, on pouvait former des collèges à l'abri desquels les chrétiens s'organisèrent et vécurent. Aucune autorisation préalable n'était exigée, mais une simple déclaration faite à la préfecture urbaine ou aux bureaux de l'administration municipale pour les villes autres que Rome. Là se trouvait un registre sur lequel les chefs d'association inscrivaient le nom et les statuts de leur collège, le nombre et les noms de leurs adhérents. Ces formalités remplies, on était en règle avec la loi.

Le tour était habile autant que simple et les chrétiens eurent recours à l'organisation en collèges funéraires afin de mettre la loi de leur côté, bien loin d'avoir désormais à la redouter. Sous le nom de *collegia funeraticia* ou de *collegia tenuiorum*, les chrétiens arrivent donc à vivre au grand jour et à posséder des cimetières. La préfecture urbaine ayant reçu les déclarations requises, chaque collège fonctionne régulièrement. Combien une grande ville, Rome par exemple, compte-t-elle de groupes chrétiens déguisés sous le nom de collèges funéraires? Nous ne serons probablement jamais en état de le dire, car les archives de la préfecture ont irrémédiablement disparu. Les associations funéraires étaient généralement peu nombreuses, une centaine de personnes au plus. Vraisemblablement les déclarations auront été faites en grand nombre, par des groupes très fractionnés. On peut, si on a le goût de la contradiction, imaginer que pareille chose était impossible parce qu'il eût fallu fractionner une multitude considérable et donner ainsi l'éveil au pouvoir sur le véritable caractère de ces collèges pseudo-funéraires. Mais les fonctionnaires de la préfecture urbaine n'ayant pas à se soucier des objections et des hypothèses de l'avenir se contentaient de conformer leurs écritures au texte de la loi. On leur apportait des déclarations, ils les enregistraient; le reste importait peu.

Vraisemblablement, à Rome, il aura existé autant de collèges funéraires chrétiens que de catacombes et de cimetières et peut-être même autant qu'il y avait d'entrées distinctes dans chaque catacombe, ce qui pouvait à la rigueur être considéré comme autant d'*areæ sepulturarum* distinctes. Le fractionnement se faisait ainsi tout naturellement. Le *Liber pontificalis* nous apprend que le pape Fabien divisa les régions de Rome entre les diacres et ordonna la construction d'édifices dans les cimetières. Le pape Marcel institua vingt-cinq paroisses pour le baptême, la pénitence et la sépulture; c'étaient autant de collèges qui se formaient ainsi.

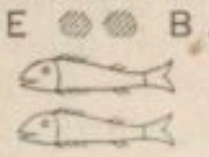
Les chrétiens ont donc vécu à l'abri d'une fiction légale d'autant plus facile qu'ils avaient des intelligences un peu partout et des affidés à la cour impériale comme dans les bureaux de la préfecture urbaine. La situation des fidèles se trouvait ainsi très forte et très périlleuse. Très forte, car ils étaient soumis à la loi et en règle avec elle; très périlleuse, car la fiction légale était trop grossière pour qu'à certaines heures la connivence des agents du pouvoir parvînt à la cacher et à éviter les répressions sanglantes.

V. Histoire des catacombes. — 1° *Les deux premiers siècles*. — L'histoire générale des catacombes de Rome se divise en plusieurs périodes correspondant à des époques chronologiques dont chacune présente ses caractères distincts.

La première époque commence à l'âge apostolique et comprend les deux premiers siècles. Les catacombes ou cimetières à ciel ouvert remontant à cette époque commençante sont: Sur la voie Cornélienne, le cimetière de Saint-Pierre du Vatican; sur la voie Aurélienne, le cimetière de Lucine dans lequel furent inhumés les martyrs Procès et Martinien; sur la voie d'Ostie, celui de Lucine encore où reposa saint Paul; sur la voie Ardéatine, celui de Domitille où l'on ensevelit Nérée et Achillée; sur la voie Appienne, le *cœmeterium ad catacumbas* où furent cachées les reliques des deux princes des apôtres; sur la voie Salaire nouvelle, celui de sainte Priscille; sur la voie Nomentane, le *cœmeterium majus* appelé aussi « cimetière ostrien »[1]. Presque tous ces cimetières ont offert à l'archéologie, soit un ensemble de preuves, soit quelques indices favorables à l'opinion d'une si haute antiquité[2].

Le cimetière de la voie d'Ostie, voisin de la basilique, a porté successivement les noms de Lucine et de Commodille[3]; c'est le lieu de la sépulture de saint Paul. Les deux plus anciennes inscriptions chrétiennes datées proviennent de cette catacombe[4]; une autre non moins ancienne à en juger par son formulaire est plus précieuse encore puisqu'elle nous montre l'usage de formules épigraphiques et de types symboliques du plus grand intérêt[5] :

DORMITIONI
T · FLA · EVTY
CHIO · QVI VI
XIT · ANN · XVIIII
5 MES · XI · D · III
HVNC · LOCVM
DONABIT · M
ORBIVS HELI
VS · AMICVS
10 KARISS!MVS
KARE ◍◍ BALE



[1] La position du cimetière Ostrien sur la voie Nomentane et son identification avec le cimetière Majeur sont aujourd'hui contestées. — [2] Le cimetière du Vatican a été bouleversé et détruit par la basilique de Michel-Ange; celui des saints Procès et Martinien, inconnu de Bosio, a été retrouvé *conjecturalement* par Boldetti, *Osservazioni*, p. 539; leur cimetière se trouvait situé à droite de la voie *Aurelia vetus*. — [3] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 54. Commodille aura peut-être étendu le cimetière primitif et lui aura imposé son nom. — [4] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 3, n. 2; p. 7, n. 3; les dates sont 107 et 110. — [5] Boldetti, *Osservazioni*, p. 51; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 186; au bas de l'épitaphe, deux pains et deux poissons. Les prénoms Titus Flavius deviennent fréquents parmi les hommes de naissance libre, les affranchis et les étrangers sous la dynastie des Flaviens et dès la fin du Ier siècle. L'emploi de B pour V n'oblige nullement à abaisser l'époque de l'inscription. Cf. Marini, *Atti degli fratelli Arvali*, p. 368.

Le cimetière de Domitille est celui qui, depuis Bosio jusqu'à J.-B. De Rossi, fut dénommé cimetière de Calliste. L'éponyme de Domitille et son application au cimetière de la voie Ardéatine ne peuvent faire l'objet d'un doute. Le cubicule auquel aboutit l'escalier principal, et le principal ambulacre se présentent dans les conditions les plus évidentes de haute antiquité, d'une antiquité qui reporte au delà de l'adoption du système définitif de percements souterrains et de décoration murale [1].

La crypte de Lucine, noyau du cimetière de Calliste, sur la voie Appienne, ne porte le nom de Lucine, contemporaine des apôtres, que d'une façon conjecturale [2].

Le *cœmeterium ad catacumbas* est assurément ancien, mais le séjour qu'y firent les corps des apôtres ne le reporte pas au delà du milieu du IIIe siècle [3].

Le cimetière de Priscille s'est développé autour de la *cappella greca* dont l'antiquité est avérée par les signes les plus évidents et qui a valu au cimetière une partie de sa célébrité. Nous n'avons pas à nous y attarder ici, puisqu'il est facile de se reporter à la description qui vient d'en être faite. Voir CAPPELLA GRECA, col. 2084 [4].

Le cimetière de la voie Nomentane est-il celui dans lequel saint Pierre administrait le baptême : *ad nymphas ubi Petrus baptizabat; ad nymphas B. Petri; fontis S. Petri;* c'est une question que nous aborderons plus tard [5], mais qui laisse intacte la haute antiquité du cimetière.

Comment, au cours des deux premiers siècles, ces cimetières ont-ils pu se trouver à la disposition de la communauté chrétienne? Nous avons répondu d'avance à cette question en exposant la place importante tenue dans cette communauté par les chrétiens appartenant à l'aristocratie romaine. Les découvertes épigraphiques faites dans les catacombes ont montré que cet immense effort entraînant des dépenses considérables avait pu être subventionné par les fortunes patriciennes. Si extraordinaire que pût être l'esprit de sacrifice et le dévouement des esclaves, des affranchis, des artisans affiliés à la religion nouvelle, il n'eût pu suppléer à tant de conditions impossibles à réunir. Les riches patriciens étaient là pour suppléer à la bonne volonté indigente. A en croire les Actes des martyrs rien n'aurait été plus fréquent que de voir quelque grande dame romaine recueillir les membres brisés d'un martyr et leur donner la sépulture dans son domaine. On se rappelle que nous avons montré le peu de valeur de cette littérature hagiographique à Rome, presque entièrement postérieure de plusieurs siècles aux événements racontés. Cependant si mince que soit leur valeur historique, ces Actes contiennent quelques traits en parfait accord avec les découvertes épigraphiques faites dans les catacombes. Les plus anciens cimetières ont fait connaître les noms de quelques-uns des premiers fidèles qui y furent inhumés et qui comptaient parmi les familles de l'aristocratie, des Pomponii, des Cæcilii, des Cornelii, des Acilii Glabriones. Les auteurs païens ne nous laissent pas ignorer que les *gentes* auxquelles appartenaient ces chrétiens étaient riches et illustres. Vers la fin du Ier siècle, la famille impériale elle-même, la *gens Flavia,* comptait plusieurs de ses membres dans la communauté des fidèles et Flavie Domitille donnait son nom à un cimetière.

Il suffit d'indiquer ici une solution dont les principaux éléments sont réunis dans l'étude consacrée aux classes aristocratiques. Voir t. I, col. 2845. Ainsi l'existence des monuments se trouve corroborée par la possibilité de cette même existence. De riches et bienfaisants chrétiens ont fait les frais de la construction des catacombes, réalisant ainsi à l'égard des pauvres et des humbles la charité sous sa forme la plus respectable. En effet, ils s'employaient à continuer jusque dans la mort un asile sûr à ceux qui avaient partagé leurs croyances et à traiter comme leur propre famille ceux qu'une même foi avait fait leurs frères. De chaque côté des voies qui se dirigent du centre de la ville vers les provinces étaient dispersés les tombeaux et les monuments qui allaient abriter de petits groupes de « frères » sous la protection des plus grands noms de l'aristocratie romaine. Au-dessus du sol s'élevait le mausolée des ancêtres; dans le sol étaient percées les galeries trouées ou bordées de sépultures. Leur entrée n'était pas dissimulée; à quoi bon, puisque la loi considérait ces hypogées — plus ou moins développés — comme des sépultures dans des propriétés privées, c'est-à-dire deux fois inviolables.

La catacombe s'ouvrait sur la route, son aspect extérieur n'offrait aucune singularité pouvant donner l'éveil et moins encore indisposer un visiteur païen. Une façade en briques avec, sur une inscription, le nom du propriétaire du tombeau. A l'entour, l'*atrium* aux larges banquettes de marbre, la loge du gardien, les diverses officines, la salle à manger ou *triclinium* réservée aux agapes funéraires, les fontaines pour les ablutions. Si on se reporte à la description donnée de l'hypogée des Flaviens découvert en 1864-1865, on peut se faire une idée très complète et très exacte de l'entrée d'une catacombe au Ier siècle [6].

Après la série de cimetières que nous avons indiquée, moins anciens mais encore d'une antiquité respectable, nous pouvons nommer quelques catacombes dont l'existence au IIe siècle est assurée. Ce sont principalement celles de Prétextat sur la voie Appienne, de Maxime et des Jordani sur la voie Salaire, d'Hermès sur la voie Salaire ancienne.

Le cimetière de Prétextat, dans lequel fut retrouvée la crypte de saint Janvier, le cède à peine en étendue et en importance au cimetière de Calliste. Dans ces excavations on commence à pouvoir constater un système plus uniforme. L'expansion rapide de la communauté imposait la nécessité de se procurer un nombre chaque jour plus grand d'emplacements, principalement de *loculi,* sur un espace de plus en plus restreint.

Ainsi, pendant les deux premiers siècles, les sépultures chrétiennes sont sous la protection spéciale des lois. Possession tranquille, percements et excavations en toute sécurité, inhumations protégées, telles sont les conditions inespérées dans lesquelles une secte mal vue et parfois ouvertement traquée peut se ressaisir et procéder à la sépulture de ses membres, condamnés à périr du dernier supplice. En somme, malgré leur part trop large de fantaisie les Actes des martyrs ont contribué à conserver une notion exacte des origines catacombales. Une matrone, le plus souvent, se décide à donner la sépulture dans sa propriété privée à un martyr autour duquel, fidèles fervents, clients, coreligionnaires solliciteront la faveur de se grouper après leur mort. Telle est l'origine de plusieurs catacombes progressivement développées à l'entour d'une tombe illustre. Le *prædium,* ainsi affecté à une destination sacrée, se distingue bientôt par une *memoria.* Nous lisons dans la notice du pape Anaclet au *Liber pontificalis* cette mention : *Anacletus memoriam beati Petri construxit, et loca, ubi episcopi conderentur.* Vraisemblablement cette période de début ne vit que des catacombes peu étendues, ce qui permettait d'y faire une décoration plus coûteuse, plus soignée et moins dispersée que dans

[1] Voir DOMITILLE, cf. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 187. — [2] Voir LUCINE. — [3] Voir CATACUMBAS (AD), cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. I, p. 291. — [4] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 188. — [5] Voir MAJEUR (CIMETIÈRE), cf. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 189-190. — [6] Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 173, 174, col. 808; H. Leclercq, *Man. d'arch. chrét.*, t. I, p. 252-253.

les immenses nécropoles du IIIe siècle, où la décoration devient de plus en plus exceptionnelle. Une autre raison contribue à l'appauvrissement artistique. Tandis qu'au Ier et au IIe siècle l'art connait encore des beaux jours, que le prix de la main-d'œuvre n'est pas exorbitant et que l'espace à décorer est restreint, on peut entreprendre l'ornementation d'une catacombe. Tout cela sera changé au IIIe siècle. Alors le nombre des fidèles se trouve singulièrement accru, grâce aux longues années de tolérance de l'empereur Commode; ce n'est plus de groupes mais d'Église qu'il est question. Les riches n'ont pas cessé d'être nécessaires à la communauté, mais ils se trouvent un peu submergés désormais et le secours pécuniaire qu'ils accordent ne suffit plus à leur conserver une considération unique. En ce qui concerne les noyaux catacombaires dont ils sont créateurs ou possesseurs ils y sont débordés. Jadis, ils pouvaient se charger de l'entretien et du percement des galeries et des *loculi*, mais désormais, ce service a pris de telles proportions qu'ils n'y peuvent suffire. En se multipliant indéfiniment les petites catacombes chrétiennes offraient un risque trop grand à tous les hasards qu'ouvriraient les successions transmettant aux mains des païens des sépultures de famille occupées par les fidèles. On avait conscience de se trouver au seuil d'une situation nouvelle réclamant des solutions jusqu'alors inappliquées; on pressentait, et cet état d'esprit était comme une préparation destinée à faciliter l'audacieuse manœuvre tentée par le pape Calliste et qui allait faire coïncider avec le régime catacombal nouveau les modifications profondes introduites dans la situation nouvelle des communautés; la principale de ces modifications est l'établissement du système de la propriété corporative dont on a vu le rapport étroit avec l'existence et la condition légale des catacombes [1].

2° *Le IIIe siècle et jusqu'à la Paix de l'Église.* — Le dernier pape qui fut enterré dans le cimetière du Vatican, fut Victor, en l'année 203. Son successeur Zéphyrin reçut la sépulture dans une catacombe située sur la voie Appienne dont l'administration avait été confiée au diacre Calliste. Cette catacombe, qui portait le nom de cimetière sans autre détermination : τὸ κοιμητήριον, était destinée à des fortunes diverses et, finalement, par son étendue, la gloire de ses hôtes et les circonstances de sa découverte, à éclipser toutes les catacombes ou plutôt à les identifier en quelque façon toutes avec elle. Le « cimetière » était administré par le représentant officiel de l'Église romaine; ainsi s'essayait le régime nouveau destiné à remplacer celui de la propriété privée. Une donation particulière faite par une famille de l'aristocratie avait permis à la communauté chrétienne de faire acte de propriété collective et officielle. C'est là une nouveauté qui mérite d'être remarquée. Si par une dernière précaution de prudence on n'alla pas jusqu'à donner à la catacombe de la voie Appienne le nom de *cœmeterium ecclesiæ fratrum*, il n'en fut pas moins dans des conditions entièrement nouvelles le bien corporatif possédé à ce titre par les chrétiens. La législation du IIIe siècle ne laisse subsister aucun doute à ce sujet. Les édits de confiscation de Valérien en 257 et de Dioclétien en 303 dépossèdent la communauté des biens qui lui appartiennent; en 260, le rescrit de Gallien restitue ces biens à l'Église propriétaire, et, en 313, l'édit de Milan renouvelle cette restitution des propriétés possédées à titre corporatif : *Christiani non ea loca tantum, ad quæ convenire solebant, sed etiam alia habuisse noscuntur* AD IUS CORPORIS EORUM, *id est ecclesiarum, non hominum singulorum, pertinentia* [2].

Au début du IIIe siècle l'administrateur des biens de l'Église de Rome, Calliste, suffisait au gouvernement du « cimetière ». Mais le développement des galeries, la création de nouvelles catacombes dépassèrent vite les facultés d'application et de surveillance d'un seul homme, c'est pourquoi le pape Fabien décida l'adoption d'une organisation nouvelle; il répartit les cimetières entre les sept diacres : *Hic regiones dividit diaconibus* [.....] *et multas fabricas per cymiteria fieri præcepit* [3]. Le *Liber pontificalis* a maladroitement inséré une phrase relative aux sous-diacres et aux notaires entre les deux membres du texte que nous retrouvons sous sa forme primitive dans le Catalogue libérien : *hic regionis divisit diaconibus et multas fabricas per cimiteria fieri jussit*. D'après cela, nous pouvons croire que chaque diacre régionnaire administrait les catacombes situées dans les limites de sa diaconie. Cette mesure s'explique d'autant plus aisément que les souterrains servaient parfois à la célébration du culte [4]. Etait-ce seulement aux jours de persécution qu'on réunissait les fidèles dans les catacombes? Nous en doutons, car si on considère les dimensions des deux sanctuaires retrouvés, l'un dans le cimetière Ostrien, l'autre dans le cimetière de Saint-Hermès, on voit aussitôt que ces locaux minuscules ne pouvaient avoir pour destination de suppléer aux édifices à ciel ouvert dans lesquels les réunions eussent été impossibles [5]. L'église souterraine du cimetière Ostrien ne pouvait guère recevoir au delà de soixante-dix à quatre-vingts fidèles; aussi sommes-nous disposé à croire que ces églises par trop exiguës servaient en tout temps à diverses fins, préparations catéchistiques, sacrifice de la messe, etc., et relevaient ainsi de l'administration de la diaconie ou même de ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui des chapelles de secours. Outre les chapelles souterraines, les catacombes étaient, probablement toutes ou presque toutes, pourvues d'un local à ciel ouvert de proportions peu considérables, voisin de l'escalier conduisant dans la catacombe et dont il nous reste des exemples dans l'oratoire de Sainte-Sotère et dans celui de Saint-Sixte-et-Sainte-Cécile. Voir CELLA. Peut-être ces deux édicules sont-ils même à identifier avec les *multas fabricas per cœmeteria* du pape Fabien. Il est tout à fait probable qu'à une époque où l'Église de Rome possédait des lieux de réunion nombreux et vastes, l'annaliste n'aurait pas consacré la création de locaux insignifiants par une mention spéciale [6].

Qu'advint-il de cette organisation et de ces constructions lorsque l'édit de Valérien vint interdire, en 257, les réunions liturgiques et toute visite aux tombes saintes des cimetières? Au moins savons-nous que la prohibition fut méprisée et que le pape Sixte II n'hésita pas à tenir dans le cimetière de Prétextat une de ces réunions interdites. Il s'y trouvait avec ses diacres et ses ministres quand il fut arrêté et mis à mort. En 260, Gallien révoqua l'édit de persécution et prescrivit la restitu-

[1] Nous ne pouvons exposer ici à nouveau cette question de la propriété corporative appliquée par Calliste qui prit le cimetière de la voie Appienne en qualité de « Siège social », voir *Dictionn.*, t. II, au mot CALLISTE, col. 1661; et CALLISTE (*Cimetière de*), col. 1664. — [2] Lactance, *De morte persecutorum*, c. XLVIII, *P. L.*, t. VII, col. 267; Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. V, *P. L.*, t. XX, col. 889 sq. — [3] *Lib. pont.*, édit. Mommsen, p. 27. — [4] Ciampini, *Vetera monimenta*, t. I, p. 147 sq., 176 sq.; Ansaldi, *Multitudo maxima eorum, qui prioribus sæculis christianam religionem professi sunt*, in-8°, Augustæ Taurinorum, 1765, p. 150 sq., soutiennent que les réunions avaient lieu dans les édifices construits près de l'entrée des cimetières. Sandelio (= Fassini O. P.) *De veterum christianorum synaxibus*, a démontré l'existence des réunions liturgiques dans les catacombes. La contradiction soulevée par le *Giornale di letterati di Pisa*, t. III, p. 98 sq., n'y a rien changé et la découverte des églises catacombales par Marchi met le fait hors de question. — [5] Sur ces églises catacombales, cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 293-300. — [6] Dans la très rapide notice qu'il consacre au pape Jules Ier, grand bâtisseur, l'annaliste du Catalogue libérien caractérise les constructions de ce pape par le même terme : *multæ fabricæ*.

tion aux chrétiens, dans toute l'étendue de l'empire, des *loca religiosa* leur appartenant. Plusieurs évêques même reçurent des rescrits séparés les remettant en possession de leurs *cœmeteria* avec le droit d'en faire usage. On pourrait, d'après cela, supposer que les édits de Valérien n'atteignaient pas de la même manière les *loca religiosa* servant aux réunions, et les *cœmeteria*. Les premiers auraient été confisqués et mis en vente par les procurateurs fiscaux, les seconds auraient été simplement occupés et peut-être pas partout. On se serait ainsi conformé aux exigences de la religion des tombeaux tout en ne sacrifiant rien d'une mesure politique. C'était une sorte de mise sous scellés, mesure temporaire et surtout vexatoire qui, au jour où elle prenait fin, permettait de restituer aux représentants officiels des collèges funéraires, les évêques, le local destiné aux inhumations qui leur appartenait *ipso jure*. Le successeur de Sixte II, le pape Denys, fut ainsi mis en possession des biens saisis, *loca* et *cœmeteria*, nous en trouvons l'écho dans la notice de Denys au *Liber pontificalis : Hic prebyteris ecclesias divisit et cœmeteria et parochias et diœceses constituit*. Il y eut donc alors nouvelle répartition territoriale des paroisses et des cimetières. Ceux-ci se trouvaient sous la pleine autorité de l'Église et leur administration tout en restant probablement entre les mains des diacres pour tout ce qui concernait le côté matériel, relevait officiellement de la juridiction spirituelle des prêtres et de la hiérarchie romaine.

L'édit de Valérien frappant des sépultures d'une sorte de saisie n'en allait pas moins contre les sentiments délicats de la société de ce temps et une semblable mesure suffirait presque à elle seule, par ce qu'elle avait de choquant et d'insolite, à faire entrevoir l'importance que les collèges chrétiens, nombreux et opulents, avaient su donner au siège social de chaque association funéraire. On avait dû escompter de la part du gouvernement la crainte de l'opinion publique, crainte qui suffirait à le détourner d'une mesure quelque peu sacrilège; il fallut reconnaître que l'on s'était trompé et c'est probablement à la suite de cette déconvenue qu'on s'ingénia à organiser de petits traquenards, des entrées et des sorties mystérieuses, diverses combinaisons destinées à mettre en défaut le flair de la police et à lui dérober l'existence d'une catacombe. On n'était plus au temps, on le voit, où les catacombes avaient, pour ainsi parler, pignon sur rue. Les *loca religiosa* confisqués et les *cœmeteria* saisis, il fallait s'ingénier pour trouver des lieux de réunion. C'est à l'époque de la persécution de Valérien qu'un groupe de chrétiens, Hippolyte, Marcel, Hadria, Néon et d'autres encore, prirent parti de s'assembler dans un arénaire situé au premier mille de la voie Appienne dans lequel Hippolyte se tenait caché. Le fait célèbre des martyrs Chrysante et Darie, emmurés dans un arénaire avec d'autres chrétiens qui assistaient au sacrifice de la messe se rapporte également à la persécution de Valérien [1]. C'est une période nouvelle d'utilisation des catacombes; on s'y réfugie, on s'y cache et on y vit. J.-B. De Rossi a fait remarquer que la plupart des Actes de martyrs dans lesquels il est question de fidèles terrés dans une catacombe se rapportent à la persécution de Valérien. Il y a dans tout cela beaucoup d'erreurs de détail mais très probablement aussi une sorte de souvenir traditionnel à peu près précis. C'est ainsi que la mention du séjour du pape *Caius fugiens persecutionem Diocletiani in cryptis habitavit* est certainement erronée puisque Caius était mort avant que s'ouvrit la persécution de Dioclétien, mais nous pouvons y trouver comme une réminiscence de la destination accidentelle des catacombes.

La persécution de Dioclétien éclata comme une surprise. La bienveillance témoignée jusqu'en 303 par l'empereur aux chrétiens leur avait fait espérer que les violences étaient une tradition à jamais abolie. La confiance des fidèles se manifestait un peu imprudemment par des entreprises capables d'alarmer la jalousie des tenants des vieux cultes. Les vieilles églises, jugées trop modestes, étaient remplacées par des édifices majestueux et cette bouffée d'orgueil semble s'être fait sentir jusque dans les cimetières. On pensa pouvoir se départir des allures mystérieuses adoptées à l'époque de la persécution de Valérien en revenant à des constructions extérieures capables d'attirer l'attention par leur caractère insolite. Sévère, diacre du pape Marcellin, se faisait préparer dans le cimetière de Calliste un cubicule double éclairé par un luminaire; son exemple n'était pas isolé et beaucoup de luminaires semblent dater du même temps.

La persécution de 303 dépassa toutes celles qui avaient précédé par sa longueur, sa férocité soutenue et les ruines qu'elle accumula. Les catacombes, ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le dire, furent confisquées cette fois et menacées d'expropriation. C'était une mesure exceptionnelle aussi violente que celle qui livrait les vierges aux derniers outrages, mesures extrêmes et extra-légales auxquelles les précédents persécuteurs n'avaient jamais osé en venir. En étudiant les vicissitudes du cimetière de Calliste nous avons raconté quelle menace sacrilège planait sur le cimetière et les tombes des saints et comment l'Église de Rome se résolut à des mesures extrêmes. Ce n'était pas que l'ensablement d'une galerie fût une chose nouvelle dans les catacombes. Parfois les *fossores* avaient recouru à ce moyen pour venir à bout de se procurer de la place sans être obligé de charroyer les matériaux hors de la catacombe; mais ce qui n'était alors qu'une décision administrative devenait sous l'empire des circonstances nouvelles un procédé défensif appliqué non plus à des galeries quelconques mais à des cubicules d'une sainteté unique, par exemple à la crypte des papes. Pendant ce temps, les fidèles ne cessaient pas de s'introduire et de circuler dans les ambulacres du cimetière de Calliste. D'autres catacombes leur offraient des asiles plus sûrs encore, notamment le cimetière de Priscille, dans lequel le pape Marcellin fit creuser un cubicule destiné à sa sépulture. Ce cimetière de Priscille, dont la propriétaire nominale, Priscille la jeune, appartenait à la famille des Pudens, fut alors particulièrement développé. Le niveau le plus profond de cette catacombe offre une vaste région dont le plan présente une régularité de lignes exceptionnelle dans la Rome souterraine. Plusieurs indices ne permettent pas de douter que la catacombe de Priscille soit contemporaine de Dioclétien et Maxence (306-306).

Après la confiscation et l'expropriation, l'accalmie reparut en 306, mais ce ne fut qu'en 311 que les édifices furent restitués à l'Église de Rome. L'acte officiel de cette restitution ne nous est connu que par la mention qu'en fait saint Augustin dans son récit des polémiques des donatistes. Ceux-ci, dit-il, *gesta recitarunt, in quibus legebatur Melchiades misisse diaconos cum litteris Maxentii imperatoris et litteris præfecti prætorio ad præfectum Urbis, ut ea reciperent, quæ tempore persecutionis ablata memoratus imperator christianis jusserat reddi... Dixerunt donastitæ Stratonem diaconum, quem cum aliis Melchiades ad recipienda* LOCA ECCLESIASTICA *miserat, superioribus gestis recitatum esse traditorem et... Melchiadem tertium episcopum fuisse ab illo qui tunc erat traditio illa facta esset* [2].

3° *Époque de la Paix de l'Église.* — Nous avons vu que la distinction établie par le *Liber pontificalis* entre

[1] La mention de Numérien dans leurs *Actes* est erronée. — [2] S. Augustin, *Breviculus collationis cum donatistis*, III, n. XXXIV-XXXVI, *P. L.*, t. XLIII, col. 645-646.

VOIES.	CIMETIÈRES PRINCIPAUX.		CIMETIÈRES SECONDAIRES ou *Memoriæ isolées et hypogées.*	CIMETIÈRES datant *de la Paix de l'Église.*	DISTANCE du *mur* d'Aurélien.
	Noms primitifs.	*Noms à l'époque de la Paix.*			mètres.
Appia.	1. CALLISTI { Lucinæ. Zephyrini. Callisti. Hippolyti.	S. Xysti. S. Cæciliæ. SS. Xysti et Cornelii.	27. S. Soteridis.		1450
	2. PRÆTEXTATI.	S. Januarii. SS. Urbani, Felicissimi, Agapiti, Januarii et Quirini. SS. Tiburtii Valeriani et Maximi.			1600
	3. AD CATACVMBAS	S. Sebastiani.		38. S. Balbinæ (S. Marci).	2150
Ardeatina.	4. DOMITILLAE	S. Petronillæ. SS. Petronillæ, Nerei et Achillei.			1400
	5. BASILEI	SS. Marci et Marcelliani.		39. S. Damasi.	
Ostiensis	6. COMMODILLÆ.	SS. Felicis et Adaucti.	28. Sepulcrum Pauli apostoli in prædio Lucinæ.		1300
			29. Cœmeterium Timothei in horto Theonis.		1500
			30. Ecclesia S. Theclæ.		2350
			31. Ecclesia S. Zenonis.		
Portuensis	7. PONTIANI, AD URSUM PILEATVM	SS. Abdon et Sennen. S. Anastasii pp. S. Innocentii pp.		40. Julii via Portuensis mil. III.	1050
Aurelia.	8	S. Pancratii.		41. S. Felicis via Portuensi.	570-700
	9. LVCINÆ	SS. Processi et Martiniani. S. Agathæ ad Girulum.			1250
	10. CALEPODII	S. Callisti via Aurelia. Iulii via Aurelia.			2458
Cornelia.			32. MEMORIA Petri apostoli et sepulturæ episcoporum in Vaticano.		
Flaminia	11.	S. Valentini.			1500
Clivus Cucumeris.	12. AD SEPTEM COLVMBAS .	Ad caput S. Iohannis.			
Salaria Vetus. . .	13. BASILLÆ	S. Hermetis. SS. Hermetis, Basillæ, Proti et Hyacinthi.			1400
	14.	S. Pamphyli.			1275
Salaria nova . . .	15. MAXIMI.	S. Felicitatis.	33. Cœm. S. Hilariæ in horto ejusdem.		750
			34. Crypta SS. Chrysanti et Dariæ.		
			35. Cœm. Novellæ.		2400
	16. THRASONIS	S. Saturnini.			1050
	17. IORDANORVM	S. Alexandri. SS. Alexandri, Vitalis et Martialis et VII Virginum.			1500
	18. PRISCILLÆ	S. Silvestri. S. Marcelli.			2500
Nomentana. . . .	19. OSTRIANI.	Cœmeterium majus. Ad Nymphas S. Petri. Fontis S. Petri.	36. Cœm. S. Agnetis, contigu et ensuite rejoint au cim. Ostrien.		2100 2300
			37. Cœm. S. Nicomedis, in horto Iusti iuxta muros.		450
Tiburtina.	20.	S. Hippolyti.			1300
	21. CYRIACÆ	S. Laurenti.		42. In comitatu sive IV Coronatorum.	1150
Labicana.	22. AD DVAS LAVROS. . . .	S. Gorgonii. SS. Petri et Marcellini. S. Tiburtii.			3025
	23.	S. Castuli.			1025
Latina	24.	S. Gordiani. SS. Gordiani et Epimachii. SS. Simplicii et Serviliani, Quarti et Quinti, et Sophiæ.			600
	25.	S. Tertullini.			
	26. APRONIANI	S. Eugeniæ.			1350

les papes Marcellin et Marcel était historiquement fondée. Tous deux gouvernèrent l'Église de Rome avant la restitution à Miltiade des *loca ecclesiastica* et nous pouvons croire que cette restitution ne s'appliquait pas à l'ensemble des propriétés puisque Marcel décida une nouvelle organisation administrative différente de celle jadis établie par le pape Fabien et remaniée par le pape Denys. Voici ce que nous apprend la notice du pape Marcel : *fecit cymiterium via Salaria et XXV titulos in urbe Roma constituit quasi diocesis propter baptismum et pænitentiam multorum, qui convertebantur ex paganis et propter sepulturas martyrum* [1]. Un premier fait qui apparaît incontestable c'est le rapport existant entre les cimetières et les *tituli* ou paroisses de Rome dès le temps du pape Denys. A la suite de l'édit de Gallien, cimetières et *tituli* furent répartis entre les prêtres en même temps que fut tracée la délimitation des paroisses au nombre de vingt-cinq. La bourrasque de 303-306 passée et le calme revenu, un des premiers soins fut de reconstituer les vingt-cinq *tituli* dont chacun avait ses prêtres attitrés chargés de l'administration du baptême, de la pénitence et de la célébration des rites de la sépulture. Ainsi, dès lors, les catacombes étaient desservies non par un clergé spécial, mais par le clergé paroissial, de même que chaque titre devait disposer d'au moins un et généralement de plusieurs cimetières. Quant aux basiliques cémétériales elles dépendaient également des prêtres de la paroisse [2]. Nous avons un témoignage assuré que les vingt-cinq titres comportaient un plus grand nombre d'églises, car Optat de Milève constate qu'à l'époque où nous sommes les donatistes ne savaient où se rassembler malgré qu'il existât environ quarante basiliques : *inter quadraginta et quod excurrit basilicas locum ubi colligerent non habebant* [3]; on peut préciser plus et rapprocher un texte du pape Corneille mentionnant quarante-six prêtres à Rome, ce qui conduirait à quarante-six églises. Or les basiliques urbaines étant au nombre de vingt-cinq, toutes les autres doivent être les basiliques cémétériales bâties au-dessus ou à l'entrée des catacombes. J.-B. De Rossi fait même remarquer que la différence donne le nombre de vingt et une églises cémétériales qui correspond exactement au nombre de vingt et un cimetières mentionné par le manuscrit de Lucques cité par Fiorentini. Toutefois si les quarante-six prêtres romains avaient reçu le soin des quarante-six églises, paroissiales et cémétériales, il s'ensuivrait qu'on devrait soustraire aux prêtres des *tituli* l'administration des catacombes situées dans les limites de leur paroisse. La difficulté n'est qu'apparente. L'usage d'attacher deux prêtres à un même titre, l'un à titre personnel, l'autre à titre d'aide du titulaire responsable, est très ancien; nous en trouvons un exemple dès le milieu du IIIe siècle [4] dans la correspondance de saint Cyprien; à l'époque du pape Damase, chaque *titulus* à Rome avait deux prêtres attachés [5]. Ainsi les quarante-six prêtres du temps du pape Corneille pouvaient être, les uns titulaires les autres *socii* ou vicaires, ces derniers détachés au service de la basilique cémétériale dépendante du « titre ». La disproportion entre le nombre des *tituli* et celui des basiliques cémétériales n'a rien de très surprenant; il faut faire la part des vacances et de telle ou telle disposition ignorée de nous. A vouloir trop expliquer on risquerait de fausser l'explication.

Le nombre des catacombes ne peut pas être fixé avec une certitude absolue ; il faut tenir compte des bouleversements du sol romain et de quelques souterrains qui pourraient s'y cacher encore inconnus de nos jours. Panvinio comptait quarante-quatre catacombes, Baronius s'en tint au même chiffre, tandis qu'Aringhi poussa jusqu'à soixante — sans d'ailleurs l'ombre d'une raison, mais on supposa qu'il en devait avoir — et son chiffre fut généralement adopté.

J.-B. De Rossi a dressé une liste dans laquelle il compte quarante-deux cimetières. V. tabl. col. 2429-30.

Ce classement ne contredit pas et ne fait pas double emploi si on se reporte à celui que nous avons établi dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 471-477; nous nous permettons d'y renvoyer pour le détail des informations bibliographiques relatives à chaque cimetière.

On a pu voir par le tableau précédent que ce grand nombre de catacombes reçut quelques accroissements après la Paix de l'Église. A cette époque, les cimetières étaient rattachés aux *tituli*, cependant ils gardaient les anciennes dénominations qui semblaient en faire des propriétés privées, quoique en réalité ils appartinssent à la communauté composant chaque paroisse. Rien d'anormal en cela, c'était un procédé familier aux collèges funéraires dont nous avons plusieurs exemples épigraphiques : COLLEGIVM SANCTISSIMVM QVOD CONSISTIT IN PRAEDIIS LARCII MACEDONIS; COLLEGIVM QVOD EST IN DOMO SERGIAE PAULINAE. Rien n'empêchait les fidèles de Rome groupés par paroisses ou par catacombes de pendre le titre de *collegium fratrum, quod consistit in prædiis...* (*Lucinæ, Domitillæ*, etc.) ou *in domo...* (*Commodillæ, Priscillæ*, etc.). Ce groupement se livrait aux pratiques ordinaires des collèges, ainsi que nous avons eu l'occasion de le montrer en étudiant l'Agape. Voir ce mot.

4° *De la Paix de l'Église à la prise de Rome, 312-410.* — Avec la Paix de l'Église des conditions nouvelles sont faites aux catacombes. Le pape Miltiade est le dernier qui ait reçu la sépulture dans les souterrains. Son successeur, le pape Sylvestre est enterré *in cœmeterio Priscillæ*, non plus *in crypta* mais dans une basilique. Après lui, les autres papes renoncent définitivement à la sépulture souterraine : Marc, *in cœmeterio Balbinæ, quod ipse insistens fecit;* Jules, *in cœmeterio Calepodii.* Voir ce mot. A cette date le mot *cœmeterium* est couramment employé pour synonyme de *basilica;* c'est le cas pour le pape Jules qui *fecit cœmeteria III unum via Flaminia, aliud via Aurelia et aliud via Portuensi*, or ces trois cimetières ne sont plus des catacombes; quant aux travaux exécutés dans le cimetière de Balbine (voir ce mot) il ne s'agit probablement que d'un agrandissement peu considérable du souterrain.

Un fragment épigraphique de cette époque provenant de la voie d'Ostie et trouvé sous le *Monte Verde* apporte un utile éclaircissement à l'histoire des catacombes. Il s'agissait évidemment dans l'inscription d'une concession faite par... *ana Flavianilla* à *Silvana* d'un lieu de sépulture dans une *villa* lui appartenant et située non loin du cimetière *juxta cimiterium :*

. . . . . VM . . . . . .
. . . . . NDEM PER SA. . . . . .
. . . . . EXEMPLVM AEPIST*olae* . . . . . .
. . . . ANA FLAVIANILLA SILVANAE . . . .
QVONIAM IVSTAM POSTVLATIO*nem tuam cognovi*
VSA EPISCOPVS TARRACINENSI*s*. . . . . .
IVXTA CIMITERIVM EX PARTE L*aeva?* . . . . .
TANGENT IN VILLA PARALLI . . . . . .
MEISVE ISTAM TERRAM PRO . . . . . .
CORPORA PARENTVM SVST. . . . . .

[1] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, p. 43. — [2] Au Ve siècle, le pape Innocent Ier érige un nouveau « titre », *titulus Vestinæ*, et lui assigne la basilique de Sainte-Agnès. — [3] Optat de Milève, *De schism. donatist.*, l. II, c. IV, *P. L.*, t. XI, col. 951. — [4] *Felix, qui presbyterium subministrabat sub Decimo.* — [5] Hilaire le diacre, *In epist. I ad Timoth.*, c. III.

Les catacombes ne sont pas délaissées en un jour, mais on peut constater la progression rapide de l'abandon par la rareté subite des inscriptions à dates consulaires à partir du triomphe de Constantin; peut-être celles qui ont été rencontrées avaient-elles appartenu à des tombes à ciel ouvert d'où elles auront été précipitées dans les souterrains par les lucernaires. Dès le règne des fils de Constantin les inscriptions datées se font de plus en plus rares. La statistique dressée au moyen des inscriptions à date certaine témoigne que, de l'an 338 à l'an 360, un tiers environ des enterrements se faisait au-dessus du sol; de 364 à 369, la proportion est de moitié entre les deux modes de sépultures.

Le percement des galeries est continué mais on n'y apporte plus aucun goût; ce ne sont guère que de longs et étroits boyaux forés à coups de pic, en grande hâte et aménagés plus hâtivement encore de *loculi*, pour satisfaire aux exigences de la mortalité. Et même l'extrémité de ces galeries est inoccupée, ce sont des culs-de-sac le long desquels on voit des *arcosolia* et des *loculi* tracés sur la paroi et jamais creusés; les cubicules sont exceptionnels et, lorsqu'on les rencontre, l'exiguïté et la misère ne laissent guère de doute sur la condition de ceux qui venaient alors prendre leur dernier repos dans les catacombes, ce sont les besogneux de la communauté à qui leurs faibles ressources interdisent les sépultures coûteuses et somptueuses que le haut clergé, les riches et les fidèles appartenant aux classes élevées se procurent désormais dans les cimetières à ciel ouvert.

Dès que la Paix de l'Église eut renouvelé les conditions d'existence du christianisme, on s'empressa de rendre honneur aux martyrs en construisant des basiliques plus ou moins somptueuses au niveau de la tombe ou à un niveau supérieur. Tantôt on se contenta d'élargir le cubicule qui contenait la tombe sainte et on y fit pénétrer plus abondamment la lumière. Tantôt le souci de rendre honneur à un martyr illustre amena des dispositions plus radicales et entraîna d'irréparables dommages. Afin d'atteindre l'étage où reposait le martyr on n'hésita pas à mettre à nu la catacombe jusqu'au premier ou au second étage, ce qui ne put se faire sans entraîner des bouleversements, des destructions et la disparition de parties considérables des anciens cimetières. Ce procédé expéditif fut employé dans plusieurs catacombes; principalement dans celles qui renfermaient des corps saints, objets d'un culte très ancien ou très empressé, par exemple : saint Pierre au cimetière du Vatican, saint Paul sur la voie d'Ostie, saint Laurent à l'agro Verano, sainte Agnès sur la voie Nomentane.

De tels procédés ne pouvaient que déplaire au pape Damase, non moins respectueux des catacombes que soucieux de l'honneur des saints. On sait que son élévation sur le siège de Rome donna lieu à des conflits sanglants (366) et, par une sorte d'ironie, la faction adverse était en possession des principaux cimetières et des basiliques cémétériales et y célébrait le culte : *per cœmeteria martyrum stationes sine clericis celebrabat*, nous dit le *Libellus precum*. Dès que les troubles furent apaisés et l'union rétablie, le pape se préoccupa des catacombes. Nous n'entrerons ici dans aucun détail sur l'œuvre archéologique et épigraphique du pape Damase qui sera étudiée avec les développements nécessaires. Voir DAMASE. Les travaux exécutés sous ce pontificat sont d'autant plus précieux qu'ils ont permis aux contemporains et, de nos jours, à M. De Rossi, de rétablir sur plusieurs points la topographie des catacombes. Depuis l'ensablement des galeries et des cubicules, en 303, plusieurs générations, témoins d'événements extraordinaires, s'étaient succédé et avaient oublié la position précise des tombes qu'on avait, par un moyen radical, préservées de la profanation. Damase s'attacha à retrouver ces cryptes à demi oubliées et, plusieurs fois, il fut assez heureux pour y réussir. Il nous l'a appris dans des poèmes infiniment précieux. Presque toutes les catacombes appelèrent l'intelligente sollicitude du pape qui multiplia ses efforts afin de hâter ici le déblaiement d'une galerie, là l'élargissement d'un cubicule, fit construire des escaliers, agrandir et multiplier les luminaires, consolider les parois et les voûtes menaçant ruine par des ouvrages de maçonnerie, décorer chambres et cryptes, orner de marbres précieux et de fresques les tombeaux. Par une heureuse inspiration, ce grand pape, qui était à sa manière un archéologue, plaça de tous côtés des poèmes descriptifs et historiques dont nous avons dit quelques mots déjà.

Tandis que s'exécutaient ces embellissements, c'est-à-dire vers les années 370-371, la vogue revint aux souterrains. On se prit pour les catacombes d'une curiosité, on les visita. *Dum essem Romæ puer*, raconte saint Jérôme, *et liberalibus studiis erudirer, solebam cum cæteris ejusdem ætatis et propositi, diebus dominicis sepulcra apostolorum et martyrum circuire; crebroque cryptas ingredi, quæ in terrarum profunda defossæ, ex utraque parte ingredientium per parietes habent corpora sepultorum, et ita obscura sunt omnia...*[1].

Un peu de mode revint donc à ces catacombes jadis tant fréquentées et la poésie les touchait d'un rayon[2]. On fit plus, on choisit de nouveau ces lieux déjà presque délaissés pour y préparer sa sépulture. Ce fut un désastre. La piété ou la vanité, l'une et l'autre parfois, inspirèrent à des fidèles le désir de reposer dans le voisinage immédiat des tombes saintes; pour les satisfaire, on creusa des *loculi* dans les *arcosolia*, on entailla, on ruina des fresques, on mutila des moulures et des corniches prises dans l'épaisseur des murs; ce ne fut pas tout, on imagina d'introduire dans les souterrains de pesants sarcophages dont le transport et l'installation entraînèrent l'adoption de dispositions nouvelles altérant la symétrie des cubicules vénérés, allant, grâce à d'imprudentes retailles ou à de malencontreuses excavations, jusqu'à compromettre la solidité des cryptes. Mais le désir des imprévoyants était comblé, ils possédaient leur crypte derrière les saints, *retro sanctos*, suivant une disposition qui s'est conservée jusqu'à nos jours et dont nous pouvons juger par le cubicule de Saint-Janvier au cimetière de Prétextat. Le pape Damase vit le mal et essaya de l'enrayer[3]. Nul plus que lui assurément n'aurait pu revendiquer sa sépulture parmi celles des martyrs, cependant il se l'interdit : HIC FATEOR DAMASVS VOLVI MEA CONDERE MEMBRA SED CINERES TIMVI SANCTOS VEXARE PIORVM. L'archidiacre Sabinus y met moins de formes :... *nil iuvat immo gravat tumulis hærere piorum Sanctorum meritis optima vita prope est. Corpore non opus est, anima tendamus ad illos, quæ bene salva potest corporis esse salus*[4].

Vers ce temps l'administration des catacombes avait passé des mains du premier diacre dans celles de la corporation des *fossores*. Ceux-ci plus soucieux du point de vue commercial que des grands souvenirs du passé avaient renoncé à observer les règlements jadis suivis avec tant d'attention. Ils perçaient des galeries sans ordre et sans plan, exploitant sans scrupule les places les plus recherchées. Les inscriptions des dernières années du IVe siècle relatent plusieurs fois l'acqui-

[1] S. Jérôme, *Comm. in Ezechielem*, l. XII, c. XL, *P. L.*, t. XXV, col. 375. — [2] Prudence, *Peristephanon*, hymn. XI, vs. 153, *P. L.*, t. LX, col. 530. — [3] *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 479-509. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 33.

sition d'un terrain d'inhumation par l'intermédiaire du collège des terrassiers qui, pendant quarante ou cinquante ans, fut exclusivement en possession du droit d'accorder des concessions funéraires. Le clergé ne paraît plus dans les transactions qui nous font connaître acheteurs, vendeurs et témoins par leur nom avec la stipulation du prix de vente. Il semblerait même que, dans certains cas, le *fossor* fut propriétaire d'un lopin du sol qu'il transmettait à ses héritiers; une épitaphe fait mention de la vente d'un *loculus* par les descendants d'un fossoyeur : A FOSSORIS DISCENDENTIBVS[1].

Le retour de vogue qui avait amené un si grand nombre d'inhumations en 370-371 ne dura guère. Entre les années 373-408 les deux tiers des épitaphes datées proviennent des cimetières non souterrains; de 400 à 409, les catacombes sont de plus en plus délaissées. J.-B. De Rossi fixait à l'année 454 l'abandon définitif, mais les découvertes de ces dernières années au cimetière de Commodille permettent de reculer cette date. Une trentaine d'inscriptions à dates consulaires s'échelonnent entre les années 432 et 527 dans les galeries de ce cimetière[2].

5. *De la prise de Rome à l'abandon des catacombes.* — Les deux prises de Rome en 410 et en 457 eurent pour les catacombes de lamentables conséquences. Ce fut toutefois une heureuse mesure qui retira à la corporation des *fossores* l'administration des souterrains, rendue aux prêtres ou aux préposés des basiliques; pour le cimetière du Vatican le pape lui-même en revendiqua la direction[3], comme jadis ses prédécesseurs pour le cimetière de Callixte, et plus anciennement encore, les premiers évêques de Rome pour ce même cimetière du Vatican qui était alors leur sépulture officielle. Toutefois les papes au Ve siècle avaient renoncé à se faire inhumer dans les catacombes. Si nous lisons dans divers documents que Sirice, Célestin[4] et Vigile furent ensevelis au cimetière de Priscille, l'auteur de l'*Itinerarium Salisburgense* nous fait connaître avec précision qu'il ne s'agit pas du souterrain, mais de la basilique.

On peut faire la même remarque pour plusieurs autres papes. C'est le cas pour Boniface Ier déposé au cimetière de Sainte-Félicité et qui se trouvait dans un oratoire à ciel ouvert; pour Innocent Ier et pour Anastase au cimetière *ad Ursum pileatum* et qui, d'après l'*Itineraruim*, reposaient, l'un au-dessus de la crypte principale du cimetière de Pontien, l'autre près de la basilique des saints Abdon et Sennen. Il faut faire une exception pour Zosime, Sixte III et Hilaire, ensevelis *ad S. Laurentium in cripta*, et cette exception confirme la règle. En effet, cette crypte ne faisait pas partie alors du cimetière de Cyriaque, mais elle se trouvait au-dessous d'une basilique; au Ve siècle on construisit en ce lieu une *cripta maior*, en sorte que cette crypte devint l'hypogée et l'anneau des deux basiliques.

Les catacombes avaient donc cessé d'être des cimetières au cours du VIe siècle pour être exclusivement les sanctuaires des martyrs. Suivant l'exemple donné par saint Damase mais sans y apporter le même souci de respect archéologique les papes entreprirent des restaurations dans les cimetières souterrains. Le pape Symmaque s'y appliqua particulièrement. Mais ces décorations et les maigres ornements que la misère croissante permettait encore de déposer au tombeau des martyrs suffirent à exciter la haine religieuse et la cupidité des Goths hérétiques qui, campés autour de Rome pendant le siège de la ville par Vitigès, en 537, commirent dans les catacombes d'horribles dégâts : *ecclesiæ et corpora martyrum sanctorum exterminata sunt à Gothis.* Les cimetières avoisinant la voie Salaire furent particulièrement saccagés; plusieurs inscriptions rappellent les mutilations subies par les tombeaux des saints Chrysante et Darie, des saints Alexandre, Vital, Martial, Diogène[5], situés sur l'une et l'autre voie Salaire. Le pape Vigile, une fois l'ennemi éloigné, releva les ruines et restaura ce qui avait été dévasté : *hostibus expulsis omne novavit opus.* Un poème recueilli dans les sylloges épigraphiques du IXe siècle et qui se lisait sur la tombe des saints Alexandre, Martial et Vital atteste qu'elle avait été violée par les Goths qui brisèrent le marbre portant l'éloge des martyrs par saint Damase; c'est ce marbre que Vigile fit remplacer[6]. Il ne se contenta pas de cela, mais il fit fabriquer au moins deux et peut-être plusieurs exemplaires de la copie pour y remplacer les inscriptions damasiennes détruites par les barbares. C'est ainsi qu'on a retrouvé un fragment d'une de ces copies à une grande distance, dans la catacombe de Pierre-et-Marcellin sur la voie Labicane. Dans la crypte du pape Eusèbe, au cimetière de Callixte, l'éloge damasien fut également recopié au VIe siècle par suite de la destruction de l'original dont les fragments ont été retrouvés de nos jours.

On a pensé que le siège de Vitigès avait contraint les Romains à renoncer à l'ancienne coutume d'inhumer les morts hors des murs de la ville; en réalité, on n'avait pas attendu jusqu'à ce moment. Vers la fin du Ve siècle, sous le règne de Théodoric, une sépulture fut creusée dans l'ancien *castrum prætorianum*[7]; sous Justinien, alors qu'aucune armée ennemie ne contraignait Rome à s'enfermer derrière ses murailles, il y eut un cimetière sur le mont Esquilin[8]. Ainsi, dès le VIe siècle, on avait pratiquement renoncé à observer l'ancien usage, c'était une raison de plus de délaisser définitivement les catacombes.

Le pape Jean III (560-573) *restauravit cœmeteria ss. martyrum et instituit ut oblationes et amulæ vel luminaria per eadem cœmeteria omni die dominico de Lateranis ministrarentur*, nous apprend le *Liber pontificalis*. Cette mesure avait dû être prise à la suite du siège de Rome par Totila et des sacrilèges violations de sépulture qui l'accompagnèrent. On commença même alors à retirer quelques corps saints des catacombes et à les déposer dans des basiliques. Toutefois la mesure prise par Jean III n'avait guère produit d'effet bien durable. Le pape avait voulu que, chaque dimanche, un des prêtres attachés au titre urbain fût envoyé célébrer la messe dans la basilique cimétériale qui dépendait à ce titre et nous voyons le *Liber pontificalis* trouver pour le pape Serge Ier, la matière d'un éloge spécial dans ce fait que *tempore presbyteratus sui impigre per cœmeteria diversa missarum solemnia celebrabat.* Or, en sa qualité de titulaire de Sainte-Suzanne, Serge était attaché au cimetière dépendant de son titre paroissial et il n'a pu célebrer assidûment la messe en « différents cimetières » que grâce à l'abandon des règles posées au VIe siècle.

[1] Marini, *Atti degli fratelli Arvali*, in-fol., Roma, 1795, t. II, p. 695; Musée de Latran, pilier X, n. 24, 32; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9301, 9450, 9510, 9534. — [2] E. Jozi, *Le recenti scoperte nel cimitero di Commodilla*, dans *Rivista storico-critica delle scienze theologiche*, février 1905. Les livres liturgiques romains de la deuxième moitié du Ve siècle, lorsqu'ils mentionnent la bénédiction des sépultures font allusion aux cimetières environnant les basiliques cimétériales, non aux cimetières souterrains. — [3] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 989, 1096. — [4] Hadrien Ier dans sa lettre à Charlemagne sur les images dit que le pape Célestin fit faire des peintures *in proprio suo cemeterio.* Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XIII, col. 801. — [5] Gruter, *Inscript. antiq.*, in-fol., Amstelodami, 1707, p. 1170, n. 13; p. 1171, n. 4; p. 1176. n. 6. — [6] *Ibid.*, p. 1171, n. 4. — [7] Lupi, *Dissertazioni lettere ed altre operette*, in-4°, Faenza, 1785, t. I, p. 65; *Bullettino di archeologia cristiana*, 1863, p. 32. — [8] Bianchini, *Anastasii Lib. pontif.*, t. III, p. 300.

En 735, le pape Grégoire III institua un corps de prêtres pour célébrer des messes chaque semaine dans les cimetières. Il n'était plus question dès lors pour les prêtres attachés au titre paroissial de venir chaque semaine desservir la basilique cémétériale; ce n'était qu'à l'occasion de l'anniversaire des martyrs.

La dépopulation croissante de la campagne romaine, l'insécurité et la difficulté des abords des catacombes engagèrent les papes à transférer les corps des martyrs à l'intérieur de la cité, car il devenait de plus en plus impossible de célébrer leur culte dans les lieux où ils reposaient. Les premières translations furent faites pour des martyrs inhumés dans des catacombes suburbicaires; par exemple, les corps des saints Prime et Félicien, Simplice, Béatrice et Faustin furent amenés de Nomentum et de Porto, en 682 et 668. En 756, l'invasion des Longobards conduits par Astolphe entraina des ruines innombrables dans les catacombes, et le pape Paul Ier, élu dès l'année 757, songea à rendre désormais pareille chose impossible en faisant ramener dans Rome les corps des martyrs. Une constitution de Paul Ier, datée du 2 juin 761, décrit l'état des catacombes : « Les fidèles ont cessé, par indolence et par négligence, de rendre aux cimetières le culte qui leur est dû; on a laissé les animaux pénétrer; on les a transformés en étables et en bergeries, et on a permis qu'ils fussent souillés par toute sorte de corruption. Étant donc témoin de cette indifférence pour des lieux si saints, et la déplorant profondément, j'ai cru bon, avec l'aide de Dieu, d'en retirer les corps des martyrs, des confesseurs et des vierges du Christ, et, au milieu des hymnes et des cantiques spirituels, je les ai transportés dans cette cité de Rome, et je les ai déposés dans l'église que j'ai récemment construite, en l'honneur de saint Étienne et de saint Sylvestre, sur l'emplacement de la maison dans laquelle je suis né, ou j'ai été élevé et que mon père m'a laissée en héritage [1]. »

Paul Ier avait ramené plus de cent corps saints. Ses successeurs Étienne III et Hadrien Ier ne le suivirent pas dans cette voie et s'appliquèrent à rendre aux catacombes un peu de lustre. Léon III, successeur d'Hadrien, apporta plus d'activité encore à la restauration des cimetières et de leurs basiliques. Il s'occupa particulièrement des basiliques de Saint-Valentin sur la voie Flaminienne; de Saint-Agapit sur la voie Tiburtine; de Saint-Étienne sur la voie Latine, et des cimetières de Callixte et des Saints-Félix-et-Adauctus. Mais ces soins étaient insuffisants et la ruine des catacombes s'affirmait. Pascal Ier constatant l'inutilité des efforts tentés et la grandeur de ceux qu'exigerait une restauration complète se décida à revenir au projet de Paul Ier. Une inscription célèbre, placée par ce pape dans l'église Sainte-Praxède, fut destinée à perpétuer le souvenir du transfert dans Rome de deux mille trois cents corps, le 20 juillet 817. Ses successeurs [2] continuèrent à ramener quelques corps, mais à partir de ce transfert mémorable, les catacombes étaient considérées comme vidées de leurs reliques.

Dès la première moitié du IXe siècle, les catacombes tombèrent dans un complet abandon et un oubli de plus en plus absolu [3]. Le moyen âge épaississait sur les cimetières la nuit dont il recouvrait le passé tout entier. Au XIe et au XIIe siècle on ne connaissait plus que quatre ou cinq cimetières qu'on ne visitait guère; au XIVe, trois seulement; au XVe un seul, le cimetière *ad Catacumbas* sous l'église Saint-Sébastien.

6. Du IXe au XIXe siècle : J.-B. De Rossi. — Depuis le IXe jusqu'au commencement du XVe siècle, il ne fut plus question des catacombes [4]. Lorsque J.-B. De Rossi explora les galeries, soucieux de relever jusqu'aux moindres indices, il ne fut pas peu surpris de rencontrer des noms modernes accompagnés d'un millésime. C'étaient des curieux ou des pèlerins qui s'étaient aventurés dans quelques catacombes. Le plus ancien en date de ces visiteurs qui laissèrent une trace de leur passage était un certain *Joannes Lonck* qui accompagna sa signature de la date 1432. Puis ce sont des groupes de frères mineurs qui se succèdent à intervalles irréguliers en 1433, 1451, 1455, 1473, 1482; en 1467 des écossais, en 1469 un abbé de Saint-Sébastien. Toutes ces signatures ont été rencontrées dans la catacombe de Callixte. Une autre visite plus intéressante est celle d'une célèbre compagnie d'humanistes qui marque également son passage, en 1475, dans la catacombe des Saints-Marcellin-et-Pierre; à leur tête était le florentin Pomponius Lætus, fondateur de l'Académie romaine. Leto avait, à la mode du temps, affublé son nom d'un vêtement classique et professait avec ses collègues une admiration tout à la fois bruyante et enfantine pour l'antiquité. Ses ennemis imaginèrent contre la petite société des accusations assez fâcheuses en ce temps de tolérance fort mitigée. Sous Paul II, les académiciens furent traduits en justice sous l'inculpation de paganisme et de conspiration; ils n'échappèrent à une condamnation rigoureuse que par l'intervention de puissants protecteurs. Leurs réunions dans les catacombes ne furent pas connues au procès; elles eussent pu aggraver singulièrement leur cas. Leto jouait au pontife et signait : REGNANTE POM(*ponio*) PONT(*ifice*) MAX(*imo*); un de ses confrères se contentait du titre de : SACERDOS ACHADEMIAE ROMANAE [5]. Tout cela était assez inoffensif, mais les académiciens n'en jugeaient pas ainsi, non sans raison, et ils se sont bien gardés de faire savoir à des contemporains soupçonneux et peu tolérants la nature de leurs occupations dans les catacombes. « Très bien informés des choses de l'antiquité profane, toujours soucieux de décrire les monuments figurés et de copier les inscriptions, ils ne parlent nulle part dans leurs livres des anciens cimetières chrétiens ni des peintures ou des textes épigraphiques qu'ils renfermaient. Le procès de lèse-majesté et de lèse-christianisme intenté à Pomponio Leto a retardé de cent ans les débuts de l'archéologie chrétienne [6]. »

En 1568, un religieux augustin doué d'un vaste savoir et d'une admirable puissance de travail, Onofrio Panvinio, publia un livre intitulé : *De ritu sepeliendi mortuos apud veteres christianos et de eorum cœmeteriis*. A force de lectures, Panvinio était parvenu à amasser un bagage considérable de renseignements relatifs aux cimetières chrétiens de Rome, dont il fixe le nombre à quarante-trois. Il semble n'avoir eu la curiosité d'en visiter aucun, bien qu'il reconnaisse que, sur ce nombre, quatre catacombes sont encore connues, du moins quant à leur emplacement. Voir PANVINIO.

Panvinio mourut jeune, sans avoir vécu assez pour

[1] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XII, col. 646. Sur les documents relatifs à la translation générale des reliques, cf. *Liber pontificalis*, notice d'Étienne II, n. 41; de Paul Ier, n. 4; *Acta SS. Dignæ et Emeritæ*, dans *Acta sanct.*, sept. t. VI, p. 305; Anonyme salernitain, dans Muratori, *Script. rer. Italic.*, t. II, part. 2, p. 178; Marangoni, *Chron. l. roman. pontif.* (en appendice); Boldetti, *Osservazioni*, p. 94 sq.; Cancellieri, *De secret. basil. Vatic.*, p. 967; Settele, dans *Atti della pontificia accademia di archeologia*, t. II, p. 49 sq. — [2] Serge II et Léon IV. — [3] Une vie du pape Nicolas Ier nous le présente *assiduus superno fretus intuitu sanctorum ecclesias ac cœmeteria circuibat.* — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 2-82. — [5] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 2-9; G. Lumbroso, dans *Archivio dell. soc. rom. di storia patria*, 1889, p. 215-239; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1890, p. 81-94; Stornaiolo, *Il Giovanni Battista ed il Pantagato compagni di Pomponio Leto nella visita delle catacombe romane*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1906, t. XII, p. 67-76; L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, 1904, t. II, p. 322. — [6] M. Besnier, *Les catacombes de Rome*, in-12 Paris, 1909, p. 6.

partager l'émotion générale à Rome lorsque, le 31 mai 1578, la nouvelle se répandit que des ouvriers qui travaillaient dans une vigne de la voie Salaire, à deux milles de Rome, pour en extraire du sable, avaient découvert l'entrée d'une catacombe. Descendus dans les galeries qui s'ouvraient devant eux, ils avaient aperçu des sarcophages, des inscriptions, des peintures. La trouvaille souleva un intérêt de curiosité, quelques savants s'attachèrent à étudier le souterrain, mais leurs travaux ne parvinrent pas jusqu'au public [1]. Baronius visita plusieurs fois la catacombe et la décrivit dans ses *Annales ecclesiastici*. Ce fut tout ce qu'on en put savoir, car d'autres érudits s'attardèrent en descriptions minutieuses qu'ils consignèrent dans des manuscrits où personne ne les alla désormais chercher. Les cimetières qu'ils étudièrent étaient probablement celui de Thrason et celui des *Jordani* dont les peintures ont disparu ; mais, d'après ce qu'en ont dit les contemporains, elles présentaient un grand intérêt.

La découverte de 1578 n'eût peut-être servi de rien si un homme ne s'était rencontré pour faire de l'étude des catacombes l'œuvre de sa vie. Nous avons fait connaître Antoine Bosio (voir t. II, col. 1084) dont la première visite dans les souterrains remonte au 10 décembre 1593 et qui jusqu'à sa mort, en 1629, allait consacrer tous ses efforts à la découverte et à la description des catacombes. Comme il arrive à la plupart des intelligences très méthodiques, on ne doit juger son œuvre que par l'ensemble des résultats. Des recherches d'érudition, des investigations personnelles, une conception de classement topographique ont été les bases solides sur lesquelles Bosio a établi la science nouvelle créée par lui. Nous avons dans le *Dictionnaire* et dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne* rendu à Bosio l'hommage d'une admiration presque sans réserves; nous n'y reviendrons pas ici. Le livre dans lequel il avait consigné ses découvertes et accumulé son érudition parut en 1634, sous le titre de *Roma sotterranea*. Cet in-folio écrit en latin, que son poids et ses dimensions rendent difficile à manier, eut un immense succès. Heureux temps où l'on voyait de telles choses!

Le livre de Bosio avait plus d'importance que la découverte de dix catacombes, car sans cet instrument admirable, la science de la Rome souterraine restait à créer, les richesses qu'on pouvait découvrir dans les souterrains demeuraient, ou peu s'en faut, lettre morte. Et cependant, après cette œuvre de lointaine portée, qui prenait rang à la fois dans l'archéologie, dans l'histoire et dans la théologie, beaucoup restait à faire. Bosio avait déblayé le terrain et jalonné la route à suivre, mais il n'avait connu ni toutes les catacombes, ni même les plus importantes; celle de Callixte, entre autres, lui avait échappé; il n'avait retrouvé qu'une seule tombe de martyrs, celle des saints Abdon et Sennen; il n'avait pas connu toutes les sources écrites susceptibles d'éclairer son sujet et en avait négligé quelques-unes; il s'était contenté de dessins peu fidèles et parfois tout à fait inexacts. Ces remarques n'enlèvent rien toutefois à la fécondité du principe scientifique posé par lui.

Après Bosio s'ouvre une période lamentable, celle de l'exploitation des catacombes en vue de l'apologétique. L'archéologie chrétienne s'était soudain élevée au rang d'un « lieu théologique », et, très imprudemment, ceux qui auraient dû avoir souci comme ils avaient mission de faire rendre à cet argument tout ce qu'il contenait, le méconnurent et livrèrent les catacombes à des fouilleurs aussi avides que barbares. Ceux-ci, sous le couvert de l'autorité ecclésiastique et avec son concours organisèrent la déprédation la plus condamnable. Sous prétexte de se procurer des reliques, on détruisit, on brisa, on dispersa irrémédiablement des monuments qui tiraient leur valeur de leur présence constatée dans les catacombes. Ce fut alors une profusion de reliques tellement extraordinaire que l'on se prit à réfléchir sur leur origine et leur authenticité. La polémique confessionnelle s'empara de la question. En 1685-1686, l'Anglais Burnet, en 1688 le protestant français Misson, peu après les protestants allemands Peter Zorn et Fehmel déclarèrent tout net que ces fameuses catacombes et leurs intarissables reliques n'étaient qu'imposture. Les catholiques avaient ingénieusement exploité des carrières abandonnées que les païens avaient jadis converties en cimetières et c'étaient des ossements païens qu'on offrait à la vénération des fidèles dupés. Quant aux peintures dont on menait grand tapage, c'étaient de méchantes fresques dues à des moines du bas moyen âge. Tout n'était pas l'œuvre de l'hostilité et de la prévention dans ces attaques. Mabillon, au cours d'un voyage à Rome, avait été frappé de l'incurie qui présidait à la reconnaissance des reliques et des abus qu'entraînait l'avidité des custodes et employés préposés à l'extraction des corps et à leur distribution. A Paris, on s'était alarmé à la vue de certains ossements de martyrs dans lesquels l'étude anatomique avait permis de reconnaître des débris d'animaux [2]. Pour mettre en garde l'administration pontificale et les fidèles, Mabillon publia une petite brochure qui eut un immense retentissement : *Eusebii Romani ad Theophilum Gallum epistola de cultu sanctorum ignotorum*, in-12, Parisiis, 1698 [3]. Mabillon réclamait de la part des autorités romaines plus de critique et une circonspection rigoureuse; mais son petit livre fit scandale et on en tira parti pour jeter sur les catacombes un discrédit qui n'atteignait que les administrateurs.

L'abus avait été si évident qu'on dut cependant réfléchir et les papes se préoccupèrent enfin de placer à la tête des catacombes des hommes dignes d'en diriger l'exploration. Malheureusement les polémiques avaient eu pour effet de faire oublier la méthode vraiment scientifique de Bosio et de lui substituer de bonne foi des préoccupations apologétiques. Il s'agissait par-dessus tout de justifier ce qui s'était fait, car l'administration ne doit jamais avoir tort. Dans ce but, le custode des catacombes, Boldetti (voir ce mot) composa un volume qui a été décrit et apprécié en son lieu, recueil sans cohésion, sans méthode, sans autorité, qui parut en 1720.

Cependant l'exploration continuait lentement, c'est surtout l'exploitation qui se poursuivait. Tandis que Fabretti mentionnait deux catacombes ignorées de Bosio, Boldetti parcourait des régions nouvelles, des cimetières inviolés, notant une foule de choses au passage, mais avec tant de négligence que son livre a su jeter sur les textes et les pièces les plus rares une incertitude regrettable. A côté de Boldetti, l'érudit Marangoni travailla de longues années à la rédaction d'un catalogue des monuments rencontrés, si modestes qu'ils fussent. Ce travail venait d'être achevé lorsqu'il périt dans l'incendie de la bibliothèque de Marangoni; c'était le fruit de dix-sept années d'investigations minutieuses qui disparaissait en un moment.

A partir de Marangoni, on ne rencontre dans les catacombes que des promeneurs, des désœuvrés, des artistes. Nous n'avons pas à nous arrêter à l'ouvrage de Bottari (voir ce mot) qui est aussi étranger aux catacombes que peut l'être un livre pour lequel les catacombes ne sont qu'un prétexte à descriptions, à dissertations, à commentaires, à interprétations. Depuis

[1] *Römische Quartalschrift*, 1888, p. 209-217, publie une lettre écrite par un jésuite de Rome au lendemain de la découverte. — [2] J. Turmel, *Quelques « hommes illustres » de l'Église de France*, dans la *Revue du Clergé français*, 1902, t. XXX, p. 617-627. — [3] Cf. Valery, *Correspondance inédite de D. Mabillon*, in-8°, Paris, 1847, t. III, p. 10.

Bottari jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, les cimetières souterrains retombèrent dans un oubli aussi profond qu'avant la découverte de 1578. Malheureusement l'oubli n'était pas l'abandon et alors que personne ne se souciait plus de les visiter, les catacombes continuaient à fournir le butin ordinaire de la custodie des reliques aux dépens d'une multitude de fresques et de moindres objets entaillés, hachés, pulvérisés. Un antiquaire de mérite, Séroux d'Agincourt, établi à Rome, visita les catacombes avec assiduité à partir de 1782 et s'y intéressa. Il eut même la fâcheuse idée de détacher des fresques afin de les emporter hors des cimetières pour les mieux étudier. Son exemple ne fut que trop imité et entraîna de nouvelles ruines.

Au XIXe siècle, Raoul-Rochette consacre, entre 1830 et 1838, trois importants mémoires aux catacombes, mais sans préoccupation topographique et en se plaçant simplement au point de vue descriptif. En 1837, Settele, auteur d'une dissertation solide sur l'importance des catacombes, est nommé conservateur des cimetières sacrés. Son successeur, le jésuite Marchi, dès son entrée en charge, fit lever l'interdiction qui empêchait la visite des cimetières. Marchi était trop primesautier et trop imaginatif pour faire une œuvre vraiment grande et méthodique. Le livre qu'il écrivit n'est pas toujours un guide sûr. Les premières livraisons avaient seules été publiées que de nouvelles découvertes vinrent lui montrer qu'il s'était aventuré trop loin dans ses affirmations. Il eut la pensée de mettre son livre au pilon; mais les planches excellentes étaient tirées, il acheva le commentaire; néanmoins, il ne put aller jusqu'au bout, un grand découragement l'avait pris, les troubles politiques achevèrent de le dégoûter de tout. Son ouvrage demeura inachevé. Voir MARCHI.

Il faut accorder un souvenir au vaste recueil entrepris par L. Perret, composé de six énormes in-folios (1851-1855), publiés par ordre et aux frais du gouvernement français. Cette luxueuse et insolite publication avait été préparée pendant l'occupation de Rome par un architecte, L. Perret, un dessinateur, Savinien Petit, et un groupe d'artistes, de critiques et d'archéologues, Ampère, Ingres, Mérimée, Vitet. Il ne faut pas être trop sévère pour ce recueil dans lequel on trouve encore quelques choses utiles, notamment les reproductions des inscriptions et leur commentaire par L. Renier. Voir PERRET.

On ne peut s'attendre à trouver à cette place une notice abrégée de l'œuvre de J.-B. De Rossi dans les catacombes. Dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne* nous avons esquissé cette œuvre si vaste[1], dans le *Dictionnaire* il n'est pas de catacombe à propos de laquelle nous ne soyons tributaires de ses recherches, notamment dans l'étude de la catacombe de Callixte. Voir ce mot. Nous lui consacrerons bientôt une étude sur laquelle nous ne voulons pas anticiper. Voir DE ROSSI.

VI. ESSAI DE CLASSEMENT. — *Note.* — On a accueilli dans cette bibliographie des ouvrages qui ne traitent pas exclusivement des catacombes; on a écarté des écrits qui ont paru trop médiocres pour rendre aucun service.

Les catacombes non romaines faisant l'objet de notices dans le *Dictionnaire*, il eût été superflu d'entreprendre une énumération suivie d'une description sommaire qu'on trouvera d'ailleurs dans notre *Manuel d'archéologie*, t. I, p. 280-283, 312-322. Nous nous bornons donc à donner ici un essai de classement des catacombes, accompagné des travaux utiles à consulter sur chacune d'elles et parfois de quelques indications.

AFRIQUE DU NORD[2]

Kherbet Bou Addoufen, région de Sétif. — S. Gsell, *Monum. antiq. de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 396 : Galerie longue d'au moins 60 mètres, large de 2 mètres environ avec des *loculi* dans les parois; les *loculi* forment plusieurs rangées superposées et sont fermés par des briques.

Djebel Djaffa, sud de Khenchela. — *Recueil de la Soc. archéol. de la prov. de Constantine*, 1898, t. XXXII, p. 362-370.

Hadrumète (= Sousse). — *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1903, 4 déc., p. 607 sq.; *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1903, p. 538-553; A.-F. Leynaud, *Les catacombes d'Hadrumète, 2e campagne de fouilles*, in-8°, Sousse, 1906; *Journal des fouilles*, in-8°, Sousse, 1908.

Sullectum (= Salakta). — *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1891, p. 371 sq.

Susa (= Sousse). — K. M. Kaufmann, *Handbuch d. christl. Archäol.*, in-8°, Paderborn, 1905, p. 83; H. Saladin, dans les *Arch. des miss. scient.*, 1885-1888, t. I, p. 224.

ASIE-MINEURE

Azuguzel (Cappadoce). — Chantre, *Mission en Cappadoce*, Paris, 1898, p. 121 sq. : tombes creusées dans le roc.

Anazarbe (Cilicie). — *L'Athenæum français*, 1853, t. II, p. 1186 sq.; Strzygowski, *Klein Asien*, p. 51; tombes creusées dans le roc.

Seleukia (Lycaonie). — *Bull. de corresp. hell.*, 1880, t. IV, p. 195-205; 1883, t. VIII, p. 230 sq. : cimetière et chambre dans le roc.

Kassaba (Lycie). — Ch. Fellows, *Ausflug nach Kleinasien*, in-8°, Leipzig, 1853, p. 285 : chambres funéraires avec peintures.

AUTRICHE-HONGRIE

Fünfkirchen (Hongrie). — Köller, *Prolegomena in historiam episc. quinque Ecclesiarum*, in-4°, Gosonii, 1804, p. 25 sq.; V. Schultze, *Die Katakomben*, p. 334-336; E. Henszlmann, *Die altchristliche Grabkammer in Fünfkirchen*, dans *Mittheil. des kais-kön. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmäler*, Wien, 1873, t. XVIII, p. 57-83, 2 pl.; De Rossi, *Bull. di arch. christ.*, 1874, p. 150-152, pl. VII-VIII.

CYRÉNAÏQUE

Cyrène. — J.-R. Pacho, *Relation d'un voyage dans la Marmarique, la Cyrénaïque*, etc., in-4°, Paris, 1827; Smith et Porcher, *History of the recent discoveries at Cyrene*, in-4°, London, 1864; *Transactions of the royal Society of literature*, London, 1870, série II, t. IX, p. 135-153; Dennis, *On recent excavations in the greek cemeteries of the Cyrenaica*; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, pl. CV; Herbert Well Blundell, *A visit to Cyrene in 1895*, dans *Annual of the brit. School at Athens*, 1895-1896, t. II, p. 113-141.

Massakhit (près d'Aphrodisias). — Chambres funéraires signalées par Pacho, *op. cit.*

ÉGYPTE[3]

Alexandrie. — Nous avons décrit plusieurs catacombes d'Alexandrie. Celle de Karmouz appelée aussi catacombe Wescher[4]; la catacombe de Abou-el-Achem[5]; la catacombe d'Agnew[6]; la catacombe de Moustapha[7]; celle des Rufini[8], enfin celle de Qabbary[9] et les hypogées de Qabbary, de Kom-el-Chougafa et de la Nécropole orientale[10]. Nous n'avons rien à ajouter aux

[1] *Manuel d'arch. chrét.*, t. I, p. 17-25. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 320. Nous écartons de ce classement les cryptes d'églises telles que celles de Bénian, de Marseille, Poitiers. — [3] *Dictionn.*, t. I, col. 1125-1154. — [4] *Ibid.*, col. 1125. — [5] *Ibid.*, col. 1145. — [6] *Ibid.*, col. 1147. — [7] *Ibid.*, col. 1149. — [8] *Ibid.*, col. 1149. — [9] *Ibid.*, col. 1150. — [10] *Ibid.*, col. 1151.

descriptions données, toutefois nous signalerons deux croquis parus dans une étude assez superficielle de J.-L. Petit, *Remarks on medieval architecture in the east*, dans *The archæological Journal*, 1866, t. XXIII, p. 257 : vue de la catacombe Wescher; p. 259, plan et croquis d'une autre catacombe que nous hésitons à identifier.

FRANCE

Reims. — Lévêque de Pouilly, *Description d'un monument découvert dans la ville de Reims en 1738*, dans *Théorie des sentiments agréables*, in-8°, pl. I-II; Gerusez, *Descript. hist. et stat. de Reims*, 1817, p. 271; édit. Liénard, p. 705; E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 448-450.

GRÈCE

Chalkis. — *Röm. Quartalschr.*, 1890, p. 2; *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. III, p. 903.

ITALIE

Albano. — *Dictionn.*, t. I, col. 1053-1062; *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1902, p. 112 sq.; 1904, p. 274-276; Boldetti, *Osservazioni*, p. 559-661; Armellini, *Gli antichi cimiteri cristiani*, in-8°, Roma, 1903, p. 584; Marucchi, *Éléments d'archéologie*, t. II, p. 414-417.

Ancône. — Armellini, *Cimiteri*, p. 669; *Dictionn.*, t. I, col. 1993-1999 : chambre sépulcrale.

Atripalda. — G. A. Galante, *Il cimitero di S. Ipolisto martire in Atripalda, diocesi di Avellini*, in-8°, Napoli, 1893; Armellini, *Cimiteri*, p. 711; *Dictionn.*, t. I, col. 3115 : catacombe et hypogée.

Aquila (Sabine). — Boldetti, *Osserv.*, p. 603; *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1903, p. 187 sq.; Bellermann, *Katak.*, p. 111; Marangoni, *Act. S. Victorini*, in-4°, Roma, 1740, p. 82 sq.; Catacombe des *SS. MM. Amiternensium*.

Bassano. — Germano, *Memorie archeologiche*, in-8°, Roma, 1886, p. 139 sq.; Armellini, *Cimiteri*, p. 691-692.

Bazzano. — *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1903, p. 187 sq.; Armellini, *Cimiteri*, p. 692.

Bolsena. — *Röm. Quartalschr.*, 1888, p. 327-353; 1889, p. 79; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2834-2896; *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 71 sq., 109-143; 1882, p. 75; 1887, p. 107; 1894, p. 120; *Notizie degli scavi*, 1880, p. 262-283; *Bull. della soc. stor. Volsiniese*, 1892, p. 97; Armellini, *Cimiteri*, p. 659, 663; *Dictionn.*, t. II, col. 980.

Cagliari (= Caralis). — Catacombe à Bonaria; hypogée à Bonorva; catac. de S. Andrea Abrim, *Bull. di arch. crist.*, 1892, p. 130-144; *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, p. 61 sq.; *Notizie degli scavi*, 1892, p. 183-189; Giuseppe Manno, *Storia di Sardegna*, 3e édit., Milano, 1835, p. 183 sq.; *Bull. archeol. sardo*, 1856, t. II, p. 146 sq., 270 sq.; Armellini, *Cimiteri*, p. 743, 758; *Dictionn.*, t. II, col. 1003, 1007.

Canosa. — Armellini, *Cimiteri*, p. 728; *Notizie degli scavi*, 1904, p. 371-372 : catacombe *di Sofia*.

Carini. — *Dictionn.*, t. II, col. 2164.

Castellamare di Stabia. — *Bull. di arch. crist.*, 1879, p. 36, 118-127; G. Cozensa, *Il cimitero e la capellana Stabiana di S. Biagio*, in-8°, Napoli, 1898; Milante, *De Stabiis, stabiana Ecclesia et episcopis ejus*, Neapoli, 1750; Bellermann, *Katak.*, p. 113 sq.; F. X. Kraus, *Roma sotterr.*, 2e édit., p. 602 sq.; Schultze, *Katakomben*, p. 306 : Catacombe, cf. *Dictionn.*, t. II, col. 2366.

Catana. — *Notizie degli scavi*, 1893, p. 385; *An early christian hypogaeum*, dans *The Journal of american archæology*, 1894, t. IX, p. 443 sq.; Armellini, *Cimiteri*, p. 736; *Bull. di arch. crist.*, 1868, p. 75.

Cervetri. — *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 84; Armellini, *Cimiteri*, p. 621.

Chiusi. — Liverani, *Le catacombe di Chiusi*, in-8°, Siena, 1872; *Bull. arch. di crist.*, 1865, p. 51, 56; 1876, p. 91 sq.; Armellini, *Gli antichi cimiteri*, p. 653-659.

Cimitile (près de Nole). — *Roma sotterranea*, t. III, p. 533; *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 1338-1395; *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 93; Bellermann, *Katak.*, p. 12, 114.

Gabies. — Hübsch, *Monun. de l'architect. chrét.*, 1866, pl. XVIII, XIX.

Manfredonia (= *Sipontum*). — Catacombes.

Manfria (Sicile). — *Notizie degli scavi*, 1901, p. 310 : petites catacombes.

Marsala. — Armellini, *Cimiteri*, p. 733 sq. : hypogée.

Messina. — Boldetti, *Osservazioni*, p. 624; Armellini, *Cimiteri*, p. 734 : catacombe de S. Placide.

Monte-Leone (Sabine). — *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 108; Boldetti, *Osservazioni*, p. 576; Armellini, *Cimiteri*, p. 543.

Naples. — Catacombes de saint Janvier, saint Gaudiosius ou *della Sanita*, saint Sévère, saint Éphèbe, *della vita* ou de S. Vitus : V. Schultze, *Die Katakomben von S. Gennaro*, in-8°, Iéna, 1877; V. Schultze, *Katakomben*, p. 304 sq.; Lorenzo Giustiniani, *Memorie sulle scovrimento di un antico sepolcreto greco-romano*, 2e édit., Napoli, 1814, p. 10 sq.; Giocchino Tagliatela, *Di un imagine di S. Protasio*, Napoli, 1874; *Bull. di archeol. cristiana*, 1865, p. 56, 62; 1867, p. 72-74; 1871, p. 37 sq., 155-158; 1877, p. 154; 1880, p. 89; 1881, p. 103, 110; 1883, p. 85 sq.; 1887, p. 122 sq.; Armellini, *Cimiteri*, p. 697 sq.; Kraus, *Realencyklopädie*, t. II, p. 130-134, avec la bibliographie ancienne; Scherillo, *Archeologia sacra*, Napoli, 1875, t. I; L. Le Fort, *Chronol. des peint. des catac. de Rome*, in-12, Paris, 1895, p. 108; *Mélang. d'archéol. et d'hist.*, 1883, t. III, p. 67 sq.; Pellicia, *De cœmeterio sive catacumba neapolitana*, dans *De Eccl. christ. politia*, in-8°, Vercellis, 1785, t. IV, p. 1-183; Ch. F. Bellermann, *Ueber die ältesten christlichen Begräbnisstätten und besonders die Katakomben zu Neapel mit ihrer Wandgemälder*, in-8°, Hambourg, 1839; Andr. di Jorio, *Guida per le catacombe di S. Gennaro dei Poveri*, in-8°, Napoli, 1839; G. Sanchez, *La Campania sotterranea*, in-8°, Napoli, 1833; G. A. Galante, *Relazione sulle catacombe di S. Gennaro*, dans *Rendi conti delle reale Accad. di Napoli*, 1900, t. XIV, mai-décembre; E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, t. I, p. 27, 39.

Nemi. — *Voce della verità*, 1884, n. 44; Armellini, *Cimiteri*, p. 590.

Nepi. — *Bull. di arch. crist.*, 1874 p. 113; *Röm. Quartalschr.*, 1893, p. 84; Boldetti, *Osserv.*, p. 579-581; Armellini, *Cimiteri*, p. 635.

Nonne Ligora. — Armellini, *Cimiteri*, p. 794.

Otricoli. — *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 83; Armellini, *Cimiteri*, p. 620; Boldetti, *Osservazioni*, p. 586-589.

Paganica. — Signorini, *La diocesi di Aquila*, p. 288.

Palerme. — Vincenzo di Giovanni, *La topographia antica di Palermo*, 1890, p. 133-169; Armellini, *Cimiteri*, p. 729-732; F. X. Kraus, *Realencyklopädie der christlichen Alterthümer*, t. II, p. 134, n. 36.

Pozzuoli. — Boldetti, *Osservazioni*, p. 609; Armellini, *Cimiteri*, p. 708.

Privernum. — *Bull di arch. crist.*, 1878, p. 85-99.

Raguse. — Filippo Pennavaria, *Ricordi archeologici e paletnologici*, Palermo, 1891; *Bull. di arch. e stor. dalm.*, 1901, p. 85-99.

Sessa Arunca. — *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1897, p. 140 sq.; A. di Lella, *Contribuzione alla storia dell' arte medievale nella bassa Italia. L'antica basilica cristiana di Sessa Arunca ed i suoi monumenti*, in-8°, Canino, 1901.

Soriano. — Germano, *Memorie storiche sopra S. Eutizio di Ferento ed il suo santuario*, Roma, 1883; le même, *Memorie archeologiche e critiche sopra gli atti e il cimitero di S. Eutizio di Ferento*, Roma, 1886; Armellini, *Cimiteri*, p. 647; Boldetti, *Osservazioni*, p. 591; *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 160.

Sorrente. — *Bull. di arch. crist.*, 1879, p. 37; Armellini, *Cimiteri*, p. 714.

Sorrina nuova. — *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 85; Fr. Orioli, *Viterbo e il suo territorio*, Roma, 1849, p. 13, 34 sq.; Armellini, *Cimiteri*, p. 663.

Sortino (près de Pantelico). — *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 82.

Sutri. — *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 28; Hübsch, *Monuments*, n. 7; *Römische Quartals.*, 1902, p. 244; Boldetti, *Osservazioni*, p. 581 ; Armellini, *Cimiteri*, p. 627.

Syracuse. — H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. I, p. 487, note 1-10.

Terni. — *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 85-87, 94, 121; 1880, p. 58; *Röm. Quart.*, 1889, p. 25 sq.

Valmontone. — *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 109 sq.; Boldetti, *Osservazioni*, p. 566; Armellini, *Cimiteri*, p. 574.

Velletri. — *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 107 sq., 115; Armellini, *Cimiteri*, p. 593.

Venose (Apulie).

Vulci. — *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 84 sq., 112-114; 1887, p. 107; *Bull. dell' istit. di corresp. archeologica*, 1835, p. 177-180; Armellini, *Cimiteri*, p. 647.

MALTE

Malte possède sept catacombes principales : L'Abazio, S. Agata, S. Cataldo, S. Maria della Grotta, S. Maria della Virtu, S. Paolo, S. Venera. Cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 468, note 17.

PALESTINE

Chefa'Amer. — H. Swoboda, dans *Röm. Quartals.*, 1890, t. IV, p. 321 sq.; *Revue biblique*, 1893, t. II, p. 206-207; *Missions catholiques*, 1889, p. 381.

ROME

Cimetières situés sur la rive droite du Tibre :

Voie Cornélienne. — Cim. du Vatican. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 474, n. 4.

Cim. *ad nymphas Catabassi*. — *Man. arch. chrét.*, t. I. p. 474, n. 4 (situé au 10e mille).

Voie Triomphale. — Cim. anonyme du *Monte-Mario* (jadis de Sainte-Lucie ou de Sainte-Agathe). — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 477, n. 9 (situé à 4 350 m.).

Janicule. — Cim. anonyme (*via Sant' Onofrio*). — Découvert en 1898. *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 473, n. 1.

Voie Aurelienne. — Cim. d'Octavilla ou de S. Pancrace. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 473, n. 13 (situé à 570 m. du mur d'Aurélien, à gauche de la route, avant d'arriver à la villa Doria Pamphili).

Cim. de Procès-et-Martinien. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 474, n. 1 (situé à 1 250 m., à gauche de la route, entre la villa Doria Pamphili et la vigna Pellegrini).

Cim. des deux Félix. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 474, n. 2 (situé à 1 900 m.).

Cim. de Calépode. — *Man. arch. chrét.*, t. I. p. 474, n. 3; *Dictionn.*, au mot CALÉPODE (situé à 2 458 m.).

Voie de Porto. — Cim. de Pontien, *ad ursum pileatum*. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 473, n. 12 (situé à 1 250 m., à droite de la route, au-dessus de *Monte Verde*, retrouvé par Bosio en 1618).

Cim. de Felix *ad insalatos* (= *insalsatos* = *infulatos*). — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 473, n. 10.

Cim. de Generosa *ad Sextum Philippi*. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 473, n. 11 (situé à 6 400 m., assez loin de la route, à gauche, dans la direction du Tibre, creusé en partie sous l'ancien bois sacré des frères Arvales).

Cimetières situés sur la rive gauche du Tibre :

Voie d'Ostie. — Cim. de Lucine. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 473, n. 3 (sous l'abside de Saint-Paul-hors-les-murs).

Cim. de Commodille. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 473, n. 2 (situé à 1300 m.; à gauche de la route, presque en face de S. Paul, sur la *Via delle sette chiese*).

Cim. de Timothée. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 473, n. 5 (à 1500 m., auprès du tombeau de saint Paul; à gauche de la route, en face de l'abside de S. Paul).

Cim. de Thècle. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 473, n. 4, 8 (situé à 2 350 m., au delà de S. Paul; identifié par Armellini avec un cimetière à gauche de la route, au IIIe mille *al ponticello di S. Paolo*).

Cim. de Cyriaque. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 473, n. 7 (situé au VIIe mille, signalé par Bosio, non retrouvé depuis).

Voie Laurentienne. — Cim. de Zénon *ad S. Athanasium ad Aquas Salvias*. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 273, n. 6 (situé au IVe mille; à gauche de la route).

Voie Ardéatine. — Cim. de Domitille. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 472, n. 5 (situé à 1400 m., au lieu dit *Tor Marancia*, à droite de la route, sur la *Via delle sette chiese*).

Cim. de la Nunziatella. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 472, n. 7 (situé à 3500 m.; à droite de la route).

Cim. de Marc, Marcellin et Damase. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 472, n. 6; *Dictionn.*, au mot BALBINE, t. II, col. 137.

Deux cim. perdus. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 472, n. 8.

Cim. de S. Felicula. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 472, n. 9 (au VIIe mille).

Voie Appienne. — Cim. de Balbine. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 472, n. 1; *Dictionn.*, au mot BALBINE, t. II, col. 137.

Cim. de Callixte. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p, 471, n. 13; *Dictionn.*, au mot CALLISTE (situé à 1 450 m.).

Cim. de Prétextat. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 472, n. 2 (situé à 1 600 m.).

Cim. de Sébastien *ad catacumbas*. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 472, n. 3 (situé à 2 150 m.).

Cim. de Sotère. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 472, n. 4.

Voie Latine. — Cim. de Gordien et Épimaque. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 477, n. 3 (situé à 600 m.; à gauche de la route).

Cim. de Quartus et Quintus. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 477, n. 4.

Cim. de Tertullinus. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 477, n. 5 (emplacement incertain).

Cim. de Simplice et Servilien. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 477, n. 6.

Cim. d'Apronien ou de Sainte-Eugénie. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 477, n. 7; *Dictionn.*, au mot APRONIEN (situé à 1 350 m.; à gauche de la route), t. I, col. 2636.

Cim. anonyme. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 477, n. 8 (situé au Ve mille).

Voie Labicane. — Cim. de Castulus. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 476, n. 7 (situé à 1025 m.; à droite de la route).

Cim. de Pierre et Marcellin. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 476, n. 8 (situé à 3025 m. au lieu dit *Tor Pignattara*).

Cim. de la *vigna del Grande*. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 477, n. 1.

Voie Tiburtine. — Cim. de Cyriaque. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 476, n. 4 (situé à 1 150 m.; à droite de la route).

Cim. d'Hippolyte. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 476, n. 5 (situé à 1300 m.; à gauche de la route, dans la vigna Cartani).

Voie Nomentane. — Cim. de Nicomède. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 475, n. 9 (situé à 450 m.; à droite de la route, dans l'ancienne villa Patrizi).

Cim. d'Agnès. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 475;

Dictionn., au mot AGNÈS, t. I, col. 918 (situé à 2100 m. à gauche de la route).

Cim. Majeur (ou Ostrien ?). — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 476, n. 1 (situé à 2100 m.; c'est celui que le P. Marchi nommait cim. Sainte-Agnès; De Rossi l'identifie avec le cim. Ostrien).

Cim. d'Alexandre. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 476, n. 2; *Dictionn.*, au mot ALEXANDRE, t. I, col. 1092 (situé au VIIe mille; à droite de la route).

Voie Salaire neuve. — Cim. de Maxime *ad S. Felicitatem*. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 475, n. 3 (situé à 750 m.; à gauche de la route).

Cim. de Thrason et Saturnin. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 475, n. 4 (situé à 1050 m.; à droite de la route).

Cim. d'Hilaria. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 475, n. 5.

Cim. des Jordani *ad S. Alexandrum*. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 475, n. 6 (situé à 1500 m.; à droite de la route, dans la villa Massimo).

Cim. de la Novella. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 475, n. 7 (situé à 2400 m.; à droite de la route).

Cim. de Priscille. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 475, n. 8 (situé à 2500 m.; à gauche de la route).

Voie Salaire ancienne. — Cim. *in vigna Galli*. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 474, n. 8 (situé à 800 m.).

Cim. de Pamphile. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 474, n. 9 (situé à 1272 m.; à droite de la route).

Cim. d'Hermès. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 474, n. 10 (situé à 1400 m.; à gauche de la route).

Cim. *ad Clivum Cucumeris*. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 475, n. 9 (emplacement incertain).

Voie Flaminienne. — Cim. de Valentin. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 474, n. 6 (situé à 1500 m.; à droite de la route).

Les cimetières suburbicaires et les cimetières hérétiques et juifs sont énumérés ou décrits dans *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 477-480, 492-493, 495-528.

RUSSIE

Kertsch. — *Röm. Quartals.*, 1894, p. 13 sq.; p. 324 sq. Voir *Dictionn.*, au mot CAUCASE.

SICILE

Syracuse. — *Man. arch. chrét.*, t. I, p. 487-488.

VII. BIBLIOGRAPHIE. — Allard (P.). *Rome souterraine, traduit de l'anglais d'après J. Spencer Northcote et W. R. Brownlow avec des additions et des notes*, in-8°, Paris, 1872; 2e édit., 1877; *L'art dans les catacombes*, dans les *Lettres chrétiennes*, 1881, t. IV, p. 1-37; *Les peintures des catacombes*, dans *Quest. controv. hist.-scient.*, 1881, t. II, p. 141-162. — Angelini-Rota (A.), *Cenni sopra i primi cimiteri di Roma cristiana*, in-8° [Roma, 1845]. — Aringhi (P.). Voir ce mot. — Armellini (M.), *Il cimitero di S. Agnese sulla via Nomentana, descritto ed illustrato*, in-8°, Roma, 1880; *Lezioni di archeologia cristiana*, in-8°, Roma, 1898; *Le catacombe romane descritte*, in-8°, Roma, 1880; *Gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d'Italia*, in-8°, Roma, 1893. — [Artaud,] *Voyage dans les catacombes de Rome par un membre de l'académie de Cortone*, in-8°, Paris, 1810. — Aubé (B.), *La théologie et le symbolisme dans les catacombes de Rome*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1883, t. LVIII, p. 362-395. — Auber, *Les catacombes considérées comme type primitif des églises chrétiennes*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1862, t. VI, p. 24-32. — Baronius, *Annales ecclesiastici*, ad ann. 447, n. 27. — Baudrillart (A.), *Les catacombes de Rome, histoire et description*, in-12, Paris, 1903. — Becker (F.), *Rom's altchristliche Cœmeterien, ein Beitrag zur Kenntniss des christl. Alterthums, mit besond. Berucksicht der Forschungen Rossi's*, in-8°, Dusseldorf-Gera, 1874; *Die Inschriften der römischen Cœmeterien*, in-8°, Gera, 1878. — Bertaux (E.), *Rome*, in-8°, Paris, 1905, t. II, p. 1-21. — Besnier (M.), *Les catacombes de Rome*, in-12, Paris, 1909. — G. Boissier, *Les catacombes de Rome*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1865, t. LIX, p. 142-175; *Le cimetière de Calliste*, dans la même revue, 1869, t. LXXX, p. 36-63; *Les cimetières chrétiens dans Rome*, dans la même revue, 1878, p. 561-585; réimprimé sous le titre *Les catacombes*, dans *Promenades archéologiques*, Paris, 1880, p. 111-178; cf. Bolze, dans les *Mémoires de l'Acad. de Nimes*, 1881, t. IV, p. 85-101. — Boldetti (M. A.). Voir ce mot. — Bosio (A.). Voir ce mot. — Bottari (G.). Voir ce mot. — Bourassé, *Dictionn. d'archéologie sacrée*, 1851, t. I, p. 623-723. — Buck (V. de), *M. De Rossi et ses récents travaux sur les catacombes de Rome*, dans les *Études relig. d'hist. et de littér.*, 1865, t. VI, p. 133-157, 333-357; *Le cimetière de Saint-Calliste et les travaux de MM. De Rossi*, dans la même revue, 1868, t. II, p. 280-307. — Centerwall (J.), *Roman kristna Katakomber*, in-8°, Stockholm, 1881. — E. S. Cyprian, *De ecclesia subterranea*, in-4°, Helmstadii, 1699. — De Rossi (G.-B.). Voir ce mot. — Desjardins (E.), *Les catacombes*, dans la *Revue des soc. sav.*, 1858, t. IV, p. 211-218; *Second rapport sur une mission scientifique en Italie; les catacombes*, dans les *Archives des missions scientif.*, 1859, t. VIII, p. 17-24; *Mémoire sur les dernières découvertes archéologiques faites dans la campagne de Rome*, dans les *Archives des miss. scient.*, 1860 t. IX; *Les catacombes de Rome*, dans *Le moniteur universel*, 17 et 18 février 1864. — Desjardins (T.), *Souvenirs d'un voyage à Rome; la catacombe Saint-Calliste*, dans les *Mém. de l'Acad. sc. de Lyon*, 1870-1874, t. XV, p. 181-195. — Didier (C.), *Roma sotterranea*, 4 vol. in-32, Milano, 1879. — D[idiot] (J.), *La théologie des catacombes*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1864, t. X, p. 577-624. — Ehrard (A.), *Das unterirdische Rom*, in-8°, Strasbourg, 1892. — Epinois (H. de l'), *Les catacombes de Rome d'après les travaux récents*, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1866, t. I, p. 580-597; t. II, p. 248-285; *Les catacombes de Rome, note pour servir de complément aux cours d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1875. — Fassy, *Les catacombes; étude historique*, in-8°, Paris, 1861. — A. G. Fehmel, *De catacumbis romanis*, in-4°, Lipsiæ, 1710-1713. — Friken (A. von), *Les catacombes de Rome* (en russe), part. I-III, Moscou, 1872-1880. — Garrucci (R.), *Vetri ornati di figure in oro, trovati nei cimiteri dei cristiani primitivi di Roma, raccolti e spiegati*, in-fol., Roma, 1858; édit. 2^a *notabilmente accresciuta e corretta*, in-4°, Roma, 1863; *Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, 6 vol. in-fol., Prato, 1873-1881. — Gaume, *Histoire des catacombes de Rome, accompagnée d'un plan, suivie d'un essai sur les inscriptions*, in-18, Paris, 1876. — Gerbet (Ph.), *Les catacombes*, dans le *Correspondant*, 1844, t. V, p. 313-334; t. VI, p. 1-23. — Grillwitzer (Al.), *Die bildlichen Darstellungen in den römischen Katakomben als Zeugen für die Wahrheit der christkatholischen Lehre*, in-4°, Graz, 1876. — Guerlin (H.), *L'art des catacombes*, dans *Le musée*, 1904, t. I, p. 68-73. — L. Hagen, *Geschiedenis der Katakomben van Rome in den loop der eeuwen*, dans *Geschiedkundige Bladen*, Amsterdam, 1906, t. I, p. 316-394; t. II, p. 125-176, 260-302. — Hansen (T.), *Kirkhistorie fra Roms Katakomber*, in-8°, Kjöbenhavn, 1869. — Headlam (A. C.), *The catacombs of Rom*, dans D. G. Hogarth, *Authority and archaeology sacred and profane*, in-8°, London, 1899, p. 396-422. — G. Henzen, dans *Allgemeine Monatschrift für Wissenschaft und Litteratur*, 1852; cf. *Revue catholique* (de Louvain), 1853-1854, t. XI, p. 699 sq. — Hervilliers (E. de l'), *Coup d'œil général sur les catacombes de Rome*, dans la *Vérité historique*, 1862-1863, t. IX, p. 296-404; t. XI, p. 45-70; *La bibliothèque des catacombes de Rome*, dans la même revue, 1863, t. XI, p. 269-308, 333-392; t. XII, p. 177-264, 281-366; *Le mobilier des catacombes de Rome*, dans

la même revue, 1863, t. XI, p. 45-70; *Le catéchisme dans les catacombes de Rome*, dans les *Annales de la charité*, 1858-1859, t. XIV, p. 504-512, 619-636, 678-699; t. XV, p. 428-440, 491-504, 549-562; *Les catacombes de Rome au point de vue de la controverse*, dans la *Vérité historique*, 1861, t. VII, p. 353-365. — Huelsen (Ch.), *Ein unedirter Bericht ueber Auffindung eines coemeterium an der Via Appia um 1550*, dans *Rom. Quart.*, 1891, t. V, p. 188-195. — A. Jerovsek, *Die römische Katakomben*, in-8°, Marburg, 1902. — Jozzi, *Supplemento alla Roma sotterranea cristiana*, in-fol., Roma, 1897, 1898. — Kaufmann (C. M.), *Handbuch der christlichen Archäologie*, in-8°, Paderborn, 1905; *Neuere Forschungen in den christlichen Katakomben*, dans *Der Katholik*, 1903, t. II, p. 289-311, 397-420, 548-552. — Kirsch (J. P.), *Die coemeterien der Salarischen Strasse im XIII Jahrhundert*, dans *Röm. Quart.*, 1888, t. II, p. 207-208. — Kraus (F. X.), *Roma sotterranea, Die römische Katakomben, eine Darstellung der älteren und neueren Forschungen, besonders derjenigen De Rossi's mit Zugrundlegung des Werkes von J. Spencer Northcote und W. R. Brownlow*, in-8°, Freiburg, 1872; 2e édit., 1879; *Katakomben*, dans *Realencyklopädie für die christlichen Alterthümer*, 1886, t. II, p. 98-136. — Lagrèze (G.-B. de), *Les catacombes de Rome*, in-8°, Paris, 1887. — Lanciani (R.), *Christian cemeteries*, dans *Pagan and christian Rome*, in-8°, London, 1892, p. 306-361. — Leclercq (H.), *Manuel d'archéologie chrétienne*, 2 vol., in-8°, Paris, 1907. — Lefort (L.), *Étude sur les monuments primitifs de la peinture chrétienne en Italie et mélanges archéologiques*, in-12, Paris, 1885. — Lenormant (Ch.), *Les catacombes de Rome en 1858*, dans le *Correspondant*, 1859, t. X, p. 340-367. — [Levati (A.),] *Viagge nelle catacombe di Roma... con note ed una memoria sugli scrittori delle catacombe di d'Agincourt*, in-16, Milano, 1835. — Lowrie (W.), *Christian art and archaeology*, in-12, London, 1901. — Ludwig (G.), *Ein Blick in die römische Katakomben*, in-8°, Berlin, 1876. — Maitland (Ch.), *The Church in the catacombs; a description of the primitive Church of Rome, illustrated by sepulcral remains*, in-8°, London, 1846; 2e édit., 1847. — Maldonado (J.-M.), *Las catacumbas o los martires historia de los tres primeros siglos del cristianismo*, in-4°, Madrid, 1848. — Marchi (G.), *Monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del cristianismo*, in-4°, Roma, 1844. — Marriott (Wh. B.), *The testimony of the catacombs and of other monuments of christian art from the second to the eighteenth century, concerning questions of doctrine now disputed in the Church*, in-8°, London, 1870. — Martigny (J.-A.), *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 1865; 2e édit., 1877. — Marucchi (O.), *Les catacombes romaines*, in-8°, Paris, 1900; *Scavi nelle catacombe romane*, dans *Notizie degli scavi di antichita*, publiés annuellement par *l'Accademia dei Lincei*. — Meyer (L.), *Die römische Katakomben*, in-8°, Berlin, 1882. — Mommsen (Th.), *Die Katakomben Roms*, dans *Im neuen Reich*, 1871, p. 113-128, reproduit dans *Reden und Aufsätze*, Berlin, 1905, p. 294-315. — Müller (N.), *Koemeterien*, dans *Realencyclopädie für protest. Theol. und Kirche*, 3e édit., 1901, t. X, p. 794-877. — Northcote (J. Sp.) and W. R. Brownlow, *Roma sotterranea, or some account of the roman catacombs, especially of the cemetery of San Calisto*, in-8°, London, 1869; 2e édit., 1878-1879. — Parker (H.), *Archaeology of Rom*, t. XII, *The catacombs of Rom*, in-8°, Oxford, 1877. — Pavia y Bermingham, *Las catacombas de Roma*, Madrid, 1895. — Peraté (A.), *L'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1892; *L'art chrétien aux catacombes*, dans *La quinzaine*, 15 mars 1897. — Perret (L.), *Les catacombes de Rome*, 6 vol. in-fol., Paris, 1852. — Pressensé (E. de), *La vie morale des premiers chrétiens, d'après les fouilles récentes des catacombes*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des sc. mor. et polit.*, 1875, t. III, p. 681-696, 814-834. — Rambler, *Les martyrs dans les catacombes*, dans la *Vérité historique*, 1860, t. V, 101-122; 1861, t. VII, p. 263-292; *Les catacombes de Rome au point de vue de la controverse*, t. VII, p. 353-365. — Raoul-Rochette (Désiré), *Tableau des catacombes de Rome*, in-12, Paris, 1837; [Trois] *Mémoires sur les antiquités chrétiennes des catacombes*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, 1838, t. XIII, p. 92-169 (= *Annali delle scienze religiosi*, 1838, t. VI, p. 221-233); p. 170-265, 529-788; in-4°, Paris, 1838; trad. ital. de Luigi Toccagni, *La catacumbe di Roma con aggiunte inedite dell' autore*, in-8°, Milano, 1841. — Rémusat (Ch. de), *Un musée chrétien à Rome*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1863, t. XLV, p. 843-885. — Roller (Th.), *Les catacombes de Rome : histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme*, 2 vol., in-fol., Paris, 1881; *Le dogme dans les catacombes de Rome*, in-8°, Paris, 1876. — Rönneke (K.), *Rom's christliche Katakomben nach den Ergebnissen der heutigen Forschung*, Leipzig, 1886. — Sauerland (H. V.), *De coemeterio D. Priscillæ nuper invento*, dans *Röm. Quart.*, 1888, t. II, p. 209-217. — G. Schmid, *Das unterirdische Rom. Erinnerungsblättes aines Katakombenfreundes*, in-8°, Brixen, 1899. — W. Schnyder, *Eine neue wichtige Entdeckung in der römischen Katakomben*, dans *Schweizerische Kirchenzeitung*, 1901, p. 221-222. — Schultze (V.), *Die Katakomben, die altchristlichen Grabstätten, ihre Geschichte und ihre Monumente dargestellt*, in-8°, Leipzig, 1882. — Le même, *Der theologische Ertrag der Katakombenforschung*, in-8°, Leipzig, 1882. — Settele (G.), *Memoria sull' importanza dei monumenti che si trovano nei cemeteri degli antichi cristiani del contorno di Roma*, dans *Atti dell' Accad. rom. di archeologia*, 1825, t. II, p. 41-104. — E. A. Stückelberg, *Die Katakomben der Heiligen der Schweiz*, in-8°, Kempten, 1907. — A. Weber, *Die römische Katakomben*, in-12, Ratisbonne, 1900. — Wilpert (J.). Voir CATACOMBES (*Art des*). — M. Wolter, *Die römische Katakomben und ihre Bedentung für die katholische Lehre von der Kirche*, in-12, Frankfurt am Mein, 1866; et trad. franç. : *Les catacombes de Rome et la doctrine catholique, trad. et enrichi de notes et de documents par J. Alter*, in-12, Paris, 1872. — A. Zavialov, *Romskiia Katakomby*, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1903.

H. LECLERCQ.

CATACOMBES (ART DES). — I. Art des catacombes et art antique. II. Art catacombal et symbolisme. III. Sujets traités : 1° Figures mythologiques et symboles chrétiens. 2° Scènes de la vie présente et de la vie future. 3° Sujets tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament. IV. Conclusions.

I. ART DES CATACOMBES ET ART ANTIQUE. — La peinture a été le moyen adopté de préférence par les premières générations chrétiennes pour exprimer leur concept artistique. A dire vrai, elles n'avaient guère le choix entre les manifestations plastiques. Si, de bonne heure, l'art eut partie gagnée parmi la masse des fidèles, les conditions faites à la secte naissante, plus tard à l'Église organisée, n'étaient guère favorables à toute autre forme d'art que la peinture. Si, dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne* nous avons pu consacrer un chapitre entier à l'énumération des édifices du culte chrétien reconnus pour tels et existant à ciel ouvert avant la Paix de l'Église, il faut se rappeler que ces édifices semblent pour la plupart, sauf de rares exceptions, avoir été de médiocre étendue et avoir eu à compter avec des chances de destruction que ramenait chaque persécution. De telles circonstances ne se prêtaient guère au déploiement du faste artis-

tique de la statuaire et de l'architecture. C'est dans les habitations privées que les réunions des fidèles jouissaient de la plus grande sécurité et pouvaient se préoccuper quelque peu de l'embellissement des locaux affectés à ces réunions. Malheureusement, il ne subsiste aucun exemple certain d'une de ces habitations ainsi aménagées et nous pouvons seulement supposer, mais sans apporter l'apparence d'une preuve, que l'installation du *triclinium* en salle liturgique n'allait pas sans entraîner quelque changement dans la décoration de l'appartement. N'allons pas imaginer cependant une transformation analogue à celle que de nos jours on inflige à une chambre destinée à devenir un oratoire. Nous avons deux indices de la discrétion avec laquelle les premiers fidèles procédaient à l'ornementation d'un local liturgique, afin de ne pas donner l'éveil à la malveillance des visiteurs. A la fin du Ier siècle, l'hypogée des Flaviens, sur la voie Ardéatine, nous montre un ambulacre décoré tant sur les parois qu'à la voûte avec une élégance parfaite et une convenance liturgique irréprochable. Dès la naissance de la voûte part un grand cep de vigne, dont les rameaux tapissent cette voûte, la couvrent jusqu'à l'extrémité et retombent librement sur les parois qu'ils vêtent de leurs festons, encadrant les larges niches destinées aux sarcophages[1]. Une des parois tout entière a péri. Les panneaux qui subsistent à demi ruinés nous montrent un banquet[2], un pêcheur, Daniel parmi les lions[3], comparables aux peintures païennes de la meilleure époque par l'élégance toute classique du dessin et la sobriété de la couleur. A la voûte volent des amours agitant des banderoles[4]. Au IIIe siècle, dans une maison romaine, dont les restes ont été retrouvés sous la crypte de l'église des Saints-Jean-et-Paul, nous voyons des murs encore décorés de leurs fresques antiques, recouvertes parfois, lorsqu'on avait lieu de craindre que leur liberté pût choquer un fidèle, d'un décor plus chaste ou mieux adapté à la réserve que prescrivait la religion nouvelle[5]. Cet exemple, jusqu'à présent unique en son genre, nous apporte la preuve d'une tendance à corriger les excès qui se glissaient jusque dans l'art domestique et souillaient prématurément l'innocence de l'enfance. Rien n'oblige à croire que ces correctifs apportés à une décoration trop libre aient été provoqués par l'aménagement liturgique du local, rien non plus ne s'oppose à ce qu'on l'admette et, selon nous, avec quelque vraisemblance.

Heureusement nous n'en sommes pas réduits à ces indications par trop sommaires. Tandis que les civilisations successives semblaient conjurer leur effort pour abolir tout souvenir du passé chrétien, la terre conservait et dérobait l'extraordinaire témoignage artistique confié aux catacombes romaines. En étudiant leur immense réseau, nous avons fait remarquer l'importance de ces galeries au point de vue de l'histoire du christianisme primitif dont elles conservent en partie les annales et au point de vue de l'histoire de l'art dont elles sont le plus curieux musée. Prises en elles-mêmes, les catacombes offrent un vif intérêt au point de vue technique et la science des ingénieurs ne leur doit pas un moindre lustre que le talent des artistes de cette époque. L'étude des merveilles entassées dans les catacombes pendant des siècles semblerait devoir être toujours incomplète eu égard à la dévastation systématique qui, depuis la découverte des galeries au XVIe siècle, a soustrait des éléments caractéristiques en grand nombre, indispensables à cette étude. On peut cependant, avec ce qui reste, espérer obtenir des résultats exacts et certains. Cela tient à ce que, s'il nous manque beaucoup, il nous reste beaucoup aussi et que nous sommes assurés que les artistes chrétiens décorateurs des catacombes ont de très bonne heure adopté des types décoratifs dont ils ne se sont écartés qu'exceptionnellement. De la comparaison des sujets représentés à des dates et en des lieux différents, on conclut que l'art chrétien primitif nous est complètement connu et il y a tout lieu de croire que la découverte de quelque catacombe inviolée depuis le IVe siècle ne nous apprendrait rien que nous ne sachions déjà. C'est d'ailleurs ce qui est arrivé, lorsque l'exploration toute récente (1904) de régions vierges au cimetière de Commodille n'a offert que la répétition d'exemplaires déjà nombreux.

Si quelques sujets paraissent n'avoir jamais été goûtés et sont tombés très vite en désuétude, si d'autres ne nous sont connus que par un exemplaire unique, le plus grand nombre reparaît jusqu'à satiété. Cette monotonie nous permet de noter l'élaboration des types et symboles et leur déformation progressive; elle présente un autre avantage, elle nous montre la nature des préoccupations de la société chrétienne, la tendance mystique assez générale des esprits. Providentiellement soustraites à l'ignorance iconoclaste du moyen âge, les fresques des catacombes n'ont été révélées qu'à une époque où la polémique religieuse la plus ardente devait faire pressentir l'importance d'un argument nouveau et d'ordre tout positif introduit dans la controverse. A défaut d'éducation esthétique, les théologiens possédaient une érudition assez éveillée pour apprécier la valeur d'une semblable découverte et en tirer parti. Mais ils ne surent guère se montrer modérés, ce qui attira des démentis non moins excessifs, en sorte que tandis que les uns présentaient les moindres fresques comme d'irrécusables témoins de la croyance dogmatique, les autres niaient carrément la portée théologique de ces images malencontreusement invoquées. Quant au mérite artistique on n'y songeait guère alors; ce n'est que beaucoup plus tard qu'on s'avisa de le chercher et encore n'avait-on pour s'édifier à ce sujet que les lamentables, et parfois inexactes, gravures données par Bosio. La visite des catacombes était devenue chose si rare qu'il fallut attendre jusqu'au milieu du XIXe siècle pour avoir une idée juste de l'art catacombal. La volumineuse publication de Louis Perret était trop chatoyante; néanmoins elle pouvait montrer qu'il ne fallait pas jurer d'après Bosio et Bottari. Les planches de la *Roma sotterranea* de J.-B. De Rossi révélaient la peinture catacombale autant que le comportaient les procédés encore imparfaits de reproduction en couleur. Depuis 1903, l'album de J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, a mis aux mains de tous les monuments reproduits avec une admirable exactitude. C'est d'après eux seuls que nous devons discuter la question de savoir si ces documents précieux procèdent des œuvres païennes antérieures ou contemporaines dont ils sont le naturel aboutissement ou s'ils inaugurent un concept artistique entièrement nouveau et indépendant de tout ce qui a précédé, d'où sortira l'art du moyen âge et de la Renaissance.

L'art des catacombes a trouvé son expression la plus complète et la plus puissante dans la peinture; toutefois il n'a pas complètement négligé les ressources que lui offraient le bas-relief, la mosaïque et l'épigraphie. Or, dans toutes les directions, nous devons avoir présente à l'esprit l'inspiration dominante de cet art, inspiration qui procède de sa destination; l'art des catacombes est un art funéraire. Ses diverses productions tendent à avertir les vivants de la destinée qui les attend

[1] Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 382; Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 1; O. Marucchi, *Roma sotterranea cristiana (Nuova serie)*, in-fol., Roma, 1909, t. I, pl. XIII-XVI. — [2] Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 187; Wilpert, *op. cit.*, pl. 7, n. 4. — [3] Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 91; Wilpert, *op. cit.*, pl. 5, n. 1. — [4] Wilpert, *op. cit.*, pl. 2. — [5] Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 405 col. 1636. Cf. P. Allard, *Études d'histoire et d'archéologie*, in-12, Paris, 1899, p. 184; *The american Journal of archæology*, 1891, pl. IV-VI; Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, in-8°, Paris, 1900, pl. VI.

au delà du tombeau, à les en instruire, à les y préparer. Cependant cette préoccupation dominante n'exclut pas un sourire à la vie présente. Ce n'est pas impunément qu'on fait appel à l'art pour exprimer des thèmes religieux, la grâce aimable s'insinue, s'impose et s'acclimate jusque parmi les pensées austères.

On a souvent répété, et avec raison, que le christianisme, à l'heure de ses débuts palestiniens, partageait les préventions du judaïsme le plus orthodoxe contre toute forme artistique. Mais la période de ces débuts palestiniens est fort restreinte et bientôt le christianisme, affranchi d'une tutelle étouffante, se tourne vers la gentilité. Dès lors, la religion nouvelle se fait accueillante aux idées et aux formes autant que le judaïsme leur est rébarbatif, le christianisme empressé à se faire tout à tous adopte l'art « indispensable parure de la vie antique, » s'en empare pour s'en mieux pénétrer, y voit ce qu'il est en réalité pour les races hellénique et latine qu'il s'agit d'évangéliser, un des plus puissants moyens d'instruction, de pénétration et de séduction, en un mot, une habitude qu'il faut mettre avec soi si on ne veut l'avoir contre soi.

Un art, pas plus qu'un culte, ne peut être le produit de la génération spontanée. Nous avons montré ailleurs, et avec preuves à l'appui, les rapports étroits de dépendance qui unissent l'art chrétien des catacombes à l'art païen contemporain; nous n'y reviendrons pas[1]. « En passant de Pompéi, par exemple, aux cimetières de la campagne romaine, on ne change pas de milieu; de part et d'autre se retrouvent les mêmes procédés et le même style; tout au plus la décoration classique s'est-elle simplifiée aux catacombes, pour mieux s'adapter à la disposition des surfaces et à l'éclairage. Les peintres chrétiens sont les élèves et les continuateurs des peintres païens; ceux-ci leur ont appris à traduire les attitudes et les mouvements en quelques traits simples et expressifs, à draper légèrement sur les corps de souples vêtements, à composer enfin leurs tableaux avec élégance et sobriété. Les scènes représentées n'ont que très peu de personnages : l'étroitesse des salles, l'impossibilité du recul, l'insuffisance de la lumière empêchaient qu'il en fût autrement[2]. »

La dépendance de l'art des catacombes à l'égard de l'art antique avait été indiquée jadis par un archéologue perspicace et ingénieux dont l'enseignement fut trop distraitement accueilli. Dans son *Discours sur l'origine des types imitatifs qui constituent l'art du christianisme*[3], Raoul-Rochette montrait la direction véritable suivant laquelle on pourrait pénétrer le problème des origines de cet art qui fut bien, à son début, une *imitation*. Pendant des années, le même érudit revenait sur son sujet dans *Trois mémoires sur les antiquités chrétiennes des catacombes*, mémoires qui furent lus à l'Académie des inscriptions à de longs intervalles : en août 1830, en janvier 1831 et en mars 1836[4]. « Il avait, à plusieurs reprises, visité la Rome souterraine; il avait étudié les ouvrages de Bottari et de Boldetti. Avant J.-B. De Rossi, il a très bien montré, par des exemples heureusement groupés, que, jusqu'au IVe siècle, l'art que l'on ose à peine appeler l'art chrétien, n'a rien créé, qu'il a emprunté à l'art païen, en les détournant de leur sens, les types et les symboles dont il s'est servi pour traduire les nouvelles croyances, les espérances nouvelles[5]. » En 1837, Raoul-Rochette publia une sorte de guide, le *Tableau des catacombes de Rome*[6], dans lequel il reconnaissait avoir reproduit quelques-unes des idées du *Discours*, de 1834. Malgré cette insistance, la thèse passa à peu près inaperçue; J.-B. De Rossi semble lui avoir été peu favorable; ses préférences le portaient vers des interprétations dogmatiques ou apologétiques difficilement compatibles avec le symbolisme rudimentaire des fresques catacombales. Plus récemment, Mgr J. Wilpert se montrait favorable à des combinaisons théologiques dont le moindre inconvénient est de reléguer au second plan la pensée décorative, ou même de la supprimer complètement au profit d'un système théologique passablement arbitraire et entièrement subjectif[7]. En 1906[8], M. Ludwig von Sybel imagina cette thèse paradoxale que l'art chrétien des six premiers siècles et le christianisme lui-même sont une dernière forme des religions et des arts de l'antiquité : d'où cette conclusion pratique que ce domaine relève avant tout de la philologie et de l'archéologie classiques[9]. Une théorie qui propose un pareil bouleversement des idées reçues ne pourrait être traitée sérieusement qu'appuyée sur une érudition et des démonstrations qui lui font entièrement défaut. Il ne suffit pas d'affirmations intrépides et de rapprochements trop ingénieux. Une fois écarté le thème théologique, on ne se débarasse pas aussi aisément de l'inspiration symbolique et celle-ci, sommairement écartée, ne rend pas plus probable le fait d'une persistance évidente des formes d'art de l'âge classique. Une étude minutieuse des monuments ne permet pas un seul instant l'illusion sur la valeur de rapprochements forcés, tels que les scènes de banquets et les repas funéraires figurés dans les hypogées égyptiens et d'autres imaginations dont la réfutation ne devra pas encombrer désormais — souhaitons-le — l'archéologie chrétienne. Ce n'est pas par les survivances et les réminiscences linéaires qu'il offrait que le premier art chrétien a existé, a duré, c'est par l'appropriation qui a été faite de ces méthodes anciennes à l'expression d'une pensée toute neuve que des tâtonnements inhabiles ont mérité d'être élevés au rang d'œuvre d'art. « Si le christianisme n'avait pas apporté quelque chose de nouveau, il n'aurait pas séduit, conquis et transformé le monde antique. La civilisation moderne, au moins dans ses origines, s'explique précisément par la combinaison des éléments empruntés à la civilisation classique et des éléments propres au christianisme. Sans doute, l'on doit étudier de près la survivance des traditions profanes dans la religion nouvelle; mais, assurément, l'on comprendra mal le monde chrétien primitif, si l'on ne tient pas compte de l'apport spécial au christianisme. Aux catacombes, comme dans toutes les manifestations de la vie chrétienne, il y a donc sûrement quelque chose de nouveau, qui annonce l'avenir; et c'est cela surtout qu'il importe de dégager. On n'explique pas une œuvre d'art, ni une civilisation, par l'analyse exclusive des sources et des emprunts[10]. »

[1] Bien qu'on ait mauvaise grâce à se citer soi-même, nous n'hésitons pas, pour raison de brièveté, à renvoyer à notre *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 128-182. La démonstration exige des développements et des preuves monumentales qu'on trouvera dans le chapitre cité et qui n'ont leur valeur probante que dans leur étendue et leur nombre. Nous osons croire cette démonstration acquise d'après l'accueil qui lui a été fait. Cf. M. Besnier, *Les catacombes de Rome*, in-12, Paris, 1909, p. 189; Ch. Michel, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1908, t. IX, p. 336; Ronzevalle, *Mélanges de la faculté orientale*, 1909, t. III, part. 1, p. 33. — [2] M. Besnier, *op. cit.*, p. 190. — [3] Paris, 1834. — [4] Dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XIII : I. *Peintures des catacombes*, p. 92-169; II. *Pierres sépulcrales envisagées sous le double rapport des formules et des symboles funéraires*, p. 170-263; III. *Objets déposés dans les tombeaux antiques, qui se retrouvent en tout ou en partie dans les cimetières chrétiens*, p. 529-788. Cette étude occupa Raoul-Rochette pendant plusieurs années. — [5] G. Perrot, *Notice sur Désiré Raoul-Rochette*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1906, p. 697-698. — [6] In-8°, Paris, 1837, 2e édit., in-12, Paris, 1853. — [7] Wilpert, *Fractio panis. La plus ancienne représentation eucharistique*, in-4°, Paris, 1896. — [8] *Christliche Antike. Einführung in die altchristliche Kunst*, in-8°, Marburg, 1906, t. I : *Einleitendes. Katakomben*; Le même, *Die klassische Archæologie und die altchristliche Kunst. Rectoratsrede*, in-8°, Marburg, 1906. — [9] P. Monceaux, dans le *Journal des savants*, 1907, p. 566-568. — [10] *Ibid.*, p. 567.

On ne prouverait donc rien, selon nous, en établissant la statistique des emprunts faits par les peintres des catacombes à leurs devanciers tant par des scènes animées que pour les combinaisons ou les ordonnances linéaires[1] et pour les motifs particuliers. Les artistes ne se mettent pas en frais d'invention parce qu'ils copient ce qu'ils ont sous les yeux ou bien qu'ils s'attachent à des fantaisies que leur éducation limitée ne leur permet guère de varier indéfiniment. C'est ainsi que se perpétuent les formes iconographiques auxquelles on se contente d'attribuer une signification toute nouvelle et une valeur symbolique qui constitue la véritable création de l'esthétique chrétienne.

C'est, à coup sûr, une étrange élaboration que celle d'où sortit l'art catacombal. Dans l'arsenal des formes classiques on fait choix de tels et tels types, on les isole, on les démarque et on leur donne une estampille nouvelle. Mais cette estampille n'est pas elle-même une chose bien nouvelle, c'est un emprunt à la littérature juive découpée, morcelée en une série d'anecdotes qui deviendront l'occasion des symboles et la matière des interprétations. Il y eut là, nous l'avons montré ailleurs[2], autre chose qu'incapacité ou paresse ou répugnance à concevoir les sujets d'un art nouveau; il y eut confiscation préméditée des types du Nouveau Testament décrits ou prophétisés dans les livres de l'Ancien Testament dont les Juifs demeuraient détenteurs, mais que, à l'aide des circonstances politiques du moment entraînant la destruction de la nationalité juive, l'Église chrétienne revendiquait comme son bien propre, un bien tombé en deshérence.

Si, comme on l'a dit avec raison, le plus irrécusable témoignage de la vitalité du christianisme à ses origines se trouve dans son triomphe sur le mithriacisme, il semble qu'à notre point de vue, nous trouvions un indice de la défiance profonde et de l'irréductible éloignement entre les deux doctrines en présence dans les emprunts en petit nombre et l'influence à peine sensible, exercée par l'art mithriaque sur l'art catacombal[3].

Reste cependant à faire dans ce dernier la part de l'inspiration chrétienne[4]. Elle est si évidente qu'on ne peut songer à la mettre en doute. Sortis d'ateliers païens dans lesquels ils avaient appris leur art, les peintres des catacombes appliquaient les leçons reçues sur les parois des caves et faisaient effort pour spiritualiser leur œuvre sans sacrifier cependant les pratiques et les traditions du métier. Ces artisans modestes se sont fait les interprètes d'une pensée que personne avant eux n'avait exprimée. Attachés, mais non asservis à leurs souvenirs d'école, ils ont naïvement entrepris de faire prendre à l'art un rôle de moraliste et d'éducateur. L'atmosphère souterraine dans laquelle ils vivaient a pu exercer sur leur imagination une sorte de hantise, ils se sont appliqués à évoquer dans la société des martyrs toute une création idéale. Là était le germe de leur rapide et profonde décadence. Ils avaient étudié les anciens et la nature, ils y renoncèrent et ils cessèrent de garder les yeux attachés sur le modèle vivant, fondement de l'art. Il ne suffit pas de ne répudier aucun précepte, de garder le culte de la beauté et d'appliquer son talent aux vérités et aux sentiments qui remplissent l'âme; faute de revenir à l'étude du modèle vivant, à la Nature inépuisable dans ses leçons et ses suggestions, on se laisse aller peu à peu à altérer les formes, à mutiler les lignes, à éteindre la vie. Ceci explique comment les fresques des catacombes peuvent nous offrir le spectacle d'une cristallisation des types obtenue presque dès leur apparition[5] et d'une décadence technique extraordinairement rapide, ce qui peut paraître une contradiction. On ne peut donc songer à appliquer à la chronologie des peintures catacombales, la chronologie applicable aux rares œuvres profanes qui nous ont été conservées de l'époque impériale. Dans les deux séries on constate une transformation inégalement rapide vers a déchéance finale et, à vrai dire, on ne peut guère songer à en marquer les degrés parles comparaisons régulières d'une sorte d'enquête complémentaire.

Les éléments les plus recevables qui puissent servir à fixer d'une manière approximative[6] l'âge d'une fresque cimétériale sont : 1° les indices historiques et épigraphiques concernant la date de l'excavation, crypte ou galerie, dans laquelle on rencontre la peinture; 2° la technique, c'est-à-dire la qualité de l'enduit mural, la nature des fonds, la qualité et la nuance des couleurs; 3° le style, c'est-à-dire la composition, les gestes, l'expression des physionomies, le faire des draperies; 4° le costume et la coiffure des personnages; 5° les détails ou symboles caractéristiques d'une époque déterminée, tels sont le chrisme, le monogramme constantinien, le nimbe, la barbe.

« En tenant compte de tous ces indices, on peut grouper les fresques des catacombes en quatre catégories, correspondant à quatre périodes distinctes. Dans la première période (Ire et IIe siècles), l'art chrétien est encore tout voisin de l'art païen de la belle époque, il se confine à peu près exclusivement dans la décoration ornementale; la facture est très soignée, le style sobre et pur; à ce temps remontent, avec les stucs et les fresques de la Chapelle grecque (voir CAPPELLA GRECA) les peintures du cubicule d'Ampliatus (voir ce mot) et du vestibule des Flaviens, les plafonds des cryptes de Lucine. Dans la deuxième phase, au IIIe siècle, les peintres reproduisent avec prédilection quelques types d'origine païenne, qu'ils s'approprient en les transformant, et certains sujets tirés de la Bible; ils en est ainsi, par exemple, au cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin, dans les chambres dites des sacrements ou cimetière de Callixte, etc.; malheureusement on se ressent ici de la décadence générale de l'art, même païen, au temps des Sévères et de l'anarchie militaire. La troisième phase, le IVe siècle, est marquée par une renaissance momentanée, dont Constantin est le promoteur; des thèmes nouveaux apparaissent : le Christ enseignant, des images de saints, le jugement de l'âme, l'introduction au Paradis; des scènes de la vie réelle, intérieurs d'ateliers, étalages de marchands, s'ajoutant, dans plusieurs parties des cimetières de Domitille et de Callixte, aux simples motifs ornementaux et aux peintures allégoriques. A partir du Ve siècle l'art se fige, devient hiératique et conventionnel; jusqu'au IXe, en plein moyen âge, des fresques de style byzantin, représentant le Christ ou des saints, sont encore exécutées çà et là, dans les catacombes de Générosa, de Saint-Valentin, de Pontien, de Saint-Hermès, et dans la crypte de Sainte-Cécile à Saint-Callixte[7]. »

Cet ensemble dépasse le cadre de ce qu'on est convenu d'appeler la peinture des catacombes, laquelle ne

[1] Et à ce propos indiquons d'un mot une direction de recherches qui demanderait, pour être traitée à fond, un grand nombre de confrontations et de figures. L'art catacombal, par l'entente des lignes du vêtement et des lignes géométriques de la décoration ornementale, est plein d'inattendu et dépasse de loin tout ce que fournit l'art antique. Les lignes sont, dans l'art catacombal, un des éléments capitaux puisque la couleur n'est pas vue au plein jour et n'a qu'un éclat adouci. Dans l'ensemble d'un cubicule, parmi tant de compartiments qui se divisent, se recoupent, s'entre-croisent, on remarque une diversité, un imprévu, une grâce qui tiennent à la combinaison grâce à laquelle la rigidité des lignes produit un effet total de séduisante souplesse. — [2] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrétienne*, 1907, t. I, p. 103-126. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 126-128. — [4] *Ibid.*, p. 182-215. — [5] Il est entendu que plusieurs de ces types ne se cristallisent qu'après quelques tâtonnements : par exemple Lazare. — [6] Dans la date des fresques, il ne peut jamais être question que d'approximation. — [7] M. Besnier, *op. cit.*, p. 192-193.

comprend à proprement parler que les trois premières périodes; les fresques byzantines forment un groupe intéressant, à coup sûr, mais isolé et se rattachant à l'art byzantin dont les mosaïques romaines contemporaines de cette quatrième période nous offrent les exemples les plus remarquables en Occident. C'est donc l'art catacombal à ses débuts, lorsqu'il se tourne vers le symbolisme et lorsqu'il se livre à des essais originaux mais timides, jusqu'à l'heure trop rapide de la renaissance constantinienne, que nous devons étudier. Dans cet art, la peinture seule est en question puisque les conditions d'installation des catacombes ne se prêtaient ni à l'usage du bas-relief ni à celui de la statuaire [1]. Le marbre, le stuc, la terre-cuite, la mosaïque elle-même ne seront utilisés qu'exceptionnellement et dans des proportions réduites. Remarquons-le dès maintenant, les anciens, persuadés qu'ils étaient de la réalité d'une existence après cette vie terrestre, s'étaient de bonne heure habitués à donner à la tombe la forme d'une maison, afin que le mort trouvât à se loger jusque dans cette vie mystérieuse de l'au-delà. Le sol italien a rendu en grand nombre les urnes en forme de huttes remplies d'ossements; à une date moins ancienne, le sarcophage affecte volontiers l'aspect d'une maison pourvue de portes et de fenêtres. C'est d'une pensée analogue que semble s'inspirer la décoration des catacombes. Elles sont la demeure des défunts et leur ornementation rappelle la demeure des vivants. Les longs corridors et les petites cryptes dans lesquels un lucernaire ne laisse pénétrer qu'une pauvre lumière rappellent les conditions d'éclairage des apppartements de la maison romaine ne recevant que par la porte un jour mesuré. Dès lors ne soyons plus surpris de voir que la décoration sculpturale qui, dans la maison romaine, est réservée à l'*atrium*, au *tablinum* et aux galeries qui les entourent à l'exclusion des *cellæ*, fait également défaut dans les catacombes où l'on ne peut avoir que des *cellæ*. Par contre, celles-ci offrent les mêmes éléments décoratifs que la maison romaine. Les appartements à Pompéi et au Palatin présentent déjà ces combinaisons de lignes droites et de lignes courbes traçant des figures géométriques que remplissent les feuillages, les oiseaux, les scènes de genre et produisant l'effet général qu'on retrouve dans les cubicules des catacombes, avec ces mêmes légères et discrètes moulures de stuc ou de terre cuite qui rehaussent et accusent le relief d'une saillie ou le cadre d'une porte. C'est pourquoi le personnel est tout de suite trouvé et n'aura besoin ni d'une éducation artistique ni d'une initiation technique nouvelles; ce personnel, c'est celui des modestes artisans qui décorent les maisons de ceux à qui leur petite aisance interdit le luxe des applications de marbre et des coûteuses décorations. « Il est certain, écrit M. A. Pératé, que, dès le Ier siècle, la religion nouvelle put recruter des adeptes dans ces officines de peintres décorateurs dont regorgeaient Rome et l'Empire, artistes et souvent ouvriers de petite invention, mais de pratique merveilleusement facile, et toujours munis sans doute des mêmes albums d'ornement. Si médiocres sont les ressources offertes à un art classique déjà sur le déclin et qui tente d'innover! La difficulté de peindre dans ces demi-ténèbres, dans cet air alourdi de miasmes, suffirait seule à expliquer la faiblesse et la hâte du décor. Aux plafonds un peu éloignés de la vue, il faut une grande simplicité de formes, et le vif contraste de couleurs peu nuancées tranchant sur la blancheur des stucs. Aux parois, les trous que font les niches mortuaires gênent la distribution des peintures. Aussi bien est-ce là qu'il faut apprécier l'habileté persistante de ces ouvriers d'art, par ailleurs si gauches, qui savent, dans les premiers temps du moins, tirer parti des plus étroites surfaces pour équilibrer leurs compositions, les unir par des transitions ingénieuses, satisfaire le regard par les justes proportions de l'ensemble; ils choisiront une image ou même ils la modifieront, pour des raisons locales de symétrie et d'équilibre. [2] »

Les premières générations chrétiennes ne ressentaient pas à l'égard des ouvrages d'une génération précédente plus de respect que nos contemporains n'en éprouvent pour les ouvrages que ne recommande pas une consécration plusieurs fois séculaire. Elles grattaient, recouvraient, badigeonnaient ou entaillaient impitoyablement des fresques dont, à grand hasard, de ci de là, un vestige a échappé. Ce qui subsiste ne peut entrer en comparaison avec tout ce qui manque. Les peintures qui nous sont conservées sont des fresques, terminées en certains cas par le procédé à la détrempe. Le travail exigé par la préparation de l'enduit et son application sur les parois est des plus compliqués et des plus longs. Des couches multiples sont superposées les unes aux autres, d'autant plus fines que la date est plus reculée. Au temps de Vitruve on met ainsi six couches, au IIIe siècle, dans les catacombes, on se contente de deux couches et, à l'époque suivante, on s'en tient à une couche, sauf exceptions. D'ailleurs, la fortune du propriétaire de la crypte ou les recettes d'atelier ont dû souvent déterminer la qualité de l'enduit. La pose de l'enduit était réservée à un corps de métier analogue à nos plâtriers; leur besogne achevée, le peintre commençait la sienne. Il traçait sur le stuc frais les lignes principales de son œuvre à l'aide d'une pointe dont on peut suivre, aujourd'hui encore, le léger sillon. D'autres artistes, à partir du IIIe siècle, préfèrent dessiner la figure par un simple croquis avec un trait courant de pinceau imbibé de couleur claire, ce qui rend facile les corrections à condition de faire usage de teintes différentes. On rencontre une seule fois, au IVe siècle, un croquis tracé à la couleur blanche sur fond noir. La présence de la chaux humide dans l'enduit imposait l'emploi exclusif des couleurs minérales délayées dans l'eau [3]. On employait de préférence le rouge, le brun, le jaune, le blanc, le vert, on ne voit que rarement faire utilement usage de l'azur, du minium, du cinabre, du noir; dans plusieurs cas on constaste des mélanges. Les fonds sont ordinairement la teinte naturelle de l'enduit, cependant quelques cubicules ont été recouverts d'une teinte de fond uniforme.

Les chairs sont exécutées d'une façon délicate dans les peintures des deux premiers siècles; tandis que, dès le IIIe siècle, la tradition est visiblement perdue. Les draperies conserveront plus longtemps que les chairs une sorte de moelleux qui rappelle les bonnes traditions de l'antique. Un grand nombre de fresques réduisent la coloration à trois teintes : jaune, rouge et vert, sur fond blanc. Il vient un moment où l'impéritie est si grande que les couleurs au lieu de se fondre sont simplement juxtaposées; dès la fin du IVe siècle, les ombres sont remplacées par une ligne de contour qui enveloppe le personnage un peu à la manière du plomb dans un vitrail.

Faut-il tenir compte dans la décoration d'ensemble des catacombes d'un élément considérable, les dalles de marbres appliquées sur les tombeaux? Sans doute, elles contribuaient à introduire quelque diversité dans la monotonie des galeries, mais la maladresse des lapicides, d'une part, la pauvreté voulue des épitaphes d'autre part ne leur donnent aucune valeur artistique. Par suite des préoccupations un peu superstitieuses des fidèles, les tombes se sont multipliées sur un point, tandis qu'elles délaissaient un autre point, il en est

[1] H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrétienne*, t. I, p. 131-133. — Pératé, *Les commencements de l'art chrétien en Occident*, dans A. Michel, *Histoire de l'art*, t. I, p. 11. — [3] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 141 sq.

résulté une asymétrie souvent disgracieuse. Tandis que telle paroi est criblée et ressemble assez à un meuble garni de tiroirs, telle autre paroi est demeurée nue ; ce qui est plus grave, c'est que la dévotion n'a pas respecté la fresque environnante d'une tombe sainte, elle a taillé dans la décoration primitive sans souci des cadres et des symboles qui ont été éventrés, détruits.

Ce n'est guère qu'en faisant appel à l'imagination qu'on peut arriver à concevoir une idée d'*ensemble* de l'art des catacombes. Il ne faut pas se représenter l'immense réseau de corridors et de cubicules souterrains comme un vaste musée dont on parcourt les merveilles à mesure qu'on s'y promène, où le goût est flatté autant que l'âme est satisfaite et la foi affermie. Ce sont des parcelles, de minuscules *oasis* qui s'offrent seules dans le gigantesque développement catacombal. Souvent, en arrivant devant les croquis informes et à demi effacés on hésite à croire que ces esquisses soient les œuvres tant célébrées. Mais si tel est l'effet produit après tant de siècles, tant de dégradations, n'en a-t-il pas été tout différemment au temps des martyrs? Sans aucun doute, il y avait une notable différence entre ce qui existait alors et ce que nous voyons aujourd'hui, mais n'oublions pas que là où des conditions exceptionnellement favorables ont conservé les fresques dans la vivacité de leur coloration primitive nous ne trouvons rien qui rappelle ou qui évoque les grands partis-pris décoratifs de l'art moderne, mais seulement d'habiles compositions un peu menues de dessin et d'ordonnance, un peu douceâtres de ton et sans grand éclat.

D'une région à l'autre on retrouve parfois les produits d'un même atelier qui s'est évidemment déplacé pour satisfaire les commandes, passant d'un cimetière à l'autre et y reproduisant les sujets qui avaient obtenu la vogue; certaines fresques des catacombes de Priscille et de Prétextat semblent bien produites par le même artisan ou par le même atelier. Imbus des idées de leur temps sur l'art décoratif, ils sont de déplorables dessinateurs, de pauvres coloristes, mais ils visent à un effet d'ensemble pour lequel ils font preuve de souplesse et d'un réel talent d'adaptation. D'une cave surbaissée, parfois biscornue, mal éclairée, aux murailles percées, ils font une chambre qui par son originalité et sa grâce prend rang pour toujours dans l'art difficile de la décoration.

II. Art catacombal et symbolisme. — Si l'art chrétien semble, dans certaines de ses créations, se réduire à n'être qu'un pastiche de l'art classique, la dépendance se borne à la disposition des sujets ou au choix des éléments qui entrent dans leur composition ; mais alors même que l'analogie s'impose avec évidence, on peut avancer sans hésiter que l'inspiration et le but diffèrent absolument d'un art à l'autre. Parmi les lignes entrelacées et les cadres décoratifs des verdures, des ornements, des symboles sont jetés à profusion, qui tous présentent un certain intérêt. Toutefois, il importe de bien distinguer parmi les symboles deux catégories distinctes. La première catégorie se compose de figures appartenant à ce qu'on désigne généralement en peinture sous le nom de « nature morte », ce sont des emblèmes tels que l'ancre, le poisson, le vase, le pain crucigère, la colombe, l'agneau, etc. ; la seconde catégorie se compose de figures humaines comme dans ce qu'on nomme les « sujets de genre », ce sont de petites scènes à un ou plusieurs personnages représentant des épisodes bibliques. L'interprétation de ces deux catégories de symboles a donné lieu à d'innombrables opinions et dissertations favorisées par l'état souvent médiocre de conservation des monuments lequel autorise toutes les imaginations, même les moins raisonnables. Au cours des dissertations du *Dictionnaire* nous avons déjà rencontré un certain nombre de ces symboles ou emblèmes et montré le sens qui s'y attache. Ce sens est généralement en rapport avec la tendance des artistes chrétiens qui veulent avant tout instruire. Dès lors, ils cherchent des sujets convenables pour atteindre leur but et ils traitent ces sujets de manière à mettre en valeur l'intention éducatrice qu'ils se proposent.

De là à combiner des cycles, à imaginer des transitions, à prêter une logique qui, étant donné un sujet, appelle tel autre sujet, il y a une distance que, pour notre part, nous ne sommes pas disposé à franchir. On aboutit ainsi à prêter à l'art catacombal une préoccupation qui lui est, croyons-nous, demeurée étrangère, celle de créer un système théologique en images et une manière de théologie scolastique anticipée. Pour leur plus grand bonheur et pour le nôtre, les vieux peintres ne l'ont jamais soupçonnée.

Si nous repoussons cette méthode d'allégations tendancieuses à l'égard des cycles, nous ne devons pas non plus nous montrer trop intransigeants à l'égard des sujets pris isolément. Certains de ces sujets avaient une signification symbolique déterminée, avérée, on pourrait dire canonique, un artiste les a employés ; rien ne prouve que dans certains cas il ait eu en vue cette signification pour guider son choix; le désir de montrer son habileté, ou bien l'impuissance à affronter une difficulté trop grande; comme aussi les dimensions accordées ou l'exigence du client ont pu et, en pratique, ont dû souvent commander l'adoption de tel symbole de préférence à tel autre. Enfin, une grande réserve est imposée devant les sujets très rares, voire même uniques — il s'en trouve quelques-uns — sur lesquels des avis différents et opposés ont été émis touchant le sens et le caractère de ces peintures, comme c'est le cas pour la *Fractio panis* de la *Cappella greca* et la Madone ou l'Orante du *Cœmeterium majus*.

Il a été longtemps d'usage et de mode de voir dans toutes les peintures sans exception des catacombes l'image d'un dogme, d'un mystère. Cette opinion présentée par Bosio au XVIIe siècle a été développée, commentée au point de devenir une sorte de doctrine archéologique indiscutable. Avec une bonne foi évidente, Bosio, un peu étourdi par la multitude des monuments et des textes, généralisait à outrance; de nos jours, J.-B. De Rossi allait encore trop loin dans cette voie et admettait des intentions cachées et subtiles, se substituait aux vieux artistes pour combiner des démonstrations apologétiques. Mgr Wilpert se montre plus ingénieux et plus raffiné encore. En face de cette critique qui se contente de n'être trop souvent qu'une glose, s'affirme une opinion opposée[1].

Dans les deux camps il y a eu, s'il est possible de parler ainsi, une sorte d'inintelligence volontaire à force de vouloir introduire ou retirer à tout prix et quand même d'un sujet donné ce qu'on était décidé à y trouver ou à n'y pas voir. Ces textes des Pères assemblés par Bosio grâce à d'immenses lectures ont formé un capital exégétique sans cesse accru, alors qu'il eût été souvent plus utile de l'émonder, et on y puisait à pleines poignées d'inénarrables explications.

Rien n'est plus mouvant que le terrain de l'exégèse symbolique des Pères de l'Église. Ces grands hommes étudiaient, expliquaient sans relâche les Livres saints sans trop se préoccuper d'établir le sens littéral, exclusif du texte qu'ils commentaient. Loin de là, ils se plaisaient à découvrir un nombre toujours plus grand de significations spirituelles comme si cet exercice inoffensif devait prouver désormais irréfutablement l'inépuisable fécondité de la parole inspirée. Un fait rigoureusement historique à l'origine pouvait ainsi devenir le thème et l'occasion de développements ingénieux et finalement irréductibles l'un à l'autre. C'est ainsi que Daniel parmi les lions figurera suivant le cas : la

[1] Ses principaux représentants sont Raoul-Rochette, Th. Roller, B. Aubé, V. Schultze, L. vor Sybel.

résurrection, l'eucharistie, le secours des âmes dolentes, le Christ dans sa passion, les martyrs dans leur combat; la vigne représentera tour à tour le Christ, l'Église, les fidèles, la résurrection, l'eucharistie, et ainsi du reste.

Devant une semblable surabondance d'explications — et chaque emblème comme chaque sujet de genre en est également bien pourvu — l'embarras de se décider peut sembler grand. Il l'est bien plus encore si on considère que les moindres détails sont appelés à avoir leur signification. Non seulement l'épisode de Jonas symbolisera la résurrection, mais le navire sur lequel le prophète a pris passage va figurer l'Église, l'antenne de ce navire sera l'arbre de la croix, le monstre marin joue la gueule béante de l'enfer et l'ombrage prêté par la courge insinue les promesses de l'Ancien Testament.

A ce jeu de devinette, on a vite fait de perdre pied; tout au moins, on s'éloigne rapidement de l'inspiration funéraire qui a guidé peintres, sculpteurs et lapicides chargés de décorer les plus anciennes tombes chrétiennes. Pour se convaincre que ces artisans ne songeaient à rien moins qu'au canon symbolique dont on pense retrouver dans leurs moindres œuvres la préoccupation, il suffit de remarquer avec quelle liberté ils interprètent les sujets dits symboliques. C'est ainsi que, malgré la difficulté grandissante qu'ils éprouvent à représenter la figure humaine, les peintres des catacombes introduisent dans divers épisodes bibliques des personnages supplémentaires. Par exemple, Moïse est accompagné au buisson ardent par deux et même par quatre personnages[1]; Caïn et Abel offrant leur sacrifice sont, eux aussi, escortés d'un étranger[2]; Daniel se trouve parmi les lions en compagnie de trois hommes[3]; enfin Adam et Ève chassés du paradis terrestre sont suivis d'une escorte de quatre ou six personnes[4]. Dans tous ces épisodes, la fantaisie est évidente et le symbolisme en assez mauvaise posture. Il est également absent des emblèmes strictement mythologiques qui ne se montrent que rarement sur les fresques, les bas-reliefs, sous forme de tritons, télamons, bucrânes, vents, ciel, fleuves, océan, hippocampes. Tout ce personnel anime, encombre même un peu la scène dans laquelle il n'a d'autre rôle que d'égayer ou d'éclaircir ce qui demeurerait obscur, comme de marquer la présence d'une source, d'une montagne, d'un zéphyr, là où le thème appelle ces accidents, alors que l'artiste se sent hors d'état de les représenter sous leur aspect naturel. Si donc, comme nous n'en pouvons douter, une intention de symbolisme a parfois guidé les artistes, à coup sûr une pareille pensée ne fut point constatée chez eux. Edmond Le Blant a multiplié les rapprochements de détail qui montrent que les artistes suivaient leur voie, sans se préoccuper beaucoup de l'exégèse des Pères[5]. S'ils se rencontraient parfois avec ceux-ci, c'était dans le cas où les Pères eux-mêmes décrivaient des œuvres d'art qu'ils avaient devant les yeux[6].

Mais, nous l'avons dit, on est allé plus loin; on a pensé découvrir dans la distribution des sujets décorant un cubicule, un sarcophage, un objet quelconque, la raison d'être de leur juxtaposition[7]. « Il a paru que, dans un muet langage, le pinceau, le ciseau, exprimaient parfois des phrases entières, et que des sentences évangéliques, rappelées par une savante combinaison de scènes, revivaient dès lors comme inscrites sur les monuments de l'art chrétien[8]. » On devine la place qu'un tel système laissa à la fantaisie; les résultats auxquels il conduit, n'appartiennent plus à l'archéologie. « Je n'ose suivre une telle voie, écrivait Edmond Le Blant; le système, peut-être excellent, dans lequel on s'engage de la sorte ne me paraît point encore suffisamment étudié, la carrière qu'il ouvre aux conjectures est, selon moi, trop large et trop facile, partant pleine de périls[9]. »

Les emblèmes et les sujets de genre représentés sur les monuments chrétiens ont été longtemps inexplicables. Onofrio Panvinio et Jean L'Heureux n'avaient pas laissé d'interprétation accessible au public. Bosio et Aringhi avaient systématisé des idées partiellement exactes, mais à partir du milieu du XVIIIe siècle on vit surgir les commentaires les plus plaisants. Cette déformation du symbolisme est curieuse et mal connue. Nous n'en citerons que quelques exemples. A Toulouse, l'assemblée du Christ et des apôtres, sujet si fréquent dans les fresques catacombales à partir du IVe siècle, se transforme en un conseil de duumvirs[10]; à Cahors, Adam et Ève deviennent Deucalion et Pyrrha[11]; à Clermont, la résurrection de Lazare est ainsi décrite[12]: « A l'une des extrémités de la face antérieure et au bord de l'angle qu'elle forme, on remarque un temple dans lequel est une Isis enveloppée de bandelettes depuis le cou jusqu'aux pieds[13]. Une femme est prosternée aux pieds d'un homme et elle a l'air de le supplier. Si l'on en croit ces sortes de savants que rien n'embarrasse, qui ne doutent de rien et savent tout expliquer, cette femme est une vestale coupable qui, condamnée à mort pour avoir laissé éteindre le feu sacré, demande sa grâce, car, selon eux, Isis et Vesta n'étaient à Rome qu'une même divinité[14]. »

Pendant la première moitié du XIXe siècle on n'avait plus, semble-t-il, la moindre idée du symbolisme catacombal. Didron sembla vouloir dépasser tout ce qu'on avait pu rêver. A propos du sarcophage de Livia Primitiva[15] il écrivait : « J'ai peine à croire qu'il s'agisse ici du Bon Pasteur et je pense plutôt que le sarcophage a été exécuté par les ordres d'un propriétaire de moutons et d'un marin, d'un riche pêcheur qui serait devenu un opulent berger. » Hadrien Berbrugger donnait de son côté d'un admirable sarcophage découvert à Dellys (fig. 2182) la description et l'interprétation

[1] *Gazette archéologique*, 1876, p. 93; Bottari, *Sculture e pitture*, pl. LXXXIV. — [2] *Ibid.*, pl. CXXXVII. — [3] *Ibid.*, pl. LXXXIV. — [4] *Ibid.*, pl. LI, LXXXVIII. — [5] *Sarcophages de la Gaule*, p. XI sq. — [6] C'est le cas pour saint Grégoire de Nysse décrivant le sacrifice d'Abraham, cf. *Dictionnaire*, t. I, col. 113. — [7] Ratti, dans *Atti della pontificia Accademia di archeologia*, t. IV, p. 68 sq. Cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 204 sq. — [8] *Sarcophages de la Gaule*, p. XII. — [9] *Id.*, p. XII. L'auteur fait justement observer, p. XV, qu'au point où l'*imago clypeata* affleure le bandeau supérieur du sarcophage qu'elle décore, il se produit à droite et à gauche un angle aigu dont le vide béant est habilement dissimulé à l'aide d'un corps de faible volume se plaçant naturellement dans la partie supérieure d'un sujet de genre. La main de Dieu sortant de la nuée pour retenir le bras d'Abraham ou pour donner à Moïse les tables de la Loi satisfait à cette condition. Dès lors ces sujets sont adoptés et ce ne sera que d'une façon exceptionnelle qu'on en choisira d'autres. Ces simples faits ont leur grande importance lorsqu'il s'agit de réduire à ses véritables proportions l'influence de la juxtaposition des groupes. — [10] *Mémoires de l'Académie de Toulouse*, Ie série, t. I, p. 84. — [11] *Bulletin monumental*, 1879, p. 579, 580. — [12] E. Le Blant, *Sarcoph. de la Gaule*, p. VIII, p. 67, n. 83; pl. XVIII, n. 1. — [13] Une erreur semblable dont Mabillon a fait justice, s'était autrefois accréditée à Rome, au sujet d'une figurine trouvée dans les catacombes et représentant le même Lazare enveloppé de bandelettes. *Museum italicum*, in-4°, Parisiis, 1687, t. I, p. 135; Boldetti, *Osservazioni*, in-fol., Rome, 1720, p. 523. — [14] Legrand d'Aussy, *Voyages faits en 1787 et 1788 dans la ci-devant haute et basse Auvergne*, in-8°, Paris, 1795, t. I, p. 37-38. — [15] A.-N. Didron, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*, in-4°, Paris, 1843, p. 364, n. 1. Voir ce sarcophage de Livia Primitiva, dans H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, 1907, t. II, p. 285, fig. 235. L'interprétation d'une épitaphe du cimetière d'Apronien, cf. *Dictionn.*, t. I, col. 2641, fig. 856, n'était pas moins inattendue. C'était la « tombe d'un épicier ou d'un vendeur d'huiles et d'aromates. » On relèverait dans *Annales archéologiques* bien des bévues de ce genre.

qui suivent touchant sept scènes de la vie du Christ[1] : Daniel et le serqent des Babylonyens, c'était un « médecin donnant sa première ordonnance à son premier client et faisant offrande au serpent d'Esculape. » Le miracle de Cana représentait le médecin « remuant un remède avec un rameau de palmier dépouillé de ses feuilles. » La scène de l'Hémorrhoïsse offrait le « médecin explorant l'occiput d'un malade. » Dans le compartiment central, le Christ assis devenait le médecin professant son art, qui, dans le sujet suivant (multiplication des pains), « remue avec une grande spatule une préparation à chaud qui bouillonne. » La guérison de l'aveugle-né représentait le médecin « palpant l'artère temporale d'un jeune garçon, » enfin le reniement de saint Pierre, c'était le médecin « remettant un remède à un malade qui promet s'il est guéri de sacrifier un coq à Esculape. »

Inutile de s'attarder à ces élucubrations. La science de l'art catacombal s'y rapetisse et s'y évapore sans fruit. Un autre abus consiste à faire servir cet art à des préoccupations polémiques et confessionnelles. Si on a pu surprendre parfois chez J.-B. De Rossi une tendance apologétique trop marquée consistant à rattacher les croyances et les pratiques du catholicisme contemporain aux monuments des catacombes, à la discipline et aux institutions dont ils sont les témoins, on peut faire un semblable reproche, plus accentué, à Th. Roller, d'avoir construit toute son étude « de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme » en vue d'une thèse à établir que nombre de doctrines, d'institutions et de rites, qui paraissent l'essence même du catholicisme tel qu'il est compris et pratiqué aujourd'hui, sont les déviations des croyances ou des coutumes du premier âge de l'Église chrétienne, et, relativement à celle-ci des nouveautés. C'est recommencer et éterniser sans utilité les disputes théologiques auxquelles plus anciennement avaient pris part Burnet, Misson, Mabillon, Boldetti, etc.; nous ne pouvons nous engager dans cette voie.

La seule et vraie question est pour nous de savoir s'il y a dans les catacombes des peintures allégoriques et symboliques et dans quelles proportions? « C'est le symbolisme, dit-on, qui va nous faire toucher la vie secrète, nous expliquer l'infatigable monotonie d'œuvres d'art qui sont surtout et toujours des prières[2], » N'est-ce pas beaucoup dire? Reconnaissons, car on ne peut s'y soustraire, que l'explication de bien des représentations doit être cherchée dans les prières de la liturgie. Les parois des catacombes et celles des sarcophages nous offrent des séries de sujets représentant les secours providentiels ou les miracles qui se trouvent mentionnés, parfois dans le même ordre, dans d'anciennes prières chrétiennes, notamment les deux oraisons pseudo-cypriennes composées en Orient au IIe ou au IIIe siècle. Le fidèle s'y excite à la confiance par le souvenir des miracles du Sauveur de qui il réclame le même secours, accordé jadis aux justes de l'Ancien Testament. Le même parallélisme se rencontre dans l'*Ordo commendationis animæ*[3]. De là à voir *toujours* des prières dans les peintures catacombales, il y a, semble-t-il, quelque distance. Une pareille affirmation réclamerait l'examen séparé de chaque cas, à défaut duquel on a simplement « le droit d'affirmer que les premiers peintres chrétiens ont eu recours très souvent, mais non pas toujours, à l'allégorie et au symbole. Quoi qu'en dise Raoul-Rochette, des raisons particulières de doctrine et d'enseignement permettent seules de comprendre la répétition fréquente des mêmes figures, comme l'Orante et le Bon Pasteur ou des mêmes scènes, comme les banquets célestes et le choix des sujets tirés de la Bible. Mais il serait vain, d'autre part, de chercher avec Garrucci, un sens mystique aux petits amours du vestibule des Flaviens et aux portraits de *fossores* ou de marchands. Quant aux belles synthèses qu'on imagine pour rendre compte des grands cycles de fresques, il ne leur manque que d'avoir été conçues dès l'antiquité même; elles supposent vraiment, de la part des peintres, trop d'ingéniosité raisonneuse et de science théologique[4]. »

Ce n'est qu'à la longue et après avoir subi une forte macération que l'art païen ornemental se trouve plus ou moins adapté à sa destination nouvelle. A Rome, les plus anciennes fresques[5] nous montrent que la pénétration des sujets nouveaux ne se fait que lentement; on s'en tient au décor de pampres, d'amours, de paysage, on tolère, mais à titre accessoire et comme

2182. — Sarcophage de Dellys. D'après Doublet, *Le musée d'Alger*, 1890, pl. XIII.

[1] Berbrugger, dan la *Revue africaine*, t. II, p. 309, 317; t. IX, p. 213, où il désigne ce même sarcophage sous le nom de « sculptures byzantines »; *Livret explicatif des collections de la bibliothèque-musée*, in-12, Alger, 1861, p. 238. Cf. L. de Rostan, *Le sarcophage de Dellys au musée d'Alger*, dans le *Congrès archéologique de France*, 1869, t. XXXV, p. 265-275; H. de Villefosse, dans les *Archives des missions scientifiques*, 1874, p. 386; G. Doublet, *Musée d'Alger*, in-4°, Paris, 1890; F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, in-4°, Freiburg, 1896, t. I, p. 250, fig. 200. — [2] A. Pératé, dans *Histoire de l'art*, 1905, t. I, p. 15. — [3] K. Michel, *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit*, in-8°, Leipzig, 1902. Cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 110 sq. — [4] M. Besnier, *Les catacombes de Rome*, in-12, Paris, 1909, p. 199-200. — [5] Qu'on veuille bien parcourir les quinze premières planches de l'Album de Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, 1903.

figure ornementale quelques essais qui gardent encore une allure champêtre ou rustique : un pasteur parmi ses brebis, un homme assailli de deux lions. Il faut attendre le milieu ou même la deuxième moitié du second siècle pour observer à la *Cappella greca* une décoration systématiquement inspirée par les idées chrétiennes. Il s'en faut d'ailleurs que toute résistance ait pris fin. A Naples, dans une catacombe dont on peut assigner la décoration vers l'an 200-250, l'ancien thème ornemental païen se défend pied à pied [1].

Suivant la même tactique d'après laquelle on appliquait au christianisme les épisodes prophétiques et symboliques de l'Ancien Testament dont le peuple d'Israël défaillant ne pouvait plus défendre la propriété, suivant ce même procédé on s'emparait du bagage artistique d'une civilisation fatiguée et énervée. Soucieux de se faire tout à tous, le christianisme transporté chez des peuples amis de l'art devint une religion artistique. Dépourvu de son propre fonds, il puisa sans hésiter dans le fonds des peuples dont il venait partager la vie. Loin de leur imposer un renoncement impossible à l'habitude séculaire d'exprimer leurs croyances sous des formes concrètes et esthétiques, les chefs des communautés chrétiennes s'accommodèrent et bientôt favorisèrent ce qu'ils ne pouvaient empêcher. Tandis que d'une main ils confisquaient la Bible, de l'autre ils confisquaient la mythologie [2]. C'était elle, en effet, qui à l'origine avait inspiré les représentations artistiques du décor funéraire. La légende grecque avait fourni aux anciennes nécropoles et aux hypogées païens le thème des représentations qui les embellissaient. L'oubli des vieilles mœurs et la tiédeur religieuse presque générale au début de notre ère avait vidé ces antiques figures de leur primitive signification symbolique; un renouveau devenait possible, mais à condition de ne rien brusquer et de maintenir ce qui pouvait être conservé.

« L'anthropomorphisme antique, cette vivante interprétation des forces de la nature personnifiées dans la figure humaine, va se perpétuer dans l'art chrétien, mais épuré et spiritualisé; l'art des catacombes en usera beaucoup moins que ne feront les miniatures et les ivoires, sous l'influence de l'Orient, le grand berceau des mythes et des symboles. Les têtes des Vents ou des Planètes, la face colossale de l'Océan armée de pinces de crabe, le Soleil nimbé dans son char, apparaissaient rarement et comme par oubli. Il n'en est pas de même des Saisons, universel symbole de la vie et de la mort, qui pour les chrétiens doit éveiller l'idée de la résurrection promise. Elles apparaissent tantôt en motifs d'ornement, bustes enguirlandés ou femmes assises qui présentent dans une coupe des roses et des fruits (au cimetière de Calliste), tantôt en petites compositions encadrées de paysages gracieux (aux cimetières de Domitille et de Pontien); une fois même, dans la grande crypte de Prétextat, elles suffisent à inspirer tout un décor d'une vivacité charmante, le chef-d'œuvre de la peinture chrétienne à l'époque de Septime Sévère. Au long des quatre parois développées en arc jusqu'à la base du luminaire, de souples guirlandes de roses, d'épis, de vigne, de lauriers étendent leurs enroulements, forment un berceau de feuillage qui s'appuie, aux quatre angles, sur de larges coupes de feuilles et de fruits. Aux branches s'attachent des nids, d'où sortent de petits becs entr'ouverts; et partout les oiseaux volent et se posent, sauf au milieu des lauriers qui signifient le froid hiver. Dominant la porte et les trois absides dont le cintre se marie élégamment avec la courbe des voûtes, une frise peuplée de figures enfantines court à la base du treillis léger; garçons et filles cueillent les roses, moissonnent le blé, vendangent la vigne, ramassent les olives.

« Ce qui montre bien dans quel esprit l'art chrétien adopte les mythes antiques, ce sont les représentations de Psyché et d'Orphée. On eût trouvé, difficilement, semble-t-il, un sujet païen mieux approprié à l'art nouveau que le récit des souffrances qui méritent à Psyché l'éternel bonheur, ce frappant symbole des épreuves de l'âme humaine. Cependant la fable qu'Apulée rendit populaire à la fin du IIe siècle ne fut pas représentée aux catacombes; et ce sont des figurines de fantaisie et d'ornement que ces mignonnes Psychés et ces Eros enfants qui, aux catacombes de Naples, dansent et tiennent des guirlandes, ou bien à Rome, à l'entrée du cimetière de Domitille, dans une chambre ouverte aux visiteurs profanes cueillent si gentiment des fleurs. De même, nulle part n'apparaît aux catacombes la légende d'Orphée arrachant à l'Averne Eurydice; Orphée, qui de sa voix, de sa lyre, apaise les bêtes sauvages, ne pénétra aux catacombes que baptisé, pour ainsi dire par le symbolisme nouveau. N'était-ce point par la douceur, par la vie méconnue et persécutée, par la mort douloureuse, un précurseur mystérieux du Christ? Ainsi l'ont célébré les Pères de l'Église; ainsi l'ont aimé les fidèles qui, gardant son image aux murs de leur maison, l'admettaient même près de leur tombe. Assis sur un rocher dans la forêt, il a pour écouter sa lyre une troupe attentive et diverse (au cimetière de Domitille; cette fresque ne nous est connue que par une gravure de Bosio), puis le décor se simplifie, et bientôt ce n'est plus Orphée, c'est un chanteur idéal que deux brebis écoutent (au cimetière de Calliste); l'Orphée des catacombes chrétiennes est devenu un Bon Pasteur.

« C'est encore dans la tradition antique primitivement issue de l'Orient que le symbolisme chrétien puisera ces figures élémentaires où s'incarnent les idées bienfaisantes d'espérance et de foi De tout temps l'esprit s'est habitué à ces formes concrètes. Une palme indique la victoire, une branche d'olivier la paix, un arbre peut signifier le jardin du paradis. Ces symboles rudimentaires, mêlés aux éléments de pur décor, apparaissent également aux catacombes juives. Le paon, dont les formes élégantes et le plumage coloré se prêtent si bien à la décoration, conserve dans le peinture chrétienne cette expression d'immortalité qua lui donnaient l'art païen et l'art juif. Le phénix, l'oiseau de la résurrection et du triomphe, apparaitra surtout dans l'art des basiliques. Mais la colombe est l'oiseau chrétien par excellence, et le symbole le plus fréquent dans l'épigraphie funéraire. L'oiseau de Vénus est devenu la colombe de Noé, la messagère de paix, l'espérance du ciel après les souffrances de la vie; et c'est encore l'âme sauvée, comme l'agneau qu'emporte

[1] H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, t. I, p. 583-585, cf. p. 280. M. Pératé, *op. cit.*, p. 13-14, fixe la date de la décoration de la catacombe Saint-Janvier de Naples « au milieu du second siècle ». Nous ne croyons pas que la catacombe ait été creusée avant la fin de ce même siècle ou le début du siècle suivant, la décoration peut donc appartenir à la première moitié du IIIe siècle. — [2] H. Guerlin, *L'art des catacombes*, dans *Le musée*, 1904, t. I, p. 68-73 : « Au temps où des artistes inconnus ont décoré les voûtes et les parois de Sainte-Priscille, de Saint-Prétextat, des Saints-Nérée-et-Achillée, les iconoclastes n'avaient pas encore inquiété les consciences des braves gens d'intelligence cultivée. Les premiers apôtres n'auraient point commis la maladresse d'effaroucher les délicatesses légitimes des patriciens qa'ils espéraient conquérir. Et voilà pourquoi leur prédication fut aussi efficace au Palatin qu'à Suburre; ils déclarèrent la guerre à Vénus avant d'excommunier les Muses, ou mieux, avant de les convertir. Ils savaient que cette terrible déesse est irréductible; les sœurs harmonieuses entrèrent d'assez bonne grâce au sanctuaire, excepté toutefois Terpsichore. En somme, les premiers chrétiens quoi qu'on en ait dit n'ont point du tout témoigné de haine aux beaux-arts. Seulement leurs préoccupations étaient ailleurs. »

le Bon Pasteur, comme le poisson que le pêcheur divin attire en ses filets. Mais voici que ces trois figures de l'âme, s'élevant sur les degrés symboliques qui vont de l'homme à Dieu, se transforment à la figure divine. L'agneau de Dieu triomphera bientôt à l'abside des basiliques, et la colombe de l'arche deviendra l'Esprit-Saint; le dauphin, qui dans les mythes antiques porte les âmes des morts aux îles bienheureuses, sera le Sauveur Jésus, qui entraîne vers le phare désiré la nef de la vie chrétienne, la nef de l'Église. Le navire, le phare, l'ancre, ne sont-ce pas les antiques symboles du voyage de la vie, dont les agitations se terminent au port de l'éternel repos? Mais l'ancre qui défend le navire, le mât de ce navire, le trident qui transperce le dauphin nous apparaissent aussi comme les premières figures de la croix, l'instrument du salut cher à tout chrétien et pieusement dérobé aux regards profanes. Une lettre, un simple signe employé comme au hasard la laisseront entrevoir aux initiés; ce sera le *tau* grec redressé au milieu d'une inscription, la marque brodée au pan d'une tunique. Les catacombes recèlent pour quelque temps, dans les profondes assises de la religion populaire, ce frais et limpide symbolisme que la littérature mystique recueillera bientôt en un long canal; elles ébauchent seulement l'alphabet de cette langue grandiose que parleront les basiliques et les cathédrales[1]. »

Dans tous ces emprunts, dans ces adaptations quelle est la part de l'art proprement dit, de l'art catacombal[2]? Quelques figures originales, trois en tout : l'Orante, le Bon Pasteur, la Vierge-Mère. Car, remarquons-le, dès maintenant, à partir de la paix de l'Église et des conditions d'existence nouvelles faites aux chrétiens, les catacombes perdent du jour au lendemain leur importance artistique. C'est dans les basiliques que la renaissance constantinienne déploie ses forces et aborde un style nouveau dont nous pouvons juger par les mosaïques absidales tandis que les catacombes ne reçoivent que de rares fresques qui ont plutôt une valeur documentaire qu'artistique. A l'exception des mosaïques, les fresques des basiliques constantiniennes ont disparu; on est bien aise d'en rencontrer les ébauches ou les pâles copies dans les cryptes souterraines et d'y saisir le concept nouveau de l'art chrétien; mais il est clair qu'à partir de ce moment l'art catacombal proprement dit a pris fin[3].

Or, entre les dernières années du Ier siècle et les environs de l'année 313, quelle est la place véritable de l'art des catacombes dans l'histoire de l'art?

Cette place est toute de transmission, de conservation, mais non d'invention. Le christianisme ne saurait être tenu pour responsable d'un concept artistique nouveau et d'une impulsion originale parce qu'il a suggéré trois types dont un seul, celui de la Vierge-Mère, est rigoureusement nouveau[4]. Son rôle a été plus modeste. Il s'est contenté de pénétrer de son esprit l'expression coutumière de la pensée humaine par le pinceau et par le ciseau.

Le vin nouveau fut versé dans les vieilles outres. Si, parmi ceux qui exprimaient ainsi la pensée nouvelle en faisant usage du vieil instrument, il se trouva des chrétiens — et nous l'ignorons — ils ont dû avoir pour compagnons des artisans non encore gagnés à la foi nouvelle, à l'égard desquels une indiscrétion eût été coupable et périlleuse, qu'on employait néanmoins à des décorations dans lesquelles ces travailleurs ne purent songer un seul instant à interpréter une parabole ou un symbole qu'ils ignoraient complètement. L'art, disait justement, à propos des catacombes, B. Aubé[5], l'art a ses règles et ses lois qui sont indépendantes des pensées qu'il traduit. C'est une langue universelle dont les chrétiens se servirent comme les autres sans lui demander aucun sacrifice incompatible avec sa nature. Ils employèrent ses formes comme ils se servirent des lettres en usage pour graver leurs épitaphes. Tous les peintres qui ont décoré les chambres intérieures des catacombes étaient-ils chrétiens? Tertullien reprochait à plusieurs fidèles de son temps de ne pas faire scrupule de travailler pour la décoration des édifices et des temples païens. Il y a eu aussi dans les premiers temps de l'Église des médecins chrétiens. On en signale dans les catacombes. Est-ce à dire qu'il y eut une médecine proprement chrétienne? Il n'y a pas davantage d'art chrétien à cette époque, à moins qu'on ne fasse consister exclusivement l'art dans le choix du sujet.

Les peintures des catacombes inaugurent leur série à une date où l'art profane a eu à Rome son plein épanouissement et où se font sentir les germes de décadence, aussi le nombre est-il restreint des fresques chrétiennes sur lesquelles nous puissions admirer la grâce, le naturel, l'observation et l'interprétation souple et légère de la figure humaine. Quelques morceaux peuvent tout au plus être mentionnés et aussitôt la décadence s'affirme et se précipite, plus rapide dans les catacombes qu'ailleurs. Elle se précipite d'autant plus que si le style des décorations et des peintures est le même dans les catacombes qu'au dehors, les exigences sont très différentes. Dans les catacombes on se contente d'approximations d'autant plus grossières que les lieux mêmes donnent au sujet sa signification indubitablement chrétienne et funéraire. Si telle scène prise à part, détachée de la paroi qui la supporte est remontée au jour, elle pourra devenir une peinture païenne. Trouvée à sa place, elle ne peut laisser aucun doute sur sa signification historique, qu'il s'agisse du Christ avec la Samaritaine puisant l'eau au puits de Jacob, d'un banquet ou d'une agape avec ses convives mangeant l'ἰχθύς mystique. Qu'y a-t-il de chrétien dans cet art que le lieu où on le rencontre, car le sujet ne l'est pas, on se le demande? Aussi peut-on dire que les monuments figurés des catacombes sont autant de témoignages de l'art d'une époque, mais non d'un art proprement chrétien. Ni dans les types, ni dans leur interprétation, ni dans l'expression des physionomies, le pinceau des artistes ne s'est élevé au-dessus du niveau commun, n'a trouvé un nouvel idéal, ni découvert de nouveaux procédés d'expression.

Est-ce à dire que cet art catacombal est purement naturaliste, un simple prolongement et une déchéance de l'art classique qui n'exprime rien de plus que ce qu'il montre malgré le maquillage symbolique qu'on tente de lui infliger?

Incontestablement tous les sujets traités par les artistes dans les catacombes sont chrétiens, soit d'invention, soit par adoption. Là où se pose la question c'est lorsqu'il s'agit de savoir le sens primitif de ces sujets. Les commentaires qu'on en a donné à grand renfort de textes, qui prouvent peu ou même rien, ne sauraient être pris en considération. L'explication par la « discipline du secret » qui contraignait à s'exprimer en figures ne paraît être qu'une « scie d'atelier ». Ces raffinements ressemblent un peu trop parfois à des finasseries. D'ailleurs il faut se garder de confondre le symbolisme direct des sujets représentés avec nous ne savons quelles imaginations maladives et forcées. Nous montrerons bientôt que l'adoption des emblèmes ou sujets qui reviennent constamment dans les cata-

[1] A. Pératé, dans *Histoire de l'art*, t. I, p. 15-17. — [2] H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, t. II, p. 165-173. — [3] *Ibid.*, t. II, p. 184-185. — [4] *Ibid.*, t. I, p. 154 sq., 160 sq. Encore pourrait-on à son sujet rappeler le type d'Isis allaitant Horus. — [5] B. Aubé, *Les catacombes de Rome*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1885, p. 371.

combes s'explique par la préoccupation de suggérer un rapprochement personnel entre la situation du chrétien et celle du personnage biblique dans l'acte même où il est représenté. En dehors de là on peut dire hardiment qu'il n'y a qu'arbitraire et confusion. Si Daniel et Jonas sont représentés nus ce n'est pas pour montrer qu'ils n'ont aucune force en eux-mêmes mais parce que l'histoire le veut ainsi. Si Noé tend la main vers la colombe qui annonce la fin du déluge c'est que le récit biblique est tel et il ne peut être question de la grâce de l'Esprit-Saint qui se précipite sur le fidèle au sortir des eaux du baptême. Billevesées que tout cela! Jeux d'esprits qui ne méritent guère qu'on s'y attarde! Ce qui vaut véritablement l'attention qu'on y prête c'est l'œuvre telle qu'elle est sortie des mains de l'artiste et non telle que l'ont déformée les travestissements qu'on lui a infligés.

A l'heure des tâtonnements du début, alors qu'on choisit sans trop songer à les démarquer parmi les sujets mythologiques de l'art profane, l'art catacombal s'essaie, se cherche et ne peut, pendant cette période relativement brève, recevoir une qualification particulière. Mais de très bonne heure, vers le milieu du IIe siècle, les fidèles adoptent des types bibliques et les font intervenir dans un ensemble décoratif emprunté à l'art campanien et à l'art alexandrin. Ces types sont une allusion entre une situation historique donnée et la situation d'un fidèle pris en particulier qui se trouve dans un cas identique ou analogue. Rien de plus, car la pensée chrétienne, à ses débuts, ne s'amusa pas à découvrir dans les histoires de l'Ancien et du Nouveau Testament de subtils mystères. Les premiers artisans qui interprétèrent ces histoires ne visèrent qu'à leur donner une forme visible et saisissable aux yeux. En admettant même que les faits et épisodes plastiques de l'Ancien Testament qui inspirent leurs représentations eussent été partout reçus dans l'Église naissante comme figures du Nouveau, les peintres des catacombes ne les représentaient pas moins tels qu'ils étaient racontés ou décrits, chacun selon son talent d'expression et sa connaissance du métier. S'ils allégorisaient alors, c'était sans le savoir; s'ils symbolisaient, c'était de seconde main et par contre-coup. L'idée proprement chrétienne était moins dans leur œuvre, traduction naïve et forcément matérielle d'un récit, que dans la pensée de ceux qui avaient commandé la scène ou de ceux qui la contemplaient. S'il leur arrivait de symboliser ils s'attendaient si peu à être compris, comme quand ils peignaient Suzanne entre les deux vieillards sous la forme d'une brebis entre deux loups, qu'ils prenaient soin d'avertir le spectateur par une inscription.

Quant aux faits et aux paraboles du Nouveau Testament ils s'appliquaient au Christ dont la vie et les actions étaient familières à tous les fidèles. Pas plus qu'on ne s'évertuait à découvrir une allégorie dans un épisode de l'Ancien Testament, pas plus on ne s'ingéniait a donner un sens nouveau aux faits et aux paraboles du Nouveau. Les miracles de l'évangile, comme les noces de Cana, la multiplication des pains étaient avant tout, non des symboles, mais des faits historiques dont la réalité n'était mise en doute par personne. Les paraboles n'attendaient pas de l'imagination des fidèles un supplément de valeur et d'enseignement moral. Le Bon Pasteur, la vigne, la colombe sont sur les murailles des catacombes tels qu'ils sont dans l'évangile. Les artistes, les décorateurs les ont reproduits dans la pensée de satisfaire aux vœux des défunts, à la piété des vivants, ils ont exprimé et interprété la foi religieuse, rien n'indique qu'ils aient songé à composer une théologie emblématique.

Il n'est pas aisé de pénétrer dans la pensée éteinte depuis tant de siècles des décorateurs des catacombes et on ne peut que se demander, sans oser répondre, à quel point de vue ils ont considéré leur œuvre. Au strict point de vue du métier, c'est peu probable; au point de vue de l'art, pauvres gens! ils ne devaient sans doute pas viser si haut; au point de vue des vivants qui viendraient s'instruire et se réconforter devant les images devenues une sorte de catéchismes peut-être; au point de vue des défunts dont on ornait la demeure pour que les âmes n'eussent pas à se lamenter de leur délaissement et qu'elles reçussent l'hommage auquel leur donnait droit leur félicité présente et la gloire de la résurrection promise, nous croyons que cette dernière pensée aura été la plus répandue[1].

Nous évitons dans ce travail de reprendre les faits et les démonstrations dont nous nous sommes servi en étudiant ces mêmes questions dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne,* tels que l'existence d'un canon décoratif, l'emprunt des symboles tumulaires à la liturgie de la synagogue. On doit considérer aujourd'hui comme acquis le fait de l'influence exercée par la liturgie juive sur la liturgie chrétienne et il n'est peut-être pas trop aventureux de supposer cette influence s'exerçant directement sur les premiers chrétiens romains, parmi lesquels il a pu se rencontrer des judéo-chrétiens, comme cet Eudoxe, peintre, dont l'épitaphe fut retrouvée dans la catacombe juive de la vigna Randanini. Le parallélisme avéré qui existe entre les épisodes de l'Ancien Testament dans les prières liturgiques et dans l'art catacombal ne saurait être exposé de nouveau à cette place. Toutefois il convient de le rappeler afin de lui maintenir la place qui lui appartient et dont on pourrait vouloir le déposséder au risque de fausser l'histoire de ces débuts de l'art chrétien. S'il y a abus à attribuer aux peintres la préoccupation d'une interprétation trop compliquée et trop savante, il y a abus et excès à leur supposer absence complète d'idée et souci exclusif d'imitation. Un symbole, on l'a dit avec beaucoup de justesse, peut, dans le cours du temps, s'user, perdre de sa valeur et se réduire à un signe sans portée, mais originellement il était l'enveloppe d'une idée, le hiéroglyphe d'une pensée qu'il nous faudra rechercher et dont nous ne pouvons négliger la signification. Plus la présence d'images bibliques sur les monuments funéraires des chrétiens primitifs atteste la renonciation aux symboles païens, la lutte et la rupture avec l'antique, plus nous sommes autorisés à leur attribuer un choix raisonné, une origine reposant sur de bonnes raisons. Par un bizarre assemblage, il arrive parfois que la substance du symbole et sa représentation extérieure nous mettent sous les yeux les deux sources auxquelles les chrétiens ont fait leurs emprunts. Le monstre marin qui engloutit le prophète Jonas est le plus souvent l'hippocampe emprunté aux fresques campaniennes, sans que cependant la figure du prophète ait rien à faire avec l'art antique; il ne suffit pas de dire que les païens avaient, eux aussi, des figures de monstres marins sur les monuments funéraires. Si l'enveloppe du symbole est ancienne, le symbole n'y perd rien de sa nouveauté. L'artiste emprunte les traits de sa peinture à l'époque où il vit, à son entourage; mais la substance, l'objet qu'il représente, ne procède cependant pas pour cela de son époque, de son milieu. Les symboles bibliques, malgré leur parenté avec l'antique, ne sont pas des imitations ou des continuations de celle-ci; ils sont quelque chose de nouveau, qui n'a pas encore existé, qui exige l'explication par eux-mêmes.

C'est ainsi que l'art catacombal donne naissance à ce

[1] Nous ne pouvons revenir ici sur la mentalité que nous avons indiquée chez les fidèles de la primitive Église dans les articles *Agape* et *Ad sanctos*. Ce n'est que lentement que la foi en la résurrection s'établit.

symbolisme dont chaque sujet réclame une monographie séparée. Nous en avons déjà rencontré plusieurs (voir ABRAHAM, ADAM, ARCHE), les autres seront abordées à leur place (voir DANIEL, DAVID, ÉLIE, ÉZÉCHIEL, HANANIA, MISAEL et AZARIA, JOB; MER ROUGE, MOÏSE, SUZANNE, TOBIE), ajoutons-y l'Orante, le Bon Pasteur et Marie. Ici, nous ne pouvons empiéter sur ces études, nous devons nous contenter d'un coup d'œil sur l'ensemble des fresques catacombales qu'on peut grouper d'après la nature de leurs sujets et distinguer de la manière suivante : 1° figures mythologiques et symboles de la vie chrétienne; 2° scènes de la vie présente et de la vie future; 3° épisode de l'Ancien et du Nouveau Testament.

III. SUJETS TRAITÉS. — 1° *Figures mythologiques et symboles chrétiens.* — Toute statistique étant impossible et, en l'espèce, peu convaincante, on peut dire que la mythologie n'a été accueillie dans la décoration catacombale que moyennant certaines corrections, au moins dans le plus grand nombre de cas. Une première catégorie de sujets est exclue sans rémission, ce sont les divinités de l'Olympe. Jupiter, Hercule, Mars, Junon, Vénus et tant d'autres n'auront nul accès dans les cryptes chrétiennes. Si les attributs officiels de ces personnages ne subissent pas le même ostracisme, par exemple le caducée de Mercure, les colombes de Vénus, c'est à condition de se réduire à un rôle purement ornemental, étranger à leur caractéristique d'autrefois, ou même à condition d'offrir une signification nouvelle et mystique.

« Dans le premier cas, il ne faut voir en elles que de purs accessoires, indifférents à la foi, de véritables lieux communs, d'un emploi très commode et d'un heureux effet auquel on n'attachait aucune importance [1]. » Il est même assez probable que parfois on a complètement oublié la valeur idolâtrique qui s'attachait auparavant à telle ou telle représentation qu'on eût été bien embarrassé d'exprimer d'une manière intelligible sous des traits différents. Ce serait le cas, selon nous, pour le soleil personnifié qui assiste sous la forme d'une tête nimbée à l'aventure de Jonas [2] et le fleuve Tigre qui considère, sous l'aspect d'un vieillard couché, l'épisode de Tobie [3]. Ingénieuses où maladroites, ces personnifications étaient comprises de tous et si c'est à cela qu'elles ont dû de s'imposer aux artistes chrétiens, c'est à cette même interprétation générale qu'elles ont dû leur adoption par l'art médiéval et l'art byzantin et jusque dans la poésie classique. La tête colossale de l'Océan qui orne la voûte d'un cubicule du cimetière de Calliste [4], avec son enjolivement de pinces de crabes, est un thème qui n'a besoin d'aucune explication et qui se retrouvera un peu partout en Afrique, en Gaule, dans les mosaïques. L'abus qu'on avait fait des petits Amours nus et ailés dans la peinture campanienne et alexandrine leur avait enlevé toute signification mythologique et quelques antiquaires pouvaient seuls se douter de l'ancienne signification de ce gracieux décor quand ils le rencontraient dans les catacombes [5].

Pour d'autres représentations on leur fait exprimer une idée entièrement étrangère à celle qu'elles évoquaient jadis. Au début de l'Empire les goûts champêtres étaient à peu près aussi répandus que le fut en France, dans le dernier quart du XVIIIe siècle, le goût des bergeries. Chez les contemporains d'Auguste il s'était trouvé des Roucher, des Saint-Lambert, des Delille pour mettre à la mode les Mois, les Saisons, les travaux des champs. D'où une profusion de figures élégantes, formant réplique les uns aux autres à travers la variété de leurs attributs. Une des voûtes de la *Cappella greca* nous présente un médaillon avec le buste bien conservé d'une Saison [6]; sur une fresque du cimetière de Calliste, c'est une délicieuse jeune fille presque entièrement nue, présentant une coupe de roses et de fruits; ailleurs on se contente de figurer la végétation caractéristique et les travaux de chaque saison [7]. Dans toutes ces gracieuses fantaisies le souci champêtre fait place à une pensée plus haute, celle du renouvellement et du recommencement périodique de la vie dans le monde, symbole de la résurrection.

Parfois un type emprunté à la mythologie a subi des éliminations progressives jusqu'à déformation complète, ce qui montre à quel point on avait, en l'accueillant, méconnu ou oublié son sens primitif. C'est le cas pour Orphée. Six fresques, dont la plus ancienne est de la seconde moitié du IIe siècle, nous le montrent assis, charmant les animaux féroces. L'allusion semble si claire qu'on ne peut rien souhaiter de plus; cependant on oublie le mythe primitif et on le déforme si bien qu'on l'abolit entièrement. Au lieu de dompter les fauves avec sa lyre ainsi que nous le voyons dans la catacombe de Domitille [8], Orphée en est réduit, dans la catacombe de Callixte, à n'avoir plus auprès de lui que deux brebis [9].

Si les types consacrés de la mythologie doivent subir ce travestissement, les êtres indifférents qui nous entourent de toutes parts dans la vie ne sont pas épargnés. Fleurs, feuillages, palmes verdoyantes, insignes des joies profanes et des liturgies idolâtriques vont servir à glorifier les saints du Christ et à symboliser leurs victoires. L'olivier devra au récit biblique du déluge de devenir l'emblème de l'espérance éternelle, tandis que la vigne empruntera à une parabole célèbre l'importance toute nouvelle qui lui est attribuée dans le décor catacombal [10]. Le paon, le phénix, le dauphin gardent dans leur signification nouvelle quelque souvenir de la symbolique païenne, tandis que le cerf, l'agneau, le poisson sont, semble-t-il, des acquisitions entièrement nouvelles. La colombe de Noé est-elle apparentée, même de très loin, à la tourterelle de Vénus? nous n'osons en décider. Le navire, le phare, l'ancre ne pouvaient guère signifier chez les païens comme chez les chrétiens que le voyage de la vie, ses périls, ses tribulations et le repos trouvé au port. Parfois on ne dédaigne pas le calembour, car c'en est un que ce poisson dont le nom ἰχθύς suppose tout un développement à l'usage des initiés, cachant la doctrine théologique de la Rédemption.

Ce qui appartient en propre à l'art catacombal, c'est, nous l'avons dit, la figure de l'Orante et celle du Bon Pasteur.

L'Orante n'est ni un portrait, ni une simple reproduction de l'art antique, c'est une conception nouvelle que les païens n'avaient jamais entrevue, celle de l'âme dans l'éternité bienheureuse jouissant de la vision béatifique et appelant la protection divine sur les vivants. Le geste se retrouve dans quelques monuments de l'art profane, notamment dans la *Pietas*, c'est l'appel instinctif, l'élancement du corps qui semble vouloir accompagner l'essor de l'âme qui se tourne vers Dieu. Ce geste est fréquent dans les catacombes; outre les personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament : Noé, Daniel, Suzanne, etc., nous pouvons compter jusqu'à cent cinquante-trois représentations d'orante dans les cimetières souterrains. Ces orantes se répètent partout avec la même attitude, le même vêtement, la même simplification de la physionomie, la même impersonnalité. Une figure de jeune fille — les types masculins sont exceptionnels — voilée, priant, anonyme, sans rien qui permette une identification. Au cimetière de Callixte, dans la crypte de Lucine, l'Orante se montre fréquemment, soit seule, soit avec le Bon

[1] M. Besnier, *op. cit.*, p. 202. — [2] Wilpert, *Le pitture delle catacomberomane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 56. — [3] *Ibid.*, pl. 212. — [4] *Ibid.*, pl. 136, n. 1. — [5] *Ibid.*, pl. 1-5, 25, 158, 217, 235, etc. — [6] *Ibid.*, pl. 13. — [7] *Ibid.*, pl. 32-34. — [8] *Ibid.*, pl. 229. — [9] *Ibid.*, pl. 37. — [10] *Ibid.*, pl. 1.

Pasteur[1]. Vers le IVe siècle, cette simplicité primitive s'altère et l'orante sert de prétexte au portrait d'une défunte. Le costume s'enrichit. Au cimetière de Thrason, dès la fin du IIIe siècle, une matrone se fait représenter en orante, mais sans vouloir rien sacrifier du luxe dont elle a joui pendant sa vie[2]. Elle est représentée dans une robe festonnée de pourpre, la tête alourdie et comme écrasée par le chignon, des perles aux oreilles, un collier de perles au cou, des bracelets d'or énormes. C'est là un portrait sous prétexte d'orante; mais le type véritable, l'orante inoubliable, c'est l'image qui décore le plafond du cubicule de Lucine. Merveilleuse et touchante apparition digne d'être mise en parallèle avec tout ce que la beauté classique a produit de plus parfait. Du calice d'une fleur s'élève une tige humaine haute, mince et flexible, sous le voile léger d'une tunique blanche laissant les bras à découvert[3].

Alternant, sur le plafond de cette crypte de Lucine, avec l'Orante, nous voyons le Bon Pasteur, jeune pâtre grandi trop vite, svelte et effilé, imberbe comme les androgynes de l'art grec, d'une poésie si simple, si forte que cette fois on se sent en présence de la nature. Ce n'est qu'un adolescent, vêtu d'une tunique courte serrée à la taille, les jambes nues ou protégées par des bandelettes, les pieds chaussés; il porte sur les épaules un agneau trop faible ou égaré qu'il ramène au bercail. Parfois, le jeune garçon est muni de tout l'appareil de sa profession, le petit bidon de lait, la flûte champêtre, le bâton ferré. Dans certains cas, deux brebis du troupeau l'accompagnent et souvent deux arbres encadrent la scène de cette verdure fine et tendre des guérets de la campagne romaine. Cette délicate figure reparait quatre-vingt-treize fois dans les fresques des catacombes. A partir des dernières années du Ier siècle le type du Bon Pasteur a été trouvé, mais à partir du IIIe siècle plusieurs fresques s'écartent de l'attitude jusqu'alors consacrée. Le Pasteur n'est plus toujours chargé de l'agneau égaré, il se borne à surveiller son troupeau qui paît tranquillement échelonné aux divers plans du paysage; parfois, il se livre aux soins de son état, il trait les brebis, tandis que son chien surveille au loin ou sommeille à l'entrée de la bergerie. D'un type profane déjà entrevu, les artistes chrétiens se sont élevés cette fois à l'observation directe de la nature, inspiration qui leur était suggérée probablement par la parabole célèbre de l'Évangile, et de cette utilisation d'éléments anciens et de pensées nouvelles est sorti une figure d'une grâce inimitable et d'une valeur artistique et symbolique indiscutable[4].

2° *Scènes de la vie présente et de la vie future.* — C'est encore l'influence de l'art campanien qui se fait sentir dans un certain nombre, restreint à la vérité, de peintures catacombales consacrées à la représentation de sujets de genre. Ces tableautins appartiennent à la fin du IIIe et au IVe siècle. Leur présence ne s'explique que si on les rapproche d'une importante série d'épitaphes sur lesquelles sont figurés les emblèmes de diverses professions mécaniques. On obtient ainsi une catégorie de monuments qui n'est pas négligeable pour l'histoire de la société chrétienne. En regard de la préoccupation dominante des fidèles qui les tourne vers l'au-delà, ce souvenir donné aux occupations qui ont rempli la vie terrestre offre un réel intérêt. Nous avons mis à profit les indications fournies par les emblèmes épigraphiques, et nous continuerons de le faire, mais c'est aux seules fresques que nous devons maintenant prêter attention. Le nombre de sujets divers relatifs à la vie présente y est assez réduit. Les peintures les plus anciennes qui s'y rapportent représentent des *fossores,* occupés, le pic à la main, à creuser des galeries ou des tombes[5]; quelques-unes de ces peintures encore visibles dans la catacombe de Callixte, remontent aux dernières années du IIe siècle. Il faut attendre plus tard pour rencontrer les représentants de diverses professions, tels qu'un cocher du cirque sur son char attelé de quatre chevaux[6], un soldat en armes[7], un marchand de légumes devant son étal[8], un batelier et sa barque dans laquelle se voit un chargement d'amphores[9], des tonneliers[10], un vigneron conduisant un char attelé de deux bœufs et chargé d'une tonne de vin[11]. Nous avons décrit et reproduit en étudiant l'annone (voir ce mot) ce qui a trait à la corporation des boulangers[12].

Les scènes relatives à la vie future offrent un genre d'intérêt très différent. Leur nombre considérable n'a cependant pas pour effet de varier beaucoup les sujets, car ceux-ci se répètent avec une inlassable monotonie. Malgré l'empreinte très nette des préoccupations de la pensée chrétienne, nous pouvons constater que le goût du temps arrive cependant à s'imposer; ce goût champêtre que nous avons signalé trouve sous un ingénieux prétexte le moyen de se faire accueillir par l'art chrétien. Comme la vogue est aux pastorales et qu'un paysage pris d'après nature ne satisferait pas complètement, on imagine d'y introduire des scènes idéales comme en d'autres temps et en d'autres lieux le paysage à servi de cadre et d'occasion à des figures mythologiques ou à des scènes naturalistes. Aux catacombes, le paysage servira de fond à des pastorales célestes. Le Paradis apparait sous l'aspect d'un vaste et brillant jardin tout planté d'arbres et criblé de fleurs, parmi lesquels les élus se promènent sur des praieries éternellement vertes. Suivant l'espace dont on dispose on représente tout un bosquet ou un arbre unique. Les âmes sont représentées calmes et heureuses. Au cimetière de Domitille, elles accompagnent le Bon Pasteur. Afin de garder le type symbolique consacré, le Pasteur est accompagné de deux brebis, mais derrière celles-ci deux orantes sont légèrement esquissées afin de ne pas altérer l'allégorie, tout en l'expliquant néanmoins avec assez de clarté. Nul site n'est plus convenable que le Paradis au divin pasteur qui, suivi de son troupeau, s'y assied sur un tertre de gazon et y joue de l'instrument convenable à sa profession, la *syrinx*. Parfois, il trait ses brebis et recueille le lait dans la *mulctra*. Si cependant l'espace fait défaut pour figurer toute la scène champêtre, on se contente de la résumer tout en lui gardant son caractère champêtre, par exemple, dans la crypte de Lucine, on se borne à représenter deux agneaux affrontés devant un tertre de verdure sur lequel est posé le vase de lait. La représentation la plus importante de toutes celles de cette catégorie se trouve dans la catacombe de Callixte, dans la région de Sainte-Sotère, sur la paroi d'un cubicule du IIIe siècle finissant. Deux paons encadrent l'ouverture d'un *arcosolium;* au-dessous, de grands vases débordent d'eau et laissent s'écouler le trop plein d'une gerbe jaillissante; des oiseaux volent alentour et s'y désaltèrent parmi les fruits, raisins, figues ou olives. Le fond du verger est orné d'une guirlande de roses. Dans cette muraille furent ensevelis cinq orants, trois femmes et deux jeunes garçons dont chacun est désigné par son nom : *Dionysas, Nemesius, Procopius, Eliodora, Zoe,* chaque figure est accompagnée de l'acclamation *in pace*. Plus bas, on lit le nom d'*Arcandia* dont l'image n'est pas exécutée. Les deux jeunes garçons sont vêtus de la tunique *clavata* avec le *pallium* ou la *pænula*. Les trois

[1] Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 25, 88. — [2] *Ibid.*, pl. 174, 176. — [3] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrét.*, t. II, p. 165 sq. — [4] *Ibid.*, t. II, p. 167 sq. — [5] *Ibid.*, pl. 48, 59, 2; 65, 3; 112, 5; 180. — [6] *Ibid.*, pl. 145, 2. — [7] *Ibid.*, pl. 144, 1; 144, 3. — [8] *Ibid.*, pl. 143, 2. — [9] *Ibid.*, pl. 173, 1. — [10] *Ibid.*, pl. 202. — [11] *Ibid.*, pl. 245, 2. — [12] *Ibid.*, pl. 142, 2; 193-195.

femmes sont richement drapées, elles portent des robes en tissu de pourpre à bandes brodées d'or ou de pourpre, ce qui est déjà bien éloigné de la simplicité primitive[1].

Les scènes de banquets sont fréquentes et peu variées aux catacombes. Ici, comme pour les pastorales, c'est une pensée surnaturelle qui inspire ces représentations. En étudiant les antiquités monumentales ayant trait à l'agape (voir ce mot), nous avons rencontré deux hommes assis en tête à tête devant une table à trois pieds sur laquelle on a posé du pain et un poisson[2]. A la *Cappella greca* la scène est entièrement différente et nous n'avons pas à y revenir[3]. Au cimetière de Callixte, dans les Chambres des sacrements, reparaît le même sujet un peu modifié. Toutes ces peintures offrent un point de contact indiscutable, la présence des espèces symboliques de l'eucharistie, le pain et le poisson; on ne peut, dès lors, mettre en doute la signification de cette classe de fresques. Vers la fin du IIIe siècle, on rencontre dans la catacombe des Saints-Pierre-et-Marcellin une série de peintures grossières représentant le repas célébré par quelques fidèles dont le nombre varie, ainsi que la pose, assise ou couchée. Parents et enfants mangent et boivent, tendent la main vers le trépied sur lequel est déposé le poisson, et appellent les servantes empressées à donner le breuvage. Les noms de ces servantes nous montrent que leur rôle consiste à prodiguer le rafraîchissement aux élus dans le paradis. C'est bien d'un banquet céleste qu'il est question[4]. On a proposé d'attribuer le même sens exclusivement de repas céleste à la fresque de la *Cappella greca* appelée communément *Fractio panis;* nous croyons pouvoir conserver à cette peinture sa signification liturgique, de même qu'à la fresque du vestibule des Flaviens son sens de repas funéraire.

Au IVe siècle, de nouvelles scènes de la vie future font leur apparition dans les catacombes. Principalement l'introduction de l'âme devant son juge. Au cimetière de Cyriaque, deux personnages imberbes, vêtus d'une tunique ouvrent le rideau qui donne entrée dans le paradis[5]. Parfois l'âme du personnage défunt nous est montrée pénétrant dans le ciel sous la conduite d'un ou de deux saints protecteurs[6]; mais il lui faut subir le jugement devant le tribunal du Christ. C'est ce que nous voyons sur une fresque du cimetière Saint-Hermès, où le défunt écoute la sentence[7]. A cet ordre de représentations se rattachent les peintures funéraires mithriaques que nous étudierons avec les autres monuments de ce culte, mais dont nous pouvons toutefois remarquer ici l'intérêt à raison de l'influence évidente des idées chrétiennes qu'on y peut saisir sur des peintres décorateurs très probablement étrangers au christianisme.

A partir de la paix de l'Église on rencontre des portraits de saints, ou de prétendus portraits, dont la présence semble inspirée par la pensée ordinaire alors de la vie future, du bonheur des saints admis auprès de Dieu et de la raison que nous y trouvons à les imiter.

Tantôt ils sont représentés seuls, comme c'est le cas pour saint Sixte, saint Optat, saint Corneille et saint Cyprien, dans la crypte de Corneille au cimetière de Callixte, au VIe siècle[8]; mais plus souvent, les saints font cortège au Christ, comme les apôtres Pierre et Paul au cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin, vers l'an 500[9], ou bien encore comme Prote et Hyacinthe à Saint-Hermès[10], et, pour ne pas sortir du VIe siècle, Simplicius, Viatrix, Rufinianus et Faustinianus au cimetière de Generosa[11]. Une des dernières fresques représentant un portrait de saint, est celle de la crypte de saint Callixte qui reçut jadis le corps de sainte Cécile dont l'image est rapprochée d'un buste du Christ et d'un portrait en pied de l'évêque Urbain[12].

3° *Sujets tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament.* — Les scènes de l'Ancien Testament sont assez nombreuses quoique peu variées. En voici une statistique sommaire : Adam et Ève dans le Paradis terrestre (16 exemplaires, la plupart postérieurs à la paix de l'Église), Noé dans l'arche (33 exemplaires), le sacrifice d'Abraham (22 ex.), Moïse attachant sa sandale pour monter au Sinaï (15 ex.), Moïse frappant le rocher de sa baguette (68 ex.), la manne miraculeuse dans le désert (1 ex. du IVe siècle), David tenant sa fronde (1 ex. de la fin du IIIe siècle), l'ascension d'Élie (2 ex.), le prophète Jonas jeté au monstre marin, rejeté sur le rivage, endormi sous le cucurbite (58 ex.), les trois jeunes gens refusant d'adorer la statue de Nabuchodonosor (2 ex. du Ve siècle) et exposés dans la fournaise (17 ex.), Suzanne accusée par les vieillards (5 ex.), Daniel parmi les lions (40 ex.), Tobie avec le poisson (3 ex.), Job abandonné (11 ex.).

La répétition de ces sujets présente un phénomène digne de quelque attention, elle ne saurait être fortuite puisque, d'une fresque à l'autre, le type ne varie guère et témoigne de l'emploi d'un modèle fidèlement reproduit; elle ne saurait être le résultat de la maladresse des artisans incapables d'inventer de nouvelles scènes puisque cette faculté d'invention, si réduite soit elle, existe encore comme nous le voyons dans la pluie de manne, David à la fronde, l'ascension d'Élie, les trois hébreux refusant d'adorer la statue. Les fidèles en accaparant ces Livres saints, dont Israël aveugle et déicide leur paraissait indigne d'hériter, se hâtèrent d'y découvrir, à côté des prophéties solennelles, une figuration anticipée du Nouveau Testament. Cette évocation va montrer le Christ dans sa vie, ses miracles, ses souffrances et sa mort; elle va en outre donner au christianisme une préhistoire, une longue suite d'ancêtres. Parmi les épisodes en grand nombre dont le récit remplit les pages de la Bible, on se contente d'un choix et même un choix assez restreint tel qu'on vient de le voir il n'y a qu'un instant. Une pareille sélection, on le sait aujourd'hui avec certitude, s'explique par l'influence des prières liturgiques les plus anciennes dont les invocations trouvent dans les fresques leur commentaire perpétuel. La préoccupation dominante des fidèles de ce temps tournée vers la mort, le salut, la résurrection, trouve ainsi son expression sous un voile transparent d'allégorie. En dehors du rituel officiel, les peintres ont subi aussi l'influence des prières populaires auxquelles on attribuait une valeur et une efficacité particulières. Ainsi, les textes littéraires ont suggéré aux artistes des catacombes des figures qui sont surtout des symboles de la rédemption des âmes.

« Cette explication ne vaut, à vrai dire, ni pour les fresques où figurent Adam et Ève, ni pour celles où l'on reconnaît Moïse; mais il n'est pas difficile de justifier la présence des unes et des autres par des considérations du même ordre. Dans la littérature religieuse des premiers siècles, le Paradis terrestre annonce le céleste Paradis des âmes bienheureuses, et Adam, dont la faute à introduit le mal et la mort dans le monde, est l'antithèse du Christ, qui est venu, nouvel Adam, apporter la vraie vie, la vie éternelle. Moïse, d'autre part, joue par rapport à l'ancienne Loi le même rôle que saint Pierre rapport à la Loi Nouvelle; leurs deux portraits sont souvent rapprochés ou opposés; la verge de Moïse est l'emblème de la puissance sacerdotale, intermédiaire nécessaire entre Dieu et les simples fidèles; le rocher d'où jaillit l'eau, c'est Jésus, source de toute grâce[13]. »

[1] *Ibid.*, pl. 110, 111. — [2] *Ibid.*, pl. 7, 4. — [3] *Ibid.*, pl. 15, 1. — [4] *Ibid.*, pl. 133, 2; 157, 1, 2; 184. — [5] *Ibid.*, pl. 241. — [6] *Ibid.*, pl. 213. — [7] *Ibid.*, pl. 247. — [8] *Ibid.*, pl. 256. — [9] *Ibid.*, pl. 258. — [10] *Ibid.*, pl. 260. — [11] *Ibid.*, pl. 262. — [12] *Ibid.*, pl. 260, 2. — [13] M. Besnier, *op. cit.*, p. 218 sq.

Les scènes inspirées par le Nouveau Testament sont plus variées quoique moins nombreuses que les précédentes. Au total, environ 150 exemplaires au lieu de 250, mais, par contre, répartis en 24 épisodes au lieu de 15 : Prophéties de Balaam (3 ex., du IVe siècle), prophétie de Michée (1 ex., du IVe siècle), prophétie d'Isaïe (2 ex.), l'Annonciation (2 ex.), la Nativité (1 ex., IVe siècle), les Mages suivant l'étoile (2 ex.), les Mages en présence d'Hérode (3 ex., IVe siècle), les Mages accompagnés des bergers (1 ex., IVe siècle), les Mages adorant Jésus (12 ex.), le baptême du Christ (4 ex.), les guérisons miraculeuses de l'hémorroïsse (4 ex.), du paralytique (20 ex.), de l'aveugle-né (7 ex.), du lépreux (3 ex.), du possédé (1 ex.), la résurrection de Lazare (50 ex.), la résurrection de la fille de Jaïre (1 ex., IVe siècle), le repas des sept disciples (4 ex.), la multiplication des pains (30 ex.), les noces de Cana (3 ex.), le Christ et la Samaritaine (2 ex.), la parabole des Vierges sages et des Vierges folles (2 ex.), peut-être le reniement de saint Pierre (1 ex.) et le couronnement d'épines (1 ex.).

L'art catacombal a manifestement hésité et reculé quelque temps devant l'interprétation de la figure du Christ, il s'est rejeté sur les patriarches, les prophètes, mais enfin, renonçant aux symboles et aux allégories, il s'est décidé à représenter Jésus, d'abord comme thaumaturge et sans traits distinctifs de sa personnalité et de sa mission divines. « La jeune figure imberbe, drapée dans un manteau flottant, qui opère un miracle, ne revêtira la majesté divine qu'après le triomphe de l'Église, et sous l'influence d'un art nouveau. Ce n'est point à la personne divine, c'est proprement au fait miraculeux que s'attache le symbolisme des catacombes. Aussi suffira-t-il d'énumérer les divers moments de la vie de Jésus dont les premières fresques nous ont conservé le souvenir; ils ne laisseront pas une trace durable dans l'iconographie chrétienne. Seuls, deux cycles d'images auraient une réelle importance historique, s'il était vraiment prouvé qu'ils fussent antérieurs au IVe siècle : ce sont les scènes de la Guérison de l'hémorroïsse, de l'Entretien avec la Samaritaine et du Couronnement d'épines, peintes dans une chambre maintenant fermée du cimetière de Prétextat, et, dans trois chambres de la catacombe des Saints-Pierre-et-Marcellin, les deux dernières de ces scènes, aux quelles il faut ajouter : l'Annonciation, les Mages conduit par l'étoile, l'Adoration des Mages, le Baptême de Jésus, Jésus enseignant, la Guérison du paralytique et la Guérison de l'aveugle. Les trois seuls miracles du Christ qu'ait adopté l'iconographie des catacombes sont la Multiplication des pains, la Guérison du paralytique et la Résurection de Lazare. La raison de cette faveur est manifeste : c'étaient, parmi tant de miracles, les seuls dont il fut aisé de composer une image accessible à toute intelligence, une image caractérisée par un signe. Les corbeilles de pain devant la table du repas, le lit qui porte le paralytique, le tombeau où se dresse la momie de Lazare, voilà des attributs indiscutables, non moins que la colombe de Noé ou les lions de Daniel[1]. »

Outre le Christ thaumaturge, les artistes montrent leur goût pour diverses scènes de la jeunesse du Sauveur, telles sont l'Adoration des Mages, symbole de la vocation des Gentils, la Vierge et l'Enfant; la Nativité n'est cependant représentée qu'une seule fois et l'Annonciation deux fois seulement.

Nous avons dit déjà notre méfiance à l'égard des soi-disant cycles iconographiques. Si l'interprétation est, selon nous, tendancieuse, le fait est indiscutable. C'est le cas pour six cubicules du cimetière de Calliste connus sous le nom de « Chambres des Sacrements », dont la décoration remonte au IIe siècle et aux premières années du siècle suivant[2]. Des fresques inhabiles retracent, à côté des symboles ordinaires de la vie éternelle, les images de deux sacrements : le Baptême et l'Eucharistie. Nous en aborderons bientôt l'étude. Voir CHAMBRES DES SACREMENTS.

IV. CONCLUSIONS. — L'histoire de l'art catacombal s'étend de la fin du Ier siècle à la paix de l'Église (313), puisque si à partir de cette date on peint et décore les catacombes, c'est ailleurs que les artistes montrent leur savoir faire. Pendant cette période si courte d'un peu plus de deux siècles une division s'impose vers le milieu du IIIe siècle. Jusqu'alors les catacombes étaient à l'abri de toute invasion policière, on pouvait s'y considérer comme à l'abri des persécutions et en dehors du monde, partant, s'y livrer à loisir et paisiblement à des travaux de décoration et d'embellissement. Au milieu du IIIe siècle, tout change, l'immunité est abolie, l'inviolabilité suspendue. Il est difficile de penser que ce bouleversement soit demeuré sans effet sur les décorateurs des cimetières. En effet, c'est le contraire qui semble avoir lieu. Au début, lors des premiers aménagements, on faisait usage de sujets qu'un peintre païen pouvait exécuter sur quelque vague indication, vigne, amours, colombe, Orphée, Orante, Pasteur, même la mère du Christ. Rien de plus aisé que de commander chacun de ces sujets à un artisan même non initié. A partir de la persécution de Dèce, depuis qu'il faut mettre les catacombes en état de défense et n'y plus laisser pénétrer qu'à bon escient des gens sûrs, on constate une recrudescence de sujets symboliques appropriés à la situation et un abandon progressif des vieux symboles du début. Cette date, qu'on n'a peut-être pas assez remarquée, indique le moment précis, la raison historique et le tournant d'une évolution qui, de l'art primitif tout inspiré et comme imprégné de l'élégance et de l'insouciance païennes, va conduire à l'art recueilli, grave et mystérieux des byzantins. Il faudra des siècles pour revenir à la source.

Lorsque la Renaissance y reviendra elle renouera sans effort et comme naturellement avec la peinture catacombale, mais avec quelque chose de plus puissant. Ceci se comprend sans peine. Tandis que les artistes du XIIIe et du XIVe siècle cherchent la Nature et s'inspirent d'elle, faisant effort de sincérité, les artistes du Ier et du IIe siècle s'en détachaient avec obstination; leur habileté n'était plus qu'une adresse de métier et destinée à disparaître rapidement. Les uns regardent la Nature, les autres visent à l'Abstraction, c'est-à-dire à la Perfection, donc à la Décadence.

« Voilà pourquoi, par un phénomène remarquable, si les peintres du IIIe siècle ont déjà la rigidité dont Cimabué commence à s'affranchir, en revanche, les fresques du Ier et du IIe siècle nous ont fait penser à des œuvres de l'époque académique, à des compositions savantes du Pérugin ou même de Raphaël, plutôt qu'à celles de Fra Angelico et Giotto. Et puisque nous avons prononcé les noms de ces deux grands artistes, il convient encore d'observer que le but poursuivi par eux n'est plus du tout celui vers lequel tendaient les artistes des catacombes. Ils ambitionnaient de glorifier le Créateur par leurs chefs-d'œuvre, comme on orne de fleurs le sanctuaire. Ils cherchaient en outre à émouvoir le peuple par la représentation *réelle* des actes de la vie du Christ. Ceux des premiers siècles désiraient plutôt instruire qu'émouvoir; leur tendance, nous l'avons dit, était tout abstraite. Et puis il y avait une image qu'ils évitaient soigneusement d'évoquer, celle de la mort du Christ. Cette mort, aux yeux des païens, restait encore trop infamante. Les premiers chrétiens n'aimaient point à la rappeler et leurs souffrances immédiates leur suffisaient. Les peintres du commencement de la Renaissance s'efforçaient au contraire de sortir de l'abstraction. La passion

[1] Pératé, dans *Hist. de l'art*, p. 32. — [2] Wilpert, *op. cit.*, pl. 26-29, 38-41.

du Christ était, avec la vie de la Vierge, la source la plus ordinaire de leur inspiration. Leur âme cependant était joyeuse. Mais il fallait maintenant crier très haut, de peur de n'être plus écouté, tandis que dans les premiers temps il fallait murmurer tout bas, de peur d'être trop bien entendu [1]. »

Jusqu'en 1825 environ [2], personne ne s'inquiétait de savoir quel devait être le caractère de l'art chrétien, en d'autres termes, quel style, dans les arts du dessin, était le mieux approprié à l'expression des idées chrétiennes. Jusque-là ces idées n'avaient point eu de privilège : chaque siècle les avait, sans scrupule, exprimées dans le style dont il usait en toute circonstance pour ses propres idées, les idées du moment, sans s'inquiéter d'anachronismes que personne ne semblait soupçonner [3]. Quand vint Louis David et sa réforme, on prétendit d'abord se renfermer dans le cercle de la mythologie et de l'histoire profane, mais on aborda vite le domaine religieux. Ce fut entre 1825 et 1830, sous l'influence d'études historiques renaissantes, de monuments menaçant ruine et implorant secours, au souffle de littératures étrangères qui mettaient le moyen âge en honneur [4], lorsque, de tous côtés, on cherchait du nouveau dans la poussière du passé; ce fut alors que la question de l'art chrétien prit en quelque sorte naissance. « Vos tableaux, vos églises, vos arts soi-disant religieux, ils sont païens, s'écria-t-on. Ces lignes académiques, ces poses solennelles, ces draperies à la romaine, ne sont pas plus chrétiennes que les fantaisies, les mollesses, les caprices du goût Pompadour; tout cela nous vient du paganisme, par l'entremise de la Renaissance; n'en profanez pas nos églises. Pour trouver l'art chrétien, il faut remonter en arrière, le prendre à sa vraie source, au moyen âge, au temps de la foi robuste, des solides croyances. » De là cette invasion de tableaux à ogives, calqués sur de vieux missels; de là ce goût mesquin, étiolé, ces couleurs affadies, ce style mélancolique, qu'on donnait pour le dernier mot du christianisme régénéré.

Rien de mieux à coup sûr que de comprendre et d'exalter à leur juste valeur les arts du moyen âge; mais ne trouver qu'en eux le sentiment chrétien, en faire les interprètes obligés des vérités évangéliques, y voir l'expression pure et essentielle de la foi, c'est faire au christianisme une part trop étroite, c'est oublier que le moyen âge, si grand qu'il soit d'ailleurs sous de certains aspects, n'est qu'un fait isolé, sans copie ni modèle, simple épisode, en quelque sorte, dans l'histoire de l'humanité. Le moyen âge a fait son temps et ne reparaîtra plus; le christianisme n'a encore fourni qu'une partie de sa carrière. Ce qui ne permet de voir dans l'art du moyen âge qu'une phase passagère du goût, une tentative généreuse, hardie, éphémère, c'est qu'il a pour principe de ne pas tenir compte de tous les éléments constitutifs du beau, d'en faire un choix partial, et d'exalter outre mesure une certaine part de la nature humaine au détriment de l'autre.

Si on renonce à ce parti pris commode mais impossible de faire de l'art du moyen âge le type de l'art chrétien, c'est faute de trouver ce type, c'est faute de savoir où le chercher. Est-ce avant le moyen âge? Est-ce seulement après? Dans ce dernier cas on se trouve en pleine Renaissance et il semble malaisé de n'y pas voir la prédominance de l'art, le souci de l'exalter jusqu'à sa perfection sans se servir des thèmes chrétiens autrement que comme un prétexte à de laborieuses études techniques et de vastes conceptions philosophiques.

C'est donc avant le moyen âge; mais alors nous tombons en pleine barbarie au sens le plus rigoureux de ce mot. Et alors qui songera de bonne foi à soutenir que cette période d'extravagante et monstrueuse laideur, d'ignorance inexplicable peut fournir le type de l'art chrétien? Depuis le commencement du Ve siècle jusqu'à la fin du Xe, que vous regardiez l'Orient, que vous parcouriez l'Occident, vous voyez l'art tombé si bas qu'il ne peut pas plus exprimer le christianisme qu'autre chose; il est impuissant à rien rendre, sauf une certaine sauvagerie, un certain aspect effrayant et farouche qu'affectent toutes ces figures soi-disant chrétiennes, au regard dur, à l'air sinistre, parfois drapées avec grandeur, toujours inanimées et symétriques, que le pinceau byzantin produit à profusion et dont il inonde l'univers.

Un seul intervalle lucide vaudrait la peine d'arrêter nos regards, s'il en restait de plus nombreux vestiges. Nous parlons du temps qui s'écoule entre l'émancipation de l'Église et les invasions des barbares, ce qui comprend un siècle tout au plus. Dans l'opinion commune, cette époque se distingue à peine des temps qui l'ont suivie; personne ne lui fait sa part; on lui impute mille choses qui ne viennent pas d'elles; on ne lui fait pas honneur de tout ce qui lui appartient; de là des confusions, et, somme toute, une complète ignorance de ses vrais caractères. Pour que le IVe siècle fût remis à sa place, pour qu'on prisât à sa juste valeur cette première floraison publique du christianisme émancipé, il faudrait que la dévastation ne se fût pas portée en quelque sorte de préférence sur les œuvres de ce temps-là. Plus elles étaient récentes moins elles ont survécu. Des époques plus anciennes et réputées moins riches sont représentées encore par quelques-unes de leurs œuvres, tandis que ce IVe siècle, dont la fécondité est attestée par tant de témoignages, qu'a-t-il laissé de tous les monuments qu'il a pourtant produits, et dont le dénombrement dans les écrits contemporains peut sembler presque fabuleux? On a beau lui restituer et la mosaïque de Sainte-Pudentienne, et les figures de Sainte-Sabine et Sainte-Constance et le prétendu temple de la Paix, la basilique de Constantin, c'en est assez pour établir que les progrès de la décadence s'étaient comme arrêtés et suspendus devant cet élan public d'idées et de sentiments jusque-là comprimés; mais des exemples si peu nombreux ne sont pas de suffisants témoins pour apprécier toute une époque. Nous serions donc réduits à ne trouver, en deçà du moyen âge, aucun ensemble d'œuvres d'art où nous puissions chercher un type de l'art chrétien, si nous n'avions encore trois siècles devant nous, les trois siècles des catacombes.

Ici, malgré d'innombrables destructions, nous nous trouvons en présence de monuments en nombre considérable et, ce qui n'est pas moins important, de décorations ayant conservé leur destination primitive et leur adhérence aux murailles pour lesquelles elles furent composées. Nécessairement exécutées sur place par des moyens faciles, rapides, économiques, ces sortes de décorations, du moment que les premiers chrétiens, malgré l'austérité de leurs préceptes et de leurs mœurs, ne renonçaient pas au vieil usage d'embellir la demeure des morts, devaient accaparer et envahir les catacombes ne laissant aux ornements sculptés qu'une place étroite et secondaire. Puis, d'un autre côté, comme il fallait, pour peindre à fresque au milieu de ces labyrinthes, en bien connaître les détours, y pénétrer, s'y diriger, y voir ceux qui les fréquentaient, et parfois même être témoin de leurs mystères, de leurs cérémonies, des chrétiens de préférence évidemment pouvaient remplir ce ministère. L'artiste n'est pas neutre dans ces

[1] H. Guerlin, dans *Le musée*, 1904, p. 72-73. — [2] Nous citons ici, avec quelques coupures les dernières pages d'une étude provoquée par le t. I de la *Roma sotterranea* de J.-B. De Rossi. Cette étude, la plus remarquable de toutes celles qui résumèrent le livre de Rossi, est insérée dans le *Journal des savants*, 1865, p. 729; 1866, p. 19; 1866, p. 77. — [3] Sur cette question de l'anachronisme dans l'art, cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 177 sq. — [4] Cf. H. Leclercq, *Les martyrs, Le moyen âge*, Introduction.

peintures, il obéit à sa croyance, il écoute sa foi. De là, dans ces mêmes lieux et dans les mêmes temps, cette supériorité d'un art sur l'autre : de là, chez l'un, tant de routine, chez l'autre tant de jeunesse et tant d'inspiration.

En quoi consiste donc cet art nouveau? Ce n'est plus l'art antique, mais un art mixte, un art transformé par un principe et des effets différents de tout ce qu'on a employé jusqu'alors. Ce qui reste de purement antique dans cet art est en partie régénéré; on sent, dans ces peintures, une tendance à échapper aux influences contemporaines, au courant de la mode, au flot de la décadence pour retourner aux sources pures, à la grandeur et à l'austérité du style. Ce sont là deux observations qu'il importe de noter : nous allons essayer de les mettre en lumière; puis nous verrons s'il n'en doit pas sortir quelque leçon, quelque profit pour l'art chrétien en général.

Et d'abord, à ceux qui, au premier coup d'œil, sans autre étude, ne sont frappés que des analogies entre ces fresques et les peintures qui nous restent de l'antiquité profane, nous demanderons un moment d'attention. Qu'il y ait des différences dans la nature des sujets, dans l'expression des personnages, ils en tombent d'accord; mais ils n'en voient aucune dans la partie purement décorative de ces peintures; ce sont, disent-ils, les mêmes combinaisons, le même système de panneaux et d'encadrements, les mêmes bordures de fleurs et de fruits, les mêmes arabesques. La ressemblance est si grande, à leur avis, qu'ils sont tentés de croire qu'au lieu des catacombes, ce sont les murs de Pompéi qu'ils ont devant les yeux.

Sans doute, au premier abord, la différence est à peine sensible, et nous supposons même que les artistes chrétiens n'ont jamais eu, le moins du monde, l'intention d'innover sur ce point. Que leur importait dans quel cadre ils plaçaient leurs tableaux, pourvu qu'ils les fissent valoir? N'avaient-ils pas plus d'avantages à ne pas contrarier les usages reçus? Et cependant, parmi les miliers de modèles plus ou moins capricieux que leur léguait l'imagination de leurs prédécesseurs, n'ont-ils pas sévèrement exclu, non seulement tout ce qui portait en soi une idée licencieuse, mais tout ce qui rappelait plus ou moins de voluptueuses habitudes, les plaisirs du *triclinium*, l'élégance des ameublements, et, par exemple, ces tentures si finement drapées, ces voiles de pourpre brodés d'or, soutenus par des thyrses, des colonnes, des supports élancés, tout ce luxe, en un mot, toutes ces superfluités qui, dans les décors de Pompéi, ne font presque jamais défaut? Ici vous n'en trouvez plus trace. Regardez bien; vous ne voyez que des palmettes, des rosaces, des ornements abstraits, de la décoration géométrale, élégante, abondante, variée, mais sévère, et conforme, dans une suffisante mesure, à la gravité du lieu. De temps en temps, quelques fleurs, quelques fruits, des oiseaux çà et là, presque toujours des oiseaux symboliques, le phénix, la colombe, l'aigle, le paon, le passereau. Par la combinaison des formes, par l'harmonieuse variété des couleurs, ce genre de décoration n'est pas inférieur au système de Pompéi; seulement il n'en a pas la grâce et la gaîté. Est-il donc franchement sépulcral? Non; avant tout, il est calme et serein; et, s'il fallait en chercher l'origine, ce serait moins à Pompéi qu'à Corneto et aux autres lieux de l'ancienne Étrurie, fertiles en hypogées, qu'il conviendrait de s'adresser. Ce n'est pourtant pas non plus le style étrusque, à proprement parler; on peut dire, sans trop se hasarder, que l'ornementation des catacombes a vraiment un caractère à part, et qu'avec un peu de tact et d'habitude, on peut presque à coup sûr la distinguer toujours de toute autre décoration antique. Si cependant il n'y avait aucune différence, entre l'art du paganisme et l'art des catacombes, que ces nuances presque insensibles, ce ne serait pas la peine d'en parler. La vraie diversité commence, quand elle se porte non plus sur les compartiments, sur les encadrements décoratifs qui subdivisent les peintures, mais sur les peintures elles-mêmes, sur les sujets et sur les personnages.

Ici ceux qui se plaisent à ne voir dans les premiers chrétiens que des imitateurs presque stériles des idées et des formes de l'antiquité païenne, ont grand soin de noter certains sujets textuellement empruntés à la mythologie, et néanmoins admis aux catacombes sous le bénéfice d'une interprétation convenue parmi les fidèles. Telle est la fable d'Orphée, attirant aux accents de sa lyre les animaux, les plantes et les rochers; telle est aussi l'histoire d'Ulysse et des sirènes. Qu'Orphée fut un symbole de la personne du Sauveur, et sa lyre une image de la divine prédication, qu'Ulysse contre le mât de son navire représentait soit le Sauveur lui-même, attaché à la croix, soit le chrétien aux prises avec les séductions du monde, l'acceptation de ces symboles dans un sens tout mystique n'avait rien que de conforme au langage mystérieux de la primitive Église, et les Pères nous en donnent d'abondantes raisons. Ce n'était d'ailleurs qu'une exception, nullement une règle. On cite ces deux exemples, Ulysse, Orphée, pas un troisième; et, dans tous les cimetières romains, on les voit répétés un nombre minime de fois.

Qu'est-ce donc que ces rares souvenirs de la fable auprès de tant de nouveautés dans tant d'autres sujets? La Bible d'une part, les Évangiles de l'autre, quelles sources d'inspirations absolument nouvelles! Que de sentiments, que d'idées à exprimer pour la première fois, sans le moindre modèle, sans autres traditions que l'inspiration de l'artiste! Se figure-t-on bien ce qu'était l'entreprise, pour un dessinateur, pour un peintre qui n'avait jamais représenté que des dieux, des déesses, des nymphes, des satyres, qui, depuis sa jeunesse, laissait sa main s'attacher de routine aux froids contours, aux vieux patrons des habitants de l'Olympe, de trouver tout à coup des types, des figures répondant à l'idée que ses frères en religion attribuaient aux personnages de la Bible ou du Nouveau Testament? Prenez le sacrifice d'Abraham : pour exprimer la douleur respectueuse, l'exaltation résignée de ce père, la majestueuse fermeté de ce patriarche en cheveux blancs, et la grâce enfantine, l'insouciance de la victime portant le bois de son bûcher, et succombant sous ce fardeau, qui consulter dans tout le monde antique? A quel motif recourir? Au sacrifice d'Iphigénie, à l'Agamemnon de Timanthe? Mais tout n'est-il pas changé! Au lieu de voiler la face de ce père, c'est son regard qu'il faut montrer, un regard désolé et dur par soumission. Telle est aussi l'impression que nous donne la peinture qui est là sous nos yeux[1]. Quel regard et quel geste, quel étonnant vieillard! et la pose, la courbe de cet enfant! quel heureux et charmant contraste! N'est-ce pas là toute une création sans analogue dans l'art païen, et cependant toute empreinte de style antique?

Et ce Moïse qui frappe le rocher, en tournant si noblement la tête, qui le frappe si juste et d'un tel air d'autorité, il est drapé, posé, conçu si admirablement, qu'on se demande en vérité, quand Raphaël peignait les Loges, s'il n'est pas descendu dans ces cryptes, et, en rencontrant cette figure, s'il ne l'a pas tout simplement calquée? Et cet autre Moïse, détachant sa chaussure, figure plus remarquable encore, moins classique, moins pure, plus saisissante et parlant plus à la pensée, n'est-ce pas encore une création sans analogue chez les anciens[2]?

[1] Wilpert, *op. cit.*, pl. LXXVIII, n. 2. — [2] Cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 143, fig. 27, 28.

Nous ne voulons pas dire que, dans toutes ces fresques, les figures historiques, les personnages appartenant à l'Ancien ou au Nouveau Testament soient toujours aussi franchement conçus, qu'ils aient tous cet accent, ce caractère, cette propriété d'expression, que nous venons de constater ici. Assez souvent l'inspiration manque de clarté, le type est vague, l'artiste hésite et n'ose rien accuser ; on dirait qu'il n'a pas les notions nécessaires pour prendre un parti net, et qu'il reste flottant. C'est ainsi que certains personnages, et, par exemple, les Daniel dans la fosse aux lions, les Jonas sortant de la baleine, les Lazare au tombeau, les Noé dans l'arche, sont presque tous d'un caractère, d'une expression et quelquefois d'un âge peu en rapport avec l'idée que le monde se fait d'eux. Ce qui surprend surtout dans quelques-uns de ces visages, c'est cet excès de jeunesse inattendue. Ils sont imberbes, Noé comme les autres : ce qui suppose que l'artiste ne lisait pas très bien sa Bible. A cela près, ces figures ne manquent pas de vie, de mouvement, même d'un certain charme. Ces Jonas, jetés nus sur la rive, couchés sous une treille ou bien à l'ombre d'arbrisseaux, sont quelquefois posés de la façon la plus gracieuse; et ce motif, très souvent répété, se prête aux combinaisons les plus variées et les plus agréables. Mais pourquoi ce prophète, qui n'était pourtant pas à ses débuts, n'est-il qu'un adolescent? Pourquoi ces contours adoucis, ces traits indéterminés? Quelquefois, dans la même peinture, certains visages sont franchement caractérisés et d'autres n'ont aucun accent. Ainsi dans une scène du repas suprême du Christ et de ses apôtres, on nous laisse voir cinq ou six têtes, y compris celle du Sauveur, qui sont d'une rare finesse d'expression, et où le caractère et l'émotion des personnages sont clairement indiqués, tandis que tous les autres semblent appartenir à des écoliers insouciants sans âme ni pensée. Évidemment, à cette époque, les types traditionnels étaient comme en ébauche. L'Église y travaillait, au jour le jour, sans les avoir tous arrêtés; il n'y avait pour guider les artistes que des jalons incomplets; les plus habiles y suppléaient parfois avec bonheur, mais ne pouvaient suffire à tout. De là, ces œuvres inégales, et, à côté d'inspirations si hautes, tant d'omissions et de lacunes.

Aussi le vrai triomphe de l'art des catacombes n'est pas dans la peinture des scènes et des personnes de l'ancienne ou de la nouvelle loi, c'est-à-dire de sentiments et de figures historiques qu'il ne sait qu'à moitié, qu'il devine au hasard; son vrai triomphe est dans l'imitation des choses qu'il sait, qu'il comprend et qu'il voit tous les jours, dans l'expression des sentiments chrétiens, et, avant tout, dans l'expression de la prière. La prière, l'élévation de l'âme à Dieu, se manifestant par le geste et par la physionomie, la prière rendue visible et animée dans la personne de ces chrétiens, de ces chrétiennes, connus sous le nom d'*orante,* voilà ce qui n'appartient qu'aux peintres des catacombes, ce qui, malgré leur négligence et leurs incorrections, les met parfois presque au niveau des grands artistes de tous les temps. L'antiquité sans doute, par le marbre et par le pinceau, avait exprimé la prière, mais plutôt comme une attitude, un état extérieur du corps, que comme un acte, une émotion, une exaltation de l'âme. Aussi les monuments qui nous font voir des païens en prières sont-ils pour la plupart d'une extrême froideur. Ce sont des cérémonies symétriques et rythmées, des invocations, des offrandes, des bras levés au ciel, des têtes en arrière, un aspect d'impassibilité, ou bien, tout au contraire, s'il s'agit d'initiés à de certains mystères, des convulsions, des gestes tumultueux, une sorte de délire. Le chrétien en prières, au temps des catacombes, dans les trois premiers siècles, est debout, ainsi que le païen, mais ses bras ne se dressent pas en avant vers le ciel, ils sont ouverts et comme étendus sur la croix, geste plus ou moins vif, plus ou moins véhément, selon que la prière est plus ou moins fervente. Cette puissance du geste à exprimer non plus seulement les actes de la volonté, où les sensations de plaisir ou de peine, mais les secrets, les profondeurs de l'âme, les différents degrés de l'extase et de l'adoration, c'est quelque chose dont l'art antique ne peut offrir aucun modèle : vous en trouvez aux catacombes des exemples sans nombre.

Ce n'est pas, d'ailleurs, du geste seulement que vient la vie de ces figures; ce n'est pas lui qui les fait seul parler : le regard en a sa bonne part. Le regard! encore une conquête et comme un fait nouveau dans les régions de l'art. Non que l'antiquité ait méconnu le noble rôle que jouent les yeux dans le visage humain. L'art des anciens attachait tout son prix à la forme, à la beauté des yeux; seulement, comme il était bien plus préoccupé des idées de mesure et de rythme que des mystères de l'expression, il ne cherchait jamais à faire valoir les yeux aux dépens de la construction et de l'harmonie du visage. Aussi dans les statues antiques réputées les plus belles, le globe et l'enchâssement de l'œil occupent une place presque par trop modeste, s'il fallait en juger par nos idées modernes. Et ce n'est pas la sculpture qui seule en use ainsi. Dans tous les fragments qui nous restent de la peinture antique, fragments encore assez nombreux, le regard n'est jamais la principale chose, celle où se fixe l'attention. Il dit ce qu'il doit dire, rien de plus. Quand le sujet l'exige, il devient, au besoin, doux et sévère, tendre ou impérieux, mais toujours avec discrétion, sans excès et un peu vaguement. Chez les anciens, même en peinture, le regard a toujours quelque chose de statuaire. Ici, au contraire, les yeux sont comme émancipés; ils s'emparent de tout; c'est un foyer d'où tout rayonne; ce sont eux qui disent au spectateur les secrets dont il est avide. Aussi l'artiste, malgré soi, en exagère un peu l'usage. La dimension des yeux de ces *orantes* est presque toujours excessive, la forme en est parfois étrange, accidentée, l'ovale irrégulier, ce qui n'empêche pas que la plupart du temps l'effet n'en soit immense. Il en est de l'œil comme du geste; pourvu qu'il vise juste, on lui pardonne ses erreurs (pl. 2183).

Parfois aussi la beauté de la forme et la pureté du trait se joignent à la justesse et à la vigueur de l'intention. Il ne faut pas croire que toutes ces figures en prières, de même attitude en apparence et si variées pourtant, ne soient que d'expressives ébauches, des œuvres incorrectes et inhabiles, bien qu'inspirées : il en est un bon nombre où l'art et la pensée sont presque de niveau. Ainsi, dans le cimetière de Callixte, cette matrone du nom de Dionysia, entourée de ses enfants, debout comme elle, et comme elle en prières : c'est à la fois une noble image et une véritable peinture. On ne se lasse pas de contempler ce triste regard plein d'espérance, cette ardente expression d'une invincible foi.

C'est encore une orante d'une rare beauté que cette femme du cimetière de Priscille, debout entre deux femmes assises. La grande orante est vraiment admirable d'expression, de pose et même de coloris. L'accent de la figure, l'étude de la bouche et des yeux sont d'un art encore excellent, franchement antique et en même temps assoupli par le souffle chrétien. Et, dans le même cimetière, cette autre petite Vierge, du IIe siècle, que vous voyez en vous penchant sur le soffite d'un simple *loculus,* n'est-ce pas un vrai modèle non seulement de sentiment, mais de dessin? L'enfant se retourne sur les genoux de sa mère avec un mouvement tout à fait analogue à celui que Raphaël lui prête quelquefois dans ses saintes familles, et, quant au modelé, il est d'une telle souplesse, d'une telle suavité, que, sans

offenser Corrège, on lui en pourrait faire honneur (pl. 2184).

A quoi bon insister? N'est-il pas cent fois clair que l'art des catacombes est autre chose que l'art pur et simple des anciens, que c'est un art modifié, transformé, vivifié, par conséquent un art nouveau? On peut différer d'avis sur l'importance relative des deux principes dont cet art se compose, mais les moins clairvoyants et les plus prévenus ne sauraient refuser à ses œuvres le double caractère que nous leur assignons. Reste donc à parler seulement du second point que nous voulions éclaircir, reste à montrer que l'élément chrétien, en pénétrant dans l'art antique, non seulement le transforme et lui infuse une autre vie, non seulement lui communique un ordre tout nouveau de sentiments et de pensées, mais, ce qui est plus étrange, le convertit, esthétiquement parlant, le ramène en arrière, lui rend l'instinct des traditions perdues, le goût, sinon la science, des grandes lignes, du style sobre et sévère.

Ceci n'est point un jeu d'esprit, une hypothèse faite à plaisir; c'est le résultat d'études attentives et de comparaisons aussi sincères que souvent répétées. Pour en apprécier la valeur, pour prononcer sur cette régénération momentanée de l'art par le christianisme, il ne faut qu'une chose : se rendre familier le style officiel de l'empire depuis Marc-Aurèle jusqu'à Constantin. Ayant présent à la pensée ce qui nous reste de cette époque, on ne peut se soustraire à reconnaître à quel point toute tradition vraiment grecque, tout culte, tout souvenir de Phidias et de son école, étaient alors, à Rome, abandonnés et hors d'usage; combien l'Orient avait tout envahi, et, par ce mot, il faut entendre, non plus la gracieuse Ionie, mais l'Asie tout entière et ses lourdes grandeurs, l'Égypte et les subtilités de l'école alexandrine, ces deux courants d'où allait bientôt sortir le goût bizarre de la future Byzance. On voit alors combien cet amour du clinquant et des formes massives faisait prendre en pitié tout ce qui n'était que simple, svelte, noble, élancé; combien les peintures de Pompéi, enterrées sous la cendre depuis près de deux siècles, si le hasard les eût alors rendues à la lumière, auraient paru hors de saison, grêles, mesquines, étiolées, tant la délicatesse de ces décorations était en dissonance avec le goût du jour; quand on est pénétré de tout cela, il faut entrer dans les catacombes, et alors quel contraste! Ici tout devient simple et sobrement conçu; tout semble empreint d'hellénisme; les délicates lois de la décoration grecque sont encore strictement observées; à peine, çà et là, quelques colliers de perles vous rappelleront l'Orient; les personnages, les figures sont dessinés, posés et mis en scène, sinon toujours avec talent; au moins avec simplicité; les négligences de détail, les incorrections et les fautes qu'à chaque pas vous rencontrez sont plus que compensées par la franche allure de l'ensemble; et les draperies enfin, cette épreuve de l'art, ce signe presque infaillible de sa virilité ou de sa décadence, sont hardiment jetées, libres, justes, concises, exemptes de cette fausse ampleur, de cette surabondance de plis contradictoires, de cette mollesse indécise qu'alors on rencontre partout. La contagion, le mauvais air qui règne à l'extérieur, et dont toute œuvre d'art est plus ou moins atteinte, ces galeries souterraines en sont comme affranchies : vous y trouvez une atmosphère plus pure; vous y êtes délivré de ce luxe malsain, de ces bâtardes influences; et vous ne pouvez, d'effets si différents, ne pas conclure à la diversité des causes. Ou vous croirez que l'art qui a décoré ces cryptes est de deux siècles antérieur à celui qui, au-dessus du sol, deshonorait ces temples, ces palais, ou, si le contraire est manifeste, si la preuve est patente que ces deux arts ont vécu et procédé en même temps, vous serez forcé de reconnaître qu'un secours étranger, une puissante main, a favorisé l'un des deux, et que ce retour inexplicable à la pureté, à la sévérité des formes, n'est qu'un juste reflet de la beauté, de l'autorité des sentiments.

La paix de l'Église donnant à celle-ci une existence officielle entraîna pour le culte de graves conséquences et devint pour la peinture murale l'occasion d'une complète transformation. Le cercle des idées s'élargit, les sujets acquièrent plus de précision et d'ampleur : à la place des symboles vagues ou timides nous admirons désormais les manifestations éclatantes d'une religion impatiente d'affirmer son triomphe. L'art des basiliques remplace et annule celui des catacombes qui désormais ne fera plus que végéter.

La tâche à remplir était d'ailleurs vaste et redoutable. Non seulement il fallait rompre avec les idées du paganisme, mais même avec beaucoup de concepts du christianisme primitif, qui se fussent trouvés en contradiction trop flagrante avec les tendances nouvelles. Les artistes qui assument cette tâche se voient donc réduits à faire face, avec un nombre restreint de figures dont le trait n'est pas toujours définitivement arrêté, aux exigences d'un public accoutumé aux compositions picturales les plus brillantes. Le Christ, les apôtres, quelques épisodes de l'Ancien Testament, voilà tout ce dont ils disposent pour remplacer l'Olympe avec ses dieux, les souvenirs de l'histoire nationale, les représentations inspirées du théâtre ou du cirque, bref, l'infinie variété de ces images qui avaient fini par faire partie intégrante de la vie artistique du peuple romain.

L'influence de l'art antique continua à se faire sentir encore, surtout dans le domaine du style et dans celui de la décoration. Ce fut moins une initiation qu'une survivance. Plus on s'affranchissait de l'art chrétien primitif devenu trop abstrait, trop « puritain » au jugement de cette grande foule que l'exemple de Constantin avait entraînée au christianisme, plus on se trouvait rejeté à emprunter à l'art profane. Un des résultats avantageux qui sortirent de là fut la nécessité de restreindre et de discréditer progressivement le rôle de ces symboles graphiques, tenant de l'écriture plus que de la peinture ou de la sculpture et rebelles à toute tentative de développement plastique. Si la vogue d'hiéroglyphes tels que le monogramme du Christ, l'A ω, la colombe, les cistes de pain, le poisson, l'ancre, l'agneau le trident, etc., avait duré, elle eut fini par nuire à la pensée et par annihiler la plus noble mission de l'art, la représentation de la personne humaine. Heureusement ces formules stériles ne tardèrent pas à disparaître; celles qui échappèrent et parvinrent à se maintenir furent réduites à l'état de simples accessoires. Les symboles graphiques ne furent pas seuls atteints, le répertoire décoratif fut renouvelé. Parmi les sujets tirés des Écritures, beaucoup disparurent définitivement et ne se maintinrent que sur les sarcophages, monuments d'un art attardé et vieillot.

Tous cependant ne disparaissent pas, plusieurs prennent une valeur nouvelle, car il ne laisse pas de subsister malgré tout un fonds commun à l'art des catacombes et à celui des basiliques, mais ce sont les principes décoratifs qui diffèrent entièrement. Les peintres des catacombes détachaient des Livres saints un certain nombre d'épisodes auxquels ils attribuaient un sens propre et qu'ils représentaient isolément, abstraction faite de leur place dans l'ensemble du récit. Les peintres ou mosaïstes du IVe siècle restituèrent ces scènes à leur rang dans la série à laquelle elles appartenaient, et s'efforcèrent de réintégrer dans la composition la signification naturelle et la réalité historique sacrifiée auparavant au bénéfice du symbolisme. En un mot, l'art constantinien succède à l'art catacombal, les médaillons font place aux cycles, la peinture de genre s'efface devant la peinture d'histoire. H. LECLERCQ.

CATACUMBAS (CIMETIÈRE AD). — I. *Ad catacumbas.* II. La *Platonia.* III. Le cimetière et la basilique. IV. Le cimetière à ciel ouvert. V. Bibliographie.

I. *Ad catacumbas.* — Parmi les emplacements les plus célèbres de Rome souterraine se trouve un des cimetières situés sur la voie Appienne. Cette crypte placée aujourd'hui sous le vocable de saint Sébastien portait primitivement et exclusivement le nom de cimetière *ad catacumbas.*

Une grande incertitude régnait, jusque vers le milieu du XIXe siècle, touchant la dénomination des différents cimetières chrétiens situés sur la voie Appienne. Nous avons raconté comment, à la suite de la translation des corps des martyrs ordonnée par Pascal Ier au IXe siècle, le souvenir de l'emplacement exact du cimetière de Callixte se perdit, au point qu'on en vint à s'imaginer que le noyau de cette illustre nécropole n'était autre que la crypte de Saint-Sébastien, la seule qui ne cessât d'être visitée par les pèlerins pendant le moyen âge. On se hâta d'en conclure que les papes enterrés *in cœmeterio Callisti* se trouvaient inhumés dans le cimetière *ad catacumbas*, ainsi que sainte Cécile dont on savait la sépulture voisine de celle des papes. D'après cette conception topographique erronée, on attribua aux cryptes découvertes à droite et à gauche de la voie Appienne, au cours du XVIIe siècle, les dénominations fautives de Callixte ou de Prétextat[1].

Plus les documents historiques sont anciens, mieux ils présentent la distinction entre les différents cimetières de la voie Appienne. Le plus ancien en date de tous ces documents est le calendrier philocalien de l'année 336, contenant la déposition des papes et des martyrs. Ce texte distingue sur la voie Appienne trois groupes souterrains principaux : *XIII kal. februarias. Fabiani in Callisti et Sebastiani in catacumbas.* — *VIII idus augusti Xysti in Callisti et in Pretextati Agapiti et Felicissimi*[2] : cimetière de Callixte; cimetière de Sébastien *ad catacumbas,* cimetière de Prétextat. Le cimetière de Saint-Sébastien *ad catacumbas* est donc bien distinct du cimetière de Callixte; en effet, le Chronographe de 354 dit de Maxence : *fecit circum in catacumbas* et, de son côté, le *Liber pontificalis* dit également : *fecit monasterium in catacumbis;* même attestation à propos de la reconstruction de ce monastère par le pape Nicolas Ier : *in catacumbis ubi apostolorum corpora jacuerunt.* Nous pouvons relever la contre-épreuve de ces attestations formelles dans les documents qui mentionnent le cimetière de Callixte; il n'est fait en pareil cas aucune confusion entre ce cimetière et celui des catacombes, par exemple dans le *Liber pontificalis* les sépultures papales de Zéphyrin et de Miltiade sont indiquées *in cœmeterio Callisti* et non pas *in catacumbis;* dans la notice du pape Sixte III on lit : *Fecit platonias in cœmeterio Callisti ubi nomina episcoporum et martyrum scripsit commemorans.*

En l'année 1847, J.-B. De Rossi s'inscrivit en faux contre l'opinion commune qui faisait du cimetière *ad catacumbas* une partie du cimetière de Calliste. Il fit plus, il détermina le site de ce dernier à droite de la voie Appienne, dans les galeries jusqu'alors dénommées : catacombe de Prétextat[3]. Quant au cimetière de Prétextat, sa position véritable fut fixée en 1863, à la suite de la découverte de la crypte de saint Janvier[4], à gauche de la voie Appienne[5].

Parmi les cimetières chrétiens souterrains, celui de Saint-Sébastien *ad catacumbas* est un des plus resserrés; ses galeries sont limitées entre l'Appienne et le petit vallon qui entoure l'église San Sebastiano. Ce cimetière si exigu n'a pas manqué de patrons illustres : les apôtres Pierre et Paul, saint Sébastien, saint Euticius, saint Quirinus de Siscia, saint Maxime et d'autres martyrs. Nous lui trouvons une attestation épigraphique dans une inscription opistographe trouvée au temps de Boldetti qui en donna communication à Buonarotti. Mais le texte demeura énigmatique à leurs yeux. Acquise par la bibliothèque ambrosienne elle est conservée dans les jardins de cette institution. J. Labus entreprit d'en donner un commentaire, mais il interpréta le mot *lumenarem* d'après *limen,* seuil, et supposa que l'inscription mentionnait l'entrée d'une catacombe. En réalité il s'agit d'un *loculus* acheté, de son vivant, par un nommé Eusèbe, près du luminaire dans le cimetière *ad catacumbas*[6].

EGO EVSEBIVS ANTIOCENO
S AN PL · M · LXX COMPARAVIF
GO SS · VIVVS INCATAEVMRAS AA
LVMENAREM A FOSSORE OA
APATOSTANEES AMICV
S D III IDVS SEPT ☧

Ego Eusebius Antiochenus annis plus minus LXX comparavi, ego suprascriptus, vivus in catacumbas ad lumenarem a fossore Odolpato. Stanees. amicus; Depositus III idus septembris.

II. La *Platonia.* — Une tradition, dont les attestations remontent jusqu'à l'époque de Constantin, fait reposer les corps des apôtres Pierre et Paul au cimetière *ad catacumbas* avant leur translation et installation définitive l'un au Vatican, l'autre sur la voie d'Ostie. « Quelle avait été la cause de ce transfert momentané aux catacombes? Nous l'ignorons. Diverses hypothèses, plus ou moins plausibles, ont été produites : aucune ne peut être considérée comme une réponse à la question[7]. » Néanmoins « obscure encore dans le détail, cette tradition se réclame pour le fond d'institutions liturgiques et de monuments matériels qui ne laissent pas de place au doute[8]. » Un hypogée souterrain du côté gauche de l'abside de la basilique contient la crypte dans laquelle on a pensé longtemps que les corps des deux apôtres avaient reposé. Les documents historiques relatifs à la translation et au séjour ont soulevé de vives controverses entre archéologues. Ces documents sont de ceux qui imposent l'attention, les plus anciens appartiennent au IVe siècle; ce sont des actes apocryphes, le férial philocalien de l'année 336, le martyrologe hiéronymien, un poème du pape Damase; plus tard une lettre de saint Grégoire le Grand et les Itinéraires des pèlerins au VIIe siècle (fig. 2185).

Les actes apocryphes rapportent que des orientaux vinrent à Rome pour s'emparer des restes des apôtres : *Statim ibi apparuerunt viri sancti quos nunquam*

[1] Il fallut attendre pour rétablir la topographie primitive l'ouvrage de J.-B. De Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, p. 235 sq. — [2] Mommsen, *Ueber den Chronographen vom Jahre 354,* dans *Abhandlungen der philol. histor. Classe,* 1850, p. 631, 632. — [3] Sous les vignes Amendola et Molinari. La découverte de la crypte contiguë de sainte Cécile ne permettait aucun doute sur l'identification et cependant on s'obstina longtemps à San-Sebastiano à montrer aux pèlerins le souterrain *ad catacumbas* comme l'ancienne sépulture papale et de sainte Cécile, invoquant pour soutenir cette cause désespérée le témoignage d'une inscription du XVe siècle. Dans une brochure intitulée : *S. Sebastiano, Memorie publicate in occasione del XVI centenario del suo martirio con note archeologiche critiche,* Roma, 1889, on s'ingénie à faire inhumer sainte Cécile dans le cimetière *ad catacumbas.* — [4] C'est avec cette découverte et cette identification que fut inauguré le *Bullettino di archeologia cristiania,* 1863, p. 1. — [5] Sous les vignes Caffarella et de Romanis, en face du cimetière de Calliste. — [6] J. Labus, *Intorno due antichi epitaffi acquistati dal sign. ab. Sebastiano Ciampi, prof. a Varzavia,* in-8°, Mediolani, 1817, p. 8; *Annales encyclop.,* 1818, t. II, p. 351; Orelli, *Inscript. latinar. selectar. ampliss. coll.,* in-8°, Turici, 1828, t. II, p. 311, n. 4575; De Rossi, *Roma sotterranea,* t. III, p. 422. — [7] L. Duchesne, *Vaticana, Notes sur la topographie de Rome au moyen âge,* dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist.,* 1902, t. XXII, p. 6. — [8] L. Duchesne, *Le sanctuaire apostolique des catacombes,* dans le *Bull. crit.,* 1895, p. 13.

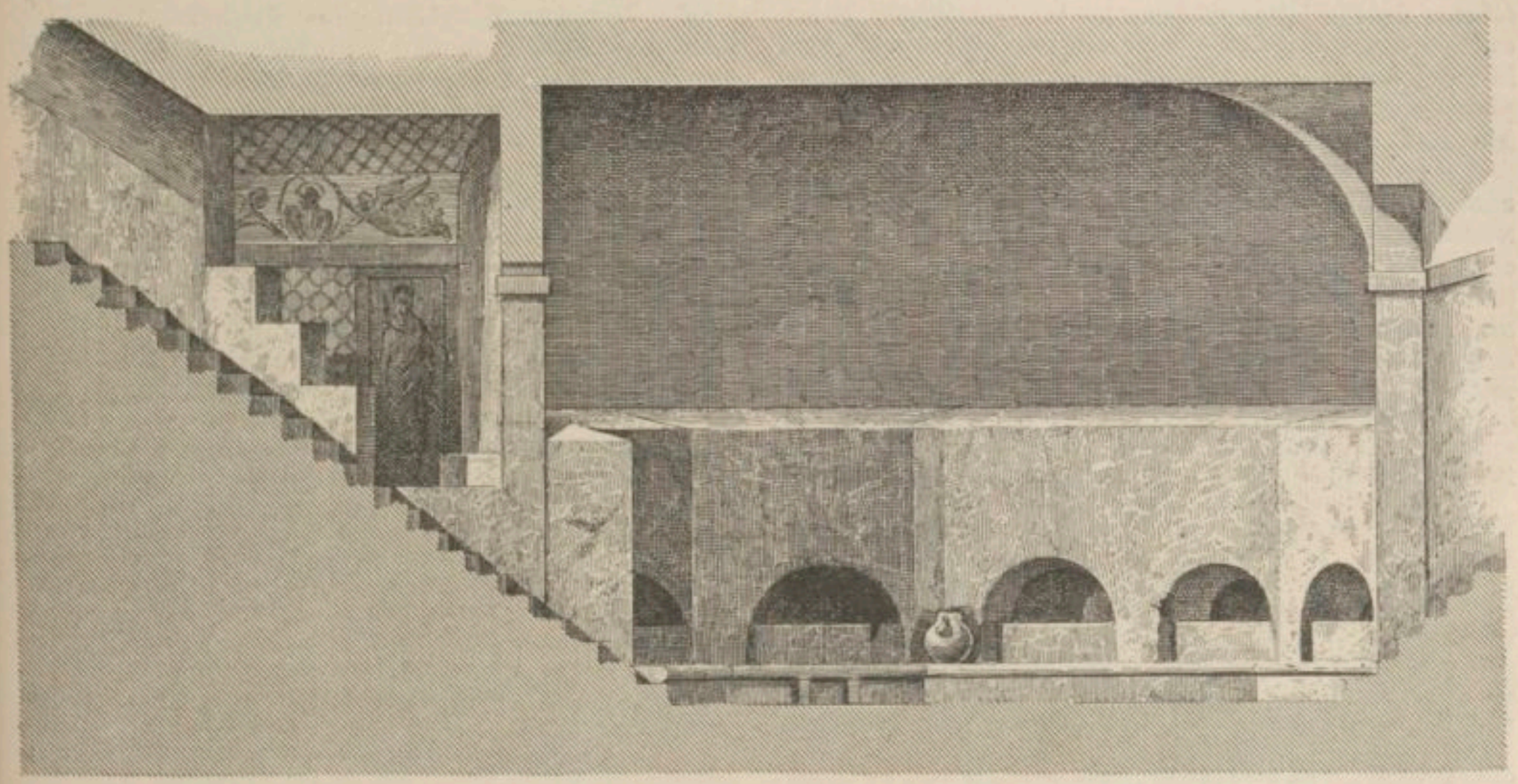
nemo viderat antea, nec postea videre potuerunt. Isti dicebant se propter ipsum de Hierosolimis advenisse et, ipsi una cum Marcello illustri viro qui crediderat et relinquens Simonem, Petrum secutus fuerat abstulerunt corpus ejus occulte et posuerunt sub therebinto juxta naumachiam in locum qui appellatur vaticanum... Sanctorum autem apostolorum dum a Græcis corpora tollerentur ad orientem ferenda extitit terræ motus nimius et occurrit populus romanus et comprehenderunt eos in loco qui dicitur catacumba via Appia, milliario tertio, et ibi custodita sunt corpora anno uno et mensibus septem quousque fabricarentur loca in quibus fuerunt posita corpora eorum et illic reducta sunt cum gloria hymnorum[1].

Le martyrologe hiéronymien (ms. de Berne), au 29 juin, mentionne en ces termes la fête des apôtres : *III kal. iul. Romæ, via Aurelia, natale SS. apostolorum Petri et Pauli, Petri in Vaticano, Pauli vero in via Ostiensi,*

Voici le texte de l'inscription damasienne[4] :

HIC HABITASSE PRIVS SANCTOS COGNOSCERE [DEBES
NOMINA QVISQVE PETRI PARITER PAVLIQVE [REQVIRIS
DISCIPVLOS ORIENS MISIT QVOD SPONTE [FATEMVR
SANGVINIS OB MERITVM CHRISTVMQVE PER [ASTRA SECVTI
AETHERIOS PETIERE SINVS REGNAQVE PIO- [RVM
ROMA SVOS POTIVS MERVIT DEFENDERE CI- [VES
HAEC DAMASVS VESTRAS REFERAT NOVA [SIDERA LAVDES

Saint Grégoire le Grand répète le récit des apocryphes comme un fait notoire[5]; les pèlerins du



2185. La *Platonia*. D'après Marchi, *I monumenti delle arte cristiane primitive*, 1844, t. I, pl. XI.

utriusque in catacumbas passi sub Nerone, Basso et Tusco consulibus[2], et déjà le férial philocalien de 336 nomme au 29 juin, à la fête des deux apôtres, la station qui se fait *ad catacumbas* comme au Vatican et la voie Ostienne[3].

Une hymne du IVe siècle célèbre cette fête en même temps que celle des deux autres églises. Nous possédons encore le texte de l'inscription métrique composée par le pape Damase pour cette fameuse et vénérée cachette apostolique; il y annonce aux pèlerins que les princes des apôtres, Pierre et Paul, y ont demeuré dans leurs tombeaux et que Rome les a protégés comme ses concitoyens. Outre le poème, Damase éleva une église qui consacrait le souvenir des apôtres dont elle portait le nom : *basilica apostolorum;* c'est plus tard qu'elle prit le vocable sous lequel elle a été connue desormais et est encore désignée aujourd'hui.

VIIe siècle voient dans l'église *ad catacumbas* un des sanctuaires les plus vénérés.

C'est d'après cet ensemble de textes que deux groupes d'érudits ont soutenu deux thèses différentes. D'après Baronius, Pagi, Papebroch, Bianchini, Borgia, Duchesne[6], Marucchi[7] il n'y a eu qu'une seule translation, d'après Onofrio Panvinio, Vignoli, Marangoni, Moretti, Marchi, Lugari il faut distinguer deux translations. La première aurait eu lieu peu de temps après la mort des apôtres et dans les conditions suivantes : Des fidèles venus d'Orient ayant formé le dessein de transporter dans leur pays les corps saints auraient réussi à s'en emparer; mais arrivés au lieu appelé *ad catacumbas,* ils auraient été terrifiés par des manifestations surnaturelles et, renonçant à leur tentative, ils auraient abandonné aux Romains les corps des apôtres, et ceux-

[1] Lipsius, *Acta Petri, acta Pauli, acta Petri et Pauli*, etc., in-8°, Lipsiæ, 1891, p. 175, 176; *Acta Petri et Pauli*, cf. p. 220 sq. — [2] *Martyrologium ex codice Bernensi descriptum*, Bruxellis, 1881, p. 31. — [3] Mommsen, *Uber den Chronog. vom J. 354*, dans *Abhand.*, 1850, p. 632 : *III Kal. Iulias-Petri in Catacumbas et Pauli Ostense Tusco et Basso cons.* — [4] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, part. 1, p. 32; Ihm, *Damasi epigrammata*, in-16, Lipsiæ, 1895, p. 31, n. 26. — [5] S. Grégoire, *Epist.*, l. IV, epist. XXX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 703 : *Eo tempore quo passi sunt, ex oriente fideles venerunt qui eorum corpora sicut civium suorum repeterent. Quæ ducta usque ad secundum Urbis miliarium in loco qui dicitur ad catacumbas collocata sunt. Sed dum ea exinde levare omnis eorum multitudo conveniens niteretur, ita eos vis tonitrui atque fulgoris miniometu terruit atque dispersit, ut talia denuo nullatenus attentare præsumerent. Tunc autem exeuntes Romani eorum corpora ...levaverunt et in locis quibus nunc sunt condita posuerunt.* — [6] *Bull. crit.*, 1895, p. 13 sq. — [7] *Röm. Quart.*, 1892, p. 293 sq.

ci les auraient provisoirement déposés au lieu même où s'étaient produites les manifestations surnaturelles. Après un séjour d'un an et sept mois les corps furent ramenés dans leurs sépultures primitives. Cependant, une seconde fois, les restes mortels de saint Pierre et de saint Paul auraient été, dans le courant du IIIe siècle, transférés *ad catacumbas*, soit à cause d'un agrandissement du cirque du Vatican, comme pensent les uns, soit à l'occasion de la persécution de Valérien, suivant l'opinion des autres.

Un groupe d'érudits, nous venons de le dire, n'admet qu'une seule translation, la seconde de celles dont nous venons de parler. On ne peut nier, qu'on ait singulièrement exagéré l'autorité des légendes qui nous sont parvenues touchant les derniers moments de saint Pierre et de saint Paul. Peut-être ces légendes existaient-elles sous une forme ou sous une autre vers le milieu du IIe siècle; encore, c'est beaucoup concéder. En tous cas, on peut dire que sous leur plus ancienne forme, pseudo-Linus, celle que les gnostiques et les encratites ont mise en circulation ne contient rien sur la translation par les orientaux. Il n'en est question, pour la première fois, que dans une rédaction expurgée, celle du pseudo-Marcel, qui ne peut se réclamer d'aucune référence avant le IVe siècle. Cela étant, il convient de ne pas trop se fier, nous ne disons pas à la tradition elle-même, qui est fort sérieuse, mais à la chronologie que lui adjoint une légende sujette à caution[1]. Si on lit avec attention l'inscription damasienne on constate qu'elle ne parle pas de la prétendue tentative des chrétiens orientaux pour se procurer les restes des apôtres. Moins d'un siècle et demi plus tard la légende a fait son œuvre, et dès le VIe siècle, nous voyons par les paroles de saint Grégoire que, grâce à une fausse interprétation du poème de Damase, celui-ci contribue à autoriser un récit qu'il n'a peut-être jamais connu. Nous entendons dès lors parler de la légende relative à une tentative d'enlèvement des corps des apôtres par des messagers orientaux; mais elle n'ajoute rien à la substance de la tradition authentique et l'on ferait peut-être mieux de la prendre dans la simplicité de son état primitif, que d'essayer de déterminer le lieu, la cause et la durée de cette mise en sûreté des corps des apôtres en tirant de ce texte de Grégoire des hypothèses et des conclusions, pour lesquelles manquent les points d'appui nécessaires[2].

Quelles que soient les difficultés que soulève le fait d'une translation de reliques à cette époque, il n'y a pas lieu de douter que les corps des apôtres n'aient reposé à l'endroit appelé *ad catacumbas*. Ce fut très vraisemblablement pendant la persécution de Valérien, lorsque les chrétiens ne pouvaient plus fréquenter leurs cimetières connus comme tels par les autorités païennes, que des chrétiens orientaux établis à Rome auront proposé aux autorités ecclésiastiques[3] le retrait des reliques des apôtres de leurs tombeaux primitifs pour les porter dans la sépulture de droit privé de quelque fidèle oriental. De là ces reliques auraient été transférées dans un autre endroit également à l'abri des lois portées contre les cimetières chrétiens, c'est-à-dire dans l'hypogée *ad catacumbas*[4].

Toutefois, les corps des apôtres n'attendirent pas le triomphe de l'Église dans la crypte *ad catacumbas* pendant une durée de près de quarante ans[5]. Après la

[1] *Bull. crit.*, 1895, p. 15. — [2] Grisar, *Hist. de Rome et des papes*, t. I, part. 1, p. 240. — [3] Il nous paraît peu vraisemblable, vu la vénération dont jouissaient les corps des apôtres et la notoriété de leur sépulture, que des étrangers aient pu s'emparer de ces reliques. Si on veut maintenir le rôle joué dans l'exhumation et la translation par les orientaux, le mieux est d'admettre qu'ils ont agi avec l'autorisation des chefs de la communauté. Sinon, il faudrait supposer que l'exhumation et le transfert *ad catacumbas* auraient eu lieu sur l'initiative du pape ou de ses représentants. M. Marucchi admet un rapt par les orientaux alors fort nombreux à Rome où ils possédaient leurs cimetières. Un de ces cimetières a même été découvert sur la voie Appienne dans le voisinage du tombeau des Scipions, il était du IIIe siècle. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1884, p. 58. En 258, après l'édit de Valérien, on ne pouvait plus se réunir dans les cimetières chrétiens dépendant de l'Église romaine puisqu'ils étaient tous confisqués. Peut-être des orientaux voulurent-ils, d'après M. Marucchi, enlever les corps des apôtres et les déposer dans un de leurs cimetières privés, afin de pouvoir continuer à les vénérer et éviter le sequestre ou la violation qui allait infailliblement atteindre les deux corps saints. C'est pourquoi ils les emportèrent dans leur cimetière protégé par le droit de propriété privée. — — [4] Les partisans des deux translations fixent la première peu de temps après la mort des apôtres, ce qui les contraint à faire ramener les reliques au cimetière du Vatican où, dès le début du IIIe siècle, le prêtre Caius montre la tombe de Pierre. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. II, c. XXV, *P. G.*, t. XX, col. 209. Papebroch et Marchi veulent que le tombeau du Vatican fut détruit par Élagabale pour l'élargissement du cirque de Néron, sous le pape Calliste. On aurait fait choix du lieu où il avait jadis reposé et quand survint la persécution de Valérien, on y apporta le corps de saint Paul. Lugari se rallie à cette opinion d'une translation sous Élagabale, entre 218-222. Le fondement de cette opinion est un texte de Lampride, *Elagab.*, c. XXIII : *elephantorum quadrigas in Vaticano agitasse dirutis sepulcris quæ obsistebant.* Lampride ne parle ici que des tombeaux qui gênaient la piste, or rien ne prouve que le tombeau de l'apôtre fût de ce nombre, cf. *Röm. Quart.*, 1891, t. V, p. 286, où on discute le fait de cette destruction. Un fait contredit l'hypothèse d'une destruction totale des tombes, c'est la présence du sarcophage de Livia Nicarus (aujourd'hui au Louvre) qui se trouvait au cimetière du Vatican certainement avant le règne d'Élagabale. On a imaginé une autre translation, mais cette fois il ne s'agit de rien moins que des douze premiers papes faisant cortège à saint Pierre et allant occuper les douze *arcosolia* qui creusent en autant de niches le pourtour de la *Platonia*. Les documents ne disent absolument rien de cela. D'ailleurs pourquoi eût-on déposé ces douze papes *ad catacumbas* plutôt que dans le cimetière voisin de Calliste dans lequel, dès l'origine, son créateur le pape Zéphyrin avait marqué la sépulture des papes. Quant aux treize *arcosolia* de la *Platonia* leur construction est certainement postérieure de près de deux siècles à l'utilisation qu'on voudrait en faire sous Calliste. Leur date ne peut être, vu la technique, les matériaux et l'ensemble du travail, reportée à une époque antérieure au IVe siècle. — [5] Marucchi, *Éléments d'archéol. chrét.*, t. II, p. 177. L. Duchesne, *Liber pontificalis*, préf., t. I, p. CIV, admet que les corps demeurèrent *ad catacumbas* jusqu'à la paix de l'Église. D'après les actes apocryphes que nous avons cités, les corps demeurèrent un an sept mois, ce qui correspond assez bien avec la chronologie de la persécution de Valérien, depuis août 258, martyre du pape Sixte, jusqu'à l'édit de Gallien restituant à l'Église ses propriétés (janvier 260). Le pape Denys, nous dit le *Liber pontificalis*, remit l'ordre dans les cimetières : *cœmeteria constituit.* Ces deux mots peuvent même s'accommoder avec ce qui disent les actes apocryphes, que les corps demeurèrent dans la catacombe jusqu'à ce que les sépultures fussent prêtes au Vatican et sur la voie d'Ostie; c'est qu'en effet, après la confiscation, des réparations importantes ont pu être nécessaires surtout si on avait soustrait à la hâte les deux corps, brisant pour aller plus vite. De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 231, n. 2, fait remarquer que lors de la construction de la basilique constantinienne au Vatican on respecta la place de la sépulture de l'apôtre, ce qui occasionna l'irrégularité de la basilique par rapport à cette tombe, ceci n'aurait pas eu lieu si on avait seulement alors ramené le corps. L'Itinéraire de Salzbourg donne cette indication : *Postea pervenies via Appia ad S. Sebastianum martyrem... et ibi sunt sepulcra apostolorum Petri et Pauli, in quibus XL annorum requiescebant. Et in occidentali parte ecclesiæ per gradus discendis, ubi S. Cyrinus papa et martyr pausat.* Dans le *De locis sanctorum martyrum* on lit : *ecclesia S. Sebastiani martyris,... ubi sunt sepulturæ apostolorum, in quibus XL annos quiescerunt.* Cf. A. De Waal, *Die Daten über den heil. Apostel Paulus in martyrologium Hieronymianum*, dans *Römische Quartalschrift*, 1901, t. XV, p. 244-248. D'après cela la translation de saint Paul de l'*Appia* à l'*Ostiensis* serait du 25 janvier 320-320; celle de saint Pierre au Vatican, le 19 janvier 330-350; la construction de la *basilica apostolorum* sur la voie Appienne, entre 350 et 370. A. Baumstark, *Die Translation der Leiber Petri und Pauli bei Michael der Syrer*, dans *Röm. Quart.*, 1901, t. XV, p. 250-252, fixe le *terminus ad quem* des translations à l'*Ostiensis* et au Vatican, en 335.

persécution de Valérien, les cimetières furent restitués par l'administration impériale au pape Denys qui en reprit possession. Les corps saints durent alors être rapportés dans leurs tombeaux respectifs; en ce cas, leur cachette de la voie Appienne avait pu servir un an environ. Cependant le sol avait été consacré par un si saint dépôt que le cimetière papal provisoire demeura toujours en grande vénération. Nous en avons pour preuve cette hymne attribuée à saint Ambroise, et qui remonte certainement au IVe siècle, d'après laquelle nous voyons que la fête des saints apôtres se célébrait sur trois voies différentes : *Trinis celebratur viis festum sanctorum martyrum,* Aurélienne au Vatican, Ostienne, Appienne.

Après la paix de l'Église, la crypte reçut de notables embellissements, ce qui lui vaut dans le *Liber pontificalis* le titre de *Platoma* ou *Platonia,* c'est-à-dire : chambre revêtue de marbre. On a proposé à ce sujet une heureuse correction au *Liber pontificalis*. La leçon reçue semble indiquer que le pape Damase fonda deux basiliques : une près du Théâtre de Pompée (*San Lorenzo in Damaso*), l'autre, sur la voie Ardeatine, au lieu même où il reçut la sépulture. Le texte rétabli donne la mention d'une troisième basilique : *Hic fecit basilicas tres : una beato Laurentio juxta theatrum, et alia via Ardeatina ubi requiescit et in catacumbis ubi jacuerunt corpora B. B. apostolorum Petri et Pauli in quo loco platomam ipsam versibus exornavit*[1]. La basilique construite par Damase fut désignée sous le titre de *basilica apostolorum* au moins jusqu'au VIIIe siècle ; dans la suite elle fut placée plus ordinairement sous le vocable de Saint-Sébastien.

Lorsque pour des raisons que nous avons exposées en étudiant le cimetière de Calliste son accès devint impraticable, on rejeta sur la *Platonia* toute l'importance historique qui s'attachait à la catacombe de Calliste. Dans cette voie des confusions on ne s'arrêta plus; ainsi on imagina de placer le martyre du pape Étienne à la *Platonia,* confondant le personnage et le lieu avec le pape Sixte II mis à mort au cimetière de Calliste.

Pendant le moyen âge la *Platonia* ne cessa d'être visitée, mais ce n'est guère qu'au XIXe siècle que le P. Marchi songea à l'étudier archéologiquement[2]. Entre 1888 et 1895, une série d'études critiques et de fouilles permit de croire qu'on touchait à l'heure des explications définitives. Une tradition indiquait la *Platonia* comme lieu de la déposition des apôtres, lorsque des fouilles donnèrent lieu de penser à beaucoup que cette célèbre chambre voûtée avait simplement été destinée à recevoir les restes des évêques de Pannonie[3].

Près de l'abside de la basilique *San-Sebastiano* s'ouvre une chapelle sépulcrale, à moitié souterraine. Elle est semi-circulaire et entourée d'*arcosolia ;* au milieu se trouve un autel sous lequel est placé un double sarcophage. Cette chambre est la *Platonia;* elle a droit à une description moins sommaire.

Le réduit devenu célèbre, à tort ou à raison, par suite du dépôt qu'il aurait gardé, est en maçonnerie. Il mesure dans sa plus grande longueur 2m50 environ. La hauteur, du sol au sommet de la voûte est de 2m70. Près de la lunette à gauche, d'où on voit l'autel, a été pratiqué très anciennement une ouverture, en guise de *pozetto,* laquelle met en communication la *cella* avec l'autel; cette ouverture aura dû faire fonction de *fenestella confessionis* lorsqu'on voulait faire toucher des *brandea* au tombeau bisome central. Le pavement se compose de deux plaques de marbre séparées par une troisième disposée dans le sens vertical. Les parois, jusqu'à la naissance de la voûte (1m 18 du sol) sont revêtues de plaques de marbre. La voûte et les lunettes furent couvertes d'un enduit et d'une fresque, aujourd'hui en pitoyable état. Sous une des dalles formant le pavement du réduit il existe une petite cavité prise dans la roche vive et que ses dimensions exiguës ne permettent pas de croire qu'elle ait jamais pu servir de tombe. Sous la trappe de l'autel (*cataracta*) une ouverture qui permet de soutenir que la construction de la voûte de la *Platonia* fut contemporaine de l'établissement des sépultures extérieures lesquelles représentent un soulèvement du sol. Sous le pavement actuel du réduit on a trouvé, à la profondeur de trois mètres, deux ossuaires de marbre, fermés avec du plomb et adossés à la tête du tombeau bisome; ces ossuaires contenaient des os, de la terre et de la craie (fig. 2186).

A l'entour du réduit, la muraille était percée de treize *arcosolia* ou plutôt quatorze, car l'un deux fut détruit lors de la restauration exécutée par ordre du cardinal Borghèse, au commencement du XVIIe siècle, pour la construction de l'escalier. Toutefois, comme l'*arcosolium m* est certainement postérieur à *n* et à *t*, on est en droit d'admettre qu'il y avait primitivement treize *arcosolia* seulement.

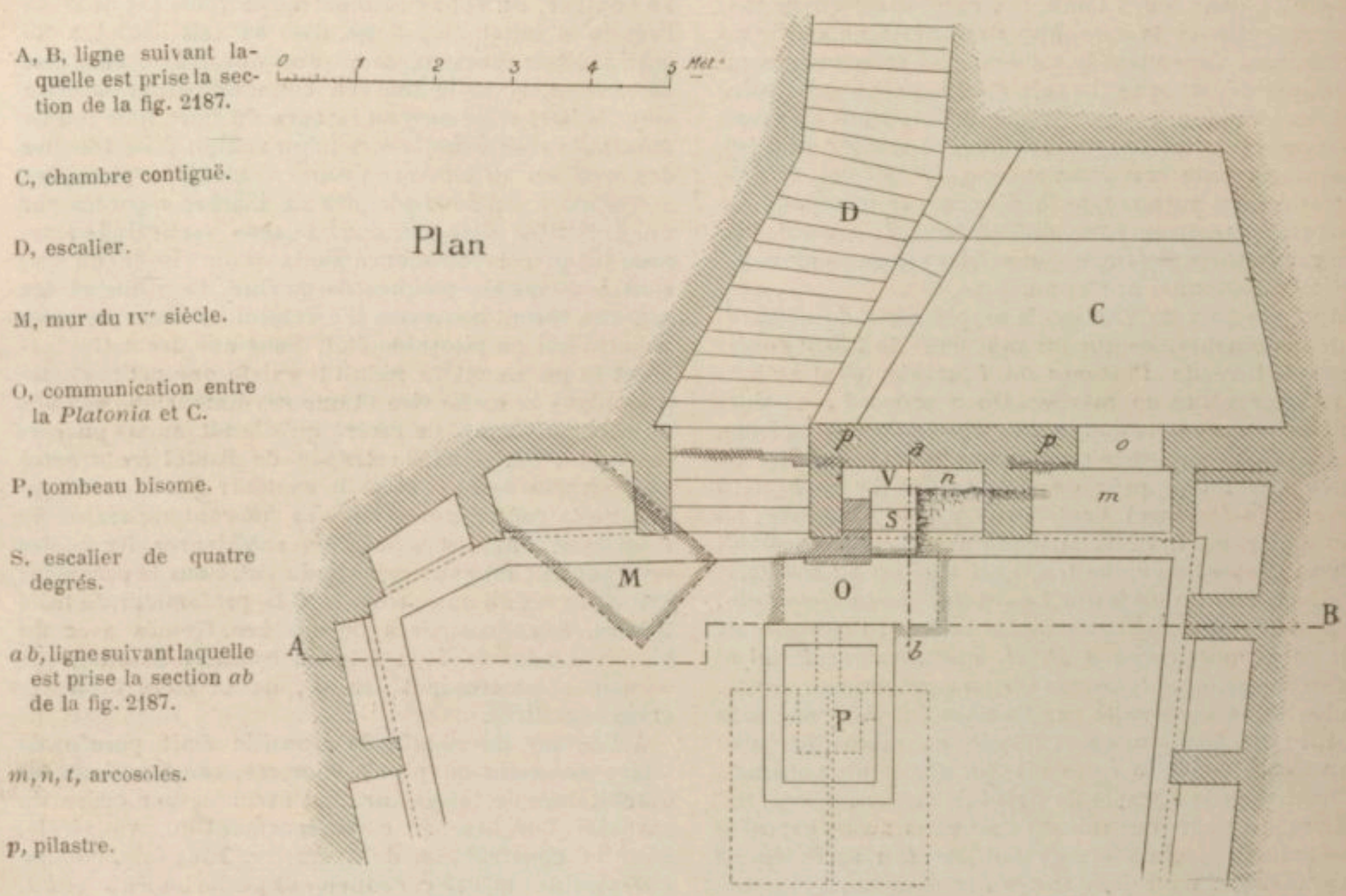
En taillant l'*arcosolium m* on découvrit la décoration qui ornait jadis le front des tombes arquées, c'était un relief en stuc peint, peu différent de celui qui sert à orner la voûte et les lunettes des *arcosolia*. Sur la face de l'arc extérieur de l'*arcosolium t* on a pu lire une inscription tracée au trait sur une seule ligne : MVSICVS CVM SVIS LABVRANTIBVS VRSVS FORTVNIO MAXIMVS EVSE(*bius*). Les *arcosolia* sont postérieurs à la construction primitive de la chambre, parce qu'ils furent adossés au mur de ronde.

L'entrée primitive était signalée par trois grands arcs dont les retombées étaient supportées par des pilastres. Cette entrée avait un aspect monumental, mais elle le perdit quand on boucha cet espace afin d'y pratiquer des *arcosolia*. Les arcs sont du IIIe siècle, les *arcosolia* sont du siècle suivant, et l'*arcosolium m* plus tardif encore. Avant la construction de celui-ci on ouvrit un passage faisant communiquer la *Platonia* avec la chambre contiguë. L'entrée qui a servi pendant le moyen âge devait correspondre en partie à celle qui aujourd'hui donne accès dans le réduit.

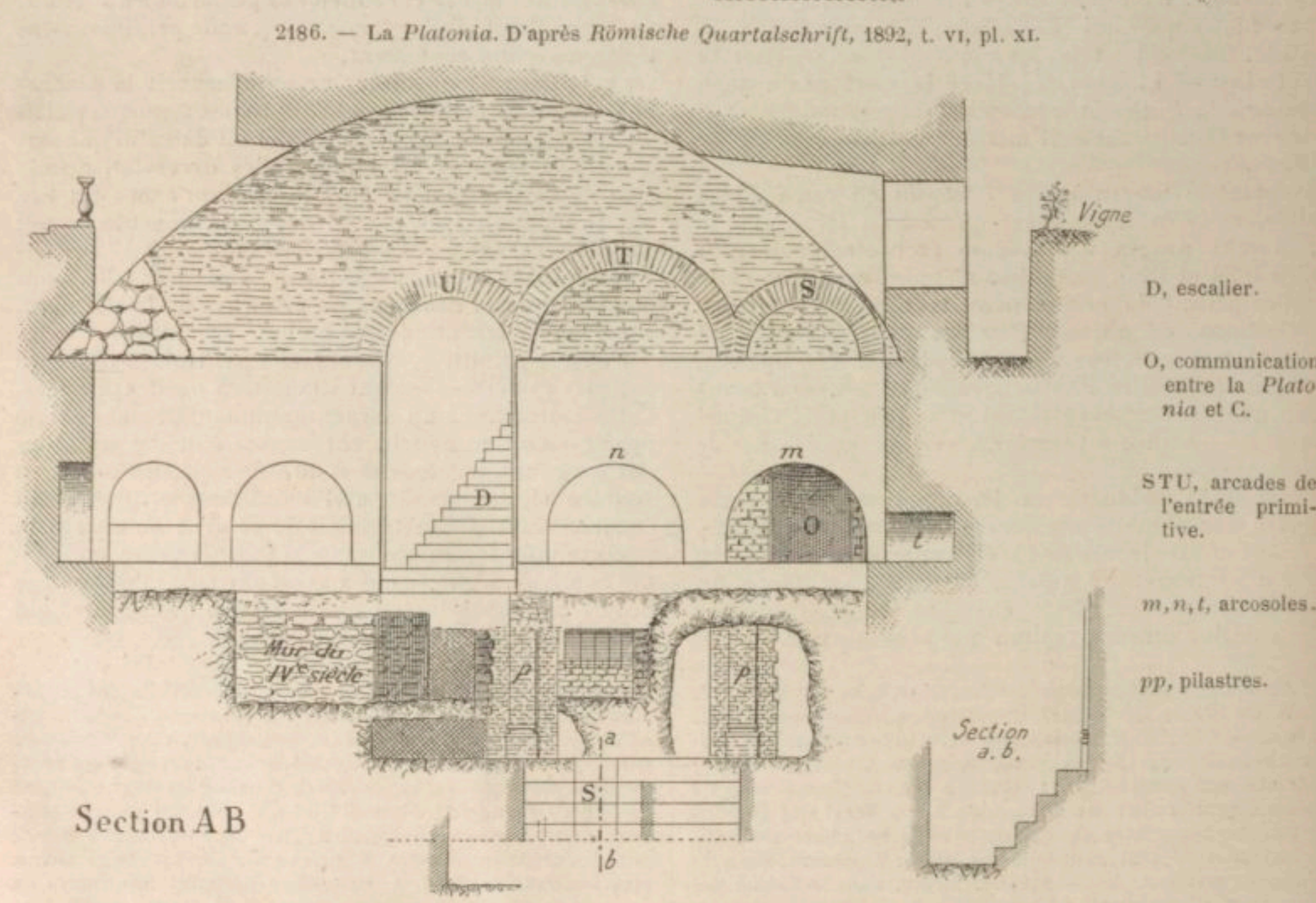
[1] Sur cette lecture proposée par Lugari, admise par Marucchi, cf. A. De Waal, *Die Apostelgruft ad Catacumbas*, p. 31, note 1. — [2] Marchi, *I monumenti delle arte cristiane primitive*, in-4°, Roma, 1844, p. 199-220, pl. XXXIX-XLI. — [3] On y a trouvé son épitaphe. C'est ce qui a paru suffisamment convaincant pour rallier à l'opinion de A. De Waal qui cherche le tombeau temporaire des apôtres sous la nef même de *San-Sebastiano*. Se sont rangés à cet avis : Duchesne, dans le *Bulletin critique*, 1895, p. 13-15; Ledos, dans la *Revue des questions historiques*, 1895, p. 655; J. P. Kirsch, dans la *Revue thomiste*, 1899, p. 499. M. Marucchi, partisan de l'ancienne tradition, soutient que l'hypogée central de la *Platonia* servit d'abord de tombeau aux apôtres et fut ensuite aménagé pour saint Quirin de Siscia. *Nuovo bull. di arch. christ.*, 1895, p. 169-170. Dans *Civiltà cattolica*, 1895, série XVI, t. II, p. 460-471, le P. H. Grisar expose l'état de la question et les difficultés qui s'opposent à l'adoption sans réserve des conclusions proposées par A. De Waal; enfin dans *Die römische Sebastianuskirche und ihre Apostelgruft im Mittelalter*, dans *Römische Quartalschrift*, 1895, t. IX, p. 409-461, Grisar prouve par des arguments décisifs qu'il est impossible de concilier les deux traditions comme s'y emploie M. Marucchi, et que celle qui place le tombeau apostolique au centre de l'église Saint-Sébastien mérite plus de crédit que l'autre et repose sur des souvenirs locaux plus anciens. En 1897, A. Battandier déclarait insuffisants les arguments apportés par A. De Waal et H. Grisar contre l'ancienne tradition. « Nous ne saurions, disait à ce propos J. P. Kirsch, nous ranger à cet avis; si l'on ne parvient pas à appuyer, par des découvertes nouvelles, cette opinion traditionnelle, elle aura beaucoup de peine à se soutenir en face des arguments apportés par les archéologues qui voient dans la *Platonia* la crypte sépulcrale de saint Quirin. » *Rev. thom.*, 1899, p. 499.

Les stucs sont de bonne qualité et d'un travail soigné, on pourrait les croire du IIIe siècle si la grossièreté des *arcosolia* sur lesquels ils sont appliqués ne s'y opposait absolument, surtout le fait de les avoir adossés au mur de ronde et leur technique qui ne permettent pas d'y voir un travail plus ancien que le IVe siècle (fig. 2187).

Dans l'intérieur des *arcosolia* on relève trois rangs de sépultures, elles sont construites en grosses briques et couvertes de tuiles. Ces tombes n'occupent pas la longueur entière de l'*arcosolium*, mais une partie seulement, en sorte qu'il reste un espace libre pour procéder à la sépulture. Dans une de ces tombes on a trouvé une brique de l'époque des Antonins, laquelle



2186. — La *Platonia*. D'après *Römische Quartalschrift*, 1892, t. VI, pl. XI.



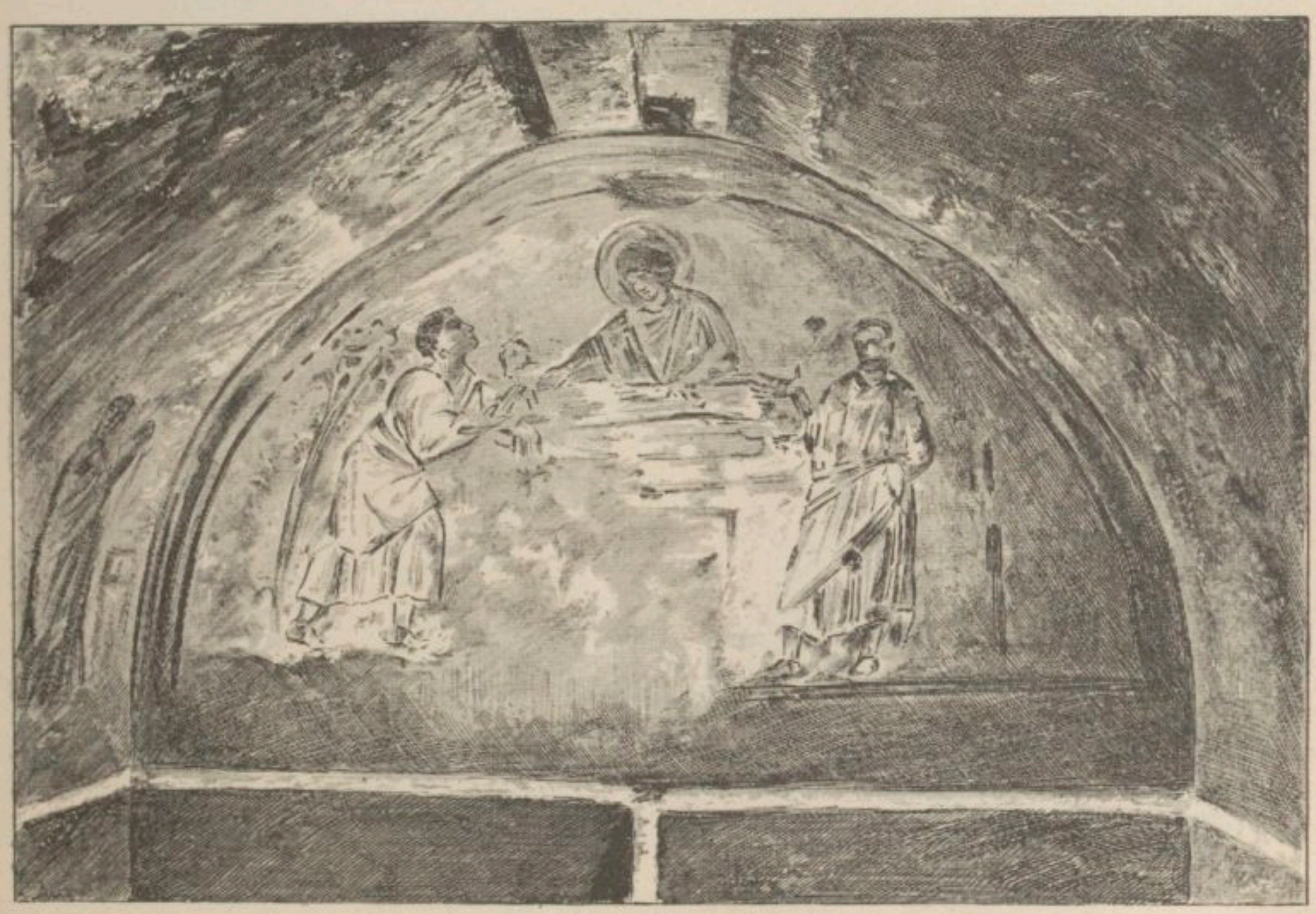
2187. — La *Platonia*. D'après *Römische Quartalschrift*, 1892, t. VI, pl. XI.

peut provenir simplement de quelque démolition et ne prouve rien, et une autre brique avec l'estampille bien connue de l'officine chrétienne Claudiana. Une autre découverte plus importante fut celle d'un pan de mur en *opus reticulatum* du Ier siècle de notre ère, à une profondeur de 2m25 sous le pavement actuel du réduit et sous le mur qui divise la crypte de la chambre contiguë. En poussant les fouilles plus avant on trouva un escalier de quatre degrés qui descendait à partir du plan des pilastres, lesquels devaient donc exister pour la chambre contiguë. Par conséquent la *Platonia* n'existait pas au Ier siècle à l'époque où on faisait usage de cette entrée.

L'entrée de la chambre contiguë atteste pour celle-ci la date du Ier siècle, mais elle eut à subir une reconstruction totale au IVe siècle puisque son mur d'enceinte semble de cette époque et contemporain du mur d'enceinte de la *Platonia*. La chambre contiguë présente un pavement en mosaïque au niveau des deux pilastres de l'entrée. Au milieu de cette chambre, à une plus grande profondeur, on a découvert un grand sarcophage de pierre brute attaché au sol et contenant des os mêlés de terre. Ce sarcophage avait pour couverture une plaque de marbre; tout proche de lui, gisait sur le sol une statue virile portant la toge, acéphale et d'un travail médiocre du IIIe siècle.

Nous arrivons donc à cette constatation : au Ier siècle une chambre G, au IVe siècle la construction de la *Platonia* et la suppression de l'ancienne entrée de C à pilastres réticulés; l'établissement d'une entrée à trois arcades et d'un tombeau bisome. Probablement avant l'époque du pape Damase la construction des *arcosolia*.

A quand remonte l'opinion qui fait de la *Platonia* le lieu de la cachette provisoire des apôtres? Le plus ancien texte aujourd'hui connu qui fasse mention de cette opinion est un petit livre flamand, composé vraisemblablement à la fin du XIVe siècle et qui porte la suscription : *Dit is van den aflate van Rome*[1]. On avait pensé un instant trouver un argument en faveur de l'opinion vulgaire dans les peintures du réduit, mais il est impossible d'y découvrir la moindre allusion à saint Pierre ou à saint Paul. Ce qui subsiste dans la lunette de l'*arcosolium* à droite du visiteur qui fait face à l'autel, nous montre le Sauveur donnant une couronne à un personnage debout placé à sa droite et qui tend les mains enveloppées dans le pan du manteau pour la recevoir; à gauche, un personnage fait le geste de l'acclamation. La scène se passe parmi les arbres du paradis (fig. 2188). Il s'agit du couronnement d'un martyr, nulle allusion aux apôtres[2]. Une autre fresque représente six saints tenant à la main leur couronne[3] (fig. 2189).



2188. — Fresque à la Platonia. D'après A. de Waal, *Die Apostelgruft « ad Catacumbas »*, Rome, 1894, pl. I.

Cet ensemble de remarques pouvait ébranler l'opinion traditionnelle; une découverte survenue au cours des fouilles l'a fait définitivement écarter. Il s'agit d'une grande inscription d'abord gravée, puis peinte en lettres blanches sur fond rouge tout autour de la chambre dite *Platonia*. Il n'y a pas de doute possible, la place occupée par cette inscription et les dimensions qu'on lui avait données fixent la destination du lieu où elle a été lue. Or, ce ne sont pas les noms des apôtres qui se lisent dans cette inscription, mais le nom de l'évêque Pannonien, Quirinus de Siscia. Voici ce qui subsiste avec les compléments proposés par J.-B. De Rossi[4].

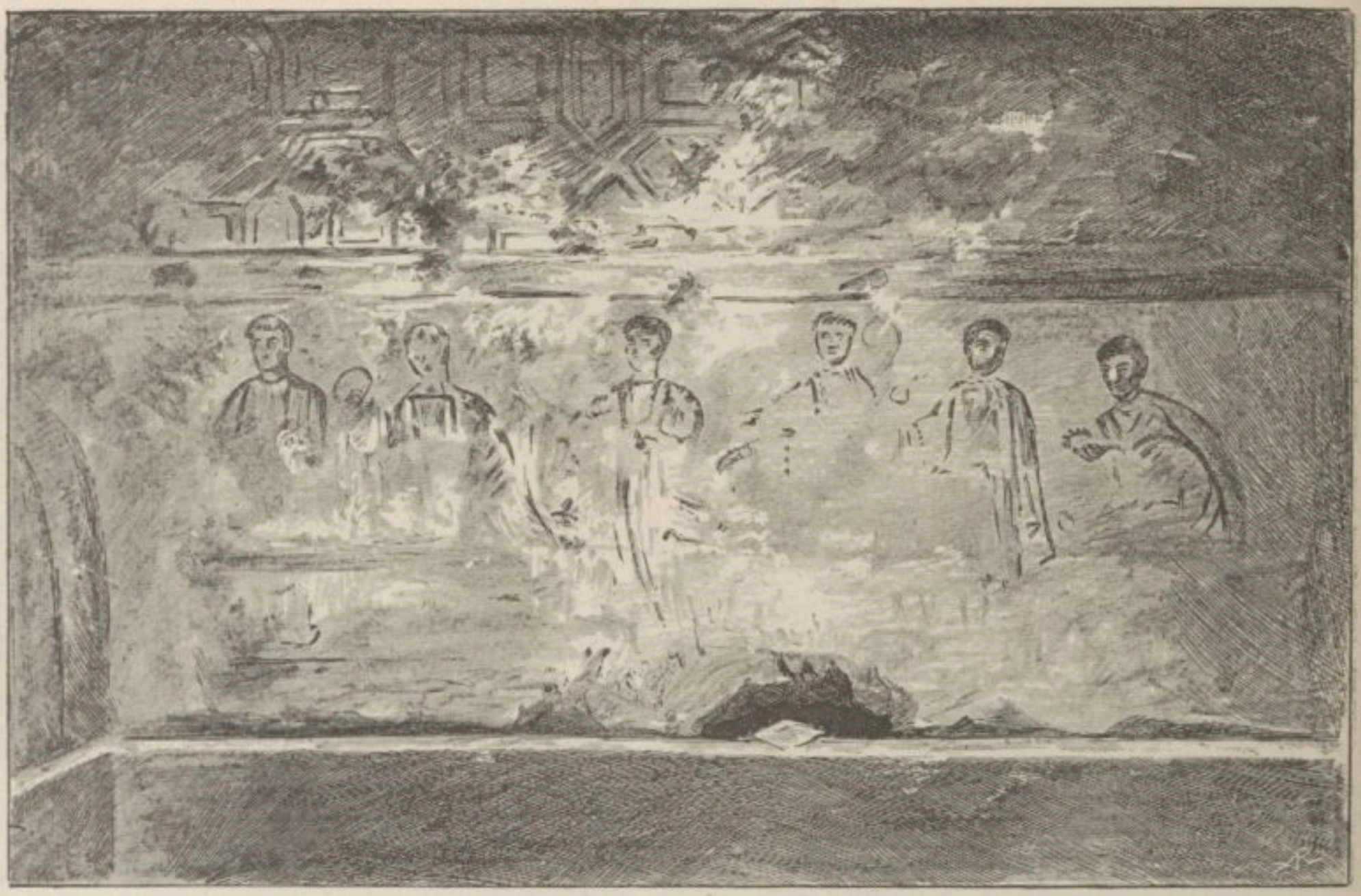
[1] Publié par l'*Archief voor kerkelijke geschiedenis*, t. VI, p. 307 sq. Cf. *Römische Quartalschrift*, 1888, t. II, p. 81-86. — [2] A. de Waal, *Die Apostelgruft « ad Catacumbas »*, pl. I. — [3] *Ibid.*, pl. II. Les reproductions données par Lugari, *Le catacombe*, 1888, pl. IV, V, VI sont moins satisfaisantes. — [4] *Bull. di archeol. crist.*, 1894, p. 148. Cette inscription fut découverte le 26 janvier 1893.

.....mentemque
DEVOTAM QVAE TIBI MARTYR EGO REPENDO MVNERA LAVDIS HOC OPVS EST NOSTRVM HAEC OMNIS CVRA LABORIS VT DIGNAM MERITIS..... HAEC POPVLIS *Cunctis clarescet* GLORIA FACTI HAEC QVIRINE TVAS..... PROBABI ☙

Rapprochons ce fait d'un texte de l'Itinéraire de Salzbourg : *Postea pervenies via Appia ad S. Sebastianum martyrem, cuius corpus jacet in inferiore loco; et ibi sunt sepulchra apostolorum Petri et Pauli, in quibus XL annorum requiescebant. Et in occidentali parte ecclesiæ per gradus descendis, ubi S. Cyrinus papa et martyr pausat*[1].

Le pèlerin qui écrivait ces lignes au VIIe siècle, ne doutait pas que la *Platonia* contînt le corps de saint Quirin et non ceux des apôtres. Il fait de saint Quirin un pape, ce en quoi il a tort, puisqu'il s'agit de l'évêque de Siscia célébré par Prudence[2], et dont le corps fut transféré de Pannonie à Rome, à l'époque de l'invasion des barbares. Les Actes du saint se terminent par cette mention dont les récentes découvertes font apprécier la valeur[3] : *Quem via Appia miliario tertio sepelierunt in basilica apostolorum Petri et Pauli, ubi aliquando jacuerunt et ubi S. Sebastianus martyr Christi requiescit, in loco qui dicitur ad catacumbas, ædificantes nomini ejus dignam ecclesiam*[4]. Cette *digna ecclesia*, c'est la chapelle de Saint-Quirin, qu'on désigne sous le nom de *Platonia*.

Où faudra-t-il donc placer la cachette provisoire des apôtres? Du sanctuaire de la *Platonia* la tradition se déplace vers la basilique voisine de Saint-Sébastien. Les anciens textes qui s'y rapportent paraissent maintenant plus clairs et réclament pour un point déterminé du sous-sol de cette basilique le domicile transitoire des apôtres. Tel est le résultat des fouilles de la *Platonia* confrontées avec les textes. Malheureusement les fouilles n'ont pu être continuées, mais celui qui les a dirigées avec tant de sûreté et de bonheur croit qu'il faut chercher l'ancienne sépulture apostolique à l'endroit occupé plus tard par l'autel des reliques. Là se trouvait l'autel principal, ou mieux, l'unique autel de l'ancienne basilique des apôtres. Cette hypothèse si naturelle répond parfaitement à plusieurs textes et en particulier à ce passage des Actes de saint Sébastien, d'après lequel le saint aurait été enseveli *in initio cryptæ juxta vestigia apostolorum*[5]. Or, s'il fallait placer ces *vestigia* à la *Platonia*, il serait évident que *San Sebastiano* en est trop éloigné pour qu'on puisse dire *juxta*. Il est vrai qu'on peut répondre à cela que la tombe de saint Sébastien se trouve à proximité de l'ancien autel des reliques.



2189. — Fresque à la Platonia. D'après A. de Waal, *Die Apostelgruft « ad Catacumbas »*, pl. II.

Ces conclusions se sont trouvées appuyées par un document curieux qui, dans sa forme actuelle, date du XVIe siècle, mais dont la teneur est puisée à des sources diverses. C'est un « privilège » de la basilique *San Sebastiano*, daté de 1520 et contenant la liste des reliques et celle des indulgences du sanctuaire[6]. Au sujet du lieu de la cachette apostolique, on y relève la trace d'une double tradition, celle des derniers siècles qui désigne la *Platonia, puteus in quo latuerunt*, etc., et une autre qui assigne le voisinage de l'autel des reliques : *ad caput dicti altaris a manu sinistra versus cimiterum S. Calixti est sepulchrum S. Petri apostoli*. La contradiction s'explique par la juxtaposition de deux documents disparates.

III. Le cimetière et la basilique. — La *Platonia* est

[1] De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, Roma, 1864, t. I, p. 180. — [2] Prudence, *Peristephanon*, hym. VII, *P. L.*, t. LX, col. 424 sq. — [3] *Analecta bollandiana*, 1896, t. XV, p. 343. — [4] *Acta sanctorum*, jun. t. I, col. 375. — [5] *Acta sanctorum*, Paris, 1867, jan. t. II, p. 278. — [6] *Römische Quartalschrift*, 1895, t. IX, p. 409-461.

isolée du cimetière *ad catacumbas*, elle n'est même pas en communication avec lui. Pour visiter le cimetière, il faut traverser l'église *San Sebastiano* et descendre l'escalier construit près de la chapelle de Saint-Sébastien. Les *libri indulgentiarum* du moyen âge avaient si bien établi dans l'esprit de tous l'importance du cimetière *ad catacumbas* qu'on y vit le centre du système catacombal de la voie Appienne et on peut lire encore à l'entrée de l'escalier dont nous venons de parler une inscription qui qualifie faussement le souterrain « cimetière de Calliste »[1].

Les anciens Guides des pèlerins du moyen âge nous apprennent les noms des principaux saints déposés *ad catacumbas*, ce sont saint Sébastien et saint Eutyche. Nous avons déjà assigné la place et les circonstances relatives au séjour des restes de saint Quirin de Siscia.

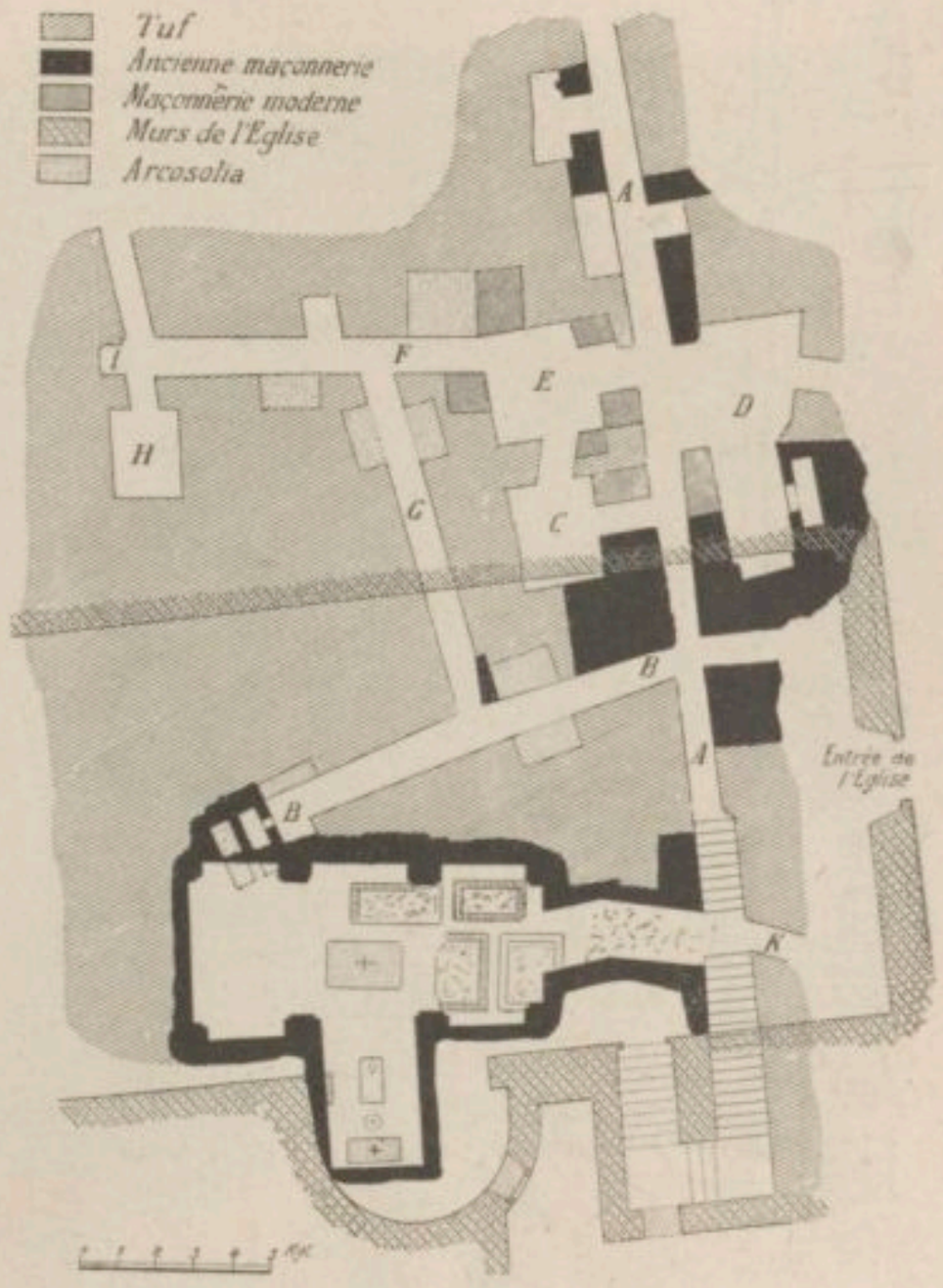
Les actes de saint Sébastien contiennent beaucoup de détails fort précis dont il est malheureusement impossible de toujours tenir compte. Nous venons cependant d'en relever un trait relatif à la sépulture du martyr; mais rien n'égalerait pour nous l'importance, — si elle était retrouvée, — d'une inscription damasienne consacrée à saint Sébastien. C'est une médiocre compensation que le texte d'une épitaphe conservée au musée Pio-Lateranense et placée jadis, au Ve siècle, dans le cimetière *ad catacumbas*, proche de la sépulture de saint Sébastien[2].

TEMPORIBVS · SANCTI
INNOCENTI EPISCOPI
PROCLINVS ET VRSVS PRAE SBB
TITVLI BIZANTIS
SANCTO MARTYRI
SEBASTIANO EX VOTO FECERVNT

Dès l'entrée du souterrain on rencontre la chapelle qui contenait primitivement la tombe de saint Sébastien[3]. C'est là que deux prêtres, Proclinus et Ursus, firent dresser une balustrade en marbre[4] pendant le pontificat d'Innocent Ier (402-417), un fragment de cette balustrade portant encore la moitié d'un chrisme et l'oméga a été retrouvé dans un coin du cimetière[5].

Autour de ce monument et en manière d'illustration nous pouvons mentionner quelques textes. C'est d'abord une bulle de Léon X, en 1517, dans laquelle nous lisons : *S. Lucina, virgo nobilissima, filia Hadriani imperatoris, corpus sancti Sebastiani in isto loco sepelivit et hanc ecclesiam in honorem ipsius sancti Sebastiani construxit.* Passons sur cette date, qui paraît bien fantastique, de la première construction. Nous ne faisons que rappeler le texte du *Liber pontificalis* d'après lequel saint Damase aurait élevé une basilique *ad catacumbas*, ce qui reporte la construction entre 366 et 384, dates extrêmes du pontificat de Damase. Il serait même possible que l'édifice eût été commencé sous le pontificat de Libère (352-366) ; en ce cas Damase n'aurait eu qu'à l'achever et le dédier[6]. Évidemment, ce devait être une basilique du type alors en faveur, à trois nefs séparées par deux rangées de colonnes. Panvinio nous en parle en ces termes : *Fuit olim tota arcuata, muratis arcubus*, l'abside elle-même était primitivement à arcades ouvertes : *Fuit ædificium antiquitus totum arcuatum opertum, nunc arcubus clausis*[7]. Les trois arcs, qui autrefois perçaient l'abside, sont encore reconnaissables et Bufalieri a fait voir que derrière l'abside se trouvait une place réservée aux femmes, le *matroneum*[8]. De l'ancien portique extérieur il reste six colonnes, la façade a été arrangée d'après le goût du temps lors de la restauration de 1612[9]. De l'atrium primitif et du canthare qui devait se trouver au centre, il ne reste pas trace.

Aux alentours de l'église s'élevaient des constructions dont nous trouvons dans Panvinio une rapide et précise description que rien ne remplacerait : *Circa ipsam ecclesiam sunt multa aedificia antica tam christianorum, quam gentilium, et primo a laeva introitus est ædicula magna testudinata et rotunda cum octo fenestris et 3 absidibus hinc inde (nam 4æ loco est porta vetustissima) quam in Xpi ecclesiam transductam indicant picturæ revelatæ; et post campanile proximum est aliud vacuum quadratum cum porticu et duabus absidibus... A dextro latere intraeuntibus sunt multæ absidarum vestigia et ecclesiarum*[10], *ad sinistram item aliud rotundum; ædiculæ fuerunt et multæ ruinæ tam gentilium quam christianorum; adde de circo, vivario, castro, sepulcris, ædiculis etc., absida ante atrium, alia in via, absidulæ parvæ, item sepulcrum rotundum*[11]. Parmi ces mausolées se trouvait celui



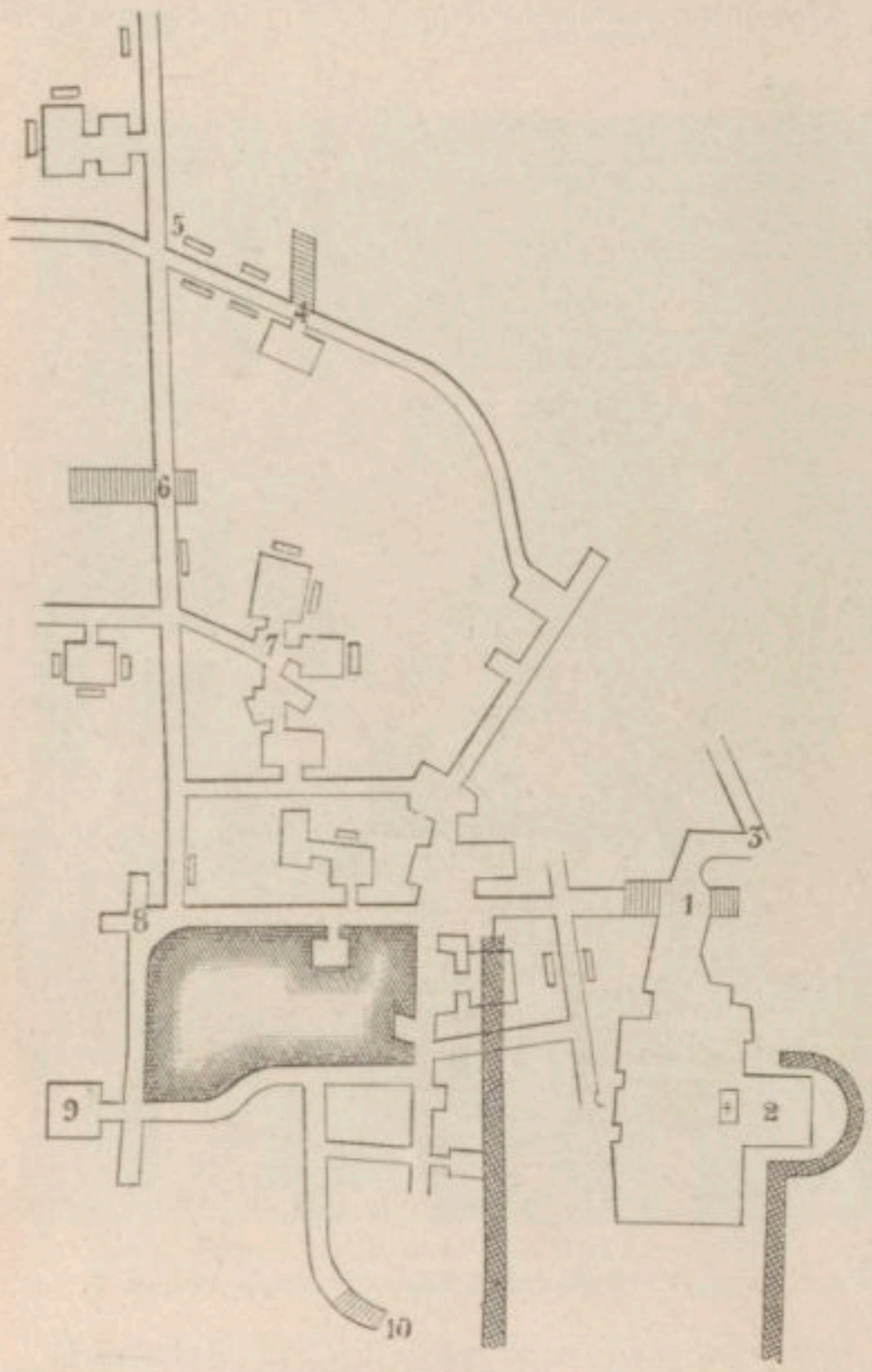
2190. — Partie de la catacombe Saint-Sébastien, dans *Römische Quartalschrift*, 1894, t. VIII, pl. 7.

[1] La rectification faite par J.-B. De Rossi de cette topographie erronée date maintenant de près d'un demi-siècle (1863). — [2] Une copie de cette inscription se trouve à la catacombe, l'original est au musée du Latran. Le *titulus Byzanti* est celui des saints Jean et Paul. — [3] Le cardinal Borghèse, au XVIIe siècle, fit déposer les reliques dans la chapelle moderne, qui est juste au-dessus de l'ancienne; un autel marque dans la crypte la place du tombeau primitif. La tête est dans l'église des Quatre-Couronnés, cf. Lucatelli, *Notizie istoriche concernenti la testa di S. Sebastiano*, in-8°, Rome, 1715, p. 40. — [4] De Rossi a trouvé ce détail dans les mss. de Philippe de Winghe et de Claude Ménétrier. La décoration de cette balustrade consistait en un chrisme avec les lettres α et ω. — [5] A. de Waal, *Die Apostelgruft « ad Catacumbas »*, p. 113 note 2; cf. Armellini, *Gli antichi cimeteri di Roma*, in-8°, Roma, 1893, p. 412. — [6] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1891, p. 16. — [7] *Ibid.*, p. 17; se reporter à l'abside de la *basilica Severiana*, à Naples, dans *Bull. di arch. crist.*, 1880. — [8] Bufalieri, *Primitiva tomba di S. Cecilia*, p. 59; on trouve des *matronea* ailleurs, le pape Symmaque (498-514) en fait faire un à Saint-Paul, de même à Sainte-Marie-Majeure, à Saints-Cosme-et-Damien. — [9] Franzini, *Roma antica e moderna*, in-4°, Roma, 1668, p. 31. — [10] Armellini, *Le Chiese di Roma dalle loro origine sino al secolo XVI*, in-8°, Roma, 1887, p. 898. — [11] De Rossi, *Bul. di arch. crist.*, 1891, p. 17.

de la branche chrétienne de la *gens Urania* dont nous aurons à reparler avec le cimetière à ciel ouvert[1].

Au Ve siècle, le pape Sixte III (432-440) *fecit monasterium ad catacumbas*. Ce fut le premier exemple de ces monastères fondés auprès des basiliques suburbaines; pour y entretenir l'office divin avec une régularité que l'on n'eût pu obtenir du seul clergé paroissial.

Des renseignements de date très postérieure nous apprennent l'existence d'un *ciborium* par-dessus le tombeau de saint Sébastien et la présence d'une tombe.



2191. — Croquis de la direction des galeries d'une partie du cimetière *ad catacumbas*.

1. Escalier conduisant dans la catacombe.
2. Crypte de Saint-Sébastien.
3. Galeries du 1er étage.
4. Escalier conduisant au 1er étage.
5. Arcosolium de la Nativité.
6. Escalier conduisant au 2e étage.
7. Vestibule ouvrant sur trois chambres.
8. Inscription gothique de sainte Cécile.
9. Chapelle de Maximus.
10. Escalier.

Juxta dictum altare (sancti Sebastiani) ubi est crux ferrea, requiescit corpus S. Lucinæ[2].

La chapelle souterraine de saint Sébastien est en communication avec les galeries du premier et du second étage. On y descend par un escalier moderne, l'ancien ayant été enfoui, lors des modifications du souterrain. Il est aisé de suivre la partie du cimetière dont nous nous occupons en ce moment d'après le plan (fig. 2190) dont Bosio n'avait donné qu'une légère et insuffisante esquisse. Un ambulacre A donne à gauche sur la crypte Saint-Sébastien, à droite il s'amorce au corridor K lequel conduit à plusieurs galeries du premier étage[3]. Un corridor B obstrué, a été rendu à la circulation, il est percé de *loculi* et offre deux *arcosolia* en face l'un de l'autre. Une seule tombe porte encore une partie de la plaque de fermeture avec les mots *in pace*. Dans l'ambulacre B, aussitôt après avoir dépassé les deux *ascosolia* un nouveau corridor G, presque parallèle à A, va rejoindre l'ambulacre F. Les locaux marqués C, D, E, H sont des cubicules. Dans la crypte, le tombeau de saint Sébastien est marqué d'une croix ☨ celui de Lucine marqué d'une astérisque *.

En suivant au second étage la galerie qui part de l'escalier, on passe, à droite, devant un fragment d'inscription assez curieux relatif à un cocher du cirque[4], peut-être du cirque voisin de Maxence.

Un peu plus loin (fig. 2191, au point marqué 4) on dépasse un escalier conduisant au premier étage et on arrive près de quatre *arcosolia* qui se font face, deux de chaque côté de la galerie. Le dernier à droite est orné de peintures du IVe siècle. Dans la lunette, ravagée par le percement de deux *loculi*, on entrevoit seulement le sommet d'un chrisme; la voûte est ornée d'une représentation, la seule connue parmi les fresques, de la nativité de Jésus[5] et de deux sujets connus : Moïse frappant le rocher et une orante[6] (fig. 2192). Cette fresque appartient à la première moitié du IVe siècle.

Dans la galerie voisine de ces *arcosolia* et dans un cubicule on trouve quelques inscriptions.

Cons TANTIA QVE BIXIT · AN · VIII · M · III
☩ IN PACE

VICTOR FECIT SIBI
LOCV SE VIVVS

En revenant sur ses pas, après avoir traversé la galerie de la nativité, on rencontre un escalier qui descend à une grande profondeur (n. 6 du plan). Dans une des galeries auxquelles il donne accès au troisième étage, plusieurs *loculi* sont encore inviolés avec leurs inscriptions intactes :

a) BICENTIA ☧ IN PACE

b) BONIFATIVS · IN PACE ☩

c) ☧QVE BIXIT ANV QVIRIACE IN PACE

d) IVSTINVS SE BIBV ☧ FECIT

M. Marucchi n'est pas éloigné de penser que, si l'on continuait les fouilles au pied de cet escalier, peut-être arriverait-on au tombeau de saint Eutyche dont nous possédons l'éloge composé par le pape Damase. Le marbre original est conservé dans la basilique *San Sebastiano*[7] :

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 29-33. — [2] Triple attestation, en 1409, en 1517, en 1570. — [3] C'est au premier étage que se trouvent les cryptes où saint Philippe Neri venait faire de longues oraisons et fut l'objet de faveurs exceptionnelles. — [4] Trouvée en octobre 1878 par Armellini, *Gli studi in Italia*, 1878, fasc. 5, p. 732; *Gli antichi cimiteri*, p. 426; Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, t. II, p. 180; *Guide des catacombes*, p. 180; Wilpert, *Le pitture della catacombe romane*, p. 480, n. 3 : *b* M [*Bonæ me*] MORIE CATADROMARIVS... ‖ MANIS QVI CATADROM ‖ [*avit*]... CXXVI IN GLAVCE. Armellini croyait voir dans ces derniers mots le nom du cheval, c'est la couleur de la faction des bleus; à la 3e ligne il lit 126, tandis que Marucchi écrit 226. — [5] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2056, fig. 596. — [6] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1877, pl. I, II. — [7] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, part 1, p. 66, n. 21 ; p. 89, n. 46, p. 105, n. 45; p. 441, n. 146 ; Ihm, *Damasi epigrammata*, in-16, Lipsiæ, 1895, p. 33, n. 27; pl. I, n. 5. Le texte original étant conservé il n'y a pas lieu de collectionner les variantes des sylloges épigraphiques. On trouvera dans l'édition de Ihm un certain nombre de rapprochements entre le poème damasien et diverses productions poétiques.

EVTYCHIVS MARTYR CRVDELIA IVSSA TYRANNI
CARNIFICVMQ(*ue*) VIAS PARITER TVNC MILLE [NOCENDI
VINCERE QVOD POTVIT MONSTRAVIT GLO- [RIA CHRISTI
CARCERIS INLVVIEM SEQVITVR NOVA POENA [PER ARTVS
5 TESTARVM FRAGMENTA PARANT NE SOMNVS [ADIRET
BIS SENI TRANSIERE DIES ALIMENTA NE- [GANTVR
MITTITVR IN BARATHRVM SANCTVS LAVAT [OMNIA SANGVIS

reliques; cet oratoire, s'il a existé, a entièrement disparu et l'inscription damasienne qui, sans doute, fut gravée pour le décorer a été transportée dans la basilique *San Sebastiano* [1].

Au delà de l'escalier, on remarque deux petites inscriptions mentionnant Flora et Rufina et une autre plus ancienne, probablement du IIIe siècle, mentionnant une *honesta femina* [2].

POSTVMIAE · VICTORIAE · H · F
QVAE · VIXIT · ANN · XXVI · D LXX
POSTVMIA · CORAS · ET · PRIM▨
FILIAE · DVLCI

2192. — Arcosolium de la Nativité. D'après *Bullettino di archeologia cristiana*, 1877, pl. I.

VVLNERA QVAE INTVLERAT MORTIS ME- [TVENDA POTESTAS
NOCTE SOPORIFERA TVRBANT IN SOMNIA [MENTEM
10 OSTENDIT LATEBRA INSONTIS QVAE MEM- [BRA TENERET
QVAERITVR INVENTVS COLITVR FOVET OM- [NIA PRESTAT
EXPRESSIT DAMASVS MERITVM VENERARE [SEPVLCHRVM

Nous voyons par ce texte que le tombeau d'Eutyche était situé à une assez grande profondeur. Le corps a été transféré à Saint-Laurent-in-Damaso. Il est probable qu'au IVe siècle on éleva un oratoire extérieur sur l'emplacement du cubicule dans lequel reposaient les

On tourne à gauche et on visite un groupe de trois cubicules ouvrant sur une sorte de vestibule carré éclairé par un luminaire (n. 7 du plan). Peut-être contenait-il les restes d'un martyr, comme peuvent le faire supposer les décorations et les croix tracées grossièrement sur les parois voisines. A cette partie de la catacombe se rapporte probablement l'inscription citée au début de la présente dissertation dans laquelle on lit une allusion *ad lumenarem*.

Suivant la galerie que nous avions quittée un instant on se dirige vers un cubicule (n. 9 du plan) situé à l'extrémité. Là se trouve une petite inscription, peut-être du Ve siècle, surmontée d'une croix moderne :

SANCTO
MARTYRI
MAXIMO

[1] Elle se voit aujourd'hui à gauche de la porte d'entrée. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 13; Armellini, *Gli cimiteri*, p. 421; Marucchi, *Éléments*, t. II, p. 182 : ligne 2 : D.XXXVII; ligne 3 : *Postumii Evagoras-et-Prima*. L'épitaphe était tournée vers l'intérieur de la sépulture, cependant elle ne semble pas païenne. Cette anomalie s'explique probablement par le fait qu'elle avait servi à Postumia Victoria au IIIe siècle et qu'au IVe ou au Ve siècle on l'aura adaptée à un nouvel usage. Le titre d'*Honesta femina* indique que la défunte n'appartenait pas à la *gens Posthumia*, à moins que par un mariage elle eût perdu droit au titre de clarissime. La mère d'ailleurs ne porte pas non plus le titre de clarissime.

« Cette inscription, d'après M. Marucchi, devait se trouver dans un oratoire à la surface du sol. Ne proviendrait-elle pas du cimetière de Calliste ? et ne rappellerait-elle pas le *Maximus commentariensis* qui y était déposé ?[1] »

Près de cette crypte un escalier met en communication la catacombe avec la basilique. Avant de quitter le souterrain il faut visiter quelques galeries du premier étage (n. 3 du plan), ce sont surtout des souvenirs modernes, ceux de saint Philippe Neri qu'on y rencontre.

Au delà, on rencontre à droite un escalier conduisant près de l'*arcosolium* de la Nativité (fig. 2192), et après avoir parcouru deux autres galeries, on pénètre dans un hypogée spécial qui, à l'origine, devait être isolé, et qui a été découvert en 1878[2]. Un cubicule assez rudement travaillé offre dans sa paroi du fond un *arcosolium* dans la lunette duquel se trouve un *loculus* fermé avec des briques qui ont été enduites de chaux afin de recevoir une peinture à fresque[3]. Le champ entier de la lunette est partagé en trois registres par des séparations verticales. Dans le compartiment central on voit le Bon Pasteur portant sa brebis égarée sur les épaules et, auprès de lui, sur un petit monticule, campe debout une autre brebis. Il est tout à fait probable que ce monticule représentait la colline d'où s'échappaient les quatre fleuves mystiques. Dans le com partiment de gauche se voit une orante accostée d'une étoile ; dans le compartiment de droite, un homme debout, entièrement nu, tenant dans la main gauche un long bâton.

Garrucci imaginait de voir dans ce personnage un pêcheur à la ligne et découvrait même à ses pieds un panier contenant les goujons, c'est très ingénieux, mais très fantaisiste. En réalité nous avons ici un athlète tenant en main l'*amentum*. Cette figure dans les catacombes n'a rien qui doive nous surprendre ; nous avons vu que l'athlète était une des comparaisons favorites entre le chrétien luttant sur la terre et les figures tirées de la civilisation contemporaine[4]. Le style de cette peinture semble la faire remonter au IIIe siècle finissant[5] (fig. 2193).

Avant de quitter le souterrain, mentionnons encore quelques inscriptions intéressantes.

Près de la *Platonia*, des fragments contenant des allusions à l'eucharistie[6].

*cu*M CONIVGE CASTA ☧
*voluit fil*IAS SECVM HABERE
. . . . . .
*qui in terris? saep*E CIBABAS
*in caelis? p*RAEB*entem s*E TV CHRISTV(*m*) VIDEBIS
☧
*co*TTIDIE R*ecole*BAS
ES
te deessent MER*itoque* *r*EQVIRVNT

Un autre fragment mentionne un diacre attaché à la personne d'un évêque[7] :

DIACONI · EPI(*scopi*)

Le sol a fourni également quelques inscriptions à dates consulaires, ce ne sont pas les moins intéressantes.

2193. — Arcosolium de l'athlète. D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 158, n. 1.

Celle-ci est de l'année 349 :

MIRE · BONITATIS · AC · TO[*tius innocentiae*
ADQVE PRVDENTIAE ☧ FL · M[*agnus?*
DVLCISSIME QVAE VIXIT · AN[*no*
D·XXV·DEP IN P·XI·KAL DEC LIMEN[*et Catulino coss.*

Celle-ci de l'année 404[8] :

DEPOSITA COSTANTIA VI · $\overline{\text{KA}}$
L · IVLIAS · HONORIO · AVG · VI
CONSULE DI DOMINI
CA QVAE VIXIT ANNOS PL
5 VS MINVS SEXAGINTA BE
*n*EMERENTI IN PACE

Quelques autres nous reportent en 353[9], en 445 et 472[10].

Un fragment découvert dans le souterrain en 1894, a peut-être servi d'enseigne de boutique, de cabaret[11] ; une brique porte une inscription tracée sur l'argile avant la cuisson. C'est une commande de 450 tuiles à porter dans un lieu où les bateaux déchargeaient leurs marchandises, peut-être *ad portum Neapolis* sur le Tibre[12] :

BENEBENTO
TEGVLAS INDIXIT
IVLIO N° CCCCL VT DEFE
RANTVR AT PORNEAPO

[1] O. Marucchi, *Éléments d'archéol. chrét.*, t. II, p. 183. — [2] O. Marucchi, *Di un ipogeo recentemente scoperto nel cimitero di S. Sebastiano*, in-8° Roma, 1879. — [3] F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, in-8°, Freiburg, 1895, t. I, p. 127. fig. 58. — [4] *Dictionn.*, t. I, col. 3105-3111. — [5] J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 158. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.* 1877, p. 147 ; Armellini, *Gli cimiteri*, p. 420. — [7] Armellini, *op. cit.*, p. 421 ; un poème damasien trouvé à l'*agro Verano* fait l'éloge d'un diacre nommé Florentius qui était attaché à son propre père, devenu évêque, et lui appartenait ainsi deux fois : *natum tenuit jam sorte secunda*. — [8] Armellini, *Gli cimiteri*, p. 423. — [9] De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, p. 72. — [10] Marucchi, *Éléments*, t. II, p. 186. — [11] Voir au mot CHEVAL. — [12] Armellini, *op. cit.*, p. 424.

Benebentio tegulas indixit Julius nº CCCL ut deferantur ad portum Neapolis.

Une inscription mentionne un cocher du cirque, de la faction des Bleus[1]. Enfin, un sarcophage qui existait encore dans le cimetière *ad catacumbas* au XVe siècle, avait été préparé sur l'ordre d'Aquilia Renata, sœur d'Aquilius Priscus, par les soins de son fils adoptif *curante Aquilio Justo alumno*[2]. Quoique cette inscription portât les lettres D. M., le nom de *Renata*, le titre d'*alumnus* de préférence à celui de *libertus* ne permet guère de douter que nous soyons en présence de chrétiens. De là à supposer quelque lien de descendance par rapport à Aquilas et Prisca dont les noms reparaissent dans Aquilius Priscus, nous ne saurions entrer dans cette voie.

Parmi les débris de sculptures provenant de la catacombe et conservés dans le petit musée local on peut noter un débris de sarcophage représentant les apôtres saint Pierre et saint Paul et un buste en marbre extrêmement mutilé, trouvé en 1888[3]. Malgré son état de dégradation on y peut reconnaître le buste du Sauveur. Ce monument très précieux, vu la rareté des anciennes représentations du Christ est une des plus anciennes images isolées du Sauveur, il a peut-être été l'objet d'un culte. La forme du buste est suffisamment conservée et reconnaissable, les traits sont absolument abolis, il ne subsiste que les cheveux et quelques traces de barbe. Le style, autant qu'on en peut juger, est du IVe siècle; d'ailleurs le détail de la barbe invite à ne remonter guère plus haut. Il est probable que cette statue ornait un des édifices supérieurs et qu'elle est tombée dans le souterrain par un des escaliers.

SIMPLICIVS V·C· ET DINDYME C·F· ET
ROSCIA CALCEDONIA ·C·F·D·D·V· NON A☧ω

Nous n'avons pas à suivre l'histoire de la catacombe et de la basilique, des réparations et des altérations qui leur furent infligées. L'épigraphie de la Renaissance ne peut guère lutter d'intérêt avec celle des premiers siècles. Elle a été recueillie par Armellini, ce serait lui faire trop d'honneur de la transcrire de nouveau[4].

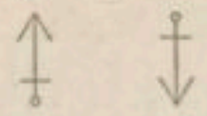
IV. Le cimetière a ciel ouvert. — Au IVe siècle, la *basilica apostolorum* avait pour confession l'ancien caveau, encore inaccessible aujourd'hui, où furent provisoirement déposés les apôtres, ou bien la crypte de saint Sébastien. Autour de la basilique, dès que la mode se mit de déserter les catacombes, il se forma dès le IVe siècle, un cimetière à ciel ouvert dont les trouvailles épigraphiques de ces dernières années attestent l'existence. En 1882, lors de la démolition d'un mur voisin de la basilique on trouva un fragment de sarcophage offrant la mention d'une date consulaire (377)[5] :

MAI DN GRATIAN[*o Au*
G III ET FL MEROBAVD[*e*
CONSS LAETVS ANIM[*o*
AMICVS OMNIVM
5 SINE VLL[*a bile?*

De Rossi a trouvé dans un manuscrit épigraphique la mention d'un cippe provenant de notre cimetière et portant cette inscription[6] :

MARCELLAE
SANCTISSI
MAE FEMIN
AE ALVNNI

5 ANVS FRATE
R



L'emploi du symbole de l'ancre donnerait lieu de supposer, si l'indication de provenance est bien exacte, que le cimetière remonte à un temps assez voisin de la paix de l'Église[7] et peut-être même antérieur à la fin du IIIe siècle.

Le musée de Latran conserve un sarcophage provenant du même cimetière[8] :

PRISCO PATRI BE
NEMERENTI QVI
VICXIT ANNIS
LXXXIII MENSIBVS III
5 DIEBVS XIIII
AVRELIA PRISCA
FILIA

Plus précieuse est une épitaphe de même provenance conservée également au Latran[9] :

☧ DVLVENEMERTI VICTORI ☧
FILIO PARENTES QVI AMRIA
TREIECIT VIT D LXXX NEOFITVS
QVIEVIT IN PACE X

Dulce merenti Victori filio, parentes. Qui maria trajecit, vixit dies octoginta neofitus; quievit in pace Christi.

Sur la face d'un sarcophage, on lit une épitaphe avec la date consulaire de l'année 375[10] :

INNOCENTIVS (*man*)ENTES IN PACE ET
MAI POST·CONS·D·N·GRA..... AVG·III ET EQVITI

La plus ancienne des inscriptions datées est celle qui se trouve dans l'hypogée sous l'autel de saint Sébastien[11] :

STVDENTIAE · D[*epositae, natale*
MARCELLI · DIE[*XVII kal. fēbruarias*
CONS · SALLIES I[*n pace*

La date est l'année 348, on y voit la mention de la fête de saint Marcel, le 16 janvier.

Le cimetière à ciel ouvert était remarquable par ses grands mausolées dont on voit encore des ruines imposantes à droite et à gauche de l'église, à l'angle de la *Via delle sette Chiese* et dans le monastère même. D'illustres familles, soucieuses de la protection des saints apôtres avaient rapproché le plus possible leurs tombeaux du réduit où les saints avaient reposé. Un fragment d'inscription, placé à l'intérieur de la basilique, rappelle un sénateur et comte qui fut chargé de diriger le service de l'annone (voir ce mot) :

Hic positus Vict]OR FIDENS REMEARE SEPVLTOS
[LAETIOR *In*
superam tandem]QV·SVRGAT AD AVRAM INMACV-
[LATA
piae conservans]FOEDERA MENTIS CONCILIO
[SPLENDENS PR*u*
dens et in urbe]SENATOR INLVSTRES MERITO
[CEPIT VE*ne*
randus honore]S SVBLIMISQ · COMES NOTVS
[*virtutibus*
virtutibus aul]AE VIVIDVS ANNONAM REXIT CA
[*nonemque probavit*

[1] Voir au mot Cocher. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1887, p. 131. — [3] O. Marucchi, *Un antico busto del Salvatore trovato nel cimitero di S. Sebastiano*, in-8°, Roma, 1888. — [4] Armellini, *op. cit.*, p. 414-417. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1882, p. 168. — [6] *Buil. di arch. christ.*, 1881, p. 36, 37. — [7] Voir *Dictionn.*, au mot Ancre. — [8] Armellini, *Gli cimiteri*, p. 422. — [9] *Ibid.*, p. 423. — [10] *Ibid.*, p. 423; inscription gravée sur le bord supérieur d'une dalle de marbre décorée d'imbrications qui forment le devant d'un *arcosolium*. — [11] *Ibid.*, p. 424. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 104.

Un mausolée appartint à la famille des Uranii, comme l'indique ce fragment :

VRANIOI um

V. Bibliographie. — M. Armellini, *Gli antichi cimiteri cristiani*, in-8°, Roma, 1893, p. 475 sq. — A. Battandier, *La Platonia ou la sépulture des saints apôtres Pierre et Paul, sur la voie Appia*, in-8°, Paris, 1897. — A. Baumstark, *Die Translation der Leiber Petri und Pauli bei Michael dem Syrer*, dans *Römische Quartalschrift*, 1901, t. xv, p. 250-252. — L. Duchesne, *Liber pontificalis*, in-4°, Paris, 1886, t. i, préf., p. civ. *Le sanctuaire apostolique des catacombes*, dans le *Bulletin critique*, 1895, p. 13-15; *Vaticana, Notes sur la topographie de Rome au moyen âge*, dans les *Mélanges d'archéol. et d'histoire*, 1902, t. xxii, p. 6. — Erbes, *Die Gräber und Kirchen Pauli und Petri in Rom*, dans *Brieger'sche Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1885, t. xx, p. 24 sq. — R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. i, p. 100. — H. Grisar, *Le tombe apostoliche in Roma*, dans *Studi e documenti di storia e diritto*, 1892, p. 321-374; *Archeologia*, dans *Civiltà cattolica*, 1895, série XVI, t. ii, p. 460-471; *Die römische Sebastianuskirche und ihre Apostelgruft im Mittelalter. Verzeichniss der Heiligthümer und Ablässe der Basilica von 1521*, dans *Römische Quartalschrift*, 1895, t. ix, p. 409-461; *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, trad. Ledos, in-8°, Paris, 1906, t. i, part. 1, p. 240. — J. P. Kirsch, *Bulletin archéologique*, dans la *Revue thomiste*, 1894, t. ii, p. 272; 1895, t. iii, p. 402-403; 1896, t. iv, p. 527-528; 1898, t. vi, p. 499. — F. X. Kraus, *Roma sotterranea*, in-8°, Fribourg, 1879, p. 591 sq. — H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. i, p. 291-292. — R. Lipsius, *Die apokryphe Apostelgeschichte und Apostellegenden*, in-8°, Braunschweig, 1887, t. ii, part. 1, p. 335, 391. — Lugari, *Le catacombe ossia il sepulcro apostolico dell' Appia*, in-4°, Roma, 1898, cf. *Röm. Quartalschr.*, 1889, p. 78-82. — J. Marchi, *I monumenti delle arti cristiane primitive*, in-4°, Roma, 1844, t. i, p. 199-220, pl. xxxix-xli. — O. Marucchi, *Osservazioni intorno al cimitero delle catacombe sulla via Appia*, dans *Römische Quartalschrift*, 1892, t. vi, p. 275-309, pl. xi; reproduit dans *Archaeologische Ehrengabe zu De Rossi's LXX. Geburtstage*, 1892, p. 194-224; *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1895, p. 169-170; *Le memorie dei SS. apostoli Pietro e Paolo nella citta di Roma, con alcune notizie sul cimitero di Priscilla*, Roma, 1896; *Le memorie degli apostoli Pietro e Paolo in Roma*, 2e édit., Roma, 1093; *Descrizione delle catacombe di San Sebastiano*, in-8°, Roma, 1895. — P. Moretto, *Disputatio de translatione corporum BB. apostolorum Petri et Pauli ad Catacumbas*, dans *De sancto Callisto papa et martyre ejusque basilica S. Mariæ trans Tiberim nuncupata, disquisitiones duo critico-historicæ*, 2 vol. in-fol., Romæ, 1752. — L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852. — J.-B. De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1863, p. 1; 1872, p. 47, 57, 99; 1877, p. 62, 141-147; 1878, p. 46, 58; 1880, p. 98; 1881, p. 18; 1882, p. 168; 1886, p. 12-14, 29-33. — V. Schultze, *Archäologische Studien*, in-8°, Wien, 1880, p. 241 sq.: *Das Grab Petri*. — A. de Waal, *Ein deutsches Itinerarium vom Jahre 1496 über die Katakomben von S. Sebastian*, dans *Römische Quartalschrift*, 1887, t. i, p. 266-271; *Ausgrabungen in S. Sebastiano*, dans même revue, 1894, t. viii, p. 337-340; *Die Apostelgruft ad Catacumbas an der Via Appia. Eine historisch archæologische Untersuchung auf Grund der neuesten Ausgrabungen*, in-8°, Rom., 1894; *Die Platonia ad Catacumbas*, dans *Römische Quartalschrift*, 1895, t. ix, p. 111-117; *Ein Bericht vom J. 1698 über die Katakomben von San Sebastiano*, dans la même revue, 1899, t. xiii, p. 328-330; *Die Datenüber den heil. Apostel Paulus in Martyrologium Hieronymianum*, dans la même revue, 1901, t. xv, p. 244-248.

A titre de curiosité, nous rappelons le livre IVe du poème de l'abbé Delille, *De l'Imagination*. On y trouvera un récit dramatisé de l'aventure arrivée au peintre Hubert Robert (1733-1808). Celui-ci s'égara dans la catacombe Saint-Sébastien, perdit son fil conducteur et ne retrouva le peloton que le deuxième jour au matin. Cet épisode doit remonter vers 1755. Le récit de Delille est tout à fait vague; au contraire, paraît-il, la description que faisait Robert était très émouvante, au dire de la duchesse d'Abrantès, *Mémoires, Souvenirs historiques sur Napoléon*, in-12, Paris, 1893, t. iv, p. 44-45. Nous ne connaissons aucune relation directe de Robert. Mais ce qui dépasse toute fantaisie c'est le récit d'une visite faite en 1798, par le général Thiébault. *Mémoires*, in-8°, Paris, 1894, t. ii, p. 192-194.

H. Leclercq.

CATALANI (Jos.), hiéronymitain, en dehors d'une édition des conciles, *Sacro-sancta concilia œcumenica commentariis illustrata*, Romæ, 1736-1749, 4 vol. in-fol., a édité sur la liturgie plusieurs ouvrages de valeur, qui font de lui l'un des meilleurs liturgistes du xviiie siècle.

En voici la liste : *De codice S. Evangelii atque servatis in ejus lectione et usu variis ritibus*, libri III, in-4°, Romæ, 1733; savant ouvrage où sont abordées toutes les questions sur la lecture de l'évangile à la messe, sur les rites qui ont accompagné cette lecture, depuis les temps les plus reculés, sur la lecture de l'évangile dans quelques cérémonies, etc. Des commentaires, d'ordinaire excellents, sur les principaux livres liturgiques avec des pièces liturgiques inédites : *Pontificale romanum, prolegomenis et commentariis illustratum*, etc. 3 vol. in-fol., Romæ, 1738, 1740; autres éditions : Paris, 1850; Augsbourg, 1878. Celle de Paris est enrichie de notes et de commentaires. — *Cæremoniale episcoporum commentariis illustratum*, avec gravures, 2 vol. in-fol., Romæ, 1747; 2 vol. in-4°, Paris, 1860. — *Sacrarum cæremoniarum sive rituum ecclesiasticorum S. R. E. libri tres ab Ang. Patricio ordinati etc.*, 1750, 1751. — *Rituale romanum... commentariis illustratum*, 2 vol. in-fol., Romæ, 1757. — *De magistro s. Palatii apostolici libri II*, in-4°, Romæ, 1751. — *De secretario S. Congregationis indicis libri II*, Romæ, 1751. — Quelques autres ouvrages du même savant ne se rapportent pas directement à la liturgie.

Bibliographie. — Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, t. ii, s. h. n. — Moroni, *Dizionario di erudizione ecclesiastic.*, t. x, p. 238. — Dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, Paris, 1880, t. ii, p. 490 (cf. p. 391). — Dom Cabrol, *Introduction aux études liturgiques*, 1907, p. 65. — Thalhofer, *Handbuch der kathol. Liturgik*, 1890-1894, t. i, p. 102.

W. Henry.

1. CATALOGUES. Voir Listes.

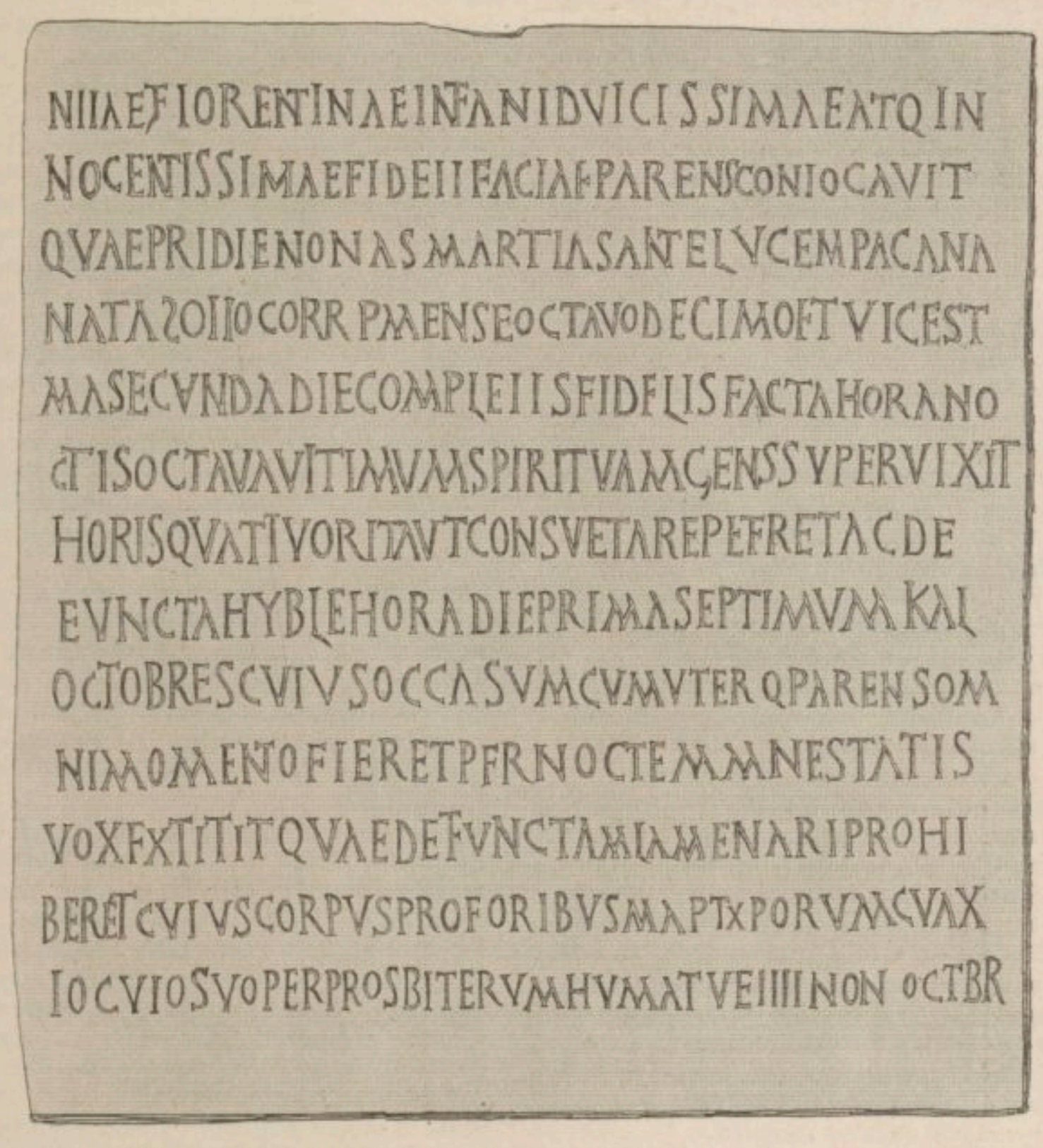
2. CATALOGUES ÉPISCOPAUX. Voir Listes épiscopales.

3. CATALOGUES DES PAPES. Voir Listes des papes.

CATANE. — I. Épigraphie. II. Hypogée. III. Terre cuite : 1° Lampe; 2° Tuile. IV. Hagiographie.

I. Épigraphie. — L'épigraphie de Catane nous offre plusieurs marbres d'un réel intérêt. La première place appartient à l'épitaphe de Nila Florentina, aujourd'hui conservée au musée du Louvre (fig. 2194). Amico nous apprend que cette inscription fut trouvée dans un faubourg, chez Rizzari, tandis que Gagliano indique simplement hors de la ville, au nord. C'est en 1730 que dom

Gregorio Nava, qualifié *prior Casinensis*[1], découvrit la pierre en question dans la *villa* d'Ignazio Rizzari[2]. Des terrassiers, travaillant dans l'enclos de la *villa*, mirent par hasard à découvert un ancien caveau funéraire, violé à une époque plus ancienne, ainsi qu'en témoignaient les épitaphes brisées, les vases, lampes et ossements dispersés[3]. Du côté du nord, un escalier en pierre conduisait à ce caveau et le mur qui environnait les niches



2194. — Épitaphe de Julia Florentina. D'après l'original au Musée du Louvre.

sépulcrales était en pierres carrées noires. Au même lieu on trouva l'inscription suivante[4] :

AVITIANVS · FIDE
LIS HIC IN PACE XPI
QVIESCIT QVI VIXIT
AN XII REQVIEVIT
D XVI KL APRILI
CONS THEODOSI XV
ET FL VALENTINIANI IIII

On se trouvait donc sur l'emplacement d'un petit cimetière et l'épitaphe d'Avitianus permettait d'avancer qu'il avait été en usage au Ve siècle puisque l'inscription est datée de 435, correspondant au 15e consulat de Théodore et au 4e consulat de Valentinien. Malheureusement, les tombes ne portaient aucune décoration ni en marbre, ni en mosaïque. Dom Nava fit même la re-

[1] Malgré ce titre de *prior Casinensis*, dom Nava ne se trouve pas sur la liste des prieurs de l'abbaye du Mont-Cassin. Il était probablement prieur de San-Nicola de Arena, à Catane, chef-lieu de la congrégation de Sicile unie à la congrégation de Sainte-Justine de Padoue à laquelle appartenait l'abbaye du Mont-Cassin. — [2] L'emplacement de cette *villa* peut encore être déterminé grâce à une remarque de Amico au dire duquel se trouvait, en 1730, une *villa* appartenant à Giovanni Battista Paterno, dans le propre voisinage de la villa Rizzari. Le site de la villa Paterno était encore connu dans la seconde moitié du XIXe siècle. — [3] Muratori, *Novus Thesaurus veter. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MDCCCCXVI, d'après une copie à lui communiquée par Andrea Lucchesio, de Messine; De Amico, *Catana illustrata*, t. III, p. 233 donne une gravure sur bois; Torremuzza, *Inscriptiones Siciliæ*, in-fol., Panormi, 1784, p. 271, col. XVII, n. 42 (= 47); il existe une copie dans Zaccaria, copie reproduite par Gener, *Theologia dogmatico-scholastica*, in-4°, Romæ, 1757; D. Ant. Gagliano, *Breve notizia di un antico cimitero e di due iscrizioni da esso estratte*, in-4°, Cataniæ, 1794; F. Ferrara, *Storia di Catania sino alla fine del sec. XVIII*, in-8°, Catana, 1829, p. 376; R. Garrucci, *Di un epitaffio cristiano, che vedesi ora nel museo del Louvre*, dans *Civiltà cattolica*, 1868, série VII, t. IV, 17 octobre, p. 210-221; XYZ, *Le tombeau de Nila Florentina conservé au musée impérial du Louvre*, dans *Études religieuses, histor. et litt.*, 1868, série IV, t. II, p. 799-810; R. Garrucci, *Mélanges. Observations sur l'article intitulé : Le tombeau de Nila Florentina*, dans *Études*, 1868, série IV, t. II, p. 968-974; XYZ, *Encore quelques mots sur le tombeau de Nila ou Julia Florentina, en réponse à l'auteur du mémoire italien sur ce tombeau*, dans *Études*, 1869, série IV, t. III, p. 129-136; De Rossi, *Annotazione bibliografica sopra un' insigne iscrizione cristiana di Catania*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1868 p. 75-76 et grav. sur bois p. 74, n. 2; Le Blant, dans la *Revue archéologique*, 1869, nouvelle série, t. XIX, p. 23; *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 7112; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. XI. — [4] Muratori, *op. cit.*, p. CCCCIV, n. 3; De Amico, *op. cit.*, t. III, p. 231; Torremuzza, *op. cit.*, col. XVII, n. 11 (= 13); Ferrara, *op. cit.*, p. 377; D. A. Gagliano, *op. cit.*; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. X, n. 7113.

marque que l'épitaphe de Nila Florentina n'appartenait pas au tombeau qu'elle couvrait; en effet, on avait coulé un lait de chaux sur les lettres afin de remplir leur cavité et de rétablir la surface plane du marbre. La pierre semble donc avoir dû être apportée d'un tombeau ou d'un cimetière voisin. Nous savons, en effet, que cette région de Catane, *fuori della porta di Aci,* était encombrée de sépultures et qu'on en a découvert jusqu'à nos jours en ce lieu, rédigées tant en latin qu'en grec.

La vie grecque de saint Léon, évêque de Catane au VIe siècle, lui attribue la construction à Catane d'une église dédiée aux quarante martyrs de Sébaste sur l'emplacement d'un temple de Cérès. Cette église était située sur une élévation non loin de la *villa* Rizzari. Dom Nava se demande si ce n'est pas dans cette église, *pro foribus martyrum,* que Nila Florentina aurait été enterrée. Cette conjecture est insoutenable. Il faudrait, en effet, pour la défendre, s'engager dans une série d'invraisemblances. Il faudrait retarder jusqu'au VIe siècle avancé la paléographie de l'épitaphe qui est au moins plus ancienne de deux siècles; en outre, il faudrait prétendre que le petit cimetière de la *villa* Rizzari, ouvert en 345, était encore utilisé deux siècles plus tard et au delà puisqu'on y employait une dalle retirée de l'église des Quarante-Martyrs. Il faut donc admettre qu'il exista jadis, dès le IVe siècle, une basilique ou pour mieux dire une église cémétériale, dite des « Martyrs », dans le proche voisinage de la *villa* Rizzari. Quels étaient ces martyrs, nous l'ignorons, mais il y a tout lieu de supposer que c'étaient des martyrs locaux.

Cette supposition d'une église dédiée aux « Martyrs » dans la banlieue de Catane ne s'impose pas absolument. L'épitaphe nous apprend que l'enfant mourut à Hybla. Deux hypothèses demeurent possibles; ou bien la morte a été transportée d'Hybla à Catane pour y recevoir la sépulture, ou bien enterrée à Hybla, l'épitaphe seule a été amenée à Catane. Disons tout de suite que le fait du transfert d'un défunt n'est pas sans exemple dans l'antiquité et que d'autre part on a rencontré des monuments funéraires expédiés à une distance considérable. Les deux hypothèses sont donc soutenables. Une première indication qui a son prix, c'est que les martyrologes ne mentionnent pas de martyrs à Hybla et il est peu vraisemblable que si un groupe de martyrs locaux y avait reçu un culte public, *pro foribus martyrum,* les martyrologes n'en eussent fait aucune mention.

La géographie ancienne fait mention de deux Hybla, l'une située à neuf milles de Catane, c'est Hybla *major,* dans le voisinage de la ville actuelle de Paterno, l'autre, un peu plus éloignée, appelée *megara,* située sur le bord de la mer et donnant son nom à un golfe. *Hybla major* était alors déserte et cette solitude remontait au temps de Pausanias : ἡ μὲν ἔρημος ἐς ἅπαν. On peut supposer, sans sortir de la vraisemblance, que les parents de Nila Florentina se trouvant en ce lieu, loin de tous secours religieux, n'hésitèrent pas à faire conduire le corps de leur enfant jusqu'à Catane où ils pouvaient le faire inhumer près de la tombe des martyrs. Si c'est à *Hybla megara* que l'on prétend fixer le lieu du décès de Nila, il reste à expliquer pourquoi et comment on a éprouvé le besoin de transporter à plus de dix milles, sans avarie, une dalle de marbre dépourvue de sculpture et d'intérêt, puisqu'on s'empressa d'en abolir le texte [1]. Cependant *Hybla megara* existait au IVe siècle, et, au dire de Fazzello, elle avait eu plusieurs martyrs sous Armatus : *Sub Armato, Siciliæ consulari, plures martyres prope Megaram passos hagiographi memorant* [2].

Le nom de la défunte est inscrit *Nilæ Florentinæ,* ce que Garrucci propose de lire *Juliæ.* Cette lecture est possible. J.-B. De Rossi se contente de dire : *congettura assai probabile* [3], et l'anonyme [4] dont les critiques fort mesurées et non moins érudites eurent le don d'irriter Garrucci se borne à cette concession : « Nous ne disons pas que le premier mot de l'inscription ne peut pas se lire *Julia;* nous prétendons seulement que rien jusqu'ici ne prouve qu'on s'est trompé en lisant *Nila* [5]. Il est certain que les caractères de l'inscription sont souvent mal formés et comme inachevés. Ainsi la forme I tient lieu parfois de T ou de L; la forme F a quelquefois la valeur de E et on voit un T tenir la place d'un I. Les lettres liées s'y montrent parfois, ainsi N pour AI dans *maiestatis.* C'est ce qui fait qu'on peut soutenir avec vraisemblance la lecture *Nila* ou *Julia* pour le premier mot de l'inscription. Mommsen est venu garantir de l'autorité de sa science la lecture Julia [6].

L'inscription nous donne la date de la naissance de Florentina dans la formule des lignes 3-4 : *Quæ pridie nonas martias ante lucem pagana nata, Zoilo corr. p.* Ces deux sigles abréviatifs doivent être développés ainsi : *correctore provinciæ.* Muratori, usant d'une copie peu soignée, avait lu CORP et proposé : *nata suo corpore.* Mazzochi n'était guère mieux inspiré quand il proposait *nata corpore (tenus)* [7]. Le P. de Buck renonça à trouver une explication quelconque [8]. Cependant Torremuza et Ferrara avaient jadis mis sur la voie en imprimant ZOILO CORRE, et Torremuza commentait ainsi : *Zoilo Correctore. Nota hæc est chronologica anni, nomine Zoili correctoris Siciliæ* [9] et il renvoyait à deux passages de son livre [10]. Cette indication n'avait pas échappé à J.-B. De Rossi qui releva cette indication chronologique parmi les épitaphes chrétiennes datées d'après le gouverneur d'une province et remarqua la rareté de cette mention [11].

Reste à savoir à quelle date la Sicile fut gouvernée par un *corrector.* Si ce Zoilus était autrement connu, nous aurions tout de suite une date précise; malheureusement le personnage est inconnu. La date à laquelle le gouvernement de la Sicile fut remis aux mains d'un *corrector* est discutée. Garrucci attribue à Aurélien cette mesure, que Marquardt retardait jusqu'au temps de Dioclétien; mais depuis la découverte de la pierre de Pouzzoles envoyée par le *corrector* Rufius Volusianus à l'empereur Carin, il n'est plus possible de maintenir l'institution à l'actif de Dioclétien et Borghesi lui-même y a renoncé. Suivant toute probabilité, les *correctores* remontent donc à Aurélien, en 274. Le titre honorifique des *correctores* était *vir clarissimus,*

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1868, p. 75, n'admet pas que l'épitaphe soit venue d'*Hybla megara,* il tient qu'elle a été faite pour une tombe de Catane. Il considère *Hybla major* comme un faubourg, *suburbio,* de Catane; il y aurait eu là, d'après lui, des cimetières chrétiens avec des sépultures de martyrs illustres parmi lesquels le tombeau de sainte Agathe. M. Paul Allard, *Dictionn.,* t. I, col. 849, adopte sans discussion cette opinion qui me paraît difficile à admettre. On ne saurait considérer *Hybla major* comme un faubourg, à 9 milles de la ville. D'après M. P. Allard, le petit cimetière de la *villa* Rizzari serait située à *Hybla major.* Cette opinion ne paraît pas défendable, car il n'est guère possible de tirer à soi la localité de ce nom au point de la rapprocher jusqu'à l'enclos de la *villa* en question. — [2] Fazzello, *De rebus Siculis,* in-fol., Catanæ, 1749, t. I, p. 164. — [3] *Bull. di arch. crist.,* 1868, p. 75, note 2. — [4] C'était un confrère de Garrucci, le P. Victor de Buck, cf. Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus,* 1891, t. II, p. 328. — [5] *Études relig.,* 1868, série 4e, t. II, p. 802. — [6] *Corpus inscriptionum latinarum,* t. X, n. 7112. — [7] Mazzochi, *Recensio actorum in causa Hilarii,* in-4°, Neapoli, 1745, p. 43. De Amico, *Catana illustrata,* t. III, p. 233, donne CORRP. — [8] V. De Buck, dans la *Collection de précis historiques,* 15 février 1856, p. 479, 480. — [9] *Siciliæ et dejacentium insularum veterum inscriptionum nova collectio,* in-fol., Panormi, 1784, p. 271. — [10] *De veterum Siculorum epochis chronologicis, deque eorum anni et mensium ratione,* p. LXII et p. 40, n. 33. — [11] De Rossi, *Inscriptionum christianarum urb. Romæ,* in-fol., 1861, t. I, proleg. p. XI.

mais ils ne dédaignaient pas celui de *vir consularis*, comme on peut s'en convaincre par une inscription dans laquelle P. HELVIVS DIONYSIVS est appelé CONS VIR CORR CAMPAN. Pendant le règne de Constantin on trouve un *corrector* qualifié *vir clarissimus* : DOMINO ZENOPHILO V(*iro*) C(*larissimo*) CONR(*ectori*) PROV(*inciæ*) SIC(*iliæ*); mais avant la mort de ce prince on rencontre un C. Cœlius Saturninus CONS(*ularis*) PROVINC(*iæ*) SICIL(*iæ*), et un Lucius Aradius Valerius Proculus CONS(*ularis*) PR(*ovinciæ*) S(*iciliæ*). Aussi lit-on dans la *Breviarium* de Rufus : *Sicilia nunc a consularibus administratur;* ce qui dura jusqu'au jour où Justinien, en 537, fit gouverner la Sicile par un préteur. En Sicile, les *consulares* ont succédé aux *correctores* et on retrouve deux de ces fonctionnaires sous le règne de Constantin par qui les *consulares* furent établis, preuve évidente que le changement administratif et protocolaire s'est accompli sous ce prince[1]. L'attribution des titres était chose grave et ne se fût pas accommodée d'une usurpation.

Il est donc établi que l'épitaphe de Julia Florentina, dont la date est indiquée par le nom du *corrector* de la province, n'est pas postérieure à Constantin. Garrucci semble toutefois avoir voulu vieillir légèrement l'inscription et la reportant avant Constantin. J.-B. De Rossi la croit du IVe siècle[2] et Mommsen dit brièvement : *Scriptus est titulus ante obitum Constantini*[3].

Nous aboutissons donc aux conclusions suivantes : Florentina, et probablement Julia Florentina, naquit au IVe siècle, probablement sous le règne de Constantin, à l'époque où le gouvernement de la province de Sicile était exercé par les *correctores*. Elle mourut à l'âge de dix-huit mois environ et mourut à *Hybla major* d'où son corps fut transporté à Catane. Ce dernier point nous paraît hors de contestation. Pourquoi, si Florentina eût été enterrée à Hybla, lieu de son décès, eût-on averti sur son épitaphe qu'elle y était morte? Cette indication de la localité où l'enfant est morte est, à elle seule, un indice suffisant du transfert. Quant à l'abandon complet de *Hybla major* à cette date, il ne saurait être, malgré le texte de Pausanias, ἐς ἅπαν, entendu de façon si rigoureuse qu'il n'y subsistait pas une villa, pas une maison particulière. L'histoire d'*Hybla megara* crée d'ailleurs bien plus de difficultés. Sous les empereurs on ne disait plus *Hybla*, mais on disait *Megara*. On lit dans Étienne de Byzance au mot *Megara :* ἔκτη ἐν Σικελίᾳ, ἡ πρότερον Ὕβλη; dans Strabon, l. VI : τοὺς Δωριεὰς Μέγαρα κτίσαι, τὴν Ὕβλαν πρότερον καλουμένην. De même Thucydide, Scylax, Pline, Pomponius, Mela l'appellent *Megara* ou *Megaris*. Cette ville souffrit beaucoup, et Strabon dit que de son temps elle n'existait plus, οὐκ ἔτι ἐστί, mais que le nom d'Hybla était consacré au miel recueilli dans les environs, τὸ δὲ τῆς Ὕβλης ὄνομα συμμένει διὰ τὴν ἀρετὴν τοῦ Ὑβλαίου μέλιτος. Supposons donc que Florentina fût morte à *Hybla megara*, ce n'est pas *Hybla* que nous lirions sur son épitaphe, mais *Megara*.

La question des martyrs d'*Hybla* mérite elle aussi un instant d'attention. « Il faut espérer, écrivait le P. V. de Buck, qu'on n'introduira pas dans les livres hagiographiques de la Sicile ces martyrs d'*Hybla*, qui n'auraient pas dû figurer dans la dissertation du R. P. Garrucci[4]. » Or, cette simple phrase décida un instant de l'existence de ces martyrs. Revenant à la charge, le P. de Buck pouvait dire : « Dans le Mémoire [de la *Civiltà cattolica*] on avait dit qu'il ne restait ni dans les martyrologes ni dans la tradition aucune trace des martyrs d'Hybla; maintenant [dans les *Études religieuses*], on se rétracte : on a trouvé le *martyrium* devant les portes duquel Florentina a été enterrée! Fazzello dit que les hagiographes font mention de martyrs qui ont souffert à *Hybla megara* sous le consulaire Armatus. Mais, de grâce, quels sont ces martyrs? Quel est ce consulaire Armatus? Quels sont ces hagiographes[5]? »

Voici la réponse à ces questions : Ces hagiographes sont l'auteur des Actes les plus fabuleux entre les actes fabuleux de saint Alphius et de ses compagnons, encore ce romancier ne dit-il pas que ces martyrs sont morts à *Hybla* ou à *Magara*, mais *in monte, qua fluvius Assia præter fluit, inter veterem Megaram et Morgantium*[6]. Sur quoi Caietano fait la remarque : *Incertum est mihi cujates hi martyres fuerint : nam hisce latebris urbes tres proximæ Leontini in Mediterraneis, Morgantium et Megara littorales*[7]. Mais dans les actes grecs de saint Alphius, un peu moins fabuleux[8], ces martyrs n'avaient pas encore trouvé place. Les martyrs qu'aurait fait Armatus sont réduits à deux femmes, Neophyta et Isidora, enterrées dans le faubourg de Lentini. Encore, Papebroch soupçonne[9] qu'Armatus ainsi que le martyre qu'il aurait fait subir à ces deux femmes sont des fictions. Le romancier renforcé n'a pas même donné les noms, ni indiqué la sépulture des prétendus martyrs *in monte supra Megaram*. Quant à d'autres martyrs dont les noms se lisent dans les actes grecs et dont le lieu de l'enterrement est plus ou moins indiqué, voici ce qu'on dit à Papebroch : *Utinam etiam aliunde haberemus aliquid pro firmius reddenda veritate martyriorum, quibus coronati fuerunt Neophyta et Isidora curatrices sanctorum, Theclæ mater et matertera... Judæi plurimi per sanctos conversi atque a contribulibus suis lapidati... Quibus omnibus suos ecclesia Leontina natales assignat ex sola actorum sic interpolata fide*[10]. Il finit par s'excuser de ce qu'il publie un pareil roman (*romancia*); il le fait pour montrer que des Siciliens, non contents d'écrire des romans religieux, *sua commenta vulgarunt tanquam certissimæ veritatis historias*. Un autre bollandiste [s'exprime de même] sur ces actes de saint Alphius et de ses deux compagnons[11]; et qu'on le remarque, toutes ces censures tombent sur les actes les moins mauvais, dans lesquels on ne parle pas encore des martyrs anonymes, *in monte supra Megaram*[12].

Il nous reste à éclairer l'emploi de quelques expressions. L'inscription nous apprend que Florentina était *pagana nata*. Quel est le sens de ce mot? Et tout d'abord notons que ce sens a varié. A l'époque où le père de Florentina fit graver l'épitaphe de son enfant ce sens était différent de ce qu'il est devenu lorsque l'idolâtrie se trouva pour ainsi dire bannie des villes et reléguée dans les campagnes. On a imaginé cependant de découvrir *paganus* au sens de païen, opposé à fidèle, dans un écrit de Tertullien, le *De corona militis*[13]. Les commentateurs qui ont relevé ce texte ont compris qu'à cette date ils n'y pouvaient trouver

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1868, p. 76 : *Il P. Garrucci ha però con ottime prove dimostrato l'epoca dei correttori della Sicilia essere circoscritta tra i limiti estremi degli imperi in circa di Aureliano e di Costantino; tra gli ultimi decennio, cioè, del secolo terzo ed i primi, del quarto.* — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1868, p. 76. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 7112, cf. p. 714. — [4] *Études*, 1868, IVe série, t. II, p. 801, n. 2. — [5] *Études*, 1869, IVe série, t. III, p. 130. — [6] Caietano, *Vitæ sanctor. Sicul.*, in-fol., Panormi, 1557, t. I, p. 43. — [7] *Ibid.*, animadvers., p. 33. — [8] *Acta sanct.*, mai. t. II. — [9] *Ibid.*, p. 515, note *d*. — [10] *Ibid.*, mai. t. II, p. 505, n. 14, 24, 38. — [11] *Ibid.*, septemb. t. I, p. 117, n. 5. — [12] De Buck, dans *Études religieuses*, 1869, série IV, t. III, p. 130-131. — [13] *Suscepta fide atque signata, aut deserendum statim sit, ut multis actum; aut omnibus modis cavillandum ne quid adversus Deum committatur, quæ nec ex militia permituntur; aut novissime perpetiendum pro Deo, quod acque fides pagana condixit.*

l'antithèse de *christianus*, ils ont constaté que Tertullien, tout comme Cicéron, Suétone, Tacite, etc., entend par *paganus* l'opposé de militaire, *miles*, ce que les soldats de notre temps appellent un « civil », un « bourgeois ». Le mot *paganus* ne se rencontre chez aucun écrivain antérieur au milieu du IVe siècle, dans le sens de païen, infidèle, non baptisé. Toutefois dans cette phrase de Tertullien : *Apud hunc tam miles est paganus fidelis quam paganus est miles infidelis*, comme le mot *miles*, dans le premier membre, est employé pour « soldat de Jésus-Christ », pour « chrétien », ainsi le mot *paganus* dans le second membre est employé pour « non-chrétien », pour « étranger à la milice spirituelle du Christ. » Sans doute, ce sont ici des métaphores, mais des métaphores remontant aux origines du christianisme. Saint Paul a souvent recours à des termes militaires pour expliquer les avantages et les obligations de la vie chrétienne; ainsi, pour ne citer qu'un exemple, il fait allusion à la coutume de tracer avec une pointe des marques sur les bras des recrues, quand il dit en parlant de lui-même : *Stigmata Domini nostri in corpore meo porto*. Tous les hommes donc que le baptême a placés sous la loi de Jésus-Christ sont des *milites Christi*, tous ceux qui n'ont pas reçu l'initiation chrétienne sont des *pagani*, étrangers à la milice du Christ. Ce sens originairement métaphorique du mot *paganus* ne serait-il pas devenu à la longue le sens usuel, le sens presque exclusif de ce terme[1]? A quelle date en aura-t-on fait usage[2]? L'épitaphe de Florentina pourrait bien être la plus ancienne attestation.

Nous voilà au terme des éclaircissements indispensables à l'intelligence de cette inscription qui compte parmi les plus intéressantes de l'épigraphie chrétienne. Nous y voyons que le baptême de Florentina fut différé l'espace de dix-huit mois et vingt-deux jours et il est probable qu'on ne se résolut à le conférer qu'en voyant la petite fille en danger de mort : *ultimum spiritum agens*. Après avoir reçu le sacrement elle sembla reprendre vie, elle prit le sein de sa nourrice : *ita ut consueta repeteret*. Ce mieux ne dura que quatre heures; *supervixit horis quattuor*, et elle mourut à Hybla, à la première heure du jour *hora diei prima*, le 25 septembre : *septimum kal. octobres*[3]. Son corps placé dans un cercueil probablement de pierre, fut apporté d'Hybla au faubourg de Catane, où il fut enterré par le prêtre attaché à l'église cimétériale des saints martyrs : *cum loculo suo per presbiterum humatum est*. Cet enterrement eut lieu le 4 octobre, *IIII nonas octobres*, le cinquième jour après la mort de l'enfant. Il existe un assez grand nombre d'inscriptions chrétiennes où le jour de la mort et le jour de la sépulture sont indiqués. Nous ne nous rappelons pas en avoir rencontré qui témoignent d'un délai aussi long entre ces deux faits; il est aisé d'y trouver un supplément de preuve en faveur du transfert de Hybla à Catane.

Voici le texte[4] :

IVLIAE FLORENTINAE INFANI DVLCISSIMAE [ATQ IN
NOCENTISSIMAE FIDELI FACTAE PARENS [CONLOCAVIT
QVAE PRIDIE NONAS MARTIAS ANTE LVCEM [PAGANA
NATA ZOILO CORR P MENSE OCTAVO DECIMO [ET VICEST
5 MA SECVNDA DIE COMPLETIS FIDELIS FACTA [HORA NO
CTIS OCTAVA VLTIMVM SPIRITVM AGENS [SVPERVIXIT
HORIS QVATTVOR ITA VT CONSVETA REPE- [TERET AC DE
FVNCTA HYBLE HORA DIE PRIMA SEPTIMVM [KAL
OCTOBRES CVIVS OCCASVM CVM VTERQ [PARENS OM
10 NI MOMENTO FLERET PER NOCTEM MAIES- [TATIS
VOX EXTITIT QVAE DEFVNCTAM LAMENARI [PROHI
BERET CVIVS CORPVS PRO FORIBVS MAR- [TYRORVM CVM
LOCVLO SVO PER PROSBITERVM HVMATV E [IIII NON OCTBR

Juliæ Florentinæ infan[t]i dulcissimæ atq(ue) innocentissimæ, fideli factæ, parens conlocavit. Quæ pridie nonas Martias ante lucem pagana nata Zoilo corr(ectore) p(rovinciæ) mense octavo decimo et vices[i]ma-secunda die completis fidelis facta hora noctis octava ultimum spiritum agens, supervixit horis quattuor ita ut consueta repeteret, ac defuncta (est) Hyble hora die[i]prima septimum kal. Octobres. Cuius occasum cum uterq(ue) parens omni momento fleret, per noctem maiestatis vox extitit, quæ defunc tum lamen-[t]ari prohiberet. Cuius corpus pro foribus martyrorum cum loculo suo per prosbiterum humatu(m) e(st) IIII non. Oct(o)br(es).

L'épigraphie latine chrétienne de Catane n'offre guère d'autre spécimen intéressant. L'épigraphie grecque est mieux représentée[5] :

ΑΓΑΘΗ
☧C ΕΤΕΛΕΥΤΗCΕΝ
ΕΤΩΝ Ξ̄ ΠΑΡΑ ☧C
CΚΕΥΗΤΕCΘ̄ΑΠΟΚΑ
5 ΛΑΝΔΩΝCΕΠΤΕΜ
ΒΡΙΩΝΕΞ̄Ε̄ΚΟΜΙCΘΗ
ΔΑΙCΑΒΒΑΤΟΙC
ΧΑΡΙCΟΥΤΩΚΥΡΙΩ
ΚΑΙΤΩΧΡΙCΤΩ

Ἀγάθη ἐτελεύτησεν ἐτῶν ξ' παρασκευῇ τες (= ταῖς) θ' ἀπὸ καλανδῶν Σεπτεμβρίων. ἐξεκομίσθη δὰι σαββάτοις. χάρις οὖ τῷ κυρίῳ καὶ τῷ χριστῷ.

[1] Paul Orose dit, il est vrai : *Alieni a civitate Dei ex locorum agrestium compitis et* PAGIS PAGANI *vocantur sive gentiles*. Mais l'étymologie, dit justement le P. de Buck, n'était pas le fort des anciens; aussi le témoignage de Paul Orose, si grave qu'il soit, ne subjuguera-t-il pas l'esprit de tout le monde, et plus d'un restera comme en suspens entre son explication étymologique et l'explication métaphorique. — [2] Ni Cyprien, ni Lactance, ni Hilaire de Poitiers n'en font usage au sens d'infidèle. Marius Victorinus, vers 360, est le premier connu, après lui Optat de Milève et saint Augustin; l'empereur Arcadius introduit la désignation *paganos* dans le code. — [3] Il y a ici un désaccord avec ce qui précède. Florentina naquit le 6 mars et vécut dix-huit mois et vingt-deux jours complets; ce qui nous mène au 29 septembre, c'est-à-dire le *III Kal. Octobres*. L'erreur est évidente, mais s'explique. Dans l'épitaphe il n'y a que deux mots mal orthographiés : *septimum* au lieu de *septimo*, et *prosbiterum* au lieu de *presbyterum*. La copie que le lapicide avait sous les yeux était donc bien faite, quoique peu distinctement écrite, et l'on ne saurait attribuer à son auteur les fautes de grammaire qu'elle contient. Il est donc plus que probable que cet auteur avait écrit un chiffre et non le nombre en entier, que ce nombre était III, que le lapicide à lu VII, et qu'il a écrit *septimum*, l'équivalent de *septimo* dans la prononciation ordinaire. — [4] Nous supprimons les lettres à ligatures dans la transcription. — [5] Cette inscription a été figurée, mais grossièrement, par Torremuzza, *Sicil. et objac. insul. veter. inscript.*, cl. XVII, n. 8, p. 257; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9476, d'après le précédent; une autre copie, identique, avait été communiquée à V. M. Amico et Statella, *Catana illustrata*, in-4°, Catanæ, 1741, t. III, p. 269, n. 14; Muratori, *Thes. vet. inscr.*, t. IV, p. MDCCCXXII, 7. On remarquera le vocable d'Agathe qui paraît avoir été fréquemment employé à Catane à raison de la célèbre sainte de ce nom, originaire de la ville. *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 7114; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9476, 9480; Kaibel, *Inscript. Siciliæ*, p. 128, n. 523, 524.

Agathe mourut âgée de soixante ans, un vendredi, le neuvième jour avant les calendes de septembre. Elle fut enterrée le samedi. Rendons grâce à Dieu et au Christ[1].

Une autre épitaphe plus longue offre plusieurs formules dont le goût poétique s'explique probablement par quelque réminiscence d'un morceau qui ne nous est pas parvenu[2] :

ΑΠΑϹΑ ΓΕΑ ΚΑΙ ΠΛΑΤΟΙϹ ΑΗΡ
ΓΕΝΑϹΟΙΘΑΝΑΤΕ
ΕΞΑΠΙΝΗϹΜΟΥΤΟΒΡΕΦΟϹΗΡΠΑϹΕ
ΤΙϹ ΑΝΑΝΚΗΕΙΓΑΡΕΓΗΡΑΟΥΧΕΙϹΟΙ
5 ☧ ΕΓΕΝΗΘΗΟΚΥΡΙϹΑΓΑΘΩΝΠΙΕ ☧
ΚΑΛΑΝΔΩΝΝΟΕΝΒΡΙΩΝΗΜΕΡΑΚΡΟ
ΕΖΗΜ·Ι·ΑΠΕΘΑΝΕΠ·Ι·ΚΑΛΑΝΔΩΝϹΕΠΤΕΝΒΡ
ΗΜΕΡΑΗΛΙΟΥΚΥΡΙΑΑΓΑΘΗΕΙΡΗΝΗ ΠΑϹΙ

Ἄπασα γεα καὶ πλατοῖς ἀὴρ γεν(ν)ᾶσοι, θάνατε
ἐξαπίνης μου τὸ βρέφος ἥρπασε[ς. ἡ]τίς ἀνάνκη;
εἰ γὰρ ἐγήρα, οὐχὶ σὸ[ν ἦν]

ἐγενήθη ὁ κῦρις Ἀγάθων πρ(ὸ) ιε καλανδῶν Νοεμβρίων ἡμέρᾳ κ(υ)ρ(ι)ο(υ), ἔζη μῆ(νας) ι', ἀπέθανε πρ(ὸ)ι' καλανδῶν σεπτεμβρ(ίων) ἡμέρα Ἡλίου κυρια(κῇ). ἀγαθὴ εἰρήνη πᾶσι.

« O mort, la terre entière et le Ciel immense te fournit ta proie. Mon enfant m'a été soudain enlevé..., il a brusquement dépassé la vieillesse (?). Sa naissance l'avait comblé de biens, le quinzième jour avant les calendes de novembre, un dimanche. Il vécut dix mois et mourut le dixième jour avant les calendes de septembre le jour du soleil, un dimanche. Bonne paix à tous. »

Plusieurs fragments n'ont qu'une minime valeur, comme par exemple l'épitaphe d'Hadrien et Deuteria[3], sans autre indication : celle de deux parents ou deux amis réunis dans le même tombeau : Antonios et Saturnilos[4]; et plusieurs autres également vides de renseignements[5]. Signalons un nommé Eusèbe auquel on donne le titre de « prêtre père »[6] :

ἐν θ]ΑΔΕΚΙΤΕ
Εὐσ]ΕΒΙΟϹΠΡΕϹ
βύτε]ΡΟΓΠΑΤΗΡ, un autre, Primigenius, sous-diacre[7] :

ΕΝΘΑΔ[ε κεῖ-
ΤΕΠΙΜ (? Πρι-
[μιγένιος)
ΥΠΟΔ[ιάκονος
ΚΕΘΥΡ[ωρός

En 408, un personnage nommé Eutychianos, qui vécut dans le Christ : ΖΗϹΑϹΕΝΧΩ[8]; un autre nommé Soter termine son épitaphe par le titre de chrétien : ΧΡΗϹ[τ]ΙΑΝΗ[9].

Gualterio mentionne une grande urne de marbre à la partie centrale de laquelle, dans un médaillon, on voit un homme la tête nue, drapé dans la tunique talaire. De chaque côté du médaillon un enfant nu à cheval et tenant l'un une couronne de laurier, l'autre un sceptre à la main conduit son cheval. Le premier se nomme ΜΕΜΦΙϹ (Μέμφις), le second ϽΟΙΝΞΚΞΥ (Δεκέντος)[10] :

☧ΤΙΤΟϹΟΑΙΛΙϹΒΙΚΤΩΡΕΙΝΟϹ ΕΖΗϹΕΝΕΤΗ · ΙϹ .
[ΜΗΝΕϹ·Ε·ΗΜΕΡΑϹΙΖΑΔΕΛΦΟΙ
ΕΥϹΕΒΕΙϹΕΠΟΙΗϹΑΝϹΥΝΜΗΤΡΙΕΚΤΩΝ ΑΥΤ▒

Τίτος Αἴλις Βικτωρεῖνος ἔζησεν ἔτη ιϛ' (ou ιγ'), μῆνες ε' (ou θ') ἡμέρας ιζ'. ἀδελφοὶ εὐσεβεῖς ἐποίησαν σὺν μητρὶ ἐκ τῶν αὐτ[ῶν]. « Titus Aelis Victorinus vécut dix-sept ans, cinq mois, dix-sept jours. Ses frères pieux et sa mère ont élevé ce tombeau à leurs frais. »

Cette mention plus païenne que chrétienne de la construction d'un tombeau aux frais de celui qui y repose, de ses parents ou de ses amis, reparaît ailleurs à Catane. N'était la présence des chrismes et la fâcheuse paléographie, l'inscription suivante pourrait sembler païenne[11] :

ΕΤΕΛΕΥΤΗϹΕΝ
ΤΥΧΗΜΟϹΤΗ
ΠΔΕΚΑΠΕΝΤΕΚΑ
ΛΑΝΔΩΝ ΙΕΝΟΥΑΡΙ
5 ΩΝΖΗϹΑϹ ΕΤΗ Π
ΚΑΛΟΝ ΒΙΟΝ ΖΗϹΑϹ
ΗΓΟΡΑϹΕΝ ΑΥΤΩ ΚΑΙ
ΤΟΙϹ ΗΔΙΟΙϹ ☨
☨

Ἐτελεύτησεν Τύχημος τῇ πρ(ὸ) δεκαπέντε καλανδῶν Ἰενουαρίων, ζήσας ἔτη π'. καλὸν βίον ζήσας ἠγόρασεν ἑαυτῷ καὶ τοῖς ἠδίοις. « Tychellus mourut le quinzième jour avant les calendes de janvier, ayant vécu quatre-vingts ans. Ayant vécu une vie bonne, il acheta ce tombeau pour lui et les siens. » Même mention sur l'épitaphe de Calliste et Eucarpia οἱ φιλόστοργοι ζῶντες[12]. En mourant, ils souhaitent à tous la paix ΕΙΡΗΝΗΠΑΣΙ.

Une formule plus développée mérite d'être notée à part[13].

☧ϹΑ
ΕΝΘΑΔΕΚΙ
ΤΕΚΕΚΙΛΙΑ
ΝΟϹΖΗϹΑϹ
ΕΤΗΚΕΙΡΗ
5 ΝΗΥΜΙΝΠΑ
ϹΙΝΕΝ ΘΩ

☧ϹΑ

[1] Muratori a traduit : *IX kal. sept.*, après lui J. H. Leikius, *Ad græcas Muratorii inscript. novæ emendationes*, Lipsiae, 1745, p. 69, a suivi cette traduction que Torremuza reproduit pour s'en écarter aussitôt et adopter celle de Corsini, *De notis Græcorum*, p. 57 : *nona die post kalendas septembris*. Quant à Amico-Statella, il donne : *nono ante kalendas septembres*. — [2] Torremuza, *Sicil. et objac. insul. veter. inscript.*, cl. XVII, p. 278, n. 85, d'après une copie de V. de Amico; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9475, d'après une copie de Otfried Müller; Kaibel, *Inscript. Sicil.*, p. 129, n. 525. L'hexamètre et le pentamètre qui ouvrent l'épitaphe sont quelque peu énigmatiques à force de vouloir resserrer le sens dans l'expression, aussi est-ce moins une traduction qu'une glose que nous en avons donnée dans le texte. — [3] Gualterius, p. 47; V. de Amico et Statella, *Catana illustrata*, t. III, p. 264, n. 5; Torremuza, *op. cit.*, pl. XVII, p. 257, n. 7; *Corp. inscr. gr.*, t. IV, n. 9491; Kaibel, *Inscript. Siciliæ*, p. 129, n. 526. — [4] Gualterius, p. 14; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9496; Kaibel, *op. cit.*, p. 130, n. 528. — [5] Kaibel, *op. cit.*, p. 130, n. 529, 530; p. 131, n. 532, 533; p. 132, n. 539, 543-546; p. 133, n. 548, 552-566. — [6] Kaibel, *op. cit.*, p. 131, n. 534. — [7] Kaibel, *op. cit.*, p. 133, n. 547. — [8] Kaibel, *op. cit.*, p. 131. n. 535. — [9] Kaibel, *op. cit.*, p. 133, n. 550. — [10] Ms. Vatic. *6039*, fol. 302; Gruter, *Inscr.*, p. DCCCLIV, n. 6; Gualterus, *Siciliæ, objacentium insularum et Bruttiorum antiquæ tabulæ cum animadversationibus*, in-4°, Messanæ, 1624, n. 36; Amico e Statella, *Catana illustrata*, t. III, p. 260, n. 1; Torremuzza, *op. cit.*, p. 274, n. 62; *Corp. inscr. gr.*, t. IV, n. 9477; Kaibel, *op. cit.*, p. 129, n. 527. — [11] De Amico et Statella, *Catana illustrata*, t. III, p. 269, n. 13; Muratori, *Thes. vet. inscr.*, t. IV, p. MDCCCCLII, n. 2; *Corp. inscr. gr.*, t. IV, n. 9485. — [12] De Amico et Statella, *op. cit.*, t. III, p. 265; Torremuzza, *op. cit.*, p. 262, n. 18; *Corp. inscr. gr.*, t. IV, n. 9488; Kaibel, *op. cit.*, p. 132, n. 540. — [13] De Amico e Statella, *op. cit.*, t. III, p. 266, n. 8; Torremuzza, *op. cit.*, p. 263, n. 21; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9487; Kaibel, *op. cit.*, p. 132, n. 541.

Ἐνθάδε κῖτε Κεκιλιανὸς ζήσας ἔτη κ'. εἰρήνη ὑμῖν πᾶσιν ἐν θ(ε)ῷ. « Ici repose Cecilianus qui vécut vingt ans. Paix à nous tous en Dieu. »

Sur une urne de plomb contenant des ossements presque consumés[1] :

ΙCΤΕΩCΧΑ
ΝΑΒΡΑΜ . . Ι
CΕΙΚΟΛΠΟΙC
ΑΧΩΝΕΥΤΥΧΙ
5 ΝΘΑΔΕΚΙΤΕ
ΑCΕΤΙΛΕΤΕ
ΤΗΡΣΕΙΔΩ
ΒΡΙΩΝ ☩

Π]ίστεως χά[ρι]ν Ἀβρᾶμ [κα]ὶ [Ἰσὰκ] ἐ[ν] κόλποις [τόπον λ(αχὼν Εὐτυχι[.....ἐ]νθάδε κῖτε, [ζήσ]ας ἔτ[η] λε'. τε[λευ(τᾷ)] τῇ πρ(ό) ϛ' εἰδῶν..... βρίων. Nous donnons la traduction proposée par V. De Amico : *Fidei gratia Abram (et Isaac) (in) sinibus... Felix ou Eutyches hic jacet, qui vixit annos XXX, mortuus VI die ante idus... bres.* La présence d'ossements consumés par le feu ne peut guère s'expliquer par l'incinération du cadavre; on pourrait plus raisonnablement supposer le martyre, malheureusement l'urne de plomb fut fondue pour être employée à d'autres usages.

Il nous reste à citer une longue inscription trouvée en 1766[2] :

ΒΟΝΙΦΑ ☩ ΜΝΗΜΙΟΝ
ΗΤΩΝΠΟΛΩΝΘΛΙΨΕΩΝΥΠΩΜΟΝΗΕΛΠΙΔΑ
CΩΤΗΡΙΑC ΚΑΤΕΡΓΑΖΕΤΕΠΑCΙΝΟΥΝΝΜΙΝΤΟ-
[ΙCΠΟ
ΘΟΥCΙΝΖΩΗCΑΙΩΝΙΟΥΤΥΧΙΝΠΡΟCΚΙCΘΩΚΑΙ
[ΗΤΗC
5 ΥΠΟΜΟΝΗCΠΡΑΞΙCΔΙΗCΚΠΟΛΛΟΙΖΩΗCΟΥΡΑ
[ΝΙΟΥΕΤΥΚΟΝ
ΟΘΕΝΚΑΤΩΟΠΑΜΠΑΝΑΜΑΡΤΩΛΟCΗΥΞΑΜΗΝ
[ΤΟΥΒΙΟΥ
ΤΟΥΤΟΥ ΤΗΝ ΠΑΡΟΙΚΙΑΝΑ ΔΙΟΝΕΚΦΥΓΙΝΚΓΕ-
[ΕΥΞΑ
ΜΕΝΟC ΤΟΥΤΟΥ ΕΤΥΧΟΝ ΜΑΤΗΝΕΚ ΤΟΥ ΒΙΟΥ
[ΕΠΙΤΗΝ
ΔΙΚΑΙΩCΥΝΗΝΜΕΤΑΒΟΛΗΝΑΙΟΠΑΝΤΟCΤΟΙΝ
[ΥΝΤΟΥ
10 ΑΝΕCΘΗΤΟΥ ΒΙΟΥ ΗΤΟΙΜΑ ΕΔΟΘΗΤΩ ΜΕΤΑ
ΤΗC ΕΝ ΧΡΩ
CΥΝΔΟΥΛΗCΜΟΥΚΤΙCΤΛΥΤΑΤΗCΜΟΥΜΗΤΡΟC
☩

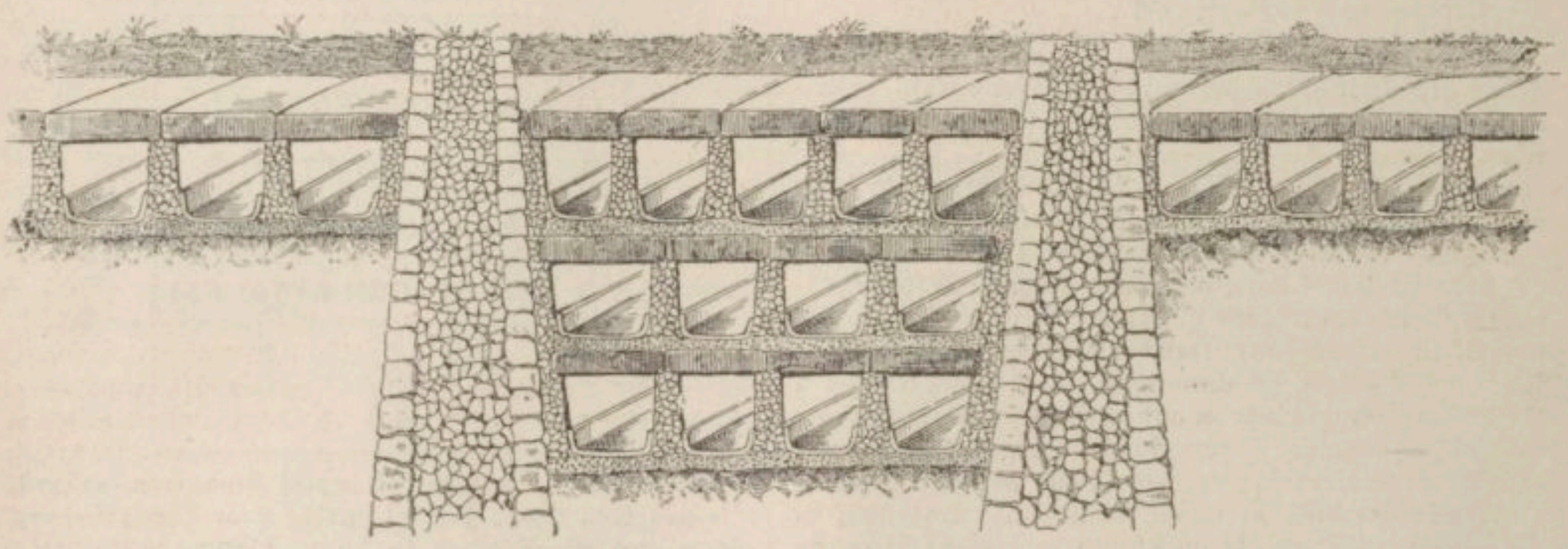
Βονιφα(τιου) μνημῖον. — Ἡ τῶν πολ(λ)ῶν θλίψεων ὑπωμονὴ ἐλπίδα || σωτηρίας κατεργάζετε· πᾶσιν οὖν ἡμῖν τοῖς πο||θοῦσιν ζωῆς αἰωνίου τυχῖν προσκίσθω καὶ ἡ τῆς || ὑπομονῆς πρᾶξις, δι' ἧς κ(αὶ) πολλοὶ ζωῆς οὐρανίου ἔτυχον· ||ὅθεν κἀ[γ]ὼ ὁ πάμπαν ἁμαρτωλὸς ηὐξάμην τοῦ βίου || τούτου τὴν παροικίαν [τ]ὰ[χ]ιον (?) ἐκφυγῖν κ(αὶ) γε εὐξά||μενος τούτου ἔτυχον μ[ετ]ὰ τὴν ἐκ τοῦ βίου ἐπὶ τὴν || δικαιωσύνην μεταβολήν· ἀ[π]ὸ παντὸς τοίνυν τοῦ || ἀνεσθήτου βίου ἡ [κ]οίμα[σι]ς δοθήτω μετὰ τῆς ἐν Χρ(ιστ)ῷ || συνδούλης μου κ(αὶ) τῆς [γ]λυ[κυ]τάτης μου μητρὸς.

Voici la traduction que propose Fr. Tardia :

Bonifa[tii] monumentum. — Multarum tribulationum tolerantia spem salutis operatur. Omnibus igitur nobis æternæ vitæ consecutionem optantibus, adhæreat etiam patientiæ exercitium : propter quam et multi vitam cœlestem consequuti sunt; unde ego, hic jacens, admodum peccator, precatus sum vitæ hujus incolatum obliquum effugere; et hoc precatus, assequutus sum gratis e vita in justitiæ statum transmigrare, Universæ igitur habetis vitæ delictum. Condonetur cum conserva mihi in Christo et patientissima mea matre.

En terminant notons quelques symboles : le cheval[3], l'orante[4], la colombe[5], le poisson .

II. Hypogée. — Sur la colline de Cibali, à l'ouest de Catane, près de Santa Maria di Gesù, on a trouvé en 1893 un hypogée de basse époque[7]. A un mètre de profondeur environ sous le sol actuel s'ouvrait une fosse entre deux piles de maçonneries mesurant respectivement 1m70 à la base et 1m20 au sommet. Entre ces piles, la fosse était divisée horizontalement par trois rangs de tombes contenant quatre, quatre et cinq sépultures. De chaque côté de la fosse les sépultures continuent mais sur une seule rangée de profondeur. La fig. 2 nous dispense d'une plus longue description. Les dimensions de chaque tombe varient entre 0m80 et 0m90 en hauteur, 0m80 en largeur et la longueur est celle que requiert un cadavre d'adulte. L'hypogée est orienté dans la direction sud-ouest-nord-est et la tête des défunts est toujours tournée dans cette direction. Les murettes



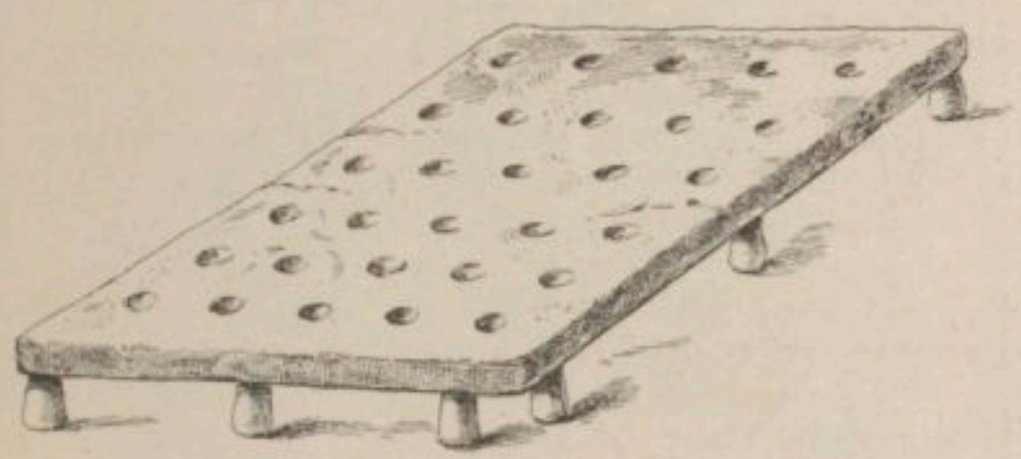
2195. — Coupe d'un hypogée à Catane.
D'après *Atti della reale Accademia dei Lincei, class. di scienze morali, storiche e filologiche*, sér. nouv., 1893, t. I, part. 2, p. 386.

[1] De Amico et Statella, *Catana illustrata*, in-4°, Catanæ, 1741, t. III, p. 270, n. 15; Muratori, *Thesaurus veterum inscriptionum*, t. IV, p. MDCCCXIX, n. 3; Torremuzza, *op. cit.*, cl. XVII, p. 257, n. 6; *Corp. inscr. gr.*, t. IV, n. 9494; Kaibel, *op. cit.*, p. 131, n. 536. — [2] Torremuzza, *op. cit.*, cl. XVII, p. 260, n. 15; *Corp. inscr. gr.*, t. IV, n. 9474; Kaibel, *Inscr. Sicil.*, p. 130, n. 531. — [3] V. De Amico, *Catana illustrata*, t. III, p. 234, n. 6. — [4] *Ibid.*, t. III, p. 235, n. 7. — [5] *Ibid.*, t. III, p. 235, n. 7. — [6] *Ibid.*, t. III, p. 276, fragment. — [7] P. Orsi, *Catania, Ipogeo cristiano dei bassi tempi rinvenuto presso la città*, dans *Notizie degli Scavi*, dans *Atti della R. Accademia dei Lincei, cl. di scienze morali, storiche e filologiche*, 1893, t. I, part. 2, p. 385 sq.; *An early christian Hypogeum*, dans *Journal of american archæology*, 1894, t. IX, p. 443 sq.

qui séparent les tombes mesurent environ 0m25 d'épaisseur et les lits qui isolent horizontalement les sépultures ont entre 0m30 et 0m35 d'épaisseur. Piles et murettes sont de ce type de maçonnerie qu'on nomme *opus incertum*. Dans chaque case il y a une couche de plâtre occupant le fond et remontant un peu sur les parois, et quelques fragments épigraphiques dont nous ferons bientôt mention (fig. 2195).

Deux cases présentent une particularité qui ne s'est jamais rencontrée jusqu'à ce jour, pas plus dans les tombes chrétiennes que dans les sépultures païennes. Dans une case la partie du cadavre correspondant au tronc et à la tête était disposée sur une tuile de grande dimension 0m70 × 0m60, traversée de trous dont le diamètre est de 0m02 et posée sur des pieds au nombre de neuf, distribués trois par trois (fig. 2196). La hauteur de cette sorte de dalle-écumoire était de 0m09. Dans une autre case, les dalles-écumoires placées sous le corps occupaient toute la longueur, la forme des supports était un peu différente, c'étaient des cols de petites amphores soudés à la dalle-écumoire avec une pincée de ciment.

Ces sépultures étaient celles de pauvres gens, car



2196. — Dalle-écumoire.

D'après *Atti della reale Accademia dei Lincei, cl. di scienze morali, storiche e filologiche*, série nouv., 1893, t. I, part. 2, p. 386.

on n'y a guère trouvé que des objets sans valeur, tels qu'un vase rustique, une monnaie d'or de Marcien (450-457), un petit bronze de Numérien (284) et une pièce de Michel II et Théophile (820-829). Les fragments épigraphiques ne sont guère plus instructifs pour fixer l'époque de cet hypogée. Ce sont des débris employés pour la construction des murettes ou des lits horizontaux, englués de ciment sur chaque face et provenant d'autres tombes. On a même rencontré des fragments de cancels et de pilastres provenant sans doute de la chapelle funéraire qui devait se trouver en ce lieu et à laquelle ont pu appartenir deux murs solides dont les restes subsistent. La nature du sol à Catane ne se prêtant pas à l'établissement de catacombes, il est probable que nous sommes sur l'emplacement d'un cimetière à ciel ouvert. La monnaie de Marcien et quelques débris des épitaphes employées invitent à assigner la deuxième moitié du Ve siècle. La présence d'une monnaie de Michel II et Théophile, outre qu'elle n'est pas absolument prouvée, peut s'expliquer par diverses raisons.

Voici le fragment épigraphique le plus important avec la mention de l'οἶκος αἰώνιος ἐν Χριστῷ qui reproduit la formule latine païenne *domus æterna, domus æternalis* avec une détermination nouvelle *in Christo :*

ΟΙΚΟC ΑΙΩΝΙΟC ΕΝ ☧ Ω
ΜΑΚΑΡΙΑ ΕΥΑΝΓΕΛΙC
ΠΙCΤΗ ΕΝ☧Ω ΕΖΗCΕ ΝΑ
ΜΕ · ΜΠΤΟC ΕΤ Η Κ̄ ΜΗ
5 ΝΑC Θ ΗΜΕΡΑC ΙΖ̄ ΠΑΡ
ΘΕΝΟCΑΓΝΟΤΑΤΗΝΥΝΦΟΥ
τόκος ΜΩΝΟΜΙΜΩ
ἐτελεύτη ΕΝΠΟΑΚΑΛ
ΕΙCΕΙΡΗΝΗΝΗΚΟΙ

III. Terre cuite. — 1° *Lampe.* — Dans le courant de l'année 1908, à l'occasion de travaux faits dans une grande fabrique de Catane, à l'angle de la Via Crociferi et de la Via Lincoln, on a découvert une belle lampe d'argile rouge corail, de forme élégante, du type habituel de celles qu'on rencontre dans les cimetières chrétiens de Sicile. Dans la partie supérieure, il y a une espèce de cadre floral, et à l'intérieur, le buste en petit relief d'un personnage nimbé et vêtu d'une chlamyde attachée au cou. On n'a guère le choix qu'entre un empereur ou un évêque. En tous cas, cette découverte témoigne de l'existence d'une famille ou plus probablement d'une communauté chrétienne, au

2197. — Fragment de tuile.

D'après Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, p. 163, n. 928.

Ve siècle dans le quartier de Catane situé près de Santa Maria di Gesù.

2° *Tuile.* — La collection chrétienne du Musée britannique conserve un fragment de tuile portant une estampille circulaire avec la croix monogrammatique retournée placée au centre d'un disque avec l'inscription suivante : + VIR EXCELLENTISSIMVS NARSIS FECIT. Ce petit monument remonte au Ve siècle [1].

IV. Hagiographie — Voir *Dictionn.*, t. I, col. 848-850, cf. Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 177, S. Euple; p. 194. S. Agathe.

H. Leclercq.

CATARACTA. Parmi les sens aussi nombreux que divers du mot *cataracta*, celui que lui attribue l'archéologie chrétienne est probablement le moins connu. Forcellini l'ignore absolument; le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* est dans le même cas, et Martigny ne mentionne même pas le mot. Heureusement J.-B. De Rossi n'a pas imité ce silence [2].

Une *confessio*, ainsi que cela se voyait dans les cubicules souterrains des cimetières, était pourvue dans sa voûte, généralement au-dessus de l'autel, d'une ouverture de dimensions variables. L'orifice de ce

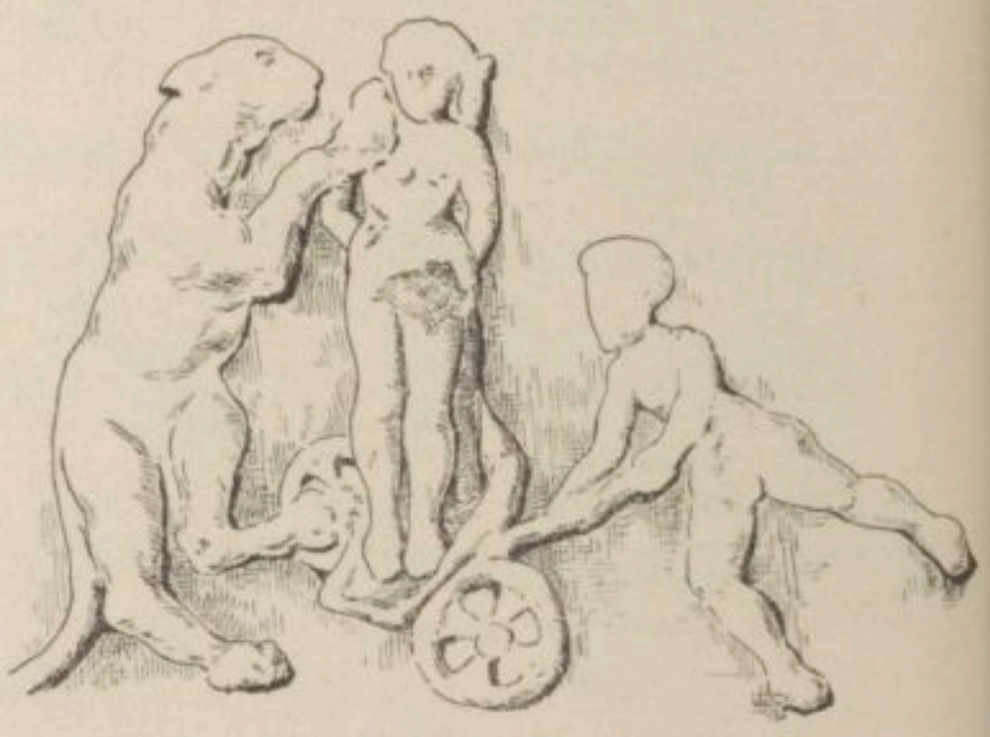
[1] *Corp. inscr. lat.*, t. X, part. 2, n. 3945[14]; O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, in-4°, London, 1901, p. 163, n. 928. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 426; *Inscript. christianæ urbis Romæ*, t. II, part. 1, p. 200.

soupirail portait le nom de *cataracta,* qui s'explique par sa destination. En effet, c'est par cette étroite ouverture qu'on faisait passer les encensoirs remplis de charbons ardents, les étoffes (voir *Brandea*), les eulogies de toute nature qu'on voulait faire effleurer la tombe du saint afin qu'il communiquât sa vertu miraculeuse à ces objets. La *cataracta* était en réalité la *fenestella confessionis.* Du Cange l'a décrite avec l'exactitude d'un archéologue consommé : *Clathra,* dit-il, *aut fores clathratæ, ad cataractæ formam ex lignis seu ferro cancellatim compactæ, vel portæ robustiores, funibus aut catenis ita suspensæ ut demitti et subduci possint, prout res postulat* [1]. Cette description, qui s'applique d'abord à l'art militaire, peut s'appliquer de tous points à l'archéologie catacombale. La traduction la plus rapide et la plus expressive dans notre langue serait le mot *grille,* qui s'entend aussi bien de l'usage horizontal que de l'usage vertical.

Deux textes anciens nous montrent l'usage du mot *cataractæ.* Dans la lettre que le pape Vigile adressait, dans une circonstance importante, à l'Église universelle, il exposait comment il avait tenu à faire toucher un grave document à la tombe du prince des Apôtres : *Posito indiculo super altare et cataracta beati Petri, et super crucem, quæ de ligno passionis Domini habet inclusum* [2]. La lettre des légats relative à la demande faite par Justinien au pape Hormisdas en vue d'obtenir des reliques des saints apôtres et de saint Laurent contient le passage suivant, dont la portée archéologique a été depuis longtemps relevée : *Sanctuaria beatorum apostolorum, secundum morem ei largiri præcipite, et si fieri potest, ad secundam cataractam ipsa sanctuaria deponere, vestrum est deliberare* [3]. Il résulte de ce texte que la *confessio* du Vatican était pourvue de deux cataractes superposées à travers lesquelles il fallait descendre les objets qu'on voulait faire toucher au tombeau [4]. L'ouverture verticale pratiquée sous l'autel, par laquelle il était possible d'introduire la tête ou le bras pour ouvrir ou pour fermer, selon le cas, la seconde cataracte horizontale, portait plus spécialement le nom de *fenestella confessionis.* Comme la *cataracta,* la *fenestella* avait une grille dont la matière et le dessin variaient suivant le degré de richesse de la basilique qui abritait la tombe sainte. Parfois, ces grilles, loin d'être en bois ou en marbre, étaient en argent ou même en or. La clef qui servait à la fermeture devait être aussi un objet de dévotion. Souvent, les fidèles faisaient fondre une nouvelle clef en or afin d'obtenir celle qui avait fait bon service depuis quelque temps et de pouvoir se la suspendre au cou [5].

H. Leclercq.

CATASTA. La *catasta* était un échafaud ou pilori sur lequel on exposait les esclaves dépouillés de leurs vêtements afin que les acheteurs pussent les examiner à l'aise. Il n'est pas douteux que beaucoup de fidèles des deux sexes aient été soumis à cette humiliante exhibition, soit lorsqu'ils changaient de maître, soit lorsqu'ils étaient réduits en esclavage par les édits de persécution, en châtiment du crime de christianisme. Les conditions dans lesquelles se faisait l'exposition ne sont pas complètement connues. Une expression employée par le poète Stace, *turbo catastæ* [6], semble indiquer que la plate-forme tournait à volonté, comme les supports employés pour les statues. A. Rich admettait cette interprétation que repousse M. Saglio qui n'y voit qu'une « image destinée à peindre la troupe tournoyante des esclaves, s'agitant et courant sous le fouet du vendeur. » Nous serions tenté de rapprocher comme l'illustration monumentale possible du texte de Stace un fragment de vase en terre cuite représentant un personnage nu, attaché les mains derrière le dos à un poteau fixé sur un char. Le poteau est cloué au panneau de devant, on l'aperçoit distinctement derrière les jambes et la tête du personnage. Un homme nu pousse le timon du char. La présence d'une lionne, dressée sur ses pattes de derrière et déchirant l'épaule droite de la victime, montre clairement qu'il s'agit ici d'une scène d'amphithéâtre et nous apporte un supplément précieux à l'histoire des raffinements du supplice *ad bestias* [7] (fig. 2198). Malgré cette particularité qui



2198. — Exposition sur la *turbo catastæ.*
D'après Déchelette, *Les vases céramiques ornés de la Gaule romaine,* 1902, t. II, p. 106, n. 641.

spécialise l'emploi des chariots roulants pour l'exposition aux bêtes, nous croyons qu'on peut sans trop de crainte d'erreur étendre l'application de ce système à l'exposition des esclaves aux chalands sur le marché. Notons encore que le poteau est parfois un simple billot (fig. 2199).

La *catasta arcana* était un appareil du même genre, sur lequel on montrait les esclaves les plus précieux et les plus beaux, non pas dans le marché public, mais en particulier dans les boutiques des marchands [8].

Dans les textes chrétiens l'emploi le plus fréquent du mot *catasta* vise l'échafaud sur lequel les fidèles condamnés subissaient le supplice. Le document chrétien authentique le plus ancien qui en fasse usage est la *Passio Perpetuæ.* On y lit que les inculpés sont amenés au forum où se trouve une grande multitude de peuple : *ascendimus in catastam* [9]. Dans la Passion des saints Jacques et Marien : *ascendebam in illa catasta* [10]; dans les *Acta Phileæ* on trouve l'équivalent latin de *catasta : Imposito Philea super ambonem* [11], et même plus brièvement encore dans les Actes des martyrs scillitains : *Impositis Sperato, Nartzaleo* [12].

Les Actes de valeur douteuse ne diffèrent en rien des

[1] Du Cange, *Glossarium,* au mot *Cataractæ.* — [2] Vigile, *Epist.,* XV, n. 5, *P. L.,* t. LXIX, col. 55; Jaffé, *Regesta pontif. rom.,* 2e édit., n. 931, datée du 5 février 552. — [3] Labbe, *Concilia,* t. IV, col. 1515; *Epist. legator. ad Hormisdam, P. L.,* t. LXIII, col. 474; Thiel, *Epist. Rom. pontif.,* p. 873, datée de 519. — [4] Borgia, *Vaticana Confessio beati Petri principis apostolorum, chronologicis tam veterum quam recentiorum scriptorum, testimoniis inlustrata,* in-4°, Roma, 1776, p. CLXI; De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1873, p. 12. — [5] Borgia, *op. cit.,* p. CLXXXIV. Cf. H. Grisar, *Die Grabplatte des Apostels Paulus,* dans *Römische Quartalschrift,* 1892, t. VI, p. 131, 137-138. — [6] Stace, *Silvæ,* I, I, v. 72, certains manuscrits portent *turba catastæ.* — [7] Voir *Dictionn.,* t. I, col. 449; J. Déchelette, *Les vases céramiques ornés de la Gaule romaine,* in-8°, Paris, 1904, t. II, p. 106, n. 641. — [8] Martial, *Ep.,* IX, LX, 5. — [9] *Passio S. Perpetuæ,* c. VI, édit. Robinson, 1891, p. 70; un autre manuscrit donne *in catasta* et la traduction grecque : εἰς τὸ βῆμα. — [10] Ruinart, *Acta martyrum sincera,* in-4°, Amstelodami, 1713, p. 226; *Passio SS. Jacobi et Mariani,* 6. — [11] Ruinart, *op. cit.,* p. 494; *Acta Phileæ,* 1. — [12] Ruinart, *op. cit.,* p. 89.

actes authentiques relativement à la *catasta*. Dans les Actes de sainte Dorothée, la martyre subit la torture sur la *catasta*, sorte d'estrade à degrés sur laquelle se plaçait le chevalet [1]. En ce sens, dans les textes anciens, le mot *catasta* paraît devenir comme un équivalent d'*equuleus;* ainsi que nous le verrons par quelques exemples on lui appliquait par extension des termes caractéristiques du supplice subi sur le chevalet, on disait en effet : *levare, extendere, suspendere in, deponere de catasta,* comme on disait : *levare, extendere, suspendere in, deponere de equuleo.* Le juge ordonne au bourreau qui torture sainte Dorothée : *Sistite eam in catasta ut videns se constitutam in pœnis, vel sic consentiat diis se exhibere cultricem* [2], et plus loin : *Sapricius jussit S. Dorotheam iterum in catasta levari* [3], et la torture finie : *depositam de catasta* [4]. Dans la passion des martyrs nantais on lit : *jussit eos in equuli catasta suspendi* [5].

2200. — *Catasta.*

Ibid., p. 107, n° 644.

Les textes hagiographiques en font mention presque à chaque page : *In catasta levari* [6]; *in catasta suspendi* [7]; *levare in catasta* [8]; *extendi in catasta* [9]. Le « Martyrologe » d'Adon continue à faire usage de cette expression : *Porro extensus in catasta et scorpionibus gravissime cæsus est* [10]; ou bien : *Olympius fecit eum extendi in catasta et fustibus cædi* [11].

Dès le IIIe siècle nous constatons la tendance à identifier la *catasta* avec l'idée totale de la confession de la foi et du supplice. Saint Cyprien apprend à son peuple qu'il a promu à l'ordre des Lecteurs un confesseur de la foi qui n'a pas faibli et n'est pas mort dans les tourments, ainsi il passe d'une estrade à une autre estrade, d'un ambon à un autre ambon : *ad pulpitum post catastam venire* [12]. Sur la *catasta* le chrétien intrépide trouvait le piédestal de sa gloire et la chaire de sa prédication improvisée : *Habebant gaudia in catasta qui Christum prædicabant in tormenta* [13]; enfin Salvien de Marseille proclame que les degrés de la *catasta* sont les échelons du ciel. *Omittam illa quæ beatissimus Paulus pertulit, immo quæ in libris postea conscriptis omnes admodum Christianos legimus pertulisse, qui ad cœlestis regiæ januam gradibus pœnarum suarum ascendentes, scalas sibi quodammodo de equuleis et catastis fecerunt* [14].

Le martyr n'était pas toujours attaché sur la *catasta* ou du moins les liens qui l'y retenaient n'étaient pas très serrés, puisqu'il n'était pas besoin du bourreau pour les dénouer. Sainte Perpétue, que nous avons vue monter sur la *catasta,* y fut poursuivie par son vieux père au désespoir l'adjurant de sacrifier aux dieux : *Apparuit pater illico cum filio meo et extraxit me de gradu* [15].

Parmi les souvenirs matériels de la Passion du Christ qui lui furent montrés en Palestine, le pèlerin désigné sous le nom d'Antonin de Plaisance signale le siège de Pilate et la pierre servant de *catasta* sur laquelle le Christ était, dit-on, monté pour subir l'interrogatoire : *Secus porticum Salomonis in ipsa basilica est sedes in qua sedit Pilatus, quando audivit Dominum. Petra est quadrangula in ipsa basilica in qua reus levabatur ut omnibus audiretur et videretur. In ea levatus est Dominus, quando auditus est a Pilato* [16]. Cependant, sur les sarcophages et sur l'ivoire de Brescia où est représenté le jugement du Christ, celui-ci est de plain-pied avec le proconsul [17]; on ne peut faire la même remarque pour le manuscrit de Rossano [18].

Pour les monuments archéologiques représentant la *catasta* nous renverrons à une lampe [19] et à un médaillon en terre [20] représentant le coupable sur l'estrade [21].

H. Leclercq.

CATÉCHÈSE. — CATÉCHISME. — CATÉCHUMÈNE. — I. Les *Deux Voies.* II. Le Symbole. III. Les Apologies. IV. Les catalogues de péchés. V. La catéchèse : 1° A Alexandrie; 2° A Nysse; 3° A Hippone; 4° A Jérusalem. VI. La décadence. VII. Les catéchumènes. VIII. Les réminiscences de la catéchèse. IX. Bibliographie.

I. Les « Deux Voies ». — Sous le nom de catéchisme nous entendons l'enseignement verbal familier des vérités fondamentales de la religion. Nous allons rechercher les traces de cet enseignement pendant la période de la primitive Église, au cours de laquelle nous ne séparerons pas dans notre étude le catéchisme de la catéchèse et le catéchiste du catéchumène.

Nous ne pouvons prétendre arriver à un résultat positif et, pour ainsi parler, documentaire. Ce résultat serait du plus grand intérêt, mais on ne peut songer à l'atteindre. Vouloir faire remonter au lendemain de la mort du Christ, dès avant la conversion de saint Paul, un enseignement *formulé* pour l'instruction des candidats au baptême, et, pour dire le mot, un catéchisme chrétien, est une prétention insoutenable. Entreprendre de rechercher dans les plus anciens écrits, principalement dans les œuvres canoniques, les traces de ce catéchisme est une œuvre utile. Affirmer que l'enseignement distribué dès l'origine des communautés chrétiennes comprenait une partie morale dans laquelle certaines idées se sont cristallisées dans certaines habitudes de langage est une opinion très probable. Pressentir que cette partie morale se présentait sous la forme traditionnelle des « Deux Voies » (la lumière et les ténèbres), tandis qu'une partie doctrinale présentait Dieu comme créateur, envoyant son fils issu de David, rédempteur, roi des anges et des puissances et, finalement, juge des hommes, est une réduction pratique de l'enseignement évangélique. Établir que, dès les premiers temps, la propagande chrétienne n'a pas été livrée aux hasards de l'initiative individuelle, mais disciplinée et réglementée, sinon par un texte écrit, du moins par un enseignement officiel, élémentaire, est une conséquence presque inévitable. Aller plus avant, affirmer l'existence, dès l'an 35, d'une règle de foi, source cachée du symbole des apôtres et de la doctrine chrétienne, c'est supposer une histoire du christianisme dont l'étude impartiale et critique, nous éloigne chaque jour un peu plus.

Du grand effort d'ingéniosité déployé en vue de procurer le catéchisme dogmatique, moral et liturgique

[1] Pour le sens général d'estrade, cf. Suétone, *Grammat.*, XIII. — [2] *Acta sanctæ Dorotheæ*, 5, dans *Acta sanctorum*, 6 févr. — [3] *Ibid.*, 9. — [4] *Ibid.*, 10. — [5] *Passio Rogatiani et Donatiani*, 6, dans Ruinart, *Acta sanctorum*, p. 282. — [6] *Acta S. Marcelli papæ*, 20, dans *Acta sanctorum*, 16 janvier. — [7] *Acta S. Canionis*, 12, dans *Acta sanct.*, 25 mai. — [8] *Vita et mors SS. Casti et Secundini*, 14, dans *Acta sanct.*, 1er juillet. — [9] *Pass. S. Mart. Nicomedensium*, 9, dans *Acta sanct.*, 2 sept. — [10] *Martyrol. Adonis*, 10 août. — [11] *Ibid.*, 4 décembre. — [12] S. Cyprien, *Epist.*, XXXIII, *Ad clerum et plebem*, 2. — [13] S. Augustin, *Enarratio in psalmos*, XCVI, 18. — [14] Salvien, *De gubernatione Dei*, l. III, c. VI, *P. L.*, t. LIII, col. 61. — [15] *Passio S. Perpetuæ*, 6, édit. Robinson, p. 70. — [16] *Antonini Itinerarium*, 23. — [17] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2982, fig. 1021; t. II, col. 1145, fig. 1624. — [18] Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 150, fig. 140. — [19] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 428, fig. 75. — [20] *Ibid.*, t. I, col. 443, fig. 86. — [21] M. Joh. Wilhelmus Golling, *De catasta servorum*, in-4°, Altorfii, 1730, réimprimé dans Martini, *Thesaurus dissertationum*, in-8°, Norimbergæ, 1763-1768, t. I, part. 1, p. 39-59.

des fidèles de la première heure, tout n'est pas perdu cependant pour l'histoire. Le groupement et la confrontation de tout ce qui a un caractère formaliste dans le Nouveau Testament ne nous donne pas, sans doute, la lettre du catéchisme, ne prouve pas même sa réalité objective, mais permet d'apercevoir avant la rédaction de ce Nouveau Testament une doctrine et des institutions déjà bien arrêtées, point de départ de développements postérieurs. Voilà un point acquis et qui nous mène loin d'un christianisme, tel qu'on l'a parfois rêvé, sans dogme et sans règle.

Un texte capital dans l'étude de cette préhistoire du catéchisme chrétien et la distinction de ses divers chapitres, c'est celui de l'épître aux Hébreux, VI, 1-3. Il n'est pas douteux que, même sans trop le presser, ce texte peut nous indiquer sinon les différents chapitres du livret primitif, du moins les principales directions déjà sensibles de l'enseignement chrétien. Par exemple : l'enseignement moral (θεμέλιον μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων) ; la formule de foi (καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν), l'enseignement liturgique sur le baptême et l'imposition des mains qui suivait le baptême (βαπτισμῶν διδαχῆς, ἐπιθέσεώς τε χειρῶν). Tels étaient les éléments du catéchisme τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον. Ajoutons-y le *Pater* dont la récitation était imposée au baptisé ainsi qu'on peut le conclure de Rom., VIII, 15, et Gal., IV, 6, et l'enseignement sur l'eucharistie qui se trouve dans I Cor., X, 2-4. Tout ceci est, nous le répétons, possible, vraisemblable et, jusqu'à un certain point, probable. Réduit à ces linéaments, le catéchisme apostolique répondrait déjà à sa destination, analogue à celle du catéchisme de nos jours. C'est un cadre qui demande à être rempli et se prête à être agrandi.

Dans ce cadre, dont les subdivisions iront se précisant peu à peu, a pu s'introduire de bonne heure la règle de foi telle que nous la rencontrons, à l'état embryonnaire, fragmentée, dans I Cor., XV, 3-5 et dans plusieurs autres passages de saint Paul. Sur ce thème, la prédication apostolique aidant, le développement se produit, les formules s'assemblent, se coordonnent, se précisent, se codifient. Il y a un travail de rédaction définitive dont il serait trop arbitraire de prétendre marquer les étapes et mesurer la durée, mais dont la réalité ne peut être niée alors même qu'on doit se contenter de l'entrevoir ou même de la supposer parfois.

A ce catéchisme on a cherché un titre et on a proposé, d'une façon séduisante, celui d'un écrit plus ancien dont il s'inspirerait : Αἱ ὁδοί. « Les voies. » L'ancienne littérature chrétienne offre un groupe important d'écrits contenant des maximes de morale et des règles de discipline mises successivement dans la bouche de chacun des apôtres assemblés. Les critiques et les éditeurs ont longtemps discuté la valeur respective de ces textes qu'on ne possédait généralement que sous une forme fragmentaire. Dom Pitra avait trouvé jadis dans le *Codex Ottobonianus 408* (XIVe siècle) un texte généralement considéré comme une recension abrégée de la « Constitution ecclésiastique apostolique ». Récemment, M. T. Schermann a retrouvé deux nouveaux témoins de cet écrit dans le *Codex Parisinus græc. 1555 A* et le *Codex Neapolitanus II. C. 34* dont il a établi le texte auquel il reconnait une valeur indépendante de la « Constitution ». Dans ce texte nous trouvons les maximes de morale dont la comparaison avec d'autres écrits apparentés qui renferment eux aussi la description des *Deux Voies* semble autoriser à conclure qu'à la base de toute cette littérature se trouve bien, comme beaucoup l'ont pensé, un document juif, sorte de catéchisme moral, dont la « Morale des onze apôtres », reconstituée d'après les trois manuscrits précités, serait une recension spéciale. Ce texte nouveau, l'« épitre de Barnabé » qui probablement dépend du document primitif, et la « Didachè » devraient servir à reconstituer cette source juive, qu'on n'entrevoit, hâtons-nous de le dire, qu'à travers les retouches chrétiennes subies par les trois documents.

La littérature juive aurait laissé, dit on, sa trace dans plusieurs écrits chrétiens ; parfois même elle aurait fait plus que d'inspirer des livres, ayant introduit ses propres livres au moyen d'une simple adaptation qui leur donnait une couleur chrétienne. On a donc soutenu qu'il en avait été ainsi pour l'Épître catholique de saint Jacques, pour l'Apocalypse de saint Jean, pour le Pasteur d'Hermas, pour les *Deux Voies* enfin, qui ne serait qu'un écrit juif remanié et interpolé par une main chrétienne. « Ç'aurait donc été une sorte de catéchisme moral pour les prosélytes. Les chrétiens s'en seraient servis pour l'instruction des catéchumènes. Plus tard, on y aurait ajouté les parties liturgiques et disciplinaires (ch. VII-XV) et on aurait ainsi obtenu la première recension de la *Didachè*. Le sermon moral du commencement y conservait son caractère juif. Mais bientôt par diverses interpolations, on voulut lui donner une couleur chrétienne. Ainsi naquit une seconde recension de la *Didachè* qui nous est connue par le manuscrit de Jérusalem et les Constitutions apostoliques. Le principal argument à l'appui de cette théorie a été développé par M. Harnack[1] et il peut se résumer comme il suit : « La comparaison des différents témoins des six premiers chapitres de la *Didachè* prouve que plusieurs versets du texte du manuscrit de Jérusalem et surtout les versets I, 3-II, 1, n'appartenaient pas au texte original. Or si l'on enlève des *Deux Voies* ces versets, il n'y reste plus rien de spécifiquement chrétien ; ce catéchisme moral a, au contraire, une couleur juive très prononcée[2]. »

En témoignage de cette insertion de versets chrétiens dans le texte primitif des *Deux Voies* on invoquait l'ancienne version latine de la *Didachè* dont on ne possédait qu'un court fragment ne renfermant que quelques versets des deux premiers chapitres de la *Didaché*[3]. Depuis lors, on a découvert « dans le ms. *6264* (fol. 102v-103v) de la bibliothèque royale de Munich (XIe siècle, *olim Frising. 64*) une version latine complète des *Deux Voies*, ou de la description donnée par les six premiers chapitres de la *Didachè* de la Voie de la vie et de celle de la mort. Elle porte le titre : *De doctrina Apostolorum* et se termine après le premier verset du chapitre VI, 1 de la *Didachè* par une conclusion liturgique[4]. Il est donc bien certain que cette version latine n'a pas compris les autres parties de la *Didachè*. D'autre part, il est indubitable qu'elle est bien la même que celle dont le manuscrit de Mölk nous a conservé un fragment : les deux textes n'offrent que des variantes insignifiantes[5]. »

Maintenant que nous avons un texte complet il ne semble plus possible de lui attribuer le rôle dont s'accommodait le fragment. La manipulation, passablement arbitraire, qu'on proposait pour faire produire à la *Didachè* le document primitif autour duquel elle s'était développée, devient singulièrement malaisée et au lieu de voir dans le fragment de Mölk quelque représentant

[1] A. Harnack, *Die Apostellehre und die jüdischen Beiden Wege*, 2e édit., in-8°, Leipzig, 1896, p. 8 sq. — [2] P. Ladeuze, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1901, t. II, p. 98. — [3] Ce fragment fut publié par B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, 1723, t. IV, col. 5 sq., identifié par O. von Gebhardt, *Ein übersehnes Fragment der Διδαχή in alter lateinischer Uebersetzung*, dans *Texte und Untersuchungen*, in-8°, Leipzig 1886, t. II, part 2, p. 275-286, et par Funk qui retrouva à Mölk, en Autriche, le manuscrit d'où ce fragment était tiré et le réédita dans *Doctrina duodecim apostolorum*, in-8°, Tubingæ, 1887, p. LXIII-LXVII, 102-104. — [4] J. Schlecht, *Doctrina XII Apostolorum, Una cum antiqua versione latina prioris partis « De duabus Viis »*, in-8°, Friburgi, 1900. — [5] P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 97

d'un livret dont dépendrait la *Didachè*, il faut reconnaître dans le ms. de Munich une version latine de cette même *Didachè*.

Nous avons dit que le ms. de Munich escorte parallèlement le texte du ms. de Jérusalem pendant les chapitres I-VI, 1. Toutefois il y a quelques lacunes, dont une au moins considérable. C'est d'abord un assez long développement, d'une couleur chrétienne bien accusée (versets I, 3-II, 1), dans lequel on voit sans peine une sorte de compilation des préceptes évangéliques de Matth., V, 39-42, 44-46, et de Luc., VI, 28-30, 35; développement dont on ne trouve aucune trace dans le texte latin qui passe sans transition de I, 3, à II, 2; et cette omission lui était comptée comme une preuve manifeste d'interpolation de la *Didachè*. A priori, estime M. Ladeuze[1], deux hypothèses peuvent expliquer l'absence de cette section dans la version latine : ou bien le traducteur n'a pas lu ce morceau dans son texte, ou bien il l'a omis. Notons d'abord que ce traducteur ne s'en est pas tenu strictement à son rôle et qu'il s'est permis plus d'une liberté à l'égard de l'original. En plus d'un endroit, il y a fait des ajoutes : ainsi, au verset 2 du chapitre Ier : *primo diliges deum æternum qui te fecit*, et surtout au verset 9 du chapitre III et au verset 3 du chapitre IV. Dans ces deux derniers passages, le traducteur a développé l'original à l'aide d'une citation évangélique qu'aucun autre témoin du texte ne rapporte. Faudrait-il s'étonner dès lors qu'ailleurs l'auteur de la version latine ait omis des mots ou des versets qui ne lui plaisaient pas? De fait, IV, 14, il a manifestement abrégé son texte et laissé de côté la confession des péchés dont il s'agit dans toutes les autres recensions. Il en est de même au verset 8 du chapitre III et surtout au verset 2 de ce même chapitre III. Ce n'est pas involontairement que le traducteur a omis, en cet endroit, le verset 3 et la première partie du verset 4. On ne peut pas recourir ici à l'homöoteleuton; on comprendrait par ce phénomène que l'auteur ait sauté le verset 3 qui se termine comme le verset 2, mais comment serait-il passé au-dessus de la moitié du verset 4? Remarquons encore que dans les versets suivants (5 et 8) il a omis l'interprétation τέκνον μου qui est si caractéristique dans ce chapitre III. Dès lors l'absence des versets I, 3-II, 1, dans la version latine, ne peut pas prouver qu'ils ne se lisaient pas dans le texte grec d'où elle dérive. Il y a plus : il est certain que ce texte portait les versets en question. Le précepte de l'aumône, déjà énoncé dans la recension du ms. de Jérusalem au chapitre I, 5-6, est répété au chapitre IV, 8. Or, en traduisant ce dernier passage, l'auteur de la version latine y a ajouté la raison du précepte que le ms. de Jérusalem donne I, 5 : *omnibus enim dominus dare vult de donis suis*. Nul doute donc que l'original de la version latine ne contînt la section dont l'authenticité est attaquée. Il ne paraîtra donc plus si étrange, pour le dire en passant, qu'on trouve des traces de l'emploi de cette section chez les auteurs occidentaux, Augustin, Cassiodore, Grégoire le Grand, etc.[2]. Puisque celle-ci est passée en grec en Occident, peut-être y a-t-il eu une autre version latine plus fidèle que la nôtre qui l'avait conservée intégralement.

Restent pour témoigner contre I, 3-II, 1, l'Épître de Barnabé, le Règlement égyptien, le *Syntagma Doctrinæ* du Pseudo-Athanase et la version arabe, quatre témoins contre trois. La version arabe et le *Syntagma* sont indépendants tant l'un de l'autre, que du Règlement égyptien et du Pseudo-Barnabé. Il faut aussi admettre l'existence d'une recension de la *Didachè* d'où la section I, 3-II, 1, était absente. Mais cette recension est-elle antérieure à celle qui comprenait ce passage? Nous avions auparavant des raisons à priori de croire que cette section aurait pu être volontairement omise dans un remaniement postérieur. Elle énonce des préceptes qui se trouvent répétés plus loin. Elle place les règles de la perfection avec les commandements de la morale ordinaire, etc. Assurément, M. Funk l'a très bien montré[3], ces raisons internes ne suffisent nullement à prouver l'interpolation de la section. Mais d'autre part, elles suffisent amplement à expliquer qu'on ait laissé de côté plus tard ce passage authentique. Nous avons maintenant, dans la version latine, un exemple positif de cette omission. Le traducteur latin a eu sous les yeux cette section et il ne lui a pas donné place dans sa version. L'auteur de la recension d'où dépendent les quatre témoins énoncés plus haut, a pu procéder de même. L'existence de cette recension est attestée vers la fin du IIIe siècle par le Règlement égyptien, mais l'existence de la recension contenant la section est attestée au commencement du IIIe siècle par la Didascalie telle que nous la connaissons maintenant par les fragments latins[4]. Resterait donc le seul Pseudo-Barnabé comme témoin plus ancien de l'omission de ces versets. Mais ce témoignage ne vaut pas. Barnabé non plus, n'a pas fidèlement copié son texte. Il l'a remanié plus d'une fois. Il a omis, et de parti pris, plus d'un passage; ne citons que la *regula aurea*, I, 2. Barnabé n'atteste donc pas l'existence vers 130 d'une recension des *Deux Voies* qui aurait ignoré I, 3-II, 1[5]. Il n'est pas prouvé que cette section chrétienne n'appartient pas à la première rédaction de la *Didachè*. En tous cas celle-ci renfermait des traits spécifiquement chrétiens[6]. Ainsi l'examen des documents chrétiens qui renferment la description des *Deux Voies* ne permet pas de conclure à leur origine juive. Les *Deux Voies* n'ont laissé, d'autre part, aucune trace dans la littérature juive. L'existence de cette instruction morale à l'usage des prosélytes peut être une hypothèse séduisante, mais elle ne repose sur aucune preuve solide.

Nous arrivons donc à un résultat négatif relativement à la conservation, parmi les débris de la plus ancienne littérature chrétienne, du catéchisme moral juif. Nous ne sommes guère plus avancés en ce qui concerne sa dépendance directe par rapport aux *Deux Voies*. Cependant l'existence d'un enseignement verbal familier des vérités fondamentales de la religion est si évidente et si bien attestée que, faute du manuel lui-même, nous pouvons recueillir un certain nombre de notions absolument certaines sur les matières qui le composaient.

L'enseignement portait le nom de κατήχησις qui signifie proprement « retentir », et au figuré « instruire oralement », ce qui évoque l'idée du mécanisme de l'interro-

[1] P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 99 sq. — [2] Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884-1900*, in-8°, Herder, 1900, p. 48. — [3] F. X. Funk, *Doctrina duodecim apostolorum*, in-8°, Tubingæ, 1887, introd. — [4] E. Hauler, *Didascaliæ apostolorum fragmenta Veronensia latina*, in-8°, Lipsiæ, 1900. Cf. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. II, p. 136 sq. — [5] Ehrhard, *op. cit.*, p. 50, n'admet pas que Barnabé puisse dépendre d'une recension de *Deux Voies* qui aurait contenu I, 1; II, 1; III, 1-6. Comment aurait-il omis ces deux passages, les plus caractéristiques de sa source? Le traducteur latin a lu ces deux passages dans son texte. Il a omis le premier et il n'a donné que quelques mots du second. — [6] On a relevé plus haut III, 7; Funk, dans *Theolog. Quartalsch.*, 1887, p. 286 sq., et Wohlenberg, *Die Lehre der zwölf Apostel*, in-8°, Erlangen, 1888, p. 14 sq., en ont relevé d'autres. A propos de III, 7, notons que la version latine présente cette citation évangélique : *Esto autem mansuetus, quia mansueti possidebunt sanctam terram*, se lit non seulement dans le ms. de Jérusalem et les Constitutions apostoliques, mais aussi dans le Règlement égyptien et dans la version arabe. Cf. *Rev. d'hist. ecclés.*, 1903, t. IV, p. 263. Quant à la version latine que nous venons d'étudier, elle doit avoir été composée dans le nord de l'Afrique, au IIe siècle.

gation et de la réponse. C'est ce sens général d'instruire que nous trouvons à κατηχέω dans saint Luc, saint Paul, Lucien, Sextus et Clément d'Alexandrie [1]. Avec le sens particulier d'inculquer les vérités de la religion nous trouvons plus fréquemment encore le verbe κατηχέω chez les auteurs chrétiens [2]. Dans les Actes des apôtres Apollos nous est représenté comme étant κατηχήμενος τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου [3]; saint Luc compose son évangile pour rappeler à Théophile ce qu'il a déjà appris περὶ ὧν κατηχήθης [4]; saint Paul parle de l'ἐκκλησία pour instruire ἵνα κατηχήσω [5] et veut que celui qui est instruit communique avec celui qui le catéchise τῷ κατηχοῦντι [6]. De là chez les Pères grecs, l'emploi du mot κατήχησις et chez les Pères latins *Catechesis*, pour désigner soit l'action d'enseigner, soit l'enseignement lui-même ou son objet. Bientôt ce nom s'appliquera à celui qui enseigne, à celui qui est enseigné et à l'institution qui se fonde sur leurs mutuels entretiens [7].

A défaut du Manuel écrit nous connaissons les grandes lignes de l'improvisation catéchistique. Dès les débuts du christianisme, les apôtres prêchent et c'est par la prédication plus que par la lecture que se fait le recrutement. Mais il va de soi que l'objet et les développements doivent varier selon l'auditoire auquel s'adresse le catéchiste. Cet auditoire peut être envisagé suivant qu'il rentre dans l'une ou l'autre des trois catégories : Juifs palestiniens, Juifs de la dispersion, Gentils.

Le livre des Actes nous a conservé de précieux spécimens des premiers essais de la prédication des apôtres. Le jour de la Pentecôte, dans l'enthousiasme de l'effusion divine, saint Pierre s'adresse indistinctement à tous ceux qui l'entourent : *Viri Judæi et qui habitatis Jerusalem universi* [8]. Devant tous ces Juifs il faut accréditer Jésus en démontrant son caractère messianique prouvé par l'autorité des Livres saints et par l'intervention de Dieu qui l'a ressuscité entre les morts. C'est le thème dont on ne s'écartera pas. Le caractère sacré de la Bible étant incontesté, il s'agira d'y trouver telle citation si évidemment applicable à la personne du Christ qu'on ne puisse refuser de soumettre sa foi à celui qui la réclame au titre de cette désignation [9]. Toute la catéchèse roule sur deux points, le caractère messianique et le personnage messianique. Ce dernier est bien loin de répondre au concept ambitieux que s'en était fait l'esprit juif, aussi croit-on saisir parfois le souci d'atténuer le scandale de la croix par le resplendissement de la résurrection.

Bien loin d'entreprendre une réduction des enseignements contenus dans les premiers discours des apôtres à un formulaire rigide et écrit, nous serions d'avis que l'improvisation garda longtemps le droit de présenter avec une certaine variété son thème immuable. Le discours de saint Pierre à la « Belle Porte » du Temple reproduit les deux idées fondamentales exposées le jour de la Pentecôte, mais le thème seul est identique [10]. Le discours de saint Étienne marque une période nouvelle dans la catéchèse, le développement historique prévaut décidément [11]; malheureusement ce discours fut interrompu et nous ne pouvons pas juger de l'ensemble d'une catéchèse à Jérusalem quelques années après la fondation de l'Église. N'oublions pas un élément de nature à impressionner, mais qui ne pouvait être introduit que par les témoins directs : « Moi, Pierre, j'ai vu cela, » *cujus nos testes sumus* [12].

Une autre indication, destinée à prendre dans la catéchèse future une grande importance, se trouve déjà dans le premier discours de saint Pierre. Après avoir assuré que le Messie est vraiment Dieu et prouvé que Jésus est bien le Messie, aux auditeurs touchés, qui demandent en conséquence ce qui leur reste à faire, l'apôtre répond : « Faites pénitence et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ, pour obtenir la rémission de vos péchés, et vous recevrez le don du Saint-Esprit [13]. » Voilà indiquée toute la progression des actes qui constitueront l'initiation chrétienne : catéchèse, pénitence, baptême, chrismation. Dans l'épître aux Hébreux nous retrouvons une indication déjà plus explicite de l'instruction chrétienne élémentaire qui se compose de la pénitence, la foi en Dieu, la doctrine sur le baptême, sur l'imposition des mains, sur la résurrection des morts et sur le jugement éternel [14].

La catéchèse adressée aux Gentils nous initie à un raisonnement différent. Ici, la Bible n'est rien, ne peut servir de rien, si encore elle ne devient pas un obstacle. L'argument prophétique manquerait de base, on le passe sous silence. La tactique consistera à ébranler le paganisme, à en montrer la caducité et la nécessité d'y substituer un Dieu créateur et rédempteur. La harangue de saint Paul à Athènes, bien que interrompue, nous laisse voir la manœuvre oratoire. Affirmation de l'existence de Dieu, condamnation du paganisme, nécessité de la pénitence et de la foi au Christ ressuscité [15].

Dans la mesure où les discours de Pierre à Jérusalem et de Paul à Athènes nous permettent de constater un enseignement théologique et un appel à la pénitence, nous sommes donc autorisés à voir dans le catéchisme apostolique une partie dogmatique et une partie morale qu'on peut ressaisir approximativement dans les plus anciens écrits du temps des apôtres et de l'époque qui leur fait suite. Cette reconstitution a été tentée. C'est une besogne d'une délicatesse telle qu'on ne peut guère se flatter d'y réussir tout à fait. En ce qui concerne la partie dogmatique, il paraît très vraisemblable que les principaux linéaments de l'enseignement donné furent fixés de très bonne heure dans la règle de foi appelée « Symbole des apôtres ». Volontiers nous verrions l'embryon de cet enseignement dans un passage de la lettre aux Corinthiens dont saint Paul nous apprend lui-même qu'il en avait fait la matière de sa prédication : « Que le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures [16]. » Nous n'aurions ici cependant qu'un fragment de la formule complète, laquelle pourrait être reconstituée à l'aide d'une marqueterie de passages tirés de divers écrits du Nouveau Testament [17]. La besogne a tenté un érudit [18]; mais quelque délicatesse qu'il apporte à son exécution, le résultat n'est jamais qu'une approxima-

[1] Act., XXI, 21, 24; Gal., VI, 6; *Vita Josephi hymnographi*, *P. G.*, t. CV, col. 34; Lucien, édit. Reitz, t. II, p. 686; Sextus, édit. Bekker, 1842, p. 729; Clément d'Alex., *P. G.*, t. VIII; col. 348. — [2] Luc., I, 4; Act., XVIII, 25; Rom., II, 18; Gal., VI, 6; *Homil. Clem.*, *P. G.*, t. II, col. 48; S. Irénée, *P. G.*, t. VII, col. 1236; Clem. d'Alex., *P. G.*, t. VIII, col. 292; t. IX, col. 29, *Philosophumena*, *P. G.*, t. X, col. 394; Tertullien, *P. G.*, t. II, col. 92, col. 434, etc. — [3] Act., XVIII, 25. — [4] Luc., I, 4. — [5] I Cor., XIV, 19. — [6] Gal., VI, 6. — [7] Dans *Mnemosyne*, 1883, t. X, p. 190, à propos de l'origine stoïcienne de κατήχησις. — [8] Act., II, 14. — [9] Dans les écrits de la polémique postérieure entre chrétiens et juifs la discussion ne s'écartera guère de ce u'elle est alors. *Altercationes, Dialogi*, quel que soit leur titre, mettant en présence les deux antagonistes, puisent tous leurs arguments dans l'autorité incontestée de la Bible. — [10] Act., III, 12-26. — [11] Act., VII, 2-53. — [12] Act., III, 15. Voyez le même argument dans I Cor., XV, 5-8. — [13] Act., II, 38. — [14] Act., VI, 1, 2. — [15] Act., XVII, 24, 31. Désormais les plaisanteries faciles contre les dieux deviendront les préliminaires quasi obligatoires et tiendront une place analogue à celle des argumentations bibliques dans les discussions entre juif et chrétien. — [16] I Cor., XV, 3-4. Et cette catéchèse dogmatique, Paul lui-même avant de la prêcher l'a entendue : *Tradidi enim vobis imprimis quod et accepi*. — [17] En ce qui concerne saint Paul, il faudrait compléter la formule à l'aide d'autres passages de ses Épîtres. — [18] A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, in-8°, Leipzig, 1903.

tion plus ou moins discutable. La formule ressaisie tant bien que mal à travers les épîtres de saint Paul, reparaît, mais un peu différente dans la *Iª Petri*, III, 18, 22; IV, 5; dans le groupe des épîtres pastorales, notamment I Timoth. III, 16, dans l'évangile de saint Luc, dans les Actes des apôtres et dans l'épître aux Hébreux. Pour arriver à reconstituer de la sorte le catéchisme apostolique, il est nécessaire de se livrer à des combinaisons de textes fragiles et branlantes, auxquelles nous n'attachons guère, en ce qui nous concerne, qu'une très mince valeur. Voici néanmoins, mais simplement à titre d'information, les résultats auxquels croit arriver M. A. Seeberg pour saint Paul d'une part et pour saint Luc d'autre part.

Ὁ θεὸς ὁ ζῶν, ὁ κτίσας τὰ πάντα, ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαυείδ, ὃς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ἐτάφη, ὃς ἠγέρθη τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὤφθη Κηφᾷ καὶ τοῖς δώδεκα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὑποταγεισῶν αὐτῷ πασῶν τῶν ἀρχῶν καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων, καὶ ἔρχεται ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς.	ὁ θεὸς ὁ ζῶν ὁ ποιήσας, τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, ἀπέστειλε τὸν ἅγιον παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν τὸν γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαυείδ, ὃς ὑπὸ Ἰωάνου ἐβαπτίσθη καὶ ἐπὶ Ἡρῴδου καὶ Ποντίου Πειλάτου ἔπαθεν κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ἐτάφη, ὃς ἠγέρθη τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὤφθη Σίμωνι καὶ πᾶσι τοῖς μάρτυσιν, ὃς ὑψώθη τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καὶ μέλλει κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς.

Le plus que nous puissions admettre c'est, qu'à ses débuts, l'enseignement doctrinal des apôtres contenait *en suspension*, pour ainsi parler, les éléments qui, rapprochés, donnèrent la composition qu'on vient de lire ou quelque chose d'approchant, à une date postérieure. On doit admettre que, dès l'origine, la formule trinitaire a été l'âme du symbole et le noyau de tout l'enseignement chrétien. Cette formule trinitaire était d'ailleurs inspirée et imposée par les paroles du Christ : « Baptisez au nom du Père, du Fils et du saint Esprit [1]. » Un texte des Actes des apôtres [2] nous apprend que le baptême, dès les temps apostoliques, n'était conféré qu'à ceux qui connaissaient le Saint-Esprit, par conséquent la doctrine trinitaire. Saint Paul ayant constaté que les Éphésiens ignoraient le Saint-Esprit en conclut qu'ils n'avaient pas reçu le baptême du Christ; en effet, ils n'avaient reçu que le baptême de Jean. Il en résulte que les premiers évangélistes n'exigeaient pas seulement, comme on l'a soutenu, la foi au Christ Jésus [3], mais encore la foi au Père et au Saint-Esprit. Cette constatation a son prix; laissons dès lors la prétention de retrouver le symbole fixe et précis dont auraient fait usage les catéchistes apostoliques, mais tenons pour assuré qu'ils en demandaient, tel qu'il fût, la profession avant d'accorder le baptême [4].

De très bonne heure, la règle de foi est arrivée à sa rédaction définitive au moyen d'un développement sommaire qui s'est fait autour de chacune des trois affirmations fondamentales de la formule trinitaire. C'est pendant les deux premiers siècles de notre ère qu'on assiste au travail d'où sort le symbole baptismal de l'Église romaine, sans pouvoir marquer les phases chronologiques intermédiaires de l'élaboration de tel ou tel développement. Les parties essentielles en ce qui concerne le Père et le Fils sont étroitement liées avec l'exposition qui s'y rattache; les additions qui suivent l'article relatif au Saint-Esprit n'offrent plus la même cohésion, elles n'en semblent pas être le développement à moins qu'on ne considère ces derniers articles comme exprimant des dons surnaturels dus à l'Esprit-Saint. Mais à supposer qu'on n'admette pas cette relation, le troisième terme de la formule trinitaire, isolé de ce qui le suit dans le symbole, ne se rattacherait que plus évidemment à ce qui le précède et témoignerait par sa présence de la permanence dans le symbole d'une formule primitive dans laquelle les derniers articles de notre règle de foi ne se trouvaient pas encore.

Outre le symbole romain, plusieurs symboles orientaux antérieurs au concile de Nicée mentionnent les trois personnes de la Trinité [5]; d'autres professions de foi orientales ne mentionnent pas ou ne développent pas la personne du Saint-Esprit et l'on prétend en inférer que la formule de foi primitive n'était pas trinitaire mais binaire [6]. Il est certain que I Tim., VI, 13, ne mentionne que le Père et le Fils, mais il est arbitraire et tendancieux d'affirmer que les documents des deux premiers siècles qui offrent la mention du Saint-Esprit sont interpolés [7]. Cette manière expéditive de combiner les textes et de les alléger à son gré ne saurait être prise au sérieux. L'importance des questions christologiques à l'époque ante-nicéenne explique suffisamment l'attention particulière accordée à tout ce qui touche à la personne du Fils; il n'en est pas de même pour le Saint-Esprit au sujet duquel on ne voit alors aucune controverse. La mention qui en est faite prouve bien que le formulaire primitif était trinitaire et que l'interpolation du nombre considérable de textes qui en témoigne est inadmissible [8].

Tandis que le symbole romain se bornait à un bref développement de la formule trinitaire, les formules orientales se livreront à leur habituelle exubérance. Peu nous importe; ce que nous voulons noter, c'est l'essentiel de la catéchèse primitive et nous le trouvons dans la simple profession de foi trinitaire. C'est ce qui explique que nous la retrouvions dans tous les symboles à travers les variations qui l'environnent sans l'obscurcir. Ce ne serait pas moins qu'un travail de divination que celui qui consisterait à attribuer l'origine des développements à tel ou tel auteur. On n'est en mesure de rien prouver à ce sujet, mais on peut supposer que la parole des apôtres, son prestige, sa vertu surnaturelle contribuèrent à donner aux développements dans lesquels ils jugeaient utile d'entrer une autorité considérable qui l'aura fait recueillir et transmettre. Quant à soutenir que l'admission au baptême supposait de la part de celui qui en était l'objet la connaissance de *toutes* les vérités de la foi chrétienne, c'est pure imagination. L'enseignement catéchistique ne comportait vraisemblablement qu'un choix parmi ces vérités et dans ce choix se trouvait certainement la croyance aux trois personnes divines. Rien ne s'oppose à ce que les apôtres et les catéchistes leurs successeurs ajoutassent d'autres vérités parmi celles qu'ils enseignaient dans leur évangile. Ces additions ont pu différer suivant les époques et les pays, quelques-unes ont même pu n'être pas définitivement admises. Il faut, en effet, se garder d'imposer à cette période d'improvisation et d'enthousiasme la rigidité immuable d'un formulaire fixé dès la première heure.

[1] Matth., XXVIII, 19. — [2] Act., XIX, 3. — [3] Act., VIII, 37. — [4] Burn, *An introduction to the Creeds*, in-8°, London, 1899, p. 20-25; Vacandard, *Les origines du symbole des apôtres*, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1899, p. 354. — [5] A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, in-8°, Breslau, 1897, n. 185 : Grégoire le Thaumaturge; n. 14 : Adamantius; n. 15; Alexandre d'Alexandrie; n. 196 : Arius. — [6] A. Harnack, *Apostolisches Symbolum*, dans *Realencyklopädie, für protest. Theol. und Kirche*, 3ᵉ édit., Leipzig, 1896, t. I, p. 751. — [7] A. Harnack, *Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols*, dans A. Hahn, *op. cit.*, p. 369, 373. — [8] On ne saurait retrancher après Act., XIX, 2, ce qui suit, le v. 3, qui suppose qu'on ne recevait le baptême qu'à la condition d'avoir professé la foi au Saint-Esprit.

La liberté dont on usait à cet égard se prolongea plus longtemps dans les Églises orientales.

Nous reviendrons sur ce sujet; pour l'instant continuons de suivre l'ordre que nous trace la chronologie. — Plusieurs passages du Nouveau Testament font clairement allusion à un enseignement — διδαχή — apostolique. Les convertis du jour de la Pentecôte, après avoir reçu l'instruction et le baptême, persévéraient, nous dit-on, dans la doctrine des apôtres : τῇ διδαχῇ τῶν Ἀποστόλων[1]. L'emploi de l'article déterminé est l'indice qu'il s'agit ici d'un formulaire doctrinal déterminé. La seconde des deux épîtres attribuées à saint Pierre engage les fidèles à se souvenir τῆς τῶν ἀποστολῶν ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ Κυρίου[2]; saint Paul rappelle à l'évêque l'obligation rigoureuse d'être attaché à la parole authentique suivant la doctrine κατὰ τὴν διδαχὴν[3]. Il prescrit à Tite de conformer son enseignement à la doctrine διδασκαλία[4], et proclame orgueilleux et ignorant celui qui n'acquiesce pas à cette doctrine et celui qui n'y conforme pas ses instructions[5]. Ainsi rapprochés, ces textes semblent ne laisser place à aucune hésitation touchant l'existence d'un formulaire de doctrine, oral sinon écrit. On retrouve ailleurs cette expression avec le même sens[6], ou cette autre, ὁδός[7], qui paraît désigner un objet identique.

La formulaire doctrinal dont nous venons d'entrevoir l'existence ne serait-il pas l'écrit célèbre connu sous le nom de *Didachè?* Nous avons dit, au début de la présente dissertation, que la *Didachè* ne pouvait avoir pour prototype un catéchisme moral d'origine juive. Reste à savoir comment elle s'est formée.

La *Didachè* est un témoin de l'âge qui suivit immédiatement celui des apôtres dont la prédication lui sert de fondement; ceci nous porte à croire que la *Didachè* reproduit la catéchèse orale de l'époque apostolique[8]. Nous n'en avons, il est vrai, aucune preuve directe, à moins de faire appel à un texte déjà rappelé du livre des Actes, aux termes duquel les premiers fidèles « persévéraient dans la doctrine des apôtres, » ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων[9], paroles qui semblent faire allusion à un texte fixé d'enseignement apostolique, portant le même titre que notre opuscule. Quant à ce titre : Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων, il semble bien hasardeux de lui reconnaître une autorité quelconque pour établir l'origine apostolique du petit livret. Sans doute, ce titre est bien celui sous lequel l'ouvrage n'a cessé d'être désigné dans la tradition chrétienne, aussi haut que nous pouvons remonter vers ses origines, mais cette façon de se réclamer de l'autorité apostolique a servi à recommander un si grand nombre d'écrits similaires, tous notoirement apocryphes, qu'on ne saurait lui accorder une autorité quelconque. A défaut de preuves directes nous pouvons raisonner par analogie et admettre l'existence d'un enseignement oral apostolique parallèle à l'enseignement écrit conservé dans les évangiles. La coutume d'un enseignement oral était établie en Palestine dans toutes les écoles juives. Le maître récitait une sentence, rappelait les gloses et commentaires donnés par les docteurs et développait son explication personnelle. Ces sentences se transmirent pendant plus de deux siècles avant d'être écrites. Les apôtres ont dû, selon toute vraisemblance, se conformer à une coutume nationale; mais comme l'objet de leur prédication, tant au point de vue du dogme que de la morale, était infiniment moins étendu que la casuistique des rabbins, le thème a dû être rapidement fixé dans une forme relativement immobile. Gens peu diserts, les apôtres devaient assez naturellement retomber dans des expressions une fois adoptées et répéter les mêmes choses en se servant des mêmes mots. Ils usaient de préférence des propres paroles de Jésus qu'ils s'attachaient à reproduire textuellement, ce qui devait donner promptement à leur enseignement dogmatique un caractère de fixité. Il en était de même pour l'enseignement moral. Les préceptes du Décalogue et les prescriptions de Jésus en étaient le fondement solide; « inévitablement invariable, il a dû rapidement être établi didactiquement et d'après un plan unique, se développant dans une suite de sentences toujours les mêmes. De là un type de prédication, tant dogmatique que morale, un modèle, un exemple que chacun s'appropria, s'assimila à force de répéter les mêmes enseignements, de les entendre répéter. Quand le moment fut venu d'évangéliser le monde païen, les apôtres ne renoncèrent pas à cette méthode d'instruction qu'ils avaient pratiquée à Jérusalem. Ils répandaient partout la bonne nouvelle et les nouveaux chrétiens recueillaient avec soin et gravaient dans leur mémoire les paroles apostoliques, la doctrine des Apôtres, comme disent les Actes. Saint Clément et saint Irénée le constatent, ce n'étaient pas seulement les pensées, c'étaient les mots qui retenaient les fidèles. Chacun, au besoin, sur les choses de foi ou de morale, pouvait employer les expressions dont s'était servi le prédicateur apostolique. Papias, évêque d'Hiérapolis, nous est un exemple de cet empressement des chrétiens à rechercher et à conserver les paroles des apôtres[10]. »

Parallèlement au type écrit que nous conserve le récit évangélique, nous aurions le type oral dans la *Didachè* et, l'un complétant l'autre, nous pourrions ainsi ressaisir la matière sinon le modèle de la catéchèse apostolique. Peut-être n'est-il pas invraisemblable d'aller jusqu'à soupçonner que la *Didachè* ne s'écarte que très peu de ce modèle. En effet, la nature des enseignements, la langue, le style, la date de l'ouvrage et son lieu d'origine sont autant de points favorables à l'opinion qui veut y voir un spécimen de la prédication des apôtres. Ceux-ci étaient obligés d'adapter leur enseignement à la formation intellectuelle de leur auditoire et de fournir cet enseignement avec les maximes de l'Ancien Testament, familières à leurs auditeurs, non sans rappeler l'esprit nouveau apporté par le Christ. La *Didachè* est écrite d'après un plan suggéré par une parole du Christ[11], nous y trouvons les énumérations de péchés familières aux apôtres[12] et elle semble bien réaliser de point en point le thème tracé par l'Épître aux Hébreux[13] : croyance en Dieu, péchés à éviter (I-VI); baptême (VII); résurrection et jugement dernier (XVI). Les règles intermédiaires (VIII-XV) n'étaient pas destinées aux catéchumènes. Un autre rapprochement a été fait entre la *Didachè* et les écrits du Nouveau Testament. Sur 552 mots qui forment le vocabulaire de l'une, 504 lui sont communs avec le Nouveau Testament. C'est donc la même langue et une langue très différente de celle des apocryphes juifs, des Septante, de Philon, de Josèphe : différente aussi des écrits chrétiens post-apostoliques par la présence d'hébraïsmes assez nombreux.

Cette dernière remarque favorise l'opinion qui voit dans la *Didachè* un écrit juif remanié en vue de lui donner une couleur chrétienne. Nous avons vu que cette opinion était plus séduisante que vraisemblable. Toutefois retenons que divers indices invitent à placer cette production à Jérusalem ou aux environs immédiats et acceptons que la *Didachè* nous offre un thème d'enseignement qui doit différer très peu de ce

[1] Act., II, 42. — [2] II Petr., III, 2. — [3] Tit., I, 9. — [4] Tit., II, 1. — [5] I Tim., VI, 3. — [6] II Tim., V, 2; I Cor., XIV, 26. — [7] Act., XVIII, 25; I Cor., IV, 17. — [8] München, *Die Lehre der zwölf Apostel*, dans *Zeits. f. kath. Theol.*, 1886, p. 662; E. Jacquier, *La Doctrine des douze apôtres*, in-8°, Lyon, 1891, p. 75 sq. — [9] Act., II, 42. — [10] E. Jacquier, *op. cit.*, p. 77-78. — [11] Matth., VII, 13-14. — [12] Rom., I, 29, 32; Gal., V, 20-22; I Tim., IX, 10; II Tim., II, 2-5; I Petr., IV, 15. — [13] Hebr., VI, 1.

qu'a été l'enseignement oral des apôtres. Les points frappants de ressemblance qu'offre la *Didachè* avec les évangiles synoptiques nous représentent leur enseignement sous ses deux faces dogmatique et morale. En racontant la vie de Jésus-Christ et en transcrivant ses discours, c'était non seulement l'histoire mais le dogme et même la morale qu'on enseignait quoique d'une façon peu didactique, tandis que dans la *Didachè* les préceptes de la règle de vie se trouvent condensés, systématisés et présentés sous la forme d'un manuel de religion.

La *Didachè* se présente donc à nous comme un vestige des catéchèses apostoliques. De ce qu'elle nous est parvenue en langue grecque on ne peut rien conclure contre cette opinion; au contraire, cet emploi du grec inviterait à croire que les apôtres mal instruits de cette langue dont ils ne pouvaient connaître ni les tours variés, ni la souple diction, se sont hâtés de composer, dans les formes à leur portée, c'est-à-dire les plus simples et les plus faciles, une série de phrases qu'ils se seront le plus possible abstenus de varier.

De ce point de vue qui fait de la *Didachè* une catéchèse apostolique, nous pouvons imaginer sans peine l'explication des ressemblances et des dissemblances qui existent entre les divers documents reproduisant les mêmes enseignements que la *Didachè*. Celle-ci réunit des fragments de la prédication apostolique conservée d'abord par la tradition orale. C'est une œuvre collective et rien ne porte à croire qu'aucun apôtre ait jamais coordonné l'ensemble des préceptes moraux, ni fixé par écrit les règles de liturgie et de discipline. Malgré sa disposition très cohérente, un examen même superficiel de l'opuscule prouve que c'est une compilation de morceaux primitivement séparés. La première partie, chapitres I-VI, offre un modèle de catéchèse adressée à des catéchumènes avant la collation du baptême sous la forme d'une rapide instruction morale; la deuxième partie, chap. VII-XV, contient des règles de liturgie et de discipline à l'usage des seuls chrétiens. La première partie appartient seule à l'enseignement catéchétique; elle compose un véritable petit manuel, sur les *Deux Voies*, la voie de la vie et la voie de la mort. C'est elle que nous conserve la version latine du manuscrit de Freisingen et, en effet, elle a dû garder son utilité beaucoup plus longtemps qne la partie liturgique et la partie disciplinaire qui, décrivant un état très primitif du culte et de l'organisation des communautés, ont dû, par conséquent, vieillir très vite et perdre de leur utilité pratique, tandis que la catéchèse morale a toujours gardé une valeur éducatrice pour la formation des catéchumènes. C'est ce qui explique sa persistance et son expansion Faut-il penser que cette catéchèse a été composée à part et munie d'une courte doxologie, telle que nous la connaissons par le texte latin? Cette catéchèse, réduite à l'humble proportion d'une feuille volante, aurait couru de mains en mains parmi les communautés naissantes sous le titre de *Doctrine des deux voies*. Nous avons marqué les objections qu'on peut présenter à cette explication; quoi qu'il en puisse être, elle résout d'une manière satisfaisante certaines difficultés, notamment celles qui se tirent des différences de sujet, de style, de langue et de citations bibliques. Voir DIDACHÈ.

Réduite à son thème fondamental, la catéchèse indique deux voies à suivre, la voie de la vie par la pratique du double précepte évangélique, l'amour de Dieu et du prochain et l'observation de cette maxime : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse; » la voie de la mort qu'on évite en se gardant des péchés dont on lit l'énumération. Cette catéchèes ne renferme explicitement rien de ce qu'il faut croire; elle ne s'en tient exclusivement qu'aux préceptes de la vie morale. Il va de soi que ceux à qui elle est adressée ont manifesté leur désir de passer du paganisme au christianisme, et cela, sur une connaissance rudimentaire mais positive de ce qui différencie ces deux croyances. C'est pourquoi, s'adressant à ces ébauches de catéchumènes, on se contente d'indiquer ce qu'ils ont à pratiquer pour recevoir le baptême en y ajoutant les œuvres soit de pénitence telles que le jeûne, soit de prière, en particulier l'action de grâce sur le ποτήριον et le κλάσμα, surtout la prière par excellence ou oraison dominicale.

En résumé, la *Didachè*, c. I-VI, se présente à nous avec tous les caractères de la catéchèse apostolique recueillie de la bouche de quelque apôtre ou successeur des apôtres et combinée avec des sentences évangéliques. Cette catéchèse peut être originaire de Jérusalem; de même que les fragments parallèles bien qu'assez divergents que nous rencontrons dans Pseudo-Barnabé, dans les Constitutions apostoliques et dans l'ancienne version latine pourraient représenter cette même catéchèse prêchée en divers lieux, à Antioche par exemple, à Alexandrie, où à Carthage. Il est de la nature d'un texte non écrit d'admettre toujours quelques divergences de rédaction, une tradition orale présente toujours une certaine élasticité. Cette élasticité explique les divergences assez prononcées qui existent entre les différents témoins de la catéchèse suivant qu'ils se présentent à nous dans la *Didachè*, dans la lettre dite de Barnabé, dans les *Constitutions apostoliques*, dans l'ancienne version latine. Accueilli et incorporé dans chacun de ces écrits, le petit livret intitulé *Doctrine des deux voies* eut à subir les remaniements imposés par le goût des compilateurs qui l'adaptaient à la trame de leur ouvrage. Un des plus adroits parmi ces compilateurs parvint à insérer les *Deux Voies* dans un écrit intitulé *Didachè* et peut-être [1] y introduisit-il la période I, 3-II, 1, qui fait défaut dans les compilations similaires. Enfin, comme pour encadrer sa *Didachè* dans un texte bien cohérent il a distendu la catéchèse des *Deux Voies* de laquelle il a disjoint la conclusion dont il fit le chapitre XVI de sa *Didachè* et la conclusion de toute la compilation [2].

Nous venons de dire que les préceptes liturgiques et disciplinaires de la *Didachè* durent bientôt paraître vieillis et hors de service, tandis que la catéchèse ne cessait d'être mise à profit pour l'instruction des catéchumènes. Le ms. de Mölk et le ms. de Freisingen qui contiennent la version latine de la *Doctrine des deux voies* prouvent l'usage liturgique qu'on en fit par le voisinage des autres documents contenus dans ces manuscrits. Le ms. de Mölk contient, après quelques homélies, une *Ammonitio sive prædicatio Sancti Bonifatii episcopi de abrenuntiatione in baptismo* (col. 114ᵃ, 115ᵃ); la conclusion du traité de saint Augustin *De fide et symbolo* (fol. 115ᵇ), enfin le fragment de la catéchèse. Le ms. de Freisingen est également un recueil d'homélies sur la foi, sur le symbole, etc., suivies d'une *Admonitio S. Petri sive prædicatio S. Bonifacii* (fol. 102 rᵒ-102 vᵒ) précédant la catéchèse (fol. 102 vᵒ-103 vᵒ). C'est la même distribution; remarquons en outre que saint Boniface exhorte les Germains nouvellement convertis à se souvenir des devoirs contractés par leur *abrenuntiatio*. Or la comparaison des textes montre que saint Boniface s'est servi dans cette homélie de la *Doctrine des deux voies;* il en a usé de même

[1] Je dis *peut-être* en renvoyant à ce qui a été indiqué plus haut à ce sujet de la recension d'une *Didachè* sans la péricope en question. — [2] A supposer que le chap. XVI de la *Didachè* se soit rattaché autrefois au ch. VI des *Deux Voies* dont il aurait été la conclusion eschatologique, on aurait l'explication de ce fait que pseudo-Barnabé a cité le chap. XVI alors qu'il semble n'avoir connu que la première partie de la *Didachè*, la catéchèse; cf. P. Savi, *La dottrina degli Apostoli*, in-8ᵒ, Roma, 1893, p. 55 sq.

dans la plupart de ses autres sermons, surtout les sermons catéchétiques. On retrouve le même usage des *Deux Voies* dans les *Dicta,* sorte de compendium catéchétique de saint Pirmin, de Reichenau († avant 754). En outre, Pirmin a connu la section chrétienne du chapitre Ier de la *Didachè :* c'est une nouvelle preuve qu'il a circulé en Occident une version latine de la doctrine différente de celle des mss. Mölk-Freisingen.

Ainsi nous pouvons prendre une idée de la longue fortune de ce premier catéchisme[1]. Au commencement du VIIIe siècle, nous le voyons encore en usage sur les bords du Rhin[2]. C'est une assez longue existence. Entre ces dates extrêmes les intermédiaires se rencontrent sur divers points, notamment, au IVe siècle, une collection de proverbes moraux rédigés d'après une version latine des *Deux Voies* et mis sous le titre de *Doctrina domini Severini episcopi*[3]. Au VIe siècle, la *Regula sancti Benedicti* dont le chapitre IVe dépend manifestement d'une recension grecque des premiers chapitres de la *Doctrine*[4].

II. Le Symbole. — Un autre aspect de la catéchèse primitive nous est parvenu, mais sous une forme encore plus comprimée que l'enseignement moral, c'est l'enseignement doctrinal ramassé et contenu dans le symbole.

Avec le symbole nous ne nous écartons guère de l'époque de la *Didachè* puisqu'il est admis aujourd'hui que le symbole des apôtres, non seulement sous la forme du texte reçu, mais encore dans son texte plus abrégé qui servait de *Credo* baptismal à Rome au IVe siècle, ne saurait remonter plus haut que les environs de l'an 100[5]. On ne conteste pas davantage que les termes dont il se compose sont un emprunt fait au langage des apôtres ou de leurs successeurs immédiats.

Le noyau du symbole paraît être le même texte que nous avons signalé à l'origine de la catéchèse orale; la formule baptismale : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit[6], » représente la partie trinitaire à laquelle il faut joindre la partie christologique dont les Actes font mention quand ils signalent le baptême qui était conféré « au nom du Seigneur Jésus[7]. »

Ainsi que nous l'avons dit, on a cherché à découvrir dans les plus anciens écrits canoniques, les expressions caractéristiques du symbole à l'aide desquelles on a même entrepris une reconstitution du texte à l'époque même des apôtres[8]. A l'aide des deux épîtres de Paul à Timothée on pensa ressaisir un texte de la profession baptismale dans lequel il serait question de Dieu créateur, de Jésus, semence de David qui comparut devant Ponce Pilate, ressuscita d'entre les morts et viendra un jour juger les vivants et les morts[9]. Ailleurs il est fait mention du Saint-Esprit[10]. Mais tout cela n'est qu'illusion, car ces expressions trop habilement rapprochées ne sont pas présentées dans le contexte comme faisant partie d'un *Credo* baptismal et le membre de phrase : « de la semence de David » n'est jamais entré dans aucun symbole.

D'assez bonne heure une opinion se répand dans l'Eglise tendant à attribuer aux deux apôtres mêmes la rédaction du symbole qui porte leur nom et se réclame de leur autorité. Une des formes les plus anciennes — la seule que nous voulons rapporter ici — de la croyance à une collaboration des apôtres se trouve dans la *Didascalie* syrienne. On y lit ceci : « Craignant que toute l'Église ne tombât dans l'hérésie, nous, les douze apôtres, nous nous sommes réunis à Jérusalem, et avons examiné ce qu'il y avait à faire, et il nous a plu à tous d'écrire d'un commun accord cette *Didascalie* catholique, pour la confirmation de vous tous, et nous avons établi et décidé que vous prieriez Dieu tout-puissant et Jésus-Christ et le Saint-Esprit, et que vous useriez des saintes Ecritures, et que vous croiriez à la résurrection des morts, et que vous jouiriez de toutes les créatures avec action de grâces[11]. » Nous tenons dans ce récit une des formes les plus anciennes de la croyance à l'origine apostolique d'un *Credo* ecclésiastique, croyance dont nous ne trouvons aucun indice dans la *Didachè*, pas plus d'ailleurs que du symbole lui-même qui eût cependant été à sa place dans une réglementation relative au baptême. Est-ce à dire qu'il faille retarder la règle de foi jusqu'à une époque éloignée de l'âge apostolique, le milieu du IIe siècle, par exemple? Nullement. Dans son ensemble le *Credo* romain est d'une sobriété de style et de composition qui fait penser à l'âge « subapostolique ». Il n'y est pas question de l'œuvre de la création qui préoccupa particulièrement les esprits après l'apparition du gnosticisme. Si donc on ne peut l'attribuer au collège apostolique tout entier, comme le veut une légende sans autorité, ni aux apôtres Pierre et Paul qui établirent le christianisme à Rome, on ne peut guère cependant en retarder la composition au delà des dernières années du Ier siècle.

« Il convient de l'appeler un *Credo* des apôtres, d'abord par ce qu'il renferme la substance de l'enseignement apostolique, puis parce qu'il est l'œuvre d'un esprit qui ne fut séparé des apôtres que par une seule génération[12]. » Dès lors l'enseignement de cette règle de foi fut intimement lié aux exercices de l'initiation chrétienne. Le *Credo* constitua pour l'initié un gage secret d'orthodoxie, un mot d'ordre dont la transmission faisait partie de la préparation au baptême et se faisait oralement et non par écrit. Nous touchons ici à une difficulté qui a dû être réelle, la difficulté pour certains catéchumènes médiocrement doués de retenir de mémoire les paroles de la règle de foi. Cependant nous n'avons aucune preuve qu'aucun fidèle fut jamais dispensé de réciter cette règle intégralement et nous nous trouvons ici en présence d'une véritable instruction catéchistique consistant à expliquer et à répéter et faire répéter le texte jusqu'à ce que les récipiendaires le connussent parfaitement. En dehors des réunions officielles au cours desquelles l'évêque « livrait » la règle de foi, il devait exister des réunions moins solennelles, des « répétitions » à l'usage des mémoires mal

[1] « Gardons-nous toutefois ici encore de toute exagération. Le témoignage de saint Athanase et de Nicéphore en faveur de pareil usage postérieur (pour la liturgie baptismale) de la *seule* première partie de la *Didachè* manque de clarté. Quand Barnabé insère les *Deux Voies* dans une lettre où il veut donner à ses lecteurs une *gnose* parfaite dépassant les limites de la foi ordinaire, il manifeste clairement que ce texte ne servait pas dans son Église à l'instruction des catéchumènes. De même, plusieurs siècles plus tard, l'interpolateur du panégyrique de Schenoudi n'aurait pas pu mettre cette description dans la bouche de son héros pour *caractériser* son éloquence, si cette description avait été enseignée à tous les fidèles de la Thébaïde. » P. Ladeuze, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, 1901, t. II, p. 102. — [2] J. Schlecht, *Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche*, in-8°, Freiburg, 1901, p. 84 sq., pense retrouver trace de la catéchèse dans diverses prédications homilétiques, catéchétiques ou ascétiques du VIIIe siècle; la parenté pourrait n'être que médiate, par l'intermédiaire des discours de saint Boniface. — [3] *Doctrina Severini episcopi*, dans J. Schlecht, *op. cit.*, p. 127, 129. — [4] *Dictionn.*, t. I, col. 1164-1166. — [5] E. Vacandard, *Le symbole des apôtres*, dans la *Revue des questions historiques*, 1908, t. LXXXIII, p. 194. — [6] Matth., XVIII, 19. — [7] Act., II, 38; VIII, 16; X, 48; XIX, 5. — [8] Th. Zahn, *Das apostolische Symbol*, 1893; *The Apostle's Creed : a sketch of its history and an examination of its contents*, in-8°, London, 1899. — [9] I Tim., VI, 13; II Tim., II, 8; IV, 1, 2, etc. — [10] II Tim., I, 14. — [11] Th. Zahn, *Neuere Beiträge zur Geschichte des apostol. Symbolum*, p. 23; A. E. Burn, *An introduction to the Creeds and to the Te Deum*, London, 1899, p. 316-317; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, Breslau, 1897, p. 14-15; Vacandard, *Études de crit. et d'hist. relig.*, in-12, Paris, 1905, p. 20. — [12] A. E. Burn, *The Apostle's Creed*, in-12, London, 1906, p. 30.

exercées [1]. Il importait, en effet, que les catéchumènes pussent réciter imperturbablement la formule afin de mettre celle-ci à l'abri des altérations et des variantes auxquelles le pullulement et l'activité des sectes dissidentes l'exposaient incessamment. Aussi, dut-on de très bonne heure sentir la nécessité de fixer immuablement le texte de la règle de foi dont on trouve l'essentiel dans les Pères apostoliques, notamment dans saint Ignace d'Antioche et dans les apologistes tels que Justin le martyr, Aristide et Irénée [2].

L'enseignement catéchistique, pour sa partie doctrinale comportait donc le *Credo* baptismal, et cela en Orient comme en Occident [3]. En Occident, les symboles particuliers sont construits sur le même modèle que le symbole romain; tous ont en commun certains traits fondamentaux distribués suivant un ordre unique. L'évolution de ces symboles a consisté à se prêter à des surcharges, en sorte qu'on peut juger de la date de plus en plus récente d'un symbole à mesure qu'il développe le thème du symbole romain. Celui-ci est l'archétype auquel se réduisent tous les symboles occidentaux, leur racine dont l'antiquité remonte notablement au delà du milieu du IIIe siècle.

Sur quels éléments le rédacteur du symbole romain a-t-il travaillé? Avait-il sous les yeux les évangiles synoptiques? En a-t-il tiré la matière de la formule de foi? On peut admettre à la suite d'études approfondies que « l'auteur s'est inspiré de l'enseignement oral encore plus que de l'enseignement écrit. Il respirait la même atmosphère que les évangélistes eux-mêmes et il parle comme eux de la venue du Messie, de sa vie terrestre, de son crucifiement, de son ensevelissement et de son exaltation. L'idée maîtresse est le miracle de son existence. Il est vrai homme, ayant une mère terrestre et il est Fils de Dieu. Le miracle de sa naissance révèle, à lui seul, le miracle de toute sa personne. Comme un fils de roi garde sa majesté dans la pauvreté et la servitude, ainsi Jésus conserve les marques de sa divinité dans ses humiliations. L'auteur du *Credo* romain donne de la personne du Christ la même impression que saint Pierre dans la profession de foi : « Tu es le « Christ, le Fils du Dieu vivant. » Et la forme dont il revêt sa pensée rappelle l'enseignement de saint Paul [4].

Tandis que les Églises d'Occident témoignent d'un accord remarquable dans l'adoption du symbole romain, les Églises d'Orient offrent le spectacle d'une extrême variété entre les formules sans que celles-ci puissent être ramenées à l'unité de type du vieux *Credo* romain. Ce n'est qu'après avoir été pourvues du symbole de Nicée-Constantinople, en 381, que les Églises orientales élimineront toutes les variétés antérieures de symboles [5]. Nous n'avons pas à rechercher ici si le symbole romain a été la base de toutes les formules de foi de contexture semblable ou bien si c'est en Orient vers l'an 100 qu'il faut chercher un type dont la formule romaine procèderait « à titre de fille ou de sœur. » Il nous suffit de constater l'existence universelle dans l'enseignement catéchétique d'un formulaire de foi dont le *Credo* romain nous presente les traits essentiels. M. A. Harnack pense que l'on peut inférer des textes de saint Ignace, de saint Justin, de saint Irénée, l'existence d'un résumé catéchétique de la foi chrétienne qui ne pouvait que *ressembler* au symbole romain. Nous disons ressembler car, quelque insistance qu'on apporte à faire ressortir les variantes entre un symbole asiate et un symbole romain, il faut reconnaître entre ces deux types des analogies frappantes. Peut-être chaque évêque pouvait-il accorder à son gré les formules. Le *Credo* de saint Irénée est, à ce sujet, des plus suggestifs et laisse supposer de sa part une combinaison de la formule orientale avec la formule romaine [6]. D'autre part Eusèbe de Césarée composa un symbole ayant pour base le symbole romain et le proposa aux Pères de Nicée, or ce symbole eusébien n'était pas le symbole de l'Église de Césarée, ni celui de Rome, et cependant la catéchèse baptismale à Césarée s'accordait avec ce symbole tout en étant conçue autrement.

La catéchèse baptismale se faisait en deux langues à Rome, au moins jusqu'au milieu du IIIe siècle, en grec et en latin; nous avons un écho de chaque groupe dans cette phrase rituelle du célébrant le jour du baptême : *Qua lingua confitentur Dominum nostrum Jesum Christum?*

Les *Deux Voies* et le *Credo* représentent tout ce qui nous reste des thèmes catéchistiques pendant les deux premiers siècles dans les monuments techniques. Heureusement la littérature chrétienne nous a conservé un certain nombre d'écrits qui reflètent la méthode et l'objet de l'enseignement donné aux gentils pour les amener à la connaissance des vérités fondamentales de la religion; ce sont par exemple, à Rome, la première Apologie de saint Justin, à Alexandrie, l'Exhortation aux Grecs du catéchiste Clément. L'œuvre des apologistes du IIe siècle constitue, dans son ensemble, un développement irrégulier de la catéchèse primitive.

III. Les apologies. — La littérature apologétique a passé par deux phases opposées, la défensive et l'offensive. C'est Tertullien qui ouvre la période offensive, jusqu'à ce moment, laïques, prêtres ou évêques invoquent l'innocuité du christianisme, sa bonhomie, étalent ses avantages, s'ingénient à le montrer pacifique, respectueux, bienfaisant. Contre la calomnie, la malveillance, le fanatisme, on objecte les meilleures raisons, et — comme toujours — sans résultat. Arrive Tertullien, tout change. C'est une bousculade, une prise d'assaut, une mise à sac de toutes les choses saintes et révérées de la mythologie avec des nasardes aux dieux, les pires invectives aux déesses, des moqueries, des éclats de rire. Mais, à partir de ce moment, l'apologétique dévie [7]. C'est dans sa première période qu'elle est pour nous instructive d'autant plus que l'entreprise de justifier le christianisme semble avoir été entamée spontanément, poursuivie sans concert préalable, sans direction officielle. C'est dans cette spontanéité et dans cette absence de direction que nous trouvons la garantie de sa sincérité et de son autorité historique. Produites et publiées dans ces conditions, les apologies ne sont exclusivement ni des catéchismes ni des œuvres littéraires, elles présentent ces deux caractères mélangés et confondus avec, souvent, plus de bonne volonté que d'habileté.

Le genre vise moins à réfuter les calomnies en cir-

[1] E. Vacandard, *op. cit.*, p. 10. — [2] A. Harnack, *Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Literatur der zwei ersten Jahrhunderte*, en appendice à l'ouvrage de A. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., Breslau, 1897, p. 364-390. — [3] Ce n'est pas le symbole en lui-même, mais dans son rapport avec la catéchèse que nous étudions ici; on ne s'étonnera donc pas que nous n'entrions dans aucun détail relativement aux variantes d'une Église à une autre et aux phases successives de tel ou tel article en particulier. — [4] E. Vacandard, dans la *Revue des questions historiques*, 1908, t. LXXXIII, p. 198. — [5] J. Kunze, *Das nicänisch-konstantinopolitanische Symbol*, in-8°, Leipzig, 1898. — [6] A. E. Burn, *The Apostle's Creed*, 1906, p. 32-36. — [7] L'*Apologétique* de Tertullien est encore infiniment précieuse pour l'histoire des institutions chrétiennes, mais déjà c'est l'histoire des généalogies mythologiques et des turpitudes olympiennes qui prend la meilleure part du petit livret. Dans Arnobe, Lactance, l'invective a moins de force, mais le plaidoyer va son train contre le paganisme qu'il s'agit désormais non d'inviter à la modération, mais de bafouer et de piétiner. Dans la *Cité de Dieu*, il n'est déjà plus qu'une chose historique et presque archéologique dont on décrit les formes et dont on énumère les tares. Symmaque et Numatianus peuvent bien parler encore, on ne les écoute plus, on ne les réfute même pas, car Prudence ne le fait que par passe-temps de poète.

culation ou à convaincre la mauvaise foi des accusateurs qu'à séduire, à intéresser, à attirer les adversaires et plus encore les indifférents. Ces auxiliaires anonymes et officieux de l'Église s'attachent à rendre le christianisme accessible aux païens cultivés. Ils ne réclament pas la protection des empereurs et de l'administration, mais simplement la tolérance; ils se chargent du reste. En attendant, ces expositions mises sous forme de supplique courent le monde et font leur effet.

Tout d'abord il s'agit de dissiper les préventions, de détruire les diffamations. Les apologistes y mettent une conviction vibrante. « Justin et Tatien s'étendent peu sur ce chapitre; mais Athénagore en fait tout le thème de son apologie. Minucius Félix et Tertullien y consacrent de longs développements. Tous font ressortir ce que ces imputations abominables ont d'inconsistant et d'invraisemblable, au regard de ce qu'est la vie chrétienne véritable. L'athéisme qu'on reproche aux chrétiens n'est pas plus soutenable, au regard de ce qu'est la conception chrétienne de Dieu et du culte spirituel que les chrétiens pratiquent. Enfin, à l'adresse des politiques, de ceux qui veulent s'en tenir aux lois existantes, ils font entendre les revendications supérieures de l'équité et de la conscience [1]. » Le terrain ainsi déblayé, les apologistes revendiquent la tolérance des lois, certains rêvent même d'obtenir la bienveillance des empereurs. Il leur est facile de marquer l'immoralité de la société païenne à l'exemple de ses dieux, de critiquer le principe irrationnel du polythéisme et parfois même la pensée et la civilisation grecque [2]. Enfin les apologistes entreprennent d'exposer les titres de la religion chrétienne non seulement à la tolérance mais à l'assentiment. Cette tâche très écourtée, parfois même presque entièrement négligée, inspire aux écrivains deux séries de considérations générales. Ils montrent la Bible, source de toute sagesse et de toute vérité d'une part et, d'autre part, l'opération surnaturelle de la foi chrétienne par les vertus divines qui transforment l'âme.

Il ne faut pas chercher chez les apologistes, pas plus que chez les Pères apostoliques, une exposition didactique de l'enseignement chrétien. Écrivant au gré des circonstances ils relèvent des besoins de l'heure présente, c'est pourquoi silencieux sur tel point ils se montrent très explicites sur tel autre point et, malgré le caractère restreint de leurs œuvres, ils nous aident à mieux connaître les points délicats sur lesquels devait insister l'enseignement catéchistique au IIe siècle. Par ce côté encore nous touchons à la catéchèse et, s'il est permis de le dire, nous pouvons voir dans les apologies une sorte de *pré-catéchèse* et de discours préparatoire et initiateur à toute la doctrine chrétienne.

« On a remarqué depuis longtemps que, non seulement dans de courtes et très générales exhortations aux Grecs, mais dans des apologies plus étendues comme celles de Tatien, d'Athénagore, de Théophile, à Minucius Felix, le nom de Jésus n'est pas prononcé. Ce fait est très significatif, car il suffirait à établir que toute cette apologétique n'est pas adéquate au christianisme intégral.

« En trois articles, en effet, se résume la religion des apologistes : une idée de Dieu, une idée du plan providentiel dans l'histoire de l'humanité, une idée des conditions essentielles du salut. Dieu est unique, spirituel, tout puissant, créateur et maître souverain du monde : ils défendent cette idée de Dieu contre les corruptions puériles ou grossières de la mythologie, ils s'appliquent à en signaler l'intuition ou l'ébauche dans la philosophie profane. Mais ce Dieu est transcendant aussi, ceci contre le stoïcisme, et ne saurait dès lors entrer directement en rapport avec le monde, il lui faut un médiateur, c'est le *Logos* [3]. Le *Logos* a créé le monde, il préside à l'ordre et à la conservation des choses; il éclaire l'entendement de l'homme et guide son énergie vers la vertu. Dieu a créé les anges, créatures libres et supérieures, auxquelles le *Logos* a commis le soin de veiller sur son œuvre. Quelques-uns de ces anges ont failli à leur mission; soit négligence, soit idolâtrie, soit concupiscence, ils sont devenus infidèles [4]. Et les hommes, laissés à eux-mêmes, ou, qui plus est, séduits par ces esprits infidèles, sont tombés dans l'ignorance, dans la corruption morale, et de là l'universelle idolâtrie. Cependant le *Logos*, après avoir rappelé aux hommes la vérité par ses prophètes, instruit lui-même les chrétiens, qui lui doivent de connaître Dieu et comment le servir. La voie du salut est là pour l'homme. Dieu l'a fait libre et maître de son sort : si l'homme obéit à la voix du *Logos*, s'il observe ses commandements, il parviendra à une vie immortelle et incorruptible dans l'au-delà : sinon, il aura en partage la mort éternelle et des supplices sans fin.

« Telle est, dans ses plus grandes lignes, la systématisation doctrinale qui se dégage des écrits des apologistes. Ce qui la caractérise, et l'expression est courante chez eux, c'est que le christianisme est à leurs yeux une philosophie. Mais qui ne voit aussi que de cette philosophie sont bannis tous les mystères spécifiquement chrétiens, je veux dire surnaturels? La Trinité, à strictement parler, l'Incarnation de même, le péché originel, la rédemption, la grâce, les sacrements, n'y ont pas de place. Même la doctrine du Verbe est absente chez Minucius Felix. On a ainsi un christianisme raisonnable : mais est-ce encore le christianisme? Une présentation est faite de la foi, qui dépasse la présentation catéchétique, celle dont le « Symbole des apôtres » est le programme, au temps même de nos apologistes [5]. »

Les apologies sont donc, nous le répétons, une *pré-catéchèse*, une habileté de pédagogue qui veut habituer de loin les esprits à la doctrine qu'il aura à leur développer. A ce titre, il n'est pas superflu de s'y arrêter quelques instants et de noter la stratégie adoptée. Ce ne sont que des travaux d'approche dont l'aspect n'offre rien de menaçant pour l'indépendance intellectuelle de ceux qu'on entreprend de circonvenir. On a bien saisi cette nuance en marquant chez Tatien, dans son *Discours aux Grecs*, « une exhortation à la foi et non un exposé de la doctrine. » C'est ainsi que Justin, dans ses « Apologies », se livre à toute la fantaisie de sa verve et s'accorde toute l'irrégularité, tout le désordre incompatible avec une exposition didactique [6]. Dans cette prédication populaire on peut déjà relever un ensemble assez complet de vérités dogmatiques rapidement exposées et comme une sorte de notification sommaire du symbole. Dans ses Apologies, Justin laisse entrevoir les points principaux de son enseignement : condamnation de l'idolâtrie ou du pa-

[1] P. Batiffol, *Introduction* à J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, in-12, Paris, 1907, p. XV. — [2] Puech, *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien*, in-8°, Paris, 1903, p. 99. — [3] Sur les origines du *Logos*, cf. Lebreton, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, dans les *Études*, 1906; sur la théorie du *Logos* chez nos apologistes, cf. Tixeront, *Histoire des dogmes*, in-12, Paris, 1905, t. I, p. 232 sq. — [4] Puech, *op. cit.*, p. 74, parlant de la nature des démons, telle que l'a exposée Tatien, écrit : « Il ne peut être douteux que Tatien n'ait été animé d'un très vif désir d'opposer une théorie chrétienne sur ce sujet à celles que les platoniciens de son temps (par exemple Plutarque) prenaient tant de plaisir à édifier. C'est le même sentiment qui l'a poussé à dessiner les premiers linéaments d'une psychologie chrétienne, pour l'opposer à la psychologie stoïcienne. » — [6] Batiffol, *op. cit.*, p. XX-XXII. — [6] Sur le véritable caractère littéraire de la *Ire Apologie*, cf. T. M. Wehofer, *Die Apologie Justins des Philosophen und Martyrers in literarischer Beziehung zum erstenmal untersucht*, Rom, 1897.

ganisme, proclamation de l'unité de Dieu, de l'existence du Père, du Fils et du Saint-Esprit, du dogme de la création, preuve de la divinité de Jésus-Christ, Verbe de Dieu et fils unique de Dieu, incarné pour sauver tous les hommes, crucifié, ressuscité, juge futur du genre humain, récompense éternelle des bons, châtiment éternel des méchants. Dans le Προτρεπτικός ou *Exhortation* de Clément d'Alexandrie, l'auteur engage les païens à abandonner leur fausse créance et à suivre l'enseignement du Verbe qui est venu nous éclairer et nous délivrer, étant le Dieu fait homme qui nous a envoyé le Paraclet, lequel nous exhorte à la connaissance de la vérité. Conclusion : Expiez vos péchés par une sincère pénitence, lavez-les dans les eaux du baptême, attachez-vous à Jésus-Christ, embrassez sa doctrine, obéissez à ses lois pour avoir part à son héritage; sinon, redoutez le châtiment éternel. C'est la méthode de Théophile d'Antioche dans ses trois livres à Autolycus.

Quand ils s'adressaient aux fidèles, les apologistes pénétraient plus avant dans le christianisme [1]; nous en avons la preuve dans la dogmatique plus dense d'une classe d'écrits apologétiques dont le caractère artificiel ne doit pas nous égarer sur leur véritable destination. Dans les controverses avec les païens nous avions à faire à une situation très réelle, il n'en est plus de même dans les controverses entre chrétiens et juifs, ou les interlocuteurs et la discussion sont purement conventionnels et combinés en vue non de convertir les juifs, mais de confirmer la foi des fidèles. Le *Dialogue de Jason et de Papiscus* d'Ariston de Pella, le *Dialogue avec Tryphon*, l'*Altercatio legis inter Simonem Judaeum et Theophilum Christianum* d'Évagrius, l'*Adversus Judæos* de Tertullien sont une défense du christianisme au moyen de laquelle on entreprend d'affermir et d'éclairer la foi. Catéchèse encore une fois, ou plutôt supplément à la catéchèse sous une allure assez libre et avec le faible intérêt d'intrigue qui s'attache au résultat d'une discussion bourrée de textes et d'érudition.

IV. Les catalogues de péchés. — Les écrits du Nouveau Testament et ceux de l'époque post-apostolique contiennent la mention d'un certain nombre de vertus à pratiquer et de fautes à éviter. Ces énumérations sont faites sans ordre, ou du moins sans souci de se conformer à un ordre prescrit à un canon quelconque. A dire vrai, de telles listes donnent une impression bien défavorable sur les primitives communautés chrétiennes; mais il faut se garder de dramatiser les textes [2]. Tandis qu'Aristide fait un tableau lumineux de la vie chrétienne, Hermas prodigue les ombres et les apologistes ignorent cette opposition pour ne distribuer que l'éloge avec une partialité manifeste. En réalité, la moralité des chrétiens fut parfaite, en général; cependant, on ne peut nier, et personne n'y songe, l'existence des pénitents et les excès que leur condition suppose. La pénitence comportait plusieurs degrés, nous n'avons pas à en établir ici la gradation, mais simplement à noter au passage les péchés contre lesquels on devait mettre en garde les catéchumènes. Outre les écrits du Nouveau Testament nous mettons à profit les ouvrages de Clément de Rome, de Pseudo-Barnabé, de Polycarpe et d'Hermas; en outre, l'Apocalypse de Baruch et celle de Paul, les Actes de Jean, les Homélies et les Récognitions clémentines, le Testament des Douze patriarches et les écrits de Justin le martyr. On entrevoit sans peine les développements dont on faisait usage dans l'exposition de ce code moral, véritable catéchisme des fautes à éviter et des vertus à pratiquer [3].

1° *Péchés certainement donnés comme tels :*

a) πορνεία, prostitution. *Didachè*, II, 2; III, 3; V, 1; *Barnabé*, XIX, 4; Hermas, *Mandat.*, VIII, 3; Justin, *Dial. avec Tryph.*, XCIII, 1; *II Apol.* 2; *Apoc. Bar.*, IV, VIII, XIII; *Apoc. Pauli*, VI (*fornicationes*); *Test. XII patriarc.*, Lévi XVII : *Homél. Clém*, I, 18.

b) πλεονεξία, avarice. *Didachè*, II, 6 [III, 5 : φιλάργυρος], *ps. Barn.*, XIX, 6; XX, 1; Polycarpe, *ad Philipp.* II, 2 [πλεονεξία près de φιλαργυρία]; Hermas, *Mand.*, VI, 5; VIII, 5; *Similit.*, VI, 5, 5; *Apoc. Bar.*, XIII; *Test. XII patriarc.*, Lévi, XVII [φιλάργυρος]; Juda, XVIII; Clém. de Rome I, 18 [φιλάργυρος]; *Recognit.*, IV, 36 : [*avaritia*]; *Homél. clém.*, XI, 27.

c) κακία, méchanceté. *Didachè*, V, 1 [III, 8 ἄκακος]; *ps. Barn.*, XX, 1.

d) βλασφημία, blasphème. *Didachè*, III, 6; Hermas, *Mand.*, VIII, 3.

e) ἀκάθαρσια, impureté. *Ps. Barn.*, XIX, 4.

f g h) ἔρις, ζῆλος, θυμοί, querelle, envie, colère. *Didachè*, III, 2 [ζηλωτής, ἐριστικός θυμικός]; ἔρις et ζῆλος rapprochés : *Apoc. Baruch*, VIII, 13; Clém. de Rome, *I Epist. ad Cor.*, III, 2 [ζῆλος καί φθόνος, ἔρις καὶ στάσις]; sur ζῆλος, cf. *Test. XII patriar.*, Simon, IV. [ζῆλος καὶ φθόνος].

i) ἐριθια, cabale; ce mot n'a pas de synonyme. Voir cependant *Didachè*, II, 6 : οὐ λήψῃ βουλὴν πονηρὰν κατὰ τοῦ πλησίον σου, et aussi *ps. Barn.*, XIX, 3.

2° *Péchés très probablement signalés comme tels :*

a) ἐπιθυμία, passion, au sens coupable. *Didachè*, III, 3; V, 1; Clém. de Rome, *I Epist.*, XXX, 1; Hermas, *Mandat.*, VI, 5 [ἐπιθυμία γυναικῶν]; VIII, 5 [ἐπιθυμία πονηρά]; cf. Herm., *Mandat.*, XII, 1; *Similit.*, V, 3, 6; *Test. XII patriar.*, Ruben, IV, Joseph, VII [ἐπιθυμία πονηρά], *Recognit.*, IV, 36 [ἐπ. πον].

b) μοιχεία, adultère. *Didachè*, II, 2; III, 3; V, 1; Clém. de Rome, *I Epist.*, XXX, 1; *ps. Barn.*, XIX, 4; XX, 1; Hermas, *Mandat.*, VIII, 3; *Similit.*, VI, 5, 5; Justin, *Dial. avec Tryph.*, XCIII, 1; *II Apol.*, 2, 5; *Apoc. Bar.*, IV, VIII, XIII; *Apoc. Pauli*, VI [*adulteria*]; *Homél. clem.*, XI, 27; *Recognit.*, IV, 36 [*adulteria*]; *Act. de Jean*, XXXV.

c) ἀσέλγεια, débauche. Hermas, *Similit.*, IX, XV, 3; *Testam. XII patr.*, Levi, XVII, Jud. XXIII [près de γοητεία et εἰδωλολατρια]; cf. τρυφὴ πονηρά, Hermas, *Mandat.*, VIII, 3; *II Petri*, II, 13.

d) φθόνος, maléfice. Clém. de Rome, *I Epist.*, III, 5; V, 2 [ζῆλος καὶ φθόνος]; *Apoc. Bar.*, XIII; *Test. XII patr.*, Simon, IV [et ζῆλος καὶ φθόνος]; peut-être ce péché est-il pris équivalamment avec la ζηλοτυπία, *Didachè*, V, 1.

e) εἰδωλολατρία, idolâtrie. *Didachè*, III, 4; V, 1; *ps. Barn.*, XX, 1; *Apoc. Bar.*, VIII, XIII; *Test. XII patr.*, Lévi, XVII, Juda, XXIII.

f) φόνος, meurtre. *Didachè*, II, 2; III, 2; V, 1; *ps. Barn.*, XX, 1; Justin, *Dial. avec Tryph.*, XCIII, 1; II *Apol.*, 2, 5; *Apoc. Bar.*, IV, VIII; *Apoc. Pauli*, VI [*homicidia*]; *Homél. clém.*, XI, 27; *Recognit.*, IV, 36 [*homicidia*]; *Act. de Jean*, XXXVI.

g) κλοπή, vol. *Didachè*, II, 2; III, 5; V, 1; Hermas, *Mandat.*, VIII, 5; *Apoc. Bar.*, IV, VIII, XIII; *Apoc. Pauli*, VI [*furta*]; *Act. de Jean*, XXXVI.

h) δόλος, fraude. *Didachè*, V, 1; *ps. Barn.*, XX, 1, une autre expression employée par Hermas, *Mandat.*, VIII, 5, est ἀπάτη.

i) ψεῦδος, mensonge. *Didachè*, II, 5; III, 5; V, 2; *ps. Barn.*, XX, 2; Hermas, *Mandat.*, VIII, 3; VIII, 5; *Similit.*, VI, V, 5; IX, XV, 3.

k) καταλαλιά, médisance. Clém. de Rome, *I Epist.*, XXX, 1; *ps. Barn.*, XX, 2; Polycarpe, *Ad Philipp.*, IV, 3; Hermas, *Mandat.*, VIII, 3; *Similit.*, VI, V, 5; IX, XV, 3;

[1] A. Harnack, *Dogmengeschichte*, 3e édit., in-8°, Leipzig, 1894, t. I, p. 455 note. — [2] Une étude sincère et mesurée des textes dans E. von Dobschütz, *Die altchristlichen Gemeinden, sittengeschichtlichen Bilder* in-8°, Leipzig, 1902. — [3] Nous empruntons ce catalogue à Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, in-8°, Leipzig, 1903, p. 25-30.

Apoc. Bar., VIII, XIII; *Test. XII patr.*, Gad, III [près de ὑπερηφανία].

l) φαρμακία, philtres. *Didachè* II, 2; V, 1; *ps. Barn.*, XX, 1; *Apoc. Pauli*, VI [μαγεία]; cf. *Test. XII patr.*, Juda, XXIII, γοήτεια; Act. de Jean, XXXVI.

m) μέθαι, ivrognerie. Clém. de Rome, *I Epist.*, XXX, 1; Hermas, *Mandat.*, VIII, 3 [μέθυσμα ἀνομίας]; *Simil.*, VI, V, 5 [μέθυσος]; *Apoc. Bar.*, VIII, XIII; Act. de Jean, XXX.

n) κῶμοι, orgies. Hermas, *Mandat.*, VIII, 3 [ἐδέσματα πολλά].

3° *Péchés plus ou moins clairement désignés comme tels :*

a) διχοστασία, dissension au sens de schisme. *Didachè*, IV, 3 [οὐ ποιήσεις σχίσμα]; *ps. Barn.*, XIX, 12; Ignat., *Ad Philipp.*, III, 3 [εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ]; Hermas, *Similit.*, VIII, VII, 5 [ἐὰν δέ τις πάλιν ἐπιστρέψῃ εἰς τὴν διχοστασίαν, ἐκβληθήσεται ἀπὸ τοῦ πύργου]; *Mandat.*, III, 3.

b) ἀκαταστασία, bouleversement, désordre. Clém. de Rome, *I Epist.*, III, 2 [dans une énumération avec ζῆλος, φθόνος, ἔρις]; XIV, 1 [ἀλαζονία καὶ ἀκαστασία μυσεροῦ ζήλους].

c) ψιθυρισμός, murmure. Clém. de Rome, *I Epist.*, XX, 3; *Apoc. Bar.*, VIII, XIII.

d) ἁρπαγή, rapine. *Didachè*, II, 6 [ἅρπαξ], V, 1; *ps. Barn.*, XX, 1; Justin, *II Apol.*, 2; *Apoc. Bar.*, VIII, XIII; *Act. de Jean*, XXXVI; cf. ce mot rapproché de ἀποστέρησις, Hermas, *Mandat.*, VIII, 5; *Similit.*, VI, V, 5.

e) ὑπερηφανία, orgueil. *Didachè*, II, 6; V, 1; Clém. de Rome, *I Epist.*, XVI, 2 [avec ἀλαζονία]; XXX, 1; *ps. Barn.*, XX, 1; Hermas, *Mandat.*, VI, 5; VIII, 3; *Test. XII patr.*, Levi, XVII; cf. Gad, III [avec καταλαλία].

f) πονηρία. perversité. *Didachè*, III, 1 [πονηρόν]; Hermas, *Similit.*, IX, XV, 3.

g) κενοδοξία, vaine gloire. *Didachè*, III, 5; Hermas, *Mandat.*, VIII, 5; *Homél. clém.*, I, 18.

h) ἀδικία, injustice. Polycarpe, *ad Phil.*, II, 2; cf. *Apoc. Bar.*, VIII, XIII.

4° *Péchés signalés comme tels :*

a) αἰσχρολογία, paroles obscènes. *Didachè*, III, 3; V, 1.

b) ἀλαζονία, forfanterie. *Didachè.*, V, 1; Clém. de Rome, *I Epist.*, XIV, 1; XVI, 2; LVII, 2; *ps. Barn.*, XX, 1; Hermas, *Mandat.*, VI, 5; VIII, 5.

c) ψευδομαρτυρία, faux témoignage. *Didachè*, II, 1; V, 1; Polycarpe, *Ad Phil.*, II, 2; IV, 3; Hermas, *Mandat.*, VIII, 5.

d) ἀρσενοκοῖται, corruption d'enfants (?). *Act. de Jean*, XXXVI, exprimé par le terme παιδοφθορεῖν, *Didachè*, II, 2; *ps. Barn.*, XIX, 4; *Test. XII patr.*, Levi, XVII.

e) ὑπόκρισις, hypocrisie. *Didachè*, II, 6; IV, 12; V, 1; *ps. Barn.*, XIX, 2; XX, 1; Hermas, *Mandat.*, VIII, 3.

f) κακοηθία, malignité. *Didachè.*, II, 6.

g) διαλογισμοὶ πονηροί, conversations mauvaises. Cf. *Didachè*, III, 6 [πονηρόφρον].

h) φυσιώσεις, présomption (ὕψος). *Didachè*, V, 1; *ps. Barn.*, XX, 1; ὑψηλοφροσύνη; Hermas, *Mandat.*, VIII, 3.

i) ὀργή, colère. *Didachè*, III, 2; *Act. de Jean*, XXXV; Polycarpe, *Ad Phil.*, XII, 2 [ἀοργησία].

k) ἀφροσύνη, folie. Hermas, *Similit.*, IX, XV, 3.

l) πάθος, μαλακοί, ἔχθραι, αἱρέσεις, οἰνοφλυγία, κοῖται; effémination, haine, hérésie, ivrognerie, commerce charnel (dans le Nouv. Test.).

m) θεοστυγεῖς, ὑβρισταί, ἐφευρεταὶ κακῶν, γονεῦσιν ἀπειθεῖς, ἀσύνετοι, ἀσύνθετοι, ἄστοργοι, ἀνελεήμονες; haïs de Dieu (ennemis de Dieu), injurieux, inventeurs du mal, désobéissants à leurs parents, inintelligents, dissolus, sans tendresse, sans miséricorde. Rom., I, 30-31.

n) δειλοί, ἄπιστοι, ἐβδελυγμένοι, κύνες; vils, infidèles,... (qualificatifs des Gentils, dans l'Apocalypse).

o) ἄνομοι, déréglés. Clém. de Rome, *I Epist.*, XXXV, 5; Hermas, *Mandat.*, VIII, 3; *Test. XII patr.*, Levi, XVII.

p) ἐπιορκοι, parjures. *Didachè*, III, 2; *Apoc. Bar.*, IV, XIII; *Apoc. Pauli*, VI [*periuria*].

q) αὐθάδης, entêtement. *Didachè*, III, 6; V, 1; Clém. de Rome, *I Epist.*, XXX, 8; LVII, 2; *ps. Barn.*, XX, 1.

r) μισοῦντες, ceux qui ont de la haine. *Didachè*, III, 7; Hermas, *Similit.*, IX, XV, 3; *Homél. clém.*, XI, 27; *Récognit.*, IV, 36 [*odia*].

5° *Vertus dont la pratique est certainement prescrite :*

a) εὔσπλαγχνοι, sensibilité. Polycarpe, *Ad Phil.*, V, 2; cf. *Didachè*, III, 8 [ἐλεήμων].

b) χρηστότης, bonté. Cf. ἐπιείκεια, Clém. de Rome, *I Epist.*, XXX, 8; LVI, 1; LVIII, 2; LXII, 2; I Tim., III, 2; Tit., III, 2.

c) ταπεινοφροσύνη, humilité. *Didachè*, III, 9 [μετὰ ταπεινῶν ἀναστραφήσῃ]; Clém. de Rome, *I Epist.*, LXII, 5; Herm. *Similit.*, VIII, 7, 6 [avec μακροθυμία].

d) πραΰτης, douceur, indulgence. *Didachè*, III, 7; V, 2; Clém. de Rome, *I Epist.*, XXX, 8; Hermas, *Mandat.*, XII, III, 1; Polycarpe, *Ad Phil.*, XII, 2.

e) μακροθυμία, longanimité. *Didachè*, III, 7; Clém. de Rome, *I Epist.*, LXII, 2; LXIV, 1; Ignace, *Ad Ephes.*, III, 1; Hermas, *Mandat.*, VIII, 10; *Similit.*, IX, XV, 2; Polycarpe, *Ad Phil.*, XII, 2.

f) ἀγάπη, charité. Clém. de Rome, *I Epist.*, LXII, 2; Hermas, *Visio* III, VIII, 5; III, VIII, 7; *Mandat.*, VIII, 9; *Similit.*, IX, XV, 2.

g) εἰρήνη, paix. *Didachè*, IV, 3; Clém. de Rome, *I Epist.*, LXII, 2; LXIV, 1.

h) πίστις, foi. Clém. de Rome, *I Epist.*, XXV, 2; LXIV, 1; Polycarpe, *Ad Phil.*, XII, 2; Hermas, *Mandat.*, VIII, 9; *Similit.*, IX, XV, 2.

i) ὑπομονή, patience. Clém. de Rome, *I Epist.*, LXIV; *ps. Barn.*, XX, 2; Hermas, *Mandat.*, VIII, 9; Polycarpe, *Ad Phil.*, XII, 2.

6° *Vertus plus ou moins clairement prescrites :*

a) ἀμνησικακία, absence de rancune. *Didachè*, II, 3; Clém. de Rome, *I Epist.*, LXII, 2; *ps. Barn.*, XIX, 4; Hermas, *Mandat.*, VIII, 3, 10.

b) δικαιοσύνη, justice. Clém. de Rome, *I Epist.*, XXXV, 2; LXII, 2; Hermas, *Mandat.*, VIII, 9; XII, III, 1.

c) ἐγκράτεια, tempérance. Clém. de Rome, *I Epist.*, XXX, 3; XXXV, 2; *ps. Barn.*, II, 2; Polycarpe, *Ad Phil.*, V, 2; Hermas, *Visio*, III, VIII, 7; *Similit.*, IX, XV, 2.

d) ὁμόφρων, condescendance. Cf. Clém. de Rome, *I Epist.*, XXX, 3; LXII, 2; Hermas, *Mandat.*, VIII, 9; *Similit.*, IX, XV, 2.

e) χαρά, ἀγαθωσύνη, enjouement, bonté.

f) ἀλήθεια, vérité, sincérité. *Didachè*, V, 2; Clém. de Rome, *I Epist.*, XXXV, 2; LXII, 2; *ps. Barn.*, XX, 2; Polycarpe, *Ad Phil.*, II, 2; Hermas, *Mandat.*, VIII, 9; XII, 3, 1; *Similit.*, IX, XV, 2.

g) συμπαθεῖς, passion, sympathie.

h) φιλάδελφος, sentiment fraternel.

i) φιλόξενος, hospitalier. Hermas, *Mandat.*, VIII, 10.

k) σώφρων, sage, prudent, modéré. Clém. de Rome, *I Epist.*, LXIV, 1.

Nous pouvons trouver dans l'ancienne discipline pénitentielle de l'Église plusieurs institutions et dispositions qui conduisent à admettre par voie d'induction un enseignement catéchétique très net en matière morale. Une fois tombée la ferveur des débuts, chaque communauté avait à se tenir en garde contre les germes de décadence; si le niveau d'enthousiasme baissait un peu, on faisait effort néanmoins pour maintenir un certain degré, déjà fort respectable, de sainteté. La dignité et les grâces attachées au baptême semblaient incompatibles avec une rechute dans le péché, pour lequel, en ce cas, il n'y avait plus de pardon. Discipline rigoureuse et qui devait, sans aucun doute, faire l'objet d'instructions aux catéchumènes. Nous en retrouvons un écho, et peut-être un extrait, dans ces paroles de

l'épître aux Hébreux : « Il est impossible que ceux qui ont été une fois illuminés (dans le baptême), qui ont goûté le don céleste (de l'Eucharistie), qui ont eu leur part du Saint-Esprit, qui ont goûté la beauté de la parole de Dieu et les puissances du siècle à venir, et qui sont tombés, soient une seconde fois renouvelés et convertis... Quand une terre est abreuvée par la pluie qui tombe souvent sur elle, quand elle produit une herbe utile, elle participe à la bénédiction de Dieu; mais si elle produit des épines et des ronces, elle est réprouvée et près d'être maudite, et sa fin est d'être brûlée[1]. » Ce témoignage n'est pas isolé. A Rome, vers le milieu de IIe siècle, Hermas atteste la même discipline et fait clairement allusion à l'enseignement catéchétique sur ce point. « J'ai entendu, dit-il, certains didascales enseigner qu'il n'existe pas de conversion autre que celle du baptême, lorsque nous descendons dans l'eau et que nous recevons la rémission de nos fautes premières. » — « Tu as bien entendu, car c'est ainsi, » répond le Pasteur. « Il faut donc que celui qui a reçu la rémission de ses péchés (au baptême) ne pèche plus, mais qu'il demeure pur[2]. » Justin le Martyr, Athénagore, la Didascalie confirment cet enseignement relativement aux fautes irrémissibles entraînant excommunication et exclusion.

Cependant, dès le Ier siècle, nous trouvons dans la *Didachè* la preuve d'une discipline moins sévère qui devait faire également l'objet d'une ou de plusieurs catéchèses et qui comportait elle aussi un catalogue de péchés dont les fidèles devaient être instruits. Préalablement à la participation au sacrifice, les fidèles semblent avoir été astreints, conformément à la prescription de saint Paul, à faire l'examen de leur conscience[3] et l'aveu de leurs fautes. « Dans l'assemblée de l'Église, lit-on dans la *Didachè*, tu confesseras tes fautes, et tu ne viendras pas à la prière avec une conscience mauvaise[4], » et encore : « Le jour dominical du Seigneur réunissez-vous pour rompre le pain et faites l'Eucharistie, après avoir confessé vos fautes, afin que votre sacrifice soit pur. Quiconque aura un différend avec son ami ne peut approcher de vous jusqu'à ce que l'un et l'autre soient réconciliés, afin que votre sacrifice ne soit pas rendu vain[5]. » Ainsi donc, deux catégories de fautes : les unes irrémissibles, les autres soumises à divers degrés de pénitence dont nous n'avons pas à traiter ici car le code pénitentiel ne pouvait être matière de la catéchèse que d'une façon incidente. Il n'en est pas de même pour la distinction de gravité entre les péchés dont un fidèle pouvait se rendre coupable.

Les Pères ne paraissent pas avoir eu grand souci d'établir une classification uniforme des péchés. Tertullien distingue les péchés selon leur degré de gravité : *maxima, media* et *modica*[6], il tient les premiers seuls pour *capitalia, mortalia, exitiosia* et comprend dans cette catégorie « l'homicide, l'idolâtrie, le vol, la négation = apostasie, le blasphème, l'adultère, la fornication et toute autre violation du temple de Dieu[7]. » Des péchés « moyens » et « légers » *media* et *modica*, il dit : « Il y a des tentations et, par suite, des péchés de chaque jour, auxquels nous sommes tous exposés. A qui n'arrive-t-il pas de se mettre en colère injustement et jusque après le coucher du soleil, ou de mettre la main sur quelqu'un, ou de maudire (trop) facilement, ou de juger témérairement, ou de violer la foi d'un pacte, ou de mentir par crainte ou par nécessité? Dans les affaires, dans les devoirs, dans le gain, dans la nourriture, dans ce que nous voyons, dans ce que nous entendons, combien sommes-nous tentés? S'il n'y avait pas de pardon de ces péchés, il n'y aurait de salut pour personne[8]. » A propos de la parabole de la brebis égarée et de la drachme perdue, Tertullien est plus explicites encore : « Dire que ce qui est sauf a péri est une manière de parler. C'est ainsi que périt le fidèle qui s'est égaré dans le spectacle de la fureur du cirque, du sang des gladiateurs, des souillures de la scène, des vanités du ceste; qui a pris quelque part aux jeux, aux banquets d'une solennité séculaire, au service de l'idolâtrie du prochain, ou qui a laissé tomber, par défaut d'attention, une parole de négation ou de blasphème. Pour une faute de ce genre, il a été mis hors du troupeau ou s'y est peut-être mis lui-même, par colère, par orgueil, par jalousie, et enfin, ce qui arrive souvent, par refus du châtiment (auquel on voulait le soumettre). On doit le rechercher et le rappeler[9]. »

A mesure que l'on s'éloigne de l'austère discipline de la primitive Église, la catéchèse dut vraisemblablement insister sur quelques péchés graves, en s'abstenant d'énumérer dans le détail ce que Pacien de Barcelone, dans la deuxième moitié du IVe siècle, nomme la « forêt des délits », ces « péchés véniels sans lesquels cette vie n'est pas concevable, suivant l'expression de saint Augustin, et les péchés pour lesquels il est nécessaire de séparer le coupable du corps du Christ[10]. » A partir du IVe siècle, les canons des conciles suppléent dans une certaine mesure à l'enseignement catéchétique et marquent un système pénitentiel déjà arrêté et que certains jugent trop indulgent. En Asie-Mineure notamment, parmi les péchés graves soumis à une pénitence publique déterminée par les canons, nous trouvons l'idolâtrie, l'homicide, la fornication (ou l'adultère), le rapt, le parjure, la consultation des devins, la violation des sépultures, le sacrilège, le vol. Saint Basile estime que cette nomenclature est insuffisante, il se plaint d'une « déplorable coutume ou même d'une tradition perverse des hommes, qui n'attache d'importance qu'à certains péchés graves, tels que l'homicide, l'adultère, ou autres crimes du même genre, et considère comme quantité négligeable la colère, les injures, l'ivrognerie, l'avarice, etc., qu'on ne trouve pas même dignes d'une simple objurgation, bien que saint Paul, parlant au nom du Christ, ait dit : « Ceux qui font cela « sont dignes de mort[11]. » Saint Grégoire de Nysse rend à peu près le même témoignage. « De la colère, dit-il, dérivent sans doute beaucoup de péchés et des maux de tout genre. Toutefois nos Pères ont jugé bon de ne pas épiloguer et de ne pas mettre trop de zèle à guérir tous les péchés qui naissent de la colère. Et quoique l'Écriture interdise non seulement les blessures et le meurtre, mais encore les injures, les malédictions ou autres péchés du même genre, c'est contre le seul homicide qu'ils ont élevé la barrière des peines[12]. » Puis c'est contre l'avarice qu'il réclame[13].

D'après cela on entrevoit la matière et on juge du ton de la catéchèse morale. On pourrait entreprendre et, avec quelque ingéniosité, réussir à recomposer cette partie de l'enseignement catéchétique, mais ces sortes de reconstitutions sont toujours imaginaires par quelque côté; mieux vaut s'en tenir aux documents, qui heureusement, pour la catéchèse, ne nous font pas défaut.

V. La catéchèse. — L'enseignement doctrinal et moral n'était pas réservé à un temps déterminé; il se distribuait pendant le cours entier de l'année en vue de préparer les auditeurs aux solennelles initiations

[1] Hébr., IV, 4-8. — [2] Hermas, *Pasteur*, Mandat., IV, 3. — [3] I Cor., XI, 28. — [4] *Didachè*, c. IV, 14. — [5] *Didachè*, c. XIV, 1. — [6] Tertullien, *De pudicitia*, c. I, *P. L.*, t. II, col. 980.. — [7] *Ibid.*, c. XIX, *P. L.*, t. II, col. 1017. — [8] *Ibid.*, c. XIX, *P. L.*, t. II, col. 1017. — [9] *Ibid.*, c. VII, *P. L.*, t. II, col. 991. E. Vacandard, *Le traitement des* peccata leviora, *dans la primitive Église*, dans la *Revue du clergé français*, 15 août 1901. — [10] S. Augustin, *De symbolo ad catechum.*, sermo I, c. XV-XVI. — [11] S. Basile, *De judicio Dei*, c. VII, *P. G.*, t. XXXI, col. 669. Cf. E. Vacandard, dans la *Revue du clergé français*, 15 septembre 1900, p. 123, note 2. — [12] S. Grégoire de Nysse, *Epist. canonica*, can. 5, *P. G.*, t. XLV, col. 229. — [13] *Ibid.*, can. 6, *P. G.*, t. XLV, col. 232-233.

baptismales. La conséquence logique de ce système de fonctionnement était la formation de groupes dont le degré d'instruction religieuse variait d'après la durée de leur préparation. On obtenait ainsi des « classes » distinctes dont chacune avait à suivre une série d'exercices dont la description relève de l'étude du catéchuménat. Voir ce mot. Nous n'avons à nous occuper que de l'instruction proprement dite, la catéchèse.

Les « Apologies » nous ont montré un type de précatéchèse destinée à préparer la voie, à laisser apercevoir quelque chose de la route à suivre et des obstacles à surmonter. Ce n'est guère plus qu'une notification sommaire de la loi chrétienne, des principales vérités à croire et des devoirs à pratiquer. Clément d'Alexandrie, catéchiste de carrière, a bien saisi le caractère et le but de ces premières expositions ou conversations avec les Gentils dont l'attention commençait à être éveillée vers le christianisme, il ne s'agissait encore que de les « conduire à la foi[1]. »

1. *Alexandrie.* — Clément d'Alexandrie nous amène et nous retient naturellement dans cette ville qui posséda une école catéchétique célèbre. Toutefois le didascalée chrétien d'Alexandrie fit bientôt oublier l'humble institution d'où il était sorti. A l'origine et jusque vers le temps de Pantène, il ne s'agissait que d'exposer la catéchèse à des auditeurs uniquement soucieux de connaitre la vérité de la religion chrétienne. Avec Clément, et surtout avec Origène, on s'écarta fort de ces modestes débuts; le didascalée devint une sorte d'école normale où des catéchistes, déjà experts dans la science, venaient se former à l'étude de l'Écriture, à l'exégèse des textes et à l'art d'instruire les fidèles.

Alexandrie, pour la période la moins connue il est vrai, nous offre donc un phénomène sinon unique, du moins le premier en date dans l'histoire du christianisme. Rome ne posséda jamais d'institution analogue; Antioche, Édesse, Athènes, Césarée ne possédèrent jamais un enseignement aussi régulièrement organisé et un corps professoral aussi illustre. On peut, sans trop de chances d'erreurs, entrevoir les origines de l'école catéchétique d'Alexandrie vers le temps où cette ville aura reçu le christianisme, à l'époque des apôtres. L'enseignement aura végété plus ou moins et l'institution se sera maintenue au niveau élémentaire peut-être pendant un siècle, ou même un peu plus. Vraisemblablement Pantène aura ouvert la voie nouvelle et une école savante se substitua à l'école catéchétique, conservant le même nom, tandis que les docteurs tenaient à honneur de continuer à se qualifier de catéchistes. Rien n'était plus propre, dans une ville mondiale comme Alexandrie, à attirer les auditeurs et à atteindre le but d'une école catéchétique que de hausser les études à la hauteur intellectuelle d'un auditoire cultivé à l'excès et parmi lequel pouvait se rencontrer tel ou tel membre du « Musée ». Cette transformation était de nature à attirer, à plaire, à impressionner favorablement. Le Προτρεπτικός de Clément est un précieux spécimen du genre catéchétique et apologétique tout à la fois adopté par les Alexandrins pour aborder devant leur auditoire païen l'étude philosophique et l'exposition catéchistique de la foi chrétienne.

Pantène, Clément, Origène et leurs successeurs moins illustres mais à peine moins savants ne se désintéressèrent jamais complètement de l'humble besogne d'instruire les petits et les pauvres, mais leur œuvre la plus marquante fut consacrée aux spéculations de la philosophie chrétienne. Cette partie plus durable et plus bruyante nous importe moins que la simple catéchèse donnée par ces grands docteurs avec un fruit souvent merveilleux. La grâce divine, la science approfondie et peut-être aussi un prestige sans égal de son temps valurent à Origène d'obtenir un grand nombre de conversions. Denys le Grand, évêque d'Alexandrie, y exerça lui aussi avec succès les fonctions de catéchiste et de didascale. L'histoire de l'école chrétienne d'Alexandrie, de ses maitres, de ses élèves, de ses doctrines pourrait seule montrer le rang éminent qui est le sien dans l'histoire du christianisme.

L'école catéchétique, véritable institution ecclésiastique, était placée sous l'autorité de l'évêque d'Alexandrie. Le mérite du catéchiste le désignait à ses futures fonctions auxquelles l'appelait l'évêque lui même. La vie si accidentée d'Origène nous le montre élevé à ses fonctions par l'évêque Démétrius qui le rappelait au cours d'un voyage et d'un séjour prolongé à Jérusalem pour revenir s'acquitter de ses fonctions à Alexandrie. A cette époque, un seul chef de la catéchèse était chargé de l'enseignement; il s'adjoignait d'ordinaire un homme instruit pour l'aider ou le suppléer au besoin; celui-ci d'ordinaire lui succédait. C'est ainsi qu'Origène enseigna sous Pantène, et Clément était alors le second; ensuite il aida Clément devenu titulaire et lui succéda à son tour. Enfin Héraclas s'adjoignit à Origène et eut son temps de gouvernement. Quant à Achillas nous savons qu'étant titulaire il eut avec lui Piérius et Théognoste. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1175.

La charge de chef de la catéchèse n'était guère lucrative. Pantène, Clément, Origène ne recevaient rien de leurs disciples, sans doute l'administration épiscopale se chargeait de leur entretien; on pense que les successeurs d'Origène avaient part aux offrandes des fidèles d'Alexandrie. Cassiodore dit que, sous Constantin, les catéchistes furent rétribués sur le trésor public à Alexandrie, à Constantinople et à Nisibe : il souhaitait que l'on en fit autant à Rome.

On ne peut comparer que de loin l'école d'Édesse à l'école d'Alexandrie, bien que, à l'origine, l'une et l'autre aient eu pour objet la catéchèse. L'école d'Édesse ne connut pas le merveilleux développement, les persécutions, les erreurs qui troublèrent le didascalée. Bardesane semble avoir été rejeté de l'école qu'il illustrait et celle-ci continua paisiblement sa destinée jusqu'au temps de saint Éphrem qui marque un genre nouveau, prélude de conflits théologiques. Les écoles d'Antioche et de Césarée eurent peu d'éclat et peu de durée, celles de Constantinople et d'Athènes furent surtout des universités de littérature et de philosophie.

Revenons maintenant aux modèles de la science catéchétique qui nous ont été conservés.

Saint Ambroise nous fait connaitre que, selon lui, il faut agir à l'égard des païens comme saint Paul avait agi à l'égard des membres de l'Aréopage. Voici comment il faut procéder. D'abord enseigner l'existence d'un Dieu unique, maître de toutes choses auquel l'homme doit adoration et amour. Ensuite condamner l'idolâtrie. Enfin, montrer Jésus-Christ auteur du salut, en la divinité duquel nous devons croire par sa mission sur la terre jusqu'à sa résurrection qui est une preuve de cette divine origine[2]. Ce ne sont là que les grandes lignes dont le développement serait bien précieux. Peut-être quelque trouvaille heureuse rendra-t-elle un jour la démonstration ou catéchèse préparatoire que l'évêque de Milan aura dû envoyer *in modum catechismi* à Frigitil, reine des Marcomans, qui lui avait demandé *ut scriptis ipsius qualiter credere deberet*[3].

Heureusement nous possédons deux catéchèses authentiques ou plutôt deux manuels destinés à l'instruction de ceux qui avaient à faire la catéchèse et rédigés

[1] Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, I, 6, *P. G.*, t. VIII, col. 285 : εἰς πίστιν περιάγει. — [2] S. Ambroise, *In Lucam*, VI, n. 104-105; *P. L.*, t. XV, col. 1096-1097. — [3] Paulin, *Vita Ambrosii*, n. 36, *P. L.*, t. XIV, col. 39.

par saint Grégoire de Nysse[1] et par saint Augustin.

2. *A Nysse.* — Saint Grégoire s'adresse aux catéchistes et leur apprend comment il faut s'y prendre pour faire la catéchèse et prouver par voie de raisonnement les mystères de la foi à ceux qui refusent de se soumettre à l'autorité enseignante de l'Église. Outre l'intérêt qui s'attache à un ouvrage de cette nature, on voit de suite que les catéchistes avaient dû montrer ou avouer leur insuffisance en face des objections ou des résistances qu'ils rencontraient et il était nécessaire que deux évêques parmi les plus illustres, en Orient, en Occident, prissent la peine de rédiger une méthode à l'usage des catéchistes. Saint Grégoire demande dès l'abord à ceux-ci d'apporter quelque intelligence dans leur tâche, de ne pas se contenter d'exposer à un auditeur ce qui suffit à un autre auditeur, mais de s'adapter à la forme d'esprit, aux exigences et aux besoins de chacun. Au lieu d'assommer l'objection sous un argument autoritaire, il veut voir le catéchiste se mettre au point de vue de son contradicteur, le suivre pas à pas, discuter pied à pied, gagner son estime intellectuelle en même temps que sa confiance en sorte qu'il obtienne l'adhésion du cœur et de l'esprit non par impuissance à se défendre mais par impossibilité de ne pas se rendre. Saint Grégoire de Nysse n'a pas en vue de rédiger un manuel à l'usage de tous les catéchistes, il se préoccupe avant tout des conditions locales, celles que rencontrent les prêtres de son diocèse, peut-être aussi les prêtres de quelques diocèses voisins, et les instructions qu'il leur donne s'appliquent à une situation déterminée. Ainsi, il prescrit de varier les arguments suivant qu'on les adresse à un païen polythéiste, à un juif adversaire de Jésus-Christ, à un hérétique antitrinitaire. Il s'agit moins dans ces différents cas de faire œuvre de catéchiste, simple et naïf narrateur des vérités de la foi, que de controversiste et d'apologiste obligé de montrer les excellences de cette croyance sans se laisser surprendre par des objections spécieuses. En effet, en Asie-Mineure, au IVe siècle, le christianisme avait fait en tous sens et depuis longtemps de si vastes conquêtes, avait possédé tant d'établissements qu'on ne devait être que rarement exposé à rencontrer des auditeurs qui n'en connussent l'exposition doctrinale, au moins d'une façon générale; mais précisément cette exposition était viciée par les imputations, les erreurs, les subtilités de ceux qui prêtaient à la foi chrétienne ce qu'elle ne contenait pas. Quoi qu'il en soit de la forme à adopter, l'objet de la catéchèse demeure, somme toute, identique; c'est l'exposition des principaux dogmes : trinité, incarnation, rédemption; l'explication des deux sacrements du baptême et de l'eucharistie; la promesse de la vie éternelle et l'obligation de croire à la foi du Christ, fils de Dieu.

3. *A Hippone.* — Saint Augustin a traité des principes à suivre pour l'instruction des catéchumènes dans un petit livre adressé au diacre de Carthage, Deogratias, et intitulé : *De catechizandis rudibus*[2]. Cette catégorie de *rudes* devenait de plus en plus compacte dans l'empire et les invasions allaient bientôt l'accroître démesurément; toutefois, ces illettrés, d'une ignorance si crasse qu'on les puisse imaginer, n'étaient pas moins difficiles à convaincre que les esprits cultivés; il fallait tout leur apprendre, les éclairer d'abord, les instruire et les dompter. Saint Augustin veut que le catéchiste étudie avec soin chacun de ceux auxquels il doit donner l'instruction et lui donne deux modèles de la méthode à suivre en lui recommandant le zèle et l'affection pour ses auditeurs : « Un père désire apprendre à son fils ses premiers bégaiements, une mère préfère préparer de ses mains les premières petites bouchées de son enfant, plutôt que de se nourrir elle-même de mets succulents et abondants; n'oublions jamais la poule qui abrite doucement ses petits sous ses ailes; d'un gloussement plaintif elle les appelle, tandis qu'ils vont caquetant, et les orgueilleux qui s'écartent de ces ailes maternelles sont la proie des vautours. Abaissons-nous de même vers les petits pour procurer leur salut. Le zèle diversifie ses moyens d'action selon l'état des auditeurs; car on doit à tous la charité, mais elle-même sait se faire toute à tous, elle donne la vie aux uns, elle souffre avec les autres; il en est qu'elle s'efforce d'édifier, d'autres qu'elle tremble de blesser; elle s'incline avec les uns, elle se relève avec les autres; pleine de tendresse avec ceux-ci, sévère avec ceux-là, ennemie d'aucun, mère pour tous. »

Non seulement la durée de la catéchèse doit varier d'après le temps dont on dispose, mais d'après l'auditoire auquel on s'adresse.

Fréquemment cet auditoire a tout à apprendre, ne possède aucune culture et à peine une civilisation assez fruste. En pareil cas, qu'on commence par un rapide exposé de l'histoire du monde afin d'en prendre occasion de montrer au catéchumène moins encore le plan providentiel que la bonté divine dont témoigne cette histoire entière et qu'on en tire l'occasion de montrer que cette bonté doit être payée de retour par le don d'un cœur pur, d'une conscience droite, d'une foi sincère. Toute l'instruction catéchétique doit avoir pour but de provoquer en celui à qui elle s'adresse la foi, l'espérance, la charité, *ut ille cui loqueris audiendo credat, credendo speret, sperando amet*[3].

Dans l'application de cette règle générale il faut tenir compte de l'individu en particulier auquel on la propose, et, pour cela, ne pas craindre de se renseigner à son sujet auprès de celui ou auprès de ceux qui le présentent, comme aussi d'interroger le postulant et de scruter les motifs de sa détermination. L'intérêt peut y avoir part, mais il évitera d'en convenir et alléguera un motif plus pur, plus noble. Si on découvre la supercherie ne pas éclater en reproches et, au contraire, louer un sentiment que, peut-être, le catéchumène souhaiterait éprouver et que, la grâce et le milieu aidant, il finira peut-être par éprouver réellement. Si, en toute franchise, il motive sa démarche par une préoccupation dans laquelle l'esprit de foi n'a aucune part, le catéchiste le reprendra avec douceur, s'efforçant de lui faire sentir, sans s'engager dans une démonstration, l'essence et le but de la doctrine qu'il prétend embrasser sans y être surnaturellement préparé. Ainsi, on pourra rectifier et redresser une inspiration étrangère et amener cette âme à vouloir selon Dieu ce qu'elle ne voulait d'abord que par calcul humain. Si le postulant est vraiment conduit par Dieu, dont l'action est évidente d'une manière ou d'une autre, le catéchiste en prendra occasion sur-le-champ pour lui montrer l'intérêt que Dieu nous porte, la prévenance qu'il nous témoigne, la bonté dont il nous enveloppe. Passant alors du particulier au général, montrer l'intervention de Dieu dans l'histoire de l'humanité depuis la création jusqu'à l'âge présent du monde et coordonner les deux périodes de l'Ancien et du Nouveau Testament en faisant voir dans l'un l'annonce prophétique, dans l'autre la réalisation. Ceci dit, passer à la vie future, au jugement dernier avec la récompense éternelle du bien et le châtiment éternel du mal. Dans ce cadre immense donner au récipiendaire une base de croyance fondée non sur l'empirisme troublant et mo-

[1] Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica, P. G.*, t. XLV, col. 9 sq.; H. Strawley, *The catechetical oration of Gregory of Nyssa*, in-8°, Cambridge, 1903; L. Méridier, *Grégoire de Nysse, Discours catéchétique*, in-12, Paris, 1908. — [2] *P. L.*, t. XL, col. 309 sq.; écrit en l'an 400. — [3] S. Augustin, *De catechizandis rudibus*, c. IV, n. 8, *P. L.*, t. XL, col. 316.

bile du bonheur ou du malheur dès ce monde, mais sur les préceptes réconfortants et immuables de la vie chrétienne. Si cette doctrine et ses conséquences morales lui agréent, le catéchumène s'engagera au service de Dieu auquel il rapportera tout le mérite de l'appel dont il vient d'être l'objet.

A l'égard du catéchumène qui possède une certaine culture, on suivra un traitement différent. Inutile de s'attarder avec lui dans une exposition élémentaire de l'Écriture sainte et de la doctrine chrétienne, repasser rapidement le sommaire des vérités fondamentales afin de lui en rafraichir la mémoire et de voir, le cas échéant, les lacunes de ses connaissances. Procéder d'ailleurs à un examen analogue à celui qu'on a fait subir à l'illettré afin de s'assurer par quel lieu, par quel traité, par quel argument en particulier l'esprit a été touché et le désir de conversion s'est insinué dans le cœur. Relever le caractère des ouvrages qui ont ainsi préparé le travail de la grâce, en marquer le mérite et, si ce sont des écrits orthodoxes montrer que les bons eux-mêmes ne sont pas à l'abri de l'erreur, même dans l'interprétation du texte des Écritures. Pour les conclusions pratiques procéder comme à l'égard des illettrés.

Une dernière catégorie se compose d'esprits cultivés au point de vue littéraire, mais ignorants au point de vue de la foi. Leur culture pourrait les induire à mépriser ceux qui parlent un langage moins chrétien tout en pratiquant une morale plus pure, il faut donc leur recommander la retenue et l'humilité, leur apprendre à s'instruire dans les Écritures qu'ils ne doivent pas assimiler aux livres ordinaires. S'élever au-dessus des incorrections de langage et du sens littéral pour atteindre la doctrine, la moelle cachée sous l'écorce.

Saint Augustin ne s'en tient pas à ces conseils généraux, il aborde la pratique et rédige une catéchèse typique destinée au postulant illettré habitant la ville et désireux d'arriver à la vie future.

Exorde : C'est très bien et je vous félicite, car le bonheur n'est qu'en Dieu et non dans les biens de la vie présente; ceux-ci sont faux et nous livrent à un Dieu qui juge et qui punit. La vraie félicité, même dans les épreuves d'ici-bas, est dans l'amour des préceptes de celui qui l'a promise, dans une bonne conscience. Se faire chrétien pour un motif intéressé ou d'ordre temporel, c'est courir à la réprobation; on fait sans doute ainsi partie de l'Église, mais comme la paille fait partie de l'aire, d'où un coup de vent peut la chasser. Celui, au contraire, qui se fait chrétien, en vue de l'éternelle félicité en Dieu, est dans la bonne voie; il est en garde contre la tentation, ne se laisse ni corrompre par la prospérité, ni abattre par l'adversité; il est modeste et tempérant dans l'abondance, fort et prudent dans la tribulation. — *Narration :* Résumé de l'histoire du monde, création, chute, réparation future par l'incarnation du Verbe. Ce dernier mystère entrevu et cru d'avance a sauvé les saints comme il nous sauvera nous-mêmes; le Verbe s'est incarné et nous a rachetés. Il y a sur la terre deux cités, où les bons sont mêlés aux méchants; mais elles seront révélées au jour du jugement. Tout, dans les cinq âges précédents, a été une figure de ce qui s'est accompli dans le sixième, le nôtre, celui où Jésus est venu, où il est mort, où il est ressuscité, d'où il est monté au ciel pour nous envoyer le Saint-Esprit, celui où vivent désormais ceux qui mettent leur foi en Dieu, pratiquent la charité, comptent sur les récompenses éternelles, composent actuellement l'Église, celui où l'Église vit dans les troubles et les épreuves. Or, tout cela a été annoncé, nous le voyons accompli sous nos yeux; et cette réalisation du passé est un gage de l'accomplissement des événements futurs, tels que la résurrection, le jugement et la vie éternelle. — *Conclusion :* Croire fermement à ces choses, sans se laisser déconcerter; se tenir en garde contre les démons et leurs suppôts, qu'ils soient païens, juifs ou même chrétiens; s'attacher de préférence aux bons, sans mettre son espoir en eux, car il ne faut le mettre qu'en Dieu; et ce faisant, persévérer dans la foi en dépit des tribulations; conserver l'humilité, car Dieu ne permet pas qu'on soit tenté au-dessus de ses forces.

On a observé fort justement que « ce qu'il a de remarquable dans ce modèle de catéchèse, rédigé d'après la formule précitée, ce n'est pas seulement la manière dont saint Augustin envisage la suite des âges comme une sorte de philosophie religieuse de l'histoire, où éclatent, dans une série ininterrompue, les attentions de Dieu à l'égard de l'homme et fait de la personne du Christ le point central de l'histoire du monde, c'est encore l'habileté avec laquelle il y enseigne les articles du symbole, sans révéler qu'ils fassent partie de la formule de foi, et y rattache toute la morale chrétienne; c'est surtout le but très précis qu'il poursuit d'inspirer la foi, l'espérance et la charité. Aussi n'hésite-t-il pas à revenir à plusieurs reprises soit sur les récompenses promises aux fidèles, soit sur les châtiments réservés aux impies et aux mauvais chrétiens; moyen excellent d'inspirer par la crainte un commencement d'amour de Dieu. Et c'est bien là le genre de la catéchèse, adressée pendant la période patristique à ceux qui demandaient à entrer dans le catéchuménat en vue de la future initiation chrétienne [1]. »

Une fois admis au rang des catéchumènes, nous suivons de moins près le cycle d'instructions. Nous ne possédons pas pour cette période de la formation un document analogue à celui de saint Augustin que nous venons d'analyser. Quand et comment se donnait l'enseignement à ceux qui avaient persévéré dans leur bon désir après un premier contrat avec la doctrine chrétienne? Nous ne pouvons que l'entrevoir d'une façon un peu sommaire.

Le catéchumène, immatriculé en cette qualité, était admis à prendre part à une partie seulement des réunions liturgiques, la partie préparatoire composée de lectures et d'homélies, instructives sans doute, mais encore peu explicites. Certains sujets, en effet, étaient de parti pris passés sous silence. Dans cet enseignement public on ne traitait que de questions générales de foi ou de morale, ou bien on se bornait à de simples allusions, à des explications sommaires, que saisissaient fort bien les initiés, mais qui restaient de pures énigmes pour les non-initiés. Pour suppléer, les catéchumènes avaient la ressource de lire, et, ici encore, il est malaisé de connaître les titres des livres qu'on leur mettait entre les mains; peut-être ne les autorisait-on qu'à des extraits, des résumés. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'on développait les thèmes simplement esquissés dans la catéchèse préparatoire, telle que nous l'avons lue dans saint Augustin [2], on devait approfondir certains aspects, élargir telle ou telle perspective; mais ces développements devaient dépendre de l'expérience du catéchiste et du degré de culture de ses auditeurs. Nous ne pouvons rien faire de plus que d'indiquer la direction suivie pendant cette période intermédiaire, et, somme toute, capitale, puisqu'elle comportait la formation essentielle à défaut de laquelle le catéchumène ne pouvait espérer prendre rang parmi les compétents.

[1] G. Bareille, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 1884. — [2] S. Augustin, *De fide et opere*, l. VI, c. IX, *P. L.*, t. XL, col. 203 : *Quod autem fit per omne tempus quo in Ecclesia salubriter constitutum est ut ad nomen Christi accedentes catechumenorum gradus accipiat, hoc fit multo diligentius et instantius his diebus, quibus competentes vocantur*; cf. *Constit. apost.*, l. VIII, c. XXXII, *P. G.*, t. I, col. 1132.

La part faite au catéchiste ne nous est pas connue, mais nous pouvons assurer que cette part a varié suivant les temps. Une pièce célèbre, la *Passio S. Perpetuæ,* nous montre un catéchiste, Saturus, se livrant aux persécuteurs de son plein gré afin de n'être pas séparé de ses catéchumènes et de continuer leur instruction, au risque de partager leur martyre [1], mais le document en question ne nous fournit aucune indication positive sur la matière des catéchèses faites aux martyrs et à leurs compagnons; il semble, du reste, qu'en perspective du supplice prochain on avait hâté pour eux l'heure du baptême et probablement écourté l'exposition catéchétique. A la date où nous reporte cet épisode, vers le début du IIIe siècle (mars 203) la catéchèse devait être moins sobre qu'elle ne le devint au siècle suivant; moins sobre parce que moins discrète. On n'observait guère cette conduite mystérieuse, ces réticences qui constituèrent la discipline du secret. A quoi bon se cacher et que cacher aux catéchumènes lorsqu'il leur suffisait de lire l'*Apologie* du martyr Justin pour savoir sur l'Eucharistie autant que les initiés; d'ailleurs saint Irénée [2], Tertullien [3], Origène [4] ne connaissent et ne pratiquent qu'une prédication sans réticences. « Nous ne cachons pas la sainteté de notre principe... Nous enseignons les premiers venus... Nous confions les évangiles et les écrits des apôtres à qui peut les entendre, » dit Origène. Moins d'un siècle plus tard, tout a changé. La discipline du secret est en pleine vigueur. Il suffit d'indiquer ce contraste pour sentir le bouleversement complet qui a dû en résulter pour la besogne des catéchistes. Il leur faut savoir maintenant s'arrêter à temps et n'en pas dire plus que l'évêque lui-même, soumis lui aussi à la discipline du secret : « Voilà, dit saint Grégoire de Nazianze, ce que tu peux savoir en dehors du mystère, ce qu'il est permis de porter à l'oreille du profane. Quant au reste, grâce à la Trinité, tu l'apprendras dans l'intimité et tu le garderas devers toi comme tout ce qui est gardé sous le sceau du secret [5]. » Saint Jean Chrysostome dit également : « Je voudrais bien parler ouvertement, mais je n'ose à cause des non-initiés. Ce sont eux qui nous rendent l'explication difficile, en nous mettant dans la nécessité d'employer des termes obscurs ou de leur exposer les mystères. Je parlerai néanmoins, autant qu'il me sera possible, en respectant les saintes obscurités [6]. » Même façon de procéder en Occident. Fréquemment saint Augustin répète dans ses sermons : *Norunt fideles* et parfois il en prend l'occasion pour stimuler les catéchumènes : « Cela vous est voilé, leur dit-il après avoir expliqué un texte, mais, si vous le voulez, cela vous sera révélé; voici Pâques, donnez votre nom pour le baptême. Si la fête ne vous sollicite pas, que la curiosité vous pousse, et alors vous comprendrez le sens de ces paroles [7]. » On pourrait multiplier longtemps les témoignages, ils n'ajouteraient que l'autorité de leur nombre car le fait est incontestable et nous fait comprendre la justesse de la remarque de saint Cyrille de Jérusalem quand il dit que la catéchèse n'est pas une homélie comme les autres homélies [8].

4. *A Jérusalem.* — L'évêque ou un prêtre spécialement délégué à cet office était chargé de cette partie de l'enseignement, servant de préparation immédiate au baptême. Saint Cyrille à Jérusalem, saint Jean Chrysostome à Antioche, saint Augustin à Hippone remplirent, avant leur épiscopat, cette charge de catéchistes. Rien ne peut donner une idée plus précise et plus complète de ce genre d'instructions que le recueil des catéchèses de saint Cyrille. On ne saurait dire, sans quelque exagération, que ce recueil tienne lieu de tous les autres, car la durée du catéchuménat, le nombre des catéchèses, leur objet, les conditions d'admission n'étaient pas les mêmes dans toutes les Églises. Pour ne citer que quelques exemples, en Occident, l'objet des catéchèses était le *Pater* et le *Credo ;* à Jérusalem et dans certaines Églises elles roulaient sur le *Credo;* dans d'autres seulement sur le *Pater;* quelquefois le *Credo* était commenté en deux ou trois instructions; en d'autres Églises le nombre des conférences était plus grand [9]. L'Église de Jérusalem témoignait à ses catéchumènes une vigilance particulière. Outre les précieux renseignements contenus dans le recueil de saint Cyrille nous possédons depuis quelques années d'utiles détails complémentaires grâce à la *Peregrinatio Etheriæ.* Ce nouveau témoin n'est postérieur à l'époque où furent prêchées les catéchèses — 348 — que de peu d'années; les usages n'avaient certainement pas eu le temps de se modifier sensiblement [10].

Sous le titre général de catéchèses on comprend une préface ou *procatéchèse* et dix-huit discours ou instructions intitulés : κατηχήσεις φωτιζομένων, *catecheses illuminandorum,* adressés au nom de l'évêque Maxime aux catéchumènes admis à recevoir le baptême à Pâques; cinq instructions complémentaires intitulées catéchèses *mystagogiques* sont adressées à ces catéchumènes devenus néophytes aussitôt après leur initiation. En tout, vingt-quatre discours, dont chacun, à peu d'exceptions près, porte un titre particulier qui en indique l'objet. Ces discours furent prêchés dans l'église du Golgotha, à laquelle saint Cyrille fait sans cesse allusion. Ce n'est qu'après Pâques que les catéchèses mystagogiques auront lieu dans l'église de l'Anastasie ou de la Resurrection [11].

Dans la procatéchèse, saint Cyrille rappelle la formalité de l'immatriculation [12] qui avait lieu le premier dimanche de carême [13]. Le lendemain les catéchèses commencent. On pose la chaire de l'évêque au milieu de l'église du Golgotha. Les prêtres s'asseyent de chaque côté sur des sièges, et les clercs restent debout. Ici se place l'examen des *competentes* qu'on amène un à un devant l'évêque, les hommes avec leurs pères ou parrains, les femmes avec leurs mères ou marraines. L'évêque interroge : « Est-il de bonne vie? Obéit-il à ses parents? N'a-t-il pas quelque autre vice? » Toute la procatéchèse ne sera guère qu'un commentaire de ces paroles. Cyrille énumère tous les motifs humains qui peuvent pousser un catéchumène à entrer dans l'Église et réclame de ses auditeurs l'assiduité, l'attention, la bonne tenue dans les réunions, le zèle, la discrétion avec les non-initiés.

Les catéchèses se succèdent ensuite. Leur objet, nous dit la touriste Ethéria, était l'explication de la

[1] *Passio S. Perpetuæ,* édit. Robinson, Cambridge, 1891, p. 66. — [2] S. Irénée, *Contra hæreses,* l. I, c. IV, n. 3; c. XXIV, n. 6; *P. G.*, t. VII, col. 484, 679, condamne les réticences des hérétiques. — [3] Tertullien, *Adv. valentinianos,* c. I. *P. L.*, t. II, col. 543, raille ces mystérieuses façons en usage chez les valentiniens. — [4] Origène, *Contra Celsum,* l. III, c. XV, *P. G.*, t. XI, col. 940. — [5] S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, 45, *P. G.*, t. XXXVI, col. 424 sq. — [6] S. Jean Chrysostome, *In I Cor.*, homil. XL, 1, *P. G.*, t. LXI, col. 347; cf. *In Gen.*, homil. XXVII, 8, *P. G.*, t. LIII, col. 251; *Ad illum.*, homil. I, 1, *P. G.*, t. XLIX, col. 224; et maintenant, pour que le contraste soit achevé, saint Épiphane reproche aux hérétiques marcionites leur pratique de célébrer les mystères en présence des catéchumènes. *Hæres.*, XLII, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 700. — [7] S. Augustin, *Serm.*, CXXXII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 734. — [8] S. Cyrille de Jérusalem, *Procatech.*, XI, *P. G.*, t. XXXII, col. 352. — [9] F. Probst, *Lehre und Gebet in den drei ersten christl. Jahrhund.*, in-8°, Tübingen, 1871; dom Touttée, dans *P. G.*, t. XXIII, col. 145 sq. — [10] F. Cabrol, *Les Églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle,* in-8°, Paris, 1895, p. 143 sq. — [11] *Ibid.*, p. 151-152, et la note 1 de la page 151. Le fait n'est pas douteux grâce au récit d'Etheria. — [12] *P. G.*, t. XXXIII, col. 340, 353. — [13] Le premier dimanche et non le second; chez les latins c'était le troisième et le quatrième dimanche.

sainte Écriture, depuis la Genèse, d'abord charnellement, c'est-à-dire au sens littéral, puis spirituellement; l'évêque traitait ensuite de la Résurrection et des choses de la foi. Il est évident que, pendant un si court espace de temps, il ne pouvait donner qu'un résumé très élémentaire de la doctrine. La catéchèse tenait tout le temps entre Prime et Tierce, trois heures environ; ce qui est bien à peu près le temps requis pour une catéchèse de saint Cyrille. Chaque jour, pendant cinq semaines, on développait la doctrine chrétienne, pendant la sixième et la septième semaine, le catéchiste développait le Symbole article par article.

Tous les détails fournis par la voyageuse Ethéria sont conformes aux renseignements conservés sur les catéchèses de saint Cyrille, à condition toutefois de remanier la distribution de ces dernières [1]. Pendant les cinq premières semaines de carême, les catéchèses roulent sur l'Écriture sainte, sur la Résurrection et sur la foi. La catéchèse a lieu chaque matin de 6 à 9 heures, sauf le samedi et le dimanche. Il semble qu'une partie de ces catéchèses de saint Cyrille a péri; la procatéchèse et les quatre premiers discours doivent seuls appartenir à cette catégorie [2].

La sixième et la septième semaines sont, d'après Ethéria, consacrées à l'exposition du *Credo*, article par article. Or, à partir de la sixième catéchèse jusqu'à la dix-huitième, saint Cyrille commente ce symbole article par article. Il y a correspondance parfaite comme on peut le voir par le tableau suivant :

6e catéchèse . .	lundi.	6e semaine.
7e — . .	mardi.	
8e — . .	mercredi.	
9e — . .	jeudi.	
10e — . .	vendredi.	
11e — . .	samedi.	
12e catéchèse . .	lundi.	7e semaine.
13e — . .	mardi.	
14e — . .	mercredi.	
15e — . .	jeudi.	
16e — . .	vendredi.	
17e — . .	samedi.	
18e catéchèse, dimanche des Rameaux.		

Cette dix-huitième catéchèse qui reste hors de la série, est celle de la reddition ou récitation du Symbole; il y est fait allusion dans le corps de la conférence [3]. La voyageuse nous apprend que cette cérémonie s'accomplissait le dimanche des Rameaux; le dimanche précédent, d'après son propre témoignage et celui de saint Cyrille, il n'y avait pas de catéchèse [4]. C'est le dimanche des Rameaux que l'instruction se termine, car on n'eût pas trouvé le temps d'en prononcer pendant la semaine sainte à cause de la longueur des offices [5].

Pour la reddition du symbole le dimanche des Rameaux, l'évêque venait à l'église du Golgotha [6] où sa chaire était placée dans l'abside derrière l'autel. Alors, un à un, les hommes avec leurs parrains, les femmes avec leurs marraines, viennent lui réciter le symbole. L'évêque leur dit : Pendant ces sept semaines vous avez été instruits de toute la loi des Écritures, et aussi de la foi, de la résurrection de la chair et de quelques autres points. Mais, étant encore catéchumènes, vous ne pouvez entendre les mystères plus profonds, à savoir le baptême. Après le baptême, pendant les huit jours qui suivent Pâques, vous serez initiés après la messe, dans l'église de la Résurrection, aux mystères les plus secrets [7]. « C'est à peu près dans les mêmes termes que saint Cyrille annonce aux catéchumènes les catéchèses qu'il leur fera entendre durant la semaine pascale. » Dans les catéchèses de ces jours de carême nous ne vous avons pas tout dit, nous avons laissé de côté certaines choses. Mais voici qu'approche le jour de Pâques où vous serez illuminés dans le Christ par le baptême de la régénération; nous vous enseignerons alors ce qui convient à ce nouvel état... Nous entrerons dans le saint des saints, nous aborderons dans ces catéchèses mystagogiques l'explication des mystères qui s'y accomplissent. Puis nous vous expliquerons les mystères des cérémonies du baptême et de la réception du Saint-Esprit, les mystères de l'autel du Nouveau Testament, nous vous dirons comment il faut vous conduire afin de jouir de la vie éternelle [8]. »

Si on admet, comme nous le proposons, une lacune importante dans le recueil des catéchèses de saint Cyrille, entre la procatéchèse et le 6e discours, on comprendra que dans le premier groupe des cinq catéchèses il est impossible de trouver un enchaînement rigoureux, mais seulement quelques jalons [9]. Ce n'est que pour les catéchèses consacrées à l'explication du symbole que nous suivons logiquement l'ordre des discours [10].

[1] Le classement proposé par dom Touttée appelle certaines corrections. On trouvera le résumé de son système et les réformes qu'il appelle dans F. Cabrol, *op. cit.*, p. 155, note 1, p. 156 sq. — [2] La tradition du symbole avait lieu, d'après Ethéria, avant de commencer l'explication article par article de ce document, c'est-à-dire à la fin de la cinquième semaine ou au début de la sixième. C'est à la cinquième catéchèse de saint Cyrille qu'a lieu cette tradition, précisément avant la série des catéchèses sur le symbole. D'après plusieurs allusions de saint Cyrille on peut prouver que les catéchèses étaient quotidiennes. *P. G.*, t. XXXIII, col. 606, 691, 730. Si, col. 825, il est parlé d'une conférence précédente comme ayant eu lieu *diebus anteactis*, ceci s'explique parce que, prononcée un lundi, elle n'avait pas été précédée la veille ni le samedi, mais le vendredi seulement, d'une autre catéchèse. — [3] *P. G.*, t. XXXIII, col. 1043. Dom Touttée place cette catéchèse le samedi-saint, sans autre preuve que des analogies trompeuses. — [4] Dom Touttée l'avait reconnu, mais il n'est pas toujours resté fidèle à son système. Saint Cyrille prêchait le dimanche, mais c'était à tout le peuple, ce n'étaient pas alors des catéchèses. *P. G.*, t. XXXIII, col. 679. Le sermon dominical auquel lui-même fait allusion n'a pas été recueilli dans ses œuvres. Voir encore *P. G.*, t. XXXIII, col. 855-858, qui se rapporterait à l'homélie du dimanche de la Passion. — [5] Il y a aussi exacte concordance entre Ethéria et saint Cyrille, mais il reste deux difficultés. D'après Ethéria, il n'y aurait pas eu de catéchèse le samedi; nous avons pourtant, écrit F. Cabrol, *op. cit.*, p. 158-159, été obligé de compter une catéchèse le samedi de la 6e et de la 7e semaine. On peut expliquer cette divergence en disant ou bien qu'il y aurait eu, de l'année 348, date des catéchèses de saint Cyrille, à l'année 386 ou 388, époque à laquelle écrivait Ethéria, des changements de détail; ou bien qu'Ethéria, quand elle nous dit au commencement du carême qu'il n'y a pas de catéchèse le samedi, ne nous parle que des cinq premières semaines. Une difficulté plus sérieuse est que la XIVe catéchèse de saint Cyrille a dû être prononcée un lundi, tandis que dans notre supputation elle tombe un mercredi. *P. G.*, t. XXXIII, col. 856. Sur ce point encore, un changement a pu se produire. Nous n'avons pas prétendu, au reste, établir un calcul d'une absolue rigueur. — [6] Dans certaines églises la reddition du symbole a lieu un autre jour, assez souvent le jeudi-saint. — [7] *Peregrinatio*, édit. Gamurrini, p. 107. — [8] XVIIIe catéchèse, 32, 33; XIXe catéchèse (1re mystagogique), n. 11. — [9] Ces cinq catéchèses sont donc échelonnées sur un espace de cinq semaines, à raison de cinq catéchèses par semaine. — [10] *Catéchèse I* : Invitation à se bien préparer au baptême, exposition des avantages attachés à ce sacrement, nécessité de confesser les péchés, de lire et méditer les Écritures. — *Catéchèse II* : Le péché, son énormité, ses conséquences, il prend sa source dans la volonté et Dieu le remet par le baptême. — *Catéchèse III* : Dignité, grandeur, figures, nécessité, effets du baptême. — *Catéchèse IV* : Ensemble de la doctrine chrétienne. Considérations sur le composé humain, sur l'âme image de Dieu, raisonnable, libre, immortelle; sur le corps, vêtement et instrument de l'âme; sur la continence et l'ascèse, sur les livres qui composent l'Ancien et le Nouveau Testament, sur les devoirs particuliers des compétents, le jeûne, la prière, les lectures. — *Catéchèse V* : La foi, base des autres vertus, caractéristique des fidèles, principe de la justification; recommandation d'apprendre chaque jour de mémoire le symbole, de le répéter souvent, le méditer, le tenir secret.

Catéchèse VI : Dieu; existence, nature, unité, contre les païens et les manichéens.

Catéchèse VII : Identification du Dieu des chrétiens avec le Dieu des Juifs, mais en faisant remarquer qu'il est père par nature et de toute éternité d'un fils unique, Jésus-Christ.

Catéchèse VIII : Père tout-puissant, mais supportant avec patience les péchés des idolâtres, des hérétiques et des mauvais chrétiens.

Catéchèse IX : Créateur du ciel et de la terre, se manifestant par l'ordre lumineux qui règne partout.

Catéchèse X : Jésus-Christ doit être reconnu et adoré en qualité de Fils de Dieu et Dieu lui-même. Il est Notre-Seigneur dès avant son incarnation. Son nom de Jésus signifie : Sauveur et médecin ; celui de Christ : onction.

Catéchèse XI : Génération éternelle de Jésus-Christ, en tant que Dieu; naissance temporelle, en tant qu'homme; égal et semblable au Père; par lui, tout a été fait.

Catéchèse XII : Incarnation, ses motifs, sa possibilité, sa réalité; conception surnaturelle, vie réalisant toutes les prophéties relatives au Messie. Il est aussi essentiel au salut de confesser l'humanité que la divinité de Jésus-Christ.

Catéchèse XIII : Rédemption; mort réelle de Jésus-Christ contre les docètes; rappel des circonstances prédites de cette mort, contre les juifs; vertu miraculeuse du signe de la croix.

Catéchèse XIV : Résurrection; prédite et accomplie; ascension et séjour au ciel à la droite du Père : ces deux derniers points à peine indiqués, ce qui s'explique par le fait que Cyrille en avait parlé le dimanche précédent dans une homélie sur l'évangile du jour qui est celui de l'Ascension.

Catéchèse XV : Second avènement de Jésus-Christ; jugement dernier; règne éternel du Sauveur.

Catéchèse XVI : Esprit-Saint. Il est Dieu comme le Père et comme le Fils, inspirateur des anciens prophètes, auteur de tous les biens de l'âme, sanctificateur, consolateur, animant tous les saints du Nouveau Testament, apôtres, martyrs et vierges, et marquant tous les fidèles du sceau baptismal.

Catéchèse XVII : Même sujet que la précédente.

Catéchèse XVIII : Résurrection de la chair, rémission des péchés, Église catholique image de la Jérusalem céleste, vie éternelle qui est le fruit de la foi en Jésus-Christ, de la pratique des bonnes œuvres et de la fidélité au décalogue. Cette catéchèse se termine par la promesse que nous avons transcrite d'aborder incessamment la matière des cathéchèses mystagogiques.

Les catéchumènes recevaient le baptême pendant la vigile de Pâques et la voyageuse Ethéria nous apprend l'emploi du temps de la semaine pascale. Chaque jour après l'office célébré dans l'église du Golgotha, vers midi, on se rend dans l'église de la Résurrection au chant des hymnes. On récite une oraison, l'évêque bénit les fidèles, se place dans la grotte et explique les mystères du baptême. Fidèles et néophytes sont seuls admis à ces conférences; les portes de l'église sont fermées pour plus de sûreté contre les intrus. Les deux premières catéchèses mystagogiques ont pour objet le baptême; la troisième, la confirmation; la quatrième et la cinquième, l'eucharistie. Quelques auteurs supposent l'existence d'une sixième catéchèse mystagogique pour le samedi *in albis*, catéchèse que saint Cyrille semble annoncer dans la dernière de celles qui ont précédé le baptême. Mais, par ailleurs, il dit, dans la cinquième mystagogique qu'il a couronné l'édifice, que l'œuvre est achevée, de plus, d'après Ethéria, il n'y a pas de catéchèse le samedi.

Ces catéchèses, beaucoup plus brèves que les précédentes, passent nombre de points sous silence; elles sont néanmoins d'une importance de premier ordre au point de vue liturgique et dogmatique[1]. Pendant cette exposition qui leur est faite des mystères de la foi, l'enthousiasme des néophytes allait grandissant et s'exprimait par des acclamations bruyantes entendues au dehors. Saint Cyrille, saint Jean Chrysostome, saint Augustin font foi aussi, dans leurs catéchèses aux néophytes, de ces cris, de ces trépignements, de ces acclamations joyeuses[2].

Suivant les Églises, les usages offraient quelque variété. En Occident, on pratiquait les instructions complémentaires après le baptême. A Milan, saint Ambroise renvoyait après Pâques l'explication des mystères jugeant d'un meilleur effet de placer brusquement le catéchumène en présence des mystères dont l'impression était plus vive et plus durable que si on les exposait dans une instruction préparatoire[3]. Le *De mysteriis* est composé en partie d'instructions adressées aux néophytes et relatives au baptême, à la confirmation et à l'eucharistie. Méthode opposée à Hippone où on faisait en sorte de compléter l'instruction avant le baptême. Cependant la semaine pascale ne laissait pas d'être remplie par des instructions adressées aux baptisés de la veille, désignés sous les noms d'*infantes, neophytos*, pour parachever leur formation et les engager à la persévérance[4]. Pendant cette semaine pascale, les néophytes restaient les héros de la fête vers lesquels l'attention de tous demeurait fixée. Le dimanche de l'octave de Pâques portait le nom de *Dominica in albis deponendis*, parce que c'était le jour où les catéchumènes quittaient le vêtement distinctif; à partir de ce jour, ils faisaient partie de la communauté et participaient à la pratique ordinaire et régulière de la vie chrétienne.

VI. La décadence. — Vers la fin du ve siècle, l'institution du catéchuménat entre dans une nouvelle phase. L'usage de différer le baptême jusqu'au lit de mort, usage contre lequel les Pères de l'Église s'étaient élevés avec vigueur, tend à disparaître; désormais la pratique tend à s'établir de conférer le baptême aux enfants dès leur naissance et le nombre des adultes qui se présentent au sacrement devient de plus en plus restreint. Dès lors, la catéchèse perd en partie sa raison d'être. Si le cours se maintient et si les cérémonies se célèbrent, ce ne peut être que pour l'instruction des parrains et marraines, substitués à leurs filleuls et jouant seuls un rôle actif. Si on exige des parrains l'engagement de veiller à ce que l'instruction soit donnée en temps utile, il est clair qu'on reconnaît ainsi qu'un changement notable est intervenu. La catéchèse préparatoire au baptême est remplacée par la catéchèse postérieure au baptême. Parvenus à l'âge de discernement, les enfants baptisés devront recevoir l'instruction en rapport avec le sacrement qu'ils ont reçu. Cette instruction, parents et parrains étaient, trop souvent, hors d'état de la donner; les clercs pouvaient seuls la distribuer, mais qui ne voit que dès lors l'auditoire est transformé. Il ne peut s'agir d'expliquer à ce petit peuple turbulent et frivole d'autres vérités que celles qu'on communiquait à l'auditoire adulte mûri et grave de l'ancienne catéchèse, cependant, ce n'est plus

[1] Parmi les œuvres des Pères grecs nous ne possédons rien sur le sujet des catéchèses mystagogiques, en dehors de saint Cyrille. Chez les Latins, on peut rapprocher les catéchèses adressées aux néophytes par saint Gaudence de Brescia, saint Augustin *Ad infantes*, saint Ambroise, *De mysteriis*. — [2] A Jérusalem, la catéchèse se faisait en grec, pour les syriens et les latins on traduisait les discours des prêtres et les textes liturgiques. — [3] S. Ambroise, *De mysteriis*, l. I, c. II, *P. L.*, t. XVI, col. 389. — [4] S. Augustin, *Serm.*, CCLX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1202; CCCLIII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1560.

désormais qu'un enseignement élémentaire et pour marquer en deux mots la transformation, la catéchèse deviendra le catéchisme, au sens qui s'attache pour nous à ce terme.

Cependant la catéchèse ne disparut pas ainsi tout d'un coup, elle continua d'être pratiquée mais exceptionnellement et à petit bruit pour les adultes qui venaient à la foi.

En Afrique, en Espagne et en Gaule la tradition catéchétique se conserve et se transmet. En Afrique saint Fulgence de Ruspe († 533) fait encore allusion aux pratiques du catéchuménat [1] et nous le voyons consulté par le diacre Ferrand, de Carthage, sur le cas d'un compétent mort subitement après avoir satisfait à toutes les prescriptions du catéchuménat [2]. Pour l'Espagne, le concile d'Agde (506) prescrit d'enseigner le *Symbole* aux compétents partout le même jour [3], et impose aux juifs qui veulent se convertir un catéchuménat d'une durée de huit mois [4]. En 563, en pleine lutte contre le priscillianisme, le Ier concile de Braga promit de maintenir dans l'administration du baptême les indications jadis envoyées par le pape Vigile à Profuturus [5]. En 572, le IIe concile de Braga indique diverses prescriptions relatives aux catéchumènes [6]. Quelques autres textes s'échelonnent dans les canons de conciles ou dans les écrits de saint Isidore de Séville et témoignent du souci de l'instruction des catéchumènes. Saint Isidore nous dit que le compétent est instruit sur ce qui regarde les sacrements, le symbole, la règle de foi, le baptême, la chrismation, l'imposition des mains [7]. Saint Ildefonse cite comme faisant partie de l'instruction du catéchumène, le symbole, l'oraison dominicale, les sacrements de baptême, de confirmation et d'eucharistie [8].

En Gaule, au Ve siècle, on continue à faire la catéchèse aux futurs baptisés [9]; au siècle suivant un poème de saint Avit († 526) rappelle l'exposition historique dont se composait la catéchèse augustinienne : la création, le péché originel, les premiers parents chassés du paradis, le déluge, le passage de la mer Rouge [10]. Les discours de saint Césaire nous le montrent préoccupé de distribuer la catéchèse [11].

Cependant, vers le même temps les missionnaires sillonnaient les îles Britanniques, d'où ils se répandirent dans les Pays-Bas, la Germanie, quelques parties de la Gaule. Les plus célèbres de ces grands convertisseurs de peuples sont saint Patrice († 460) chez les Irlandais; saint Colomban († 573) chez les Pictes et les Scots; saint Augustin de Cantorbéry († 608) chez les Anglo-Saxons; saint Amand et saint Éloi († 658) chez les Francs austrasiens; saint Gall († 627) chez les Alemans de la Suisse; saint Kinian (vers 689) en Thuringe; saint Rupert en Bavière; saint Wilfrid († 700) et saint Willibrord († vers 739) dans la Frise; saint Boniface († 755) dans la Saxe.

Les conditions faites aux missionnaires ne différaient guère de celles qu'avaient rencontrées les premiers prédicateurs de l'évangile; il s'agissait de convertir des foules d'adultes et la catéchèse une fois encore s'imposait comme par le passé; malheureusement les monuments de cette activité ne nous ont pas été conservés. On ne peut, dès lors, déterminer avec certitude dans quelle mesure ce nouveau cycle catéchétique dépend de l'ancien, mais on est fondé à croire qu'il ne s'en écartait guère. On constate toutefois une tendance à la simplification dans le fait que la préparation baptismale devait être fort écourtée en vue de hâter beaucoup l'administration du baptême. Il n'est guère vraisemblable toutefois que rien d'essentiel fût sacrifié, mais la précipitation apportée avait le grave inconvénient de laisser échapper par la mémoire les instructions presque aussi rapidement qu'on avait prétendu les lui imposer.

En rassemblant les éléments dispersés de la catéchèse d'alors nous retrouvons à peu près tout ce qui composait la catéchèse apostolique. Condamnation de l'idolâtrie, exposition des faits essentiels de la croyance chrétienne [12]. Saint Éloi énumère un grand nombre de superstitions [13], et le concile de Leptines, 743, en compte une trentaine dans son *Indiculus superstitionum et paganiarum* [14]. C'est ensuite la proclamation de l'existence de Dieu unique, créateur du ciel et de la terre, envoyant son Fils pour sauver les hommes, avec un abrégé de l'histoire religieuse du monde et de l'économie de la rédemption. C'est aussi le rôle du baptême, les renoncements et les engagements qui précèdent sa collation, la liste plus ou moins détaillée des fautes à éviter et des devoirs à remplir. Et c'est enfin la question des fins dernières, du jugement général et de la sanction des récompenses et des peines éternelles.

Saint Augustin, envoyé par saint Grégoire le Grand, prêche l'évangile au roi anglo-saxon, Ethelbert, le convertit et le baptise avec une multitude des siens à Cantorbéry, le jour de Noël 697 [15]. Le pape félicitant son missionnaire de ce que la nation des Angles, dégagée des ténèbres de l'erreur et éclairée des lumières de la foi, a embrassé le christianisme, laisse entendre quelle fut la méthode catéchétique de saint Augustin [16].

Quelques années plus tard, en 624, Boniface V écrit à Edwin, roi saxon de Northumberland encore païen, pour l'engager à embrasser la foi de sa femme Edelburge et à se faire chrétien. Sa lettre est un programme de catéchèse. Inanité des idoles, importance de croire en un Dieu créateur, qui a envoyé son fils unique pour sauver le genre humain, nécessité d'embrasser l'Évangile et de renaître par le baptême, tels sont les points principaux qu'elle traite [17]. Le roi rassemble ses chefs et ses prêtres; et le pontife des idoles, Coïf, constate franchement l'inutilité du culte païen et affirme qu'il serait sage d'accepter une religion qui enseigne d'où nous venons et où nous allons [18]. La question de l'origine et de la destinée humaine devait donc faire partie de la catéchèse adressée aux Anglo-Saxons.

En 634, le roi Oswald, voulant convertir les provinces de son royaume restées idolâtres s'adresse à des religieux scots. L'un de ceux-ci, Corman, avait rebuté les Angles par ses austérités. « Vous avez été trop sévère auprès de ces ignorants, lui fait remarquer un vieillard, Aedan; vous auriez dû, selon la discipline apostolique, commencer par leur offrir le lait d'une doctrine plus douce, jusqu'à ce que, nourris peu à peu du Verbe divin, ils eussent été à même de comprendre un enseignement plus parfait et de s'élever à la pratique des

[1] Fulgence de Ruspe, *Serm.*, LXXVIII, *P. L.*, t. LXV, col. 950. — [2] Ferrand, *Epist.*, I, *P. L.*, t. LXV, col. 380. — [3] *Conc. Agath.*, can. 13, dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 999. — [4] *Conc. Agath.*, can. 34, dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 1002. — [5] *Conc. Bracar.*, can. 5, dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 351. — [6] *Conc. Bracar.*, can. 1, dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 386. — [7] S. Isidore, *De officiis*, l. II, c. XXII-XXVII, *P. L.*, t. LXXXIV, col. 812-824. — [8] S. Ildefonse, *De cognit. bapt.*, *P. L.*, t. XCVI, col. 166-171. — [9] Gennade, *De eccles. dogm.*, c. LXXIV, *P. L.*, t. LVIII, col. 997. — [10] S. Avit, *De mosaicæ historiæ gestis libri quinque*, *P. L.*, t. LIX, col. 323-368. — [11] S. Césaire, *Serm.*, VI, 6; CLXVIII, 3; CCLXV, 5; CCLXVII; cf. *Serm.*, CCXXXVII, DCLI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1751, 2071, 2239, 2242, 2183-2194. — [12] G. Bareille, *Catéchèse*, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 1891-1895. — [13] *Vita S. Eligii*, l. II, c. XV, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 524-550. — [14] *P. L.*, t. LXXXIX, col. 810 sq.; Hardouin, *Conc. coll.*, t. III, col. 922; Hefele, *Hist. des conciles*, édit. Leclercq, 1909, t. III, p. 835; cf. *P. L.*, t. CXXI, col. 1153. — [15] Bède, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXV, *P. L.*, t. XCV, col. 55. — [16] S. Grégoire, *Epistular.*, l. XI, epist. XXVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1139. — [17] Boniface V, *Epist.*, III, *P. L.*, t. LXXX, col. 438. — [18] Bède, *Hist. eccles.*, l. II, c. XIII, *P. L.*, t. XCV, col. 104.

commandements du Seigneur[1]. » Ici, c'est la catéchèse apostolique qu'on invoque et dont on suppose l'emploi ordinaire.

Saint Éloi, au rapport de saint Ouen, touchait si bien le cœur des barbares que, chaque année, à Pâques, il donnait le baptême à des foules de catéchumènes[2]. Or, paraît-il, il détachait peu à peu le peuple bercé de fables de ses croyances païennes et de ses pratiques superstitieuses, lui parlait du seul vrai Dieu, créateur, lui inspirait la crainte des châtiments futurs et lui montrait les récompenses éternelles dont il n'avait pas jusqu'alors le soupçon[3]. Il utilisait trop bien les œuvres de saint Césaire pour avoir ignoré celles de saint Augustin; son discours rappelle à la fois les *Deux Voies* de la *Didachè* et la catéchèse du *De catechizandis rudibus*.

Saint Gall, dans un discours prononcé sur les bords du lac de Constance, semble également faire écho à la *narratio* de saint Augustin : c'est un résumé de l'histoire religieuse du monde depuis la chute jusqu'à la rédemption par la croix de Jésus-Christ, traitant de la mission des apôtres, de la vocation des gentils et de la constitution divine de l'Église, arche du salut[4]. Bien qu'adressé à des auditeurs, dont la plupart avaient reçu le baptême, ce discours rappelle la catéchèse d'introduction au catéchuménat.

A en juger par les quinze homélies qui nous restent et qui sont un manuel d'instruction religieuse à l'usage des commençants, saint Boniface devait insister sur les obligations de la vie chrétienne, fautes à éviter et devoirs à remplir, sur l'objet du triple renoncement et des promesses baptismales[5]. Parmi les canons qu'on lui attribue, le vingt-septième spécifie que le prêtre qui baptise doit faire faire au catéchumène les renoncements et la profession de foi en langue vulgaire, afin qu'il sache à quoi il s'engage[6]. Dans une lettre à son ancien évêque de Winchester, il demande des conseils pour mener à bien la conversion des Saxons et des Thuringiens. Daniel répond et, parmi les conseils que lui dicte sa vieille expérience, il indique celui d'écarter tout d'abord les superstitions de ses auditeurs[7]. La *Didachè*, nous avons eu déjà occasion d'en faire la remarque, n'était pas inconnue à saint Boniface, car il s'en est servi non seulement pour rappeler aux fidèles les engagements pris au baptême, ainsi qu'en témoigne son homélie XV[e][8], mais aussi pour instruire les catéchumènes avant de les admettre au baptême. Et l'on peut en dire autant de saint Pirmin de Reichenau, son contemporain, dont nous possédons un traité sous forme de discours, sorte de compendium catéchétique comprenant un abrégé d'histoire sainte, des considérations relatives au baptême, à l'*abrenuntiatio*, à la *redditio symboli*, quelques points de morale et la liste des fautes à éviter[9].

Lorsqu'il fut sacré évêque à Rome par Grégoire II, en 723, l'apôtre de la Germanie connaissait déjà, pour l'avoir pratiquée, la marche à suivre dans l'évangélisation des païens. Au besoin, la lettre du pape qu'il emportait et qui était adressée aux Saxons de vieille race encore païens la lui aurait rappelée. « Le royaume de Dieu est proche, écrivait Grégoire II, ne cherchez pas votre salut dans les vaines idoles fabriquées de main d'homme, d'or, d'argent, de pierre ou de bois, et décorées par les païens du nom de divinités. Élevez vos regards et vos cœurs vers le Seigneur Dieu, créateur du ciel et de la terre. N'adorez que lui et vos fronts ne rougiront plus. Dépouillez le vieil homme, pour revêtir le Christ nouveau. Déposez toute malice, colère, fureur et tout blasphème... L'évêque que je vous envoie vous délivrera de l'esclavage et des fautes du démon. Il vous arrachera au péril de la damnation éternelle pour vous introduire dans les joies du royaume du ciel[10]. »

A l'assemblée générale de ces redoutables Saxons, à Merklo sur le Weser, où il eut le courage de se présenter, saint Lebwin, disciple de saint Boniface, condense ainsi en quelques mots sa catéchèse : « Écoutez-moi, écoutez surtout Celui qui parle par ma bouche. Je vous porte les ordres de Celui à l'empire et au jugement duquel tout est soumis. Écoutez et sachez que le Seigneur, créateur du ciel, de la terre et de la mer et de tout ce qu'ils renferment est le seul vrai Dieu. Vos idoles ni ne vivent, ni ne se meuvent, ni ne sentent, car elles sont l'œuvre des hommes; impuissantes à se défendre elles-mêmes, elles ne sauraient vous être d'aucun secours; c'est en vain que vous leur immolez des victimes. Le Dieu seul bon, seul juste, vous a pris en pitié. Il m'a envoyé vers vous pour que vous abandonniez vos erreurs et vous vous tourniez vers lui. C'est lui qui vous a créés et c'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes. Si donc vous le reconnaissez fidèlement, si vous faites pénitence et recevez le baptême, si vous observez ses commandements, il vous conservera sur la terre et vous récompensera dans le ciel. Sinon, les peines futures vous attendent[11]. » Rappelant et dépassant le discours de saint Paul à l'Aréopage, saint Lebwin ajoute à la menace des châtiments de la vie future ceux de la vie presente, car il fait allusion, à la fin de son petit discours, à l'intervention possible et terrible du roi des Francs.

L'enquête prescrite, en 811, par Charlemagne sur l'administration et les rites du baptême tel qu'on les pratiquait dans l'Empire franc[12] a dû provoquer des réponses épiscopales dont quelques-unes seulement nous sont parvenues[13]. Parmi ces dernières aucune ne provient d'évêques missionnaires ou installés en pays de missions, ce qui aurait été une source précieuse de renseignements sur le sujet qui nous occupe[14].

Déjà, au siècle précédent, le concile de Cloveshoe, en 747, avait indiqué l'objet propre de la catéchèse qui était d'enseigner le symbole aux catéchumènes *ut intelligant quid credere, quid sperare debeant*[15]. Et postérieurement à la consultation de Charlemagne, un disciple d'Alcuin, Rhaban Maur, composa un *De disciplina ecclesiastica* en trois livres, dont le premier traite des *ordres sacrés*, le second des *divins sacrements*, et le troisième du *combat chrétien*, dans le but très précis d'indiquer la marche à suivre pour l'instruction des païens qui demandaient à recevoir le baptême[16]. Or, le livre Ier n'est autre chose que la reproduction à peu près intégrale du *De catechizandis rudibus* de saint Augustin, nouvelle preuve de l'influence de l'évêque d'Hippone sur ce point particulier. Le livre IIe traite des rudiments de la foi; de l'oraison dominicale et du symbole; autant d'éléments que nous avons trouvés ailleurs et qui entraient, eux aussi, dans la trame de la catéchèse. Enfin le livre IIIe traite des vertus à pratiquer et des vices à éviter, ce qui nous ramène une fois de plus, par une amplification très détaillée, aux *Deux Voies* de la *Didachè*.

[1] Bède, *Hist. eccles.*, l. III, c. v, *P. L.*, t. XCV, col. 124. — [2] *Vita S. Eligii*, l. II, c. VIII, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 513. — [3] *Vita S. Eligii*, l. II, c. XV, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 524-550. — [4] *Serm.*, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 13-26. — [5] *Homil.*, III, XV, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 847, 870. — [6] *P. L.*, t. LXXXIX, col. 822. — [7] *Epist.*, XIII, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 703. — [8] *De abrenuntiatione in baptismate*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 870. — [9] *Scarapsus*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1029-1050. — [10] Grégoire II, *Epist.*, VII, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 504-505. — [11] *Vita S. Lebwini* c. XII, *P. L.*, t. CXXXII, col. 980. — [12] *P. L.*, t. XCVIII, col. 933; édit. Boretius, 1883, t. I, p. 163. — [13] *P. L.*, t. XCVIII, col. 938-939, 939-940; t. XCIX, col. 853, 892; t. CV, col. 781. — [14] Cf. *P. L.*, t. CII, col. 981; t. CV, col. 781. — [15] Can. 11, dans Hardouin, *Conciliorum collectio regia maxima*, t. III, col. 1955. — [16] Rhaban Maur, *De disciplina ecclesiastica*, *P. L.*, t. CXII, col. 1193 sq.

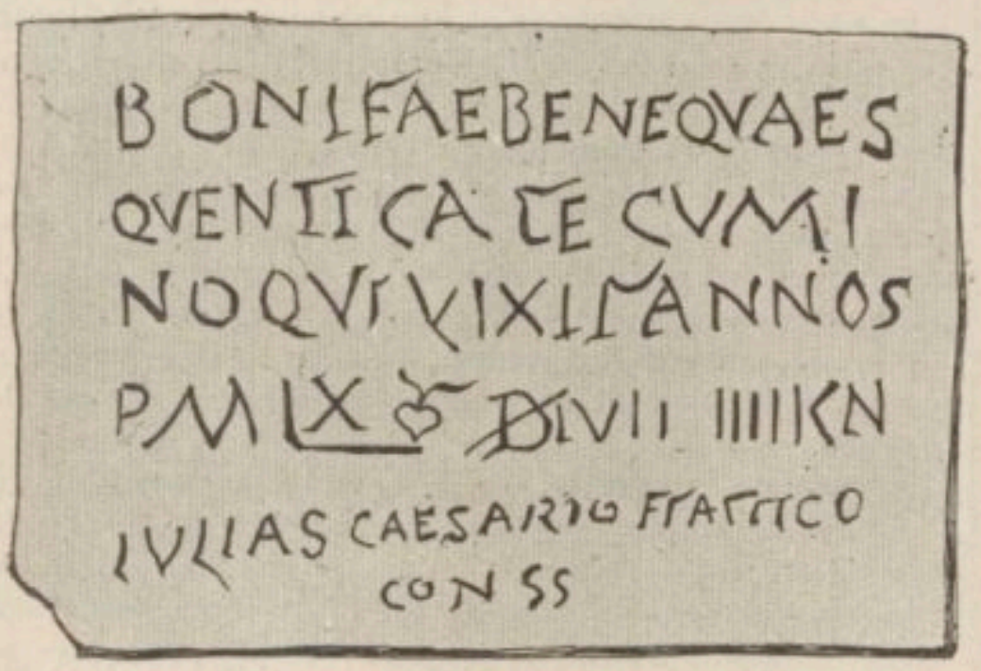
VII. Les catéchumènes. — Le titre de « catéchumène » est un de ceux qui se rencontrent le plus rarement dans l'épigraphie chrétienne; nous allons néanmoins essayer de grouper quelques textes archéologiques.

Faisons place tout d'abord à une épitaphe publiée par Ligorio qui dit l'avoir rencontrée *a monte Giordano degli Ursini;* tandis que le ms. *Vallicell. G. 18, 47,* fol. 43 la fait venir du pavement de la chapelle « Rmi domini Carlis de ουρσινις ». Ce manuscrit a été composé vers l'an 1476, il contient un choix d'inscriptions parmi lesquelles les *tituli* chrétiens ne sont pas admis, cependant J.-B. De Rossi s'est demandé s'il ne fallait pas modifier la lecture du texte suivant[1] :

ΦΟΙΒΩΤΩΚΑΤΟΙΧΟΥ
ΜΕΝΩ ΚΑΙ ΑΓΑΘΑΝΓΕ
ΛΩΤΩΑΥΤΟΥΥΙΩ
ΕΖΗΣΕΝΕΤΗ·Κ·Γ·ΕΡΟΙ
5 ΕΙΠΕΤΑ ΛΗ ΙΔΙΩΣΥΜ
ΒΙΩΚΑΙΤΕΚΝΩ

Φοίβῳ τῷ κατοι χομένῳ καὶ Ἀγαθανγέλῳ τῷ αὐτοῦ υἱῷ (ἔζησεν ἔτη κγ') ἐποίει Πετάλη ἰδίῳ συμβίῳ καὶ τέκνῳ.

Faut-il avec les éditeurs corriger ΚΑΤΟΙΧΟΥΜΕΝΩ



2200. — Épitaphe de Bonifatius.
D'après De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ,* t. I, p. 195, n. 446.

pour en faire κατοιχομένῳ, *defuncto,* ou bien, avec De Rossi, lire κατηχουμένῳ, *catechumeno?* Le doute est assurément permis et il n'est pas aisé à résoudre.

Nous retrouvons ce titre sur une inscription du cimetière d'Hippolyte, sur la voie Tiburtine[2] :

ΚΙΤΕ ΒΙΚΤΟΡ ΚΑΤΕΧΟΥΜΕΝΟC
ΕΙΤΩΝ ΕΙΚΟCΙ · ΠΑΡΘΕΝOC
ΔΟΥΛOC ΤΟΥ ΚΥΡΡΙΟΥ ΕΙΗCOΥ ☧

« (Ici) repose Victor, catéchumène, âgé de vingt ans, vierge, esclave du Seigneur Jésus Christ. »

A Rome encore, une inscription datée du 28 juin 397 (fig. 2200)[3] : *Bonifæ* (= Bonifas = Bonifatius) *bene quaesquenti* (=*quiescenti*) *catecumino, qui vixit annos p*(*lus*) *m*(*inus*) *LX, di*(*es*) *VII,* (*depositus die*) *IIII kal* (*endas*) *Julias, Cæsario et Attico conss.* Rossi écrivait en guise de commentaire. *Catechumenorum epitaphia rarissima, de quibus in altero hujus operis volumine dicam.* Cette promesse n'a malheureusement pas été suivie d'effet.

Une inscription donnée par Marangoni mentionne une catéchumène âgée de quatre ans[4] :

ΑΝΕΠΑΥCΑΤΟ ΟΝΗCΙΜΗ ΚΑΤΗ
ΧΟΥΜΕΝΗ ΕΙΡΗΝΗ ΤΗ ΠΡΟ ΕΠΤΑΚΑΛ
ΙΟΥΛΙΩ ΝΑΙΤΩΝ ΤΕCCΑΡΩΝ
ΜΗΝΩΝ ΠΕΝΤΕΜΕΡΟΝ ΤΡΗΩΝ

« Onésime, catéchumène, repose en paix, la veille du VII des kalendes de Juillet, âgée de 4 ans, 5 mois, 3 jours. »

Une inscription provenant de Florence a été ainsi publiée par A. Gori[5] :

Tabula marmorea literis minio insignitis.

SOZOMENETI · ALVMNAE
AVDIENTI ·
PATRONVS · FIDELIS

Christianus titulus sua raritate et simplicitate commendabilis Σωζομένη τῇ τροφίμῃ κατηχυμένῃ. *Tertulliano catechumeni dicuntur* « Audientes ». En effet, les candidats au baptême reçoivent de lui ce nom[6] qui, il est à peine besoin de le redire est un terme en usage, mais qui n'entraîne pas l'existence d'une classe distincte dans la hiérarchie catéchuménale[7].

VIII. Les réminiscences de la catéchèse. — Nous ne pouvons omettre de faire une place assez large aux monuments archéologiques, non seulement à cause de leur caractère, mais encore à cause de la signification particulièrement importante qui s'y attache. Si un texte littéraire nous représente avec plus ou moins d'exactitude la mentalité de l'époque à laquelle il appartient, si une catéchèse, une homélie, un sermon, un traité quelconque nous permet de pressentir le degré de culture et d'instruction de la société à laquelle il appartient, il faut reconnaître que les indications qu'une pièce de cette nature nous apporte sont principalement, pourrait-on dire, *en fonction,* de l'évêque ou du clerc qui a prêché le sermon ou écrit le traité. Nous ne savons pas s'il s'adaptait au niveau de l'auditoire et il n'arrive que trop souvent que la préoccupation du succès personnel engage dans un style et dans des développements au-dessus de la portée de ceux auxquels on est censé s'adresser. L'épigraphie évite cet inconvénient. La brièveté des formules dont elle fait usage ne rend pas celles-ci moins précieuses, car ce sont des fidèles en immense majorité qui ont rédigé ces textes concis dans lesquels ils ont glissé souvent quelques mots qui témoignent de la préoccupation habituelle ou actuelle de leur foi. En outre, ce sont des ouvriers peu instruits et souvent très ignorants qui ont été chargés de la transcription de ces textes qui étaient à peu près le bagage portatif de la théologie populaire. Ici, point d'éloquence, aucuns développements, mais l'expression concise de l'empreinte sommaire laissée dans l'intelligence du très grand nombre par l'enseignement catéchétique d'initiation chrétienne. Dans la multitude des inscriptions chrétiennes il ne faut pas s'attendre à rencontrer plusieurs

[1] Ligorio, *Neap.,* VII, 481 (Suares, ms. *Vatic. 9139,* fol. 88). Muratori, *Thesaur.,* p. MCCCLXXXVII, n. 8, a copié Ligorio et a été copié à son tour par Franz, *Corp. inscr. græc.,* t. III, n. 6486; G. Kaibel, *Inscript. græc.,* n. 2103; De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.,* t. II, p. 368, 404. Kaibel a supprimé l'Y final de la ligne 1re sans explication. — [2] Marucchi, *Di una pregevole ed inedita iscrizione cristiana,* dans *Gli studi in Italia,* anno VI, 1883, t. II, p. 216 sq.; A. de Waal, *Inschriften aus dem Cœmeterium S. Hippolyti,* dans *Römische Quartalschrift,* 1897, t. XI, p. 227, n. 13. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1883, p. 83; P. Syxtus, *Notiones archæologiæ christianæ,* in-8°, Romæ, 1909, t. II, part. 1, p. 219. — [3] A Naples, *Museo Borbonico,* provient d'un cimetière romain; Marini, *Papiri diplomatici,* in-fol., Romæ, 1805, p. 257; Cardinali, *Inscript. antiq. ined.,* in-4°, Roma, 1823, p. 5, n. 41; Mommsen, *Inscr. regni Neapolit.,* in-fol., Lipsiæ, 1852, n. 7155; De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ,* in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 195, n. 446; E. Diehl, *Lateinische christliche Inscriften,* in-12, Bonn, 1908, p. 3, n. 1. — [4] Marangoni, *Acta S. Victorini,* in-4°, Romæ, 1740, p. 74. — [5] A. Gori, *Inscr. antiq. Etruriæ,* in-4°, Florentiæ, 1727, t. I, p. 288. Cette inscription a été oubliée parmi celles de Florence dans le *Corp. inscr. lat.,* t. XI. — [6] Tertullien, *De pænitentia,* c. VI, VII, *P. L.,* t. I, col. 1239, 1240. — [7] F. X. Funk, *Die Katekumenats klassen,* dans *Theologische Quartalschrift,* 1883, p. 41 sq.; Duchesne, *Origines du culte chrétien,* in-8°, Paris, 1898, p. 282.

textes d'une importance dogmatique comparable à celui de la stèle d'Abercius; le plus souvent il ne s'agit que d'allusions indirectes, très rarement de déclarations explicites. Et cependant, les inscriptions, comme les fresques des catacombes et les sarcophages sont un véritable catéchisme; non point le petit livret par questions et réponses assurément, mais ce qui du catéchisme a surnagé dans la mémoire, les traits essentiels. De plus, ces témoignages épigraphiques des réminiscences catéchétiques nous conservent parfois un témoignage unique de l'état des formules théologiques à un moment donné. Nous en avons un exemple dans l'inscription suivante qui a l'avantage de nous jeter brusquement au cœur de notre sujet[1] :

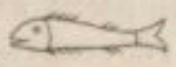
CASSVS · VITALIO QVI VIXIT
ANN·L·VIII MENSIBVS XI
DIES·X·BENME·FIL·FECERVNT
IN PACI QVI · IN VNV DEV
CREDEDIT IN PACE
☧

La formule *qui in unu(m) Deu(m) cred(i)dit* est remarquable. On sait, par la comparaison de l'ancien symbole romain avec le symbole de Tertullien, qu'il existe entre ces deux formules une variante dans le premier article. A Rome, au début du IIIe siècle, on récite: *Credo in Deum patrem omnipotentem*[2]; Tertullien, au contraire, récite : *Credo in unicum* (ou *unum*) *Deum omnipotentem :* d'où l'on conjecture qu'à cette date le symbole romain a été corrigé; on y a supprimé *unicum* ou *unum* et on a introduit *patrem*[3]. Ce que nous savons des circonstances historiques confirme cette hypothèse. On vit à Rome, au début du IIIe siècle, une vogue soudaine de la doctrine monarchienne, vogue qui fut suivie d'une vive réaction. Cette vogue coïncide avec l'enseignement de Praxéas à Rome; le fait d'une active propagande exercée alors dans cette ville nous est connu grâce à Tertullien : *Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotæ, quæ major semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis sæculi ad unicum et Deum verum transfert, non intelligentes unicum quidem sed cum sua œconomia esse credendum, expavescunt ad œconomiam... Monarchiam, inquiunt, tenemus.* Trop d'insistance sur l'unité a pour effet de modaliser la Trinité ou, comme dit Tertullien, l'économie. *Unicum Dominum vindicat omnipotentem mundi conditorem, ut de unico hæresim faciat*[4]. A ce mouvement monarchien se rattachent des prologues des évangiles remontant à la même époque[5]. Or, ce fut sous le pontificat du pape Zéphyrin (197-297) que fut condamnée la doctrine monarchienne dont les partisans ne manquaient pas de dire que « jusqu'au temps de Victor s'était conservée [à Rome] la vérité de la doctrine, » laquelle fut corrompue sous Zéphyrin[6]. La décision prise par Zéphrin aurait eu pour résultat la suppression au symbole romain de *unicum* ou *unum*, et l'introduction du mot *patrem*.

L'hypothèse que nous venons de rapporter s'éclaire vivement d'un autre texte de Tertullien qui nous dit : *Si autem Italiæ adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas præsto est, ista quam felix Ecclesia cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt!... Videamus quid didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque Ecclesiis contesserarit.* Et il résume ainsi la foi de l'Église romaine : *Unum Deum novit creatorem universitatis, et Christum Jesum*[7]... Tel est le symbole romain en substance au début du IIIe siècle et il n'en est aucun autre qu'accepte cette même Église. Or, au premier article, Dieu porte le titre d'*unicum* et non de *patrem*; saint Irénée confirme à quatre reprises le témoignage de Tertullien[8]. Il ne semble donc pas douteux que *patrem* ait été substitué à *unum* à une époque qu'on peut fixer approximativement vers la première ou la seconde dizaine d'années du IIIe siècle. C'est à cette date que se rapporte notre inscription, témoin irréfragable de la formule populaire et exemple précieux des services qu'on est en droit d'attendre des monuments épigraphiques.

L'hérésie monarchienne ou sabellienne[9] a laissé d'autres traces monumentales. Marangoni trouva en 1742 dans un cimetière sabellien, proche de Tor Marancia[10], un arcosolium décoré en mosaïque et représentant le Seigneur assis sur le globe du monde, avec les princes des apôtres à ses côtés et ces mots : QVI ET FILIVS DICERIS ET PATER INVENIRIS[11] ; formule trop évidemment hérétique pour qu'il soit nécessaire de la commenter. Enfin, une inscription trouvée dans un cimetière situé sur la voie Latine semble se rapporter à cette même hérésie et nous donne, en tous cas, une variante notable de l'épitaphe de Cassus Vitalio[12] :

DEO SANC☧VNI



☧ LVCITE ☧
CVMPA
CE

[Bon Pasteur]

Avec l'inscription suivante nous avons dépassé la période du conflit monarchien, nous sommes arrivés à un état un peu plus avancé du symbole romain[13] :

DEO PATRI OMNIPOTEN
TI ET XPO EIVS E[redacted] SANCTIS
MARTYRIBVS [redacted]VRINO
ET HERCVLA[redacted]MNI
5 ORAGRATIA[redacted]MVS
NEVIVS ZARI[redacted]T
CONSTANT[redacted]
RIA SIBI FE[redacted]

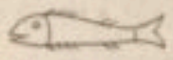
[1] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol. Roma, 1720, p. 456; Muratori, *Thes. veter. inscript.*, in-fol. Mediolani, 1739, p. MDCCCLXXII, n. 7; Mamachi, *Origines christianæ*, in-4°, Romæ, 1749, t. II, p. 15; Zaccaria, *Dissertat. de inscript. christ. usu*, c. IV ; Gerbet, *Esquisse de Rome chrétienne*, in-12, Paris, 1844, t. II, p. 120; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1866, p. 87; S. Bäumer, *Das apostolische Glaubensbekenntnis*, in-8°, Mainz, 1893, p. 122; Th. Zahn, *Das apostolische Symbolum*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 22-30; P. Batiffol, dans la *Revue biblique*, 1894, t. III, p. 45-47. — [2] C'est la leçon de Novatien et du pape Denys. — [3] Th. Zahn, *op. cit.*, p. 22-30; S. Bäumer, *op. cit.*, p. 111-127; cette opinion est contredite par Duchesne, dans le *Bulletin critique*, 1893, t. XIV, et par A. Harnack, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1894, t. IV, p. 130 sq. — [4] Tertullien, *Adv. Praxeam*, 1, *P. L.*, t. II, col. 154. — [5] P. Corssen, *Monarchianische Prologe*, in-8°, Leipzig, 1896. — [6] Anonyme dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXVIII, *P. G.*, t. XX, col. 512. — [7] Tertullien, *De præscriptione hæreticorum*, c. XXXVI, *P. L.*, t. II, col. 49. — [8] Irénée, *Contra hæreses*, l. I, c. XXII ; l. III, c. I, IV ; l. IV, c. XXXIII. *P. G.*, t. VII, col. 669, 843, 855, 1073. — [9] Praxéas avait énoncé la doctrine monarchienne, mais ce fut un de ses disciples, Sabellius, qui lui donna son plus grand lustre et elle a désormais été désignée sous son nom. — [10] La topographie de Rome souterraine était alors si brouillée que Marangoni se crut dans le cimetière de Calliste. — [11] Marangoni, *Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso e adornamento delle Chiese*, in-4°, Roma, 1744, p. 462. — [12] *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 86. — [13] Nicolaï, *Basilica di S. Paolo*, in-fol., Roma, 1815, p. 175, 297; L. Renier, dans L. Perret, *Les catacombes de Rome*, t. V, pl. 58, n. 5; t. VI, p. 174; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 49; *Corp. inscr. lat.*, t. XIV, n. 1942. Nous ne croyons pas que l'épitaphe : SOLUS DEUS ANIMAM TUAM ‖ DEFENDAD ALEXANDRE, Perret, *op. cit.*, t. V, pl. 36, n. 6, se rapporte aux préoccupations monarchiennes et qu'il faille lire : Que le Dieu unique défende...; on peut l'entendre au sens de : Dieu, à lui seul, défende...

Deo Patri omnipotenti et Xr[ist]o eius, e[t] sanctis martyribus [Ta]urino et Hercula[no o]mni (h)ora gratia[sagi]mus. Nevius Zari[stus e)t Constant[ia memo]ria(m) sibi fe[cerunt].

Nous retrouvons le titre de *Deus omnipotens* avec les qualifications de *pater* et *natus* qui toutes appartiennent au symbole dans l'épitaphe d'Agape, laquelle contient en outre une allusion au récit de la création de l'homme, de sa chute et à la vie éternelle[1] :

DIXIT·ET HOC·PATER·OMNIPOTENS·CVM *pelle-*
[ret Adam :
DE TERRA·SVMPTVS·TERRAE·TRADERIS·HV-
[mandus;
SIC·NOBIS·SITA·FILIA.ET·A·GAPE·CHRIST*i fide-*
[lis
BIS·DENOS·SEPTEM·Q·ANNOS·EMESA *quiescit*
5 HAEC.ILLI PER CHRISTVM FVERAT·SIC *plena-*
[senectus
EVCHARIS·EST MATER·PIVS·ET PATER EST
[mihi.....
VOS PRECOR O FRATRES·ORARE·HVC·QVANDO
[VENI*tis*
ET PRECIBVS·TOTIS·PATREM·NATVMQVE RO-
[GATIS
SIT·VESTRAE·MENTIS·AGAPES·CARAE·MEMI-
[NISSE
10 VT DEVS·OMNIPOTENS·AGAPEN IN SAECVLA·
[SERVET

Nous n'insistons pas ici sur la formule très fréquemment rencontrée : IN DEO, IN DOMINO, et ses équivalents grecs avec le souhait de vie; il n'y a pas à proprement parler réminiscence ou préoccupation de l'enseignement dogmatique en l'unité de Dieu. Il n'en est pas de même pour le célèbre acrostiche ΙΧΘΥC qui n'a jamais été prodigué, qu'on a délaissé d'assez bonne heure et dans lequel vraisemblablement on enfermait intentionnellement une confession de foi à la divinité du Christ rédempteur : Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ. Il n'est pas rare de rencontrer dans l'épigraphie catacombale le témoignage de la croyance à la divinité du Christ[2] :

ΚΛ.ΦΙΛΩΤΑ · ΓΛΥΚΥΤΑΤΩ ·
ΑΔΕΛΦΩ ΘΕΟΔΩΡΩ·ΖΩΜΕΝ
ΕΝ ΘΕΩ 

« Claude Philotas (éleva ce monument) à son frère très cher Théodore; vivons en Dieu Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur. » Le même sigle entre souvent dans la composition d'une phrase comme ceci : ΙΧΘΥC ΖΩΝΤΩΝ, « Jésus-Christ. Fils de Dieu, Sauveur des vivants. »

La croyance à la Trinité s'affirme pour la troisième personne dans la mention de la divinité du Saint-Esprit[3] :

ΠΡΩΤΟC
ΕΝ ΑΓΙΩ
ΠΝΕΥΜΑ
ΤΙ ΘΕΟΥ
5 ΕΝΘΑΔΕ
ΚΕΙΤΑΙ
ΦΙΡΜΙΛΛΑ
ΑΔΕΛΦΗ
ΜΗΝΜΗ
10 C ΧΑΡΙΝ

« Protus repose ici dans l'Esprit saint de Dieu. Firmilla, sa sœur, en souvenir. »

Il ne faut pas s'attendre à rencontrer la formule intégrale du *Credo* dans l'épigraphie, c'est ce qui donne d'autant plus de prix aux formules fragmentaires, par exemple (Χρι)CTINA Η ΕΝ ΘΕΩ ΚΑΙ ΧΡΙCΤΩ ΠΙCΤΕΥCΑC(α), Christina, qui, ayant cru à Dieu et son Christ[4]. C'est encore une réminiscence du symbole que nous trouvons dans une inscription mentionnant le séjour du Christ à la droite du Père[5]. Ὁ θεὸς ὁ καθήμενος εἰς δεξιὰ τοῦ πατρὸς εἰς τόπον ἁγίων σου Νεκταρέου τὸ ψυχάριον γράφε. « Dieu, qui êtes assis à la droite du Père, inscrivez la petite âme de Nectare de la demeure des saints. »

Une inscription du cimetière de Priscille offre la mention d'un Dieu créateur[6] :

ΟΠΑΤΗΡ ΤΩΝ ΠΑΝΤΩΝ · ΟΥC ΕΠΟΙΗCΗC · Κ̄ ·
ΠΑΡΕΛΑΒΗC · ΕΙΡΗΝΗΝ·ΖΟΗΝ·Κ̄· ΜΑΡΚΕΛΛΟΝ
COI ΔΟΞΑ ΕΝ ☧ ⊤

Ὁ πατὴρ τῶν πάντων οὓς ἐποιήσας καὶ παρελάβης (= παραλάμβανε) Εἰρήνην, Ζόην καὶ Μάρκελλον. Δόξα σοι ἐν Χριστῷ. « O Père de toutes choses (attirez à vous) ceux que vous avez créés et élevés, Irène, Zoé et Marcel. — Gloire à toi, Christ. »

Si on descend jusqu'à une date postérieure à la Paix de l'Église on peut rencontrer des textes plus explicites, mais l'intérêt s'affaiblit à mesure qu'on s'éloigne de l'antiquité et de la période des origines; aussi ne rappelons-nous que pour mémoire les textes suivants : *Credo Deum Patrem, Credo Dm̄ Filium, Credo Dm̄ Spiritu sancto*[7]; ou bien encore[8] :

QVINTILIANVS · HOMO · DEI
CONFIRMANS TRINITATE
AMANS CASTITATEM
RESPVENS MVNDVM
5 REQVIESCET VNA CVM...
QVI VIXIT ANN · PM...
THEODOSIO AVG ET....

Mais l'emploi du terme *Trinitas* nous reporte à une époque déjà moins ancienne. Dans les marbres antérieurs à la Paix de l'Église, ce mot ne se rencontre pas; cependant nous trouvons les trois personnes divines réunies, semble-t-il, sur l'inscription suivante[9] :

Iu CVNDIANVS *qui credidit*
CHRISTVM IES*um vivit in*
*patr*E · E*t* . FILIO · ET ISP*iritu sancto*

En Orient, nous trouvons des formules assez développées, mais dont aucune ne semble antérieure à la Paix de l'Église. Mais au delà de cette limite les textes deviendraient nombreux sans être intéressants à proportion; d'ailleurs l'influence de la catéchèse y devient de moins en moins sensible.

Nous pourrions étendre beaucoup ces citations si nous voulions utiliser un grand nombre d'allusions telles que celles qui font la mémoire relativement à la paix, au repos éternel en Dieu, au séjour parmi les saints, au rafraîchissement de l'âme, au séjour de lumière, au repos céleste, mais, si frappantes que soient ces mentions, il y toujours lieu d'hésiter avant d'y entendre l'écho direct de l'enseignement catéchétique.

Bibliographie. — M. Aachs, *De catechumenis*, in-4°, Argentorati, 1700. — J. W. Alexander, *History of catechising*, dans *Princeton Review*, 1849, t. XXI, p. 59. — T. Arnckiel, *Christliche Confirmation d. Catechume-*

[1] De Rossi *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 49 sq.; *Inscr. christ. urb. Romæ*, t. II, part. 1, proœm., p. XXIX sq.; cf. *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, p. 71-76; J. Wilpert, *Fractio panis*, in-4°, Paris, 1896, p. 54, 59-60. — [2] Epitaphe du cimetière de Priscille, IIe siècle. — [3] Marchi, *Monumenti cristiani*, in-4°, Roma, 1844, t. I, p. 198. — [4] *Dictionn.*, t. I, col. 1702, fig. 435. On remarquera que la formule de la foi est au datif ἐν θεῷ et non à l'accusatif εἰς θεόν; quand à la particule καὶ elle veut peut-être marquer la distinction des personnes. — [5] Boldetti, *Osservazioni sopra i cemeteri cristiani*, 1720, p. 58. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1888-1889, p. 31. — [7] A Capoue. — [8] Fabretti, *Inscript. domest.*, 1699, p. 736, n. 467. — [9] Au cimetière de Domitille.

nen... aus der heiligen Schrift und Antiquitäten d. orient. und occident. Kirchen..., in-4°, Schlesswig, 1693. — J. B. Bordier, *Histoire des catéchismes pendant les premiers siècles de l'Église*, in-8°, Paris, 1858; *Le catéchuménat pendant les premiers siècles de l'Église*, in-8°, Paris, 1858. — F. Cabrol, *Les Églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie du IVe siècle*, in-8°, Paris, 1895. — C. P. Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, in-8°, Christiania, 1879; *Kirchenhistorische Anecdota nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlich mittelalterlicher Schriften*, in-8°, Christiania, 1883. — B. Cellarius-J. Druffel, *De catechumenis veteris Ecclesiæ*, in-4°, Helmstadii, 1657. — C. Chenevière, *Étude sur la réception des catéchumènes*, in-8°, Genève, 1905. — Chr. G. Clugius, *De ritu interrogandi infantes de fide ante ipsam aquæ divinæ affusionem, speciatim de adversariis*, in-4°, Vitembergæ, 1731; *De usu formulæ qua interrogamus infantes ante sacram lotionem de fide*, in-8°, Vitembergæ, 1734. — A Crocquet, *Catecheses christianæ*, in-4°, Duaci, 1574. — J. Druffel, *De catechumenis dissertatio historica sacra*, in-4°, Helmstadii, 1657. — L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1re édit., Paris, 1896. — A. Duguet, *De la durée du catechuménat, ses degrés, ses ordres et ses âges différents*, dans les *Conférences ecclésiastiques*, in-4°, Cologne, 1785, p. 367 sq. — J. Fecht, *De forma catecheseos Paulina*, In-4°, Rostochii, 1712. — F. Frick, *De catechizandi ratione veteris et recentioris Ecclesiæ*, in-8°, Ulmæ, 1729, et dans *Meletemata varia*, in-4°, Ulmæ, 1756, p. 373 sq. — Fuhrmann, *Historia sacra de baptismo*, 2 vol. in-4°, Constantini, 1742. — F. X. Funk, *Die Katechumenatsklassen des christlichen Alterthums*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1883, t. LXV, p. 41-77; 1886, t. LXVIII, p. 355-390, réimprimé dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, in-8°, Paderborn, 1897, t. I, p. 209-241; *Zur alten lateinischen Uebersetzung der Doctrina apostolorum*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1886, t. LXVIII, p. 650-655. — K. O. Gilbert, *Christianae catechesis histor. adumbr.*, in-4°, Lipsiæ, 1836. — P. Göll, *Geschichte der Katechese im Abendlande vom Verfalle d. Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters*, in-8°, Kempten, 1880. — Grüber, *Des heil. Augustin Theorie der Katechetik*, in-8°, Salzbourg, 1820; Regensburg, 1870. — H. H. Hagerup, *De catechumenis Ecclesiæ Africanæ ineunte sæc. V*, in-8°, Hanniæ, 1844. — A. Harnack, *Die Apostellehre und die jüdischen Beiden Wege*, in-8°, Leipzig, 1896. — Th. Harnack, *Der christliche Gemeindegottesdienst in apostolischen und altkatholischen Zeitalter*, in-8°, Erlangen, 1854. — E. Caill. de l'Hervillers, *Le catéchisme dans les catacombes de Rome*, dans les *Annales de la Charité*, 1858, t. XIV, p. 504-512, 619-636, 678-699; 1859, t. XV, p. 428-440, 491-504, 549-562. — Hézard, *Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'Église jusqu'à nos jours*, in-8°, Paris, 1900. — A. Hilgenfeld, *Evangeliorum sec. Hebræos, sec. Petrum, sec. Ægyptios, Matthiæ traditionum, Petri et Pauli prædicationis et actuum, Petri apocalypseos. Didascaliæ apostolorum antiquioris quæ supersunt, addita Doctrina XII apost. et libello qui appellatus « Duæ Viæ » vel « Judicium Petri »*, in-8°, Lipsiæ, 1884, dans *Nov. testam. extra canon. receptum*, t. IV. — H. J. Holtzmann, *Die Katechese der alten Kirche*, dans *Theologische Abhandlungen, Karl von Weizsäcker zu s. LXX. Geburtstag gewidmet*, in-8°. Freiburg, 1892, p. 61 sq. — Kluck, *Der Katechumenat nach dem heiligen Cyrill von Jerusalem*, dans *Der Katholik*, 1878, t. II, p. 131-149. — Knecht, *Katechese, Katechet oder Katechist*, dans *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. VIII, col. 238-164. — O. Knoop, *Der dogmatische Inhalt der* Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων, in-8°, Posen, 1888. — J. H. Krause, *De catechetis primitivæ Ecclesiæ*, in-8°, Lipsiae, 1704. — P. Ladeuze, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1901, t. II, p. 97-103; 1903, t. IV, p. 261-265. — G. Langemack, *Historia catechetica*, in-8°, Greiffswald, 1729-1740. — E. Mangenot, art. *Catéchisme*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 1895-1968. — J. Mayer, *Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderte*, in-8°, Kempen, 1868. — G. T. Meier, *De tribus novellorum nascentis Ecclesiæ initiamentis, catechesi, baptismo et manuum impositione*, in-4°, Helmstadii, 1690. — J. H. Melissander, *De pædia catechetica*, in-4°, Jenæ, 1705. — G. A. Michael, *De catechet. primitivæ Ecclesiæ*, in-4°, Lipsiæ, 1704. — J. P. Miller, *De catechetico veteris Ecclesiæ docendi genere*, in-4°, Helmstadii, 1751. — O. Moe, *Die Apostellehre und der Dekalog im Unterrichte der alten Kirche*, in-8°, Gütersloh, 1896. — W. Möller, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, in-8°, Freiburg, 1889. — G. Ohm, *De informatione catechumenorum*, in-4°, Regiomonti, 1695; *De confirmatione catechumenorum*, in-4°, Regiomonti, 1696. — C. M. Pfaff, *De initiatione, expiatione, benedictione et confirmatione catechumenorum*, in-4°, Tubingæ, 1722. — T. Pfanner, *De catechumenis antiquæ Ecclesiæ*, in-12, Francofurti, 1685; Gotha et Weimar, 1688. — Th. Plitt, *De Cyrilli hierosolymitani orationibus quæ extant catecheticis*, in-8°, Heidelbergæ, 1855. — F. Probst, *Katechese und Predigt, von Anfang des IV bis zum Ende d. VI Jahrhundert*, in-8°, Breslau, 1884, *Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderte*, in-8°, Tübingen, 1871, *Geschichte der katholischen Katechese*, in-8°, Breslau, 1886. — J. Reinbolt, *Dissertatio de catechesi veterum*, in-4°, Rostochii, 1645. — P. Rentschka, *Die Dekalogkatechese des heil. Augustinus. Ein Beitrag zur Geschichte des Dekalogs*, in-8°, Kempten, 1905. — L.-L. Rochat, *Le catéchumenat au IVe siècle, d'après les catechèses de S. Cyrille de Jérusalem*, in-8°, Genève, 1875. — G. C. Roth, *De institutione catechetica concionibus præstantiore*, in-4°, Soltwedii, 1731. — Ph. Schaff, *The teaching of the twelve Apostles or the oldest Church Manual*, in-8°, New-York, 1889. — E. Sachsse, *Evangelische Katechetik, die Lehre von der kirchlichen Erziehung*, in-8°, Berlin, 1897. — T. Schermann, *Eine Elfapostelmoral oder die X Recension der « beiden Wege »*, in-8°, München, 1903. — J. A. Schmidt, *De catechizatione*, in-4°, Helmstadii, 1699; *De institutione catechetica*, in-4°, Helmstadii, 1699, 1701, 1716. — Schöberl, *Die narratio des heil. Augustin und die Katechetiker der Neuzeit*, in-8°, Dingolfing, 1880. — S. Schumann, *De seminariis catecheticis veterum et recentiorum*, in-4°, Lipsiæ, 1718. — A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, in-8°, Leipzig, 1904 (cf. *Rev. d'hist. ecclés.*, 1904, t. V, p. 401; *Rev. d'hist. des religions*, 1904, t. L, p. 143; *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1904, t. XXVIII, p. 581-584; *Rev. d'hist. ecclés.*, 1906, t. VIII, p. 913-914); *Die beiden Wege und das Aposteldekret*, in-8°, Leipzig, 1906. — S. Starck, *De catechizatione veterum*, in-4°, Vitembergæ, 1698. — Aeg. Strauch, Κατηχούμενος, *descriptus dissertatione historico theologica*, in-4°, Viteburgi, 1659. — Touttée, *De catechesibus Cyrilli*, dans *P. G.*, t. XXXIII, col. 143 sq. — A. de Waal, *Il simbolo apostolico, illustrato dalle iscrizioni dei primi secoli*, in-8°, Roma, 1896. — C. E. G. Wagner, *Quædam ad historiam catecheseos veterum*, in-8°, Mariæburgi, 1802. — J. G. Walch, *De apostolorum institutione catechetica*, dans *Miscellanea sacra*, in-4°, Jenæ, 1728; Amstelodami, 1744. — M. Walther, *De catechizatione veterum maxime ex antiquitate ecclesiastica*, in-4°, Vitembergæ, 1687, 1692, 1713, 1742. — G. Wegner, *De informatione catechumenorum*, in-4°, Regiomonti, 1695. — A. G. Weiss, *Die altkirchliche Pädagogik dargestellt in Katechumenat und Katechese der ersten sechs Jahrhunderte*, in-8°, Freiburg im Br., 1869. — Fr. Wiegand, *Die Stellung des apostolischen Symbols*

im kirchlichen Leben des Mittelalters. I Symbol und Katechumenat, in-8°, Leipzig, 1899. — C. F. Wilisch, *Delineatio historiæ catecheticæ, una cum sylloge auctorum catecheticorum*, in-4°, Altenburgi, 1717; *Historia catechetica breviter delineata*, in-4°, Altenburgi, 1718; *Syllabus auctorum catecheticorum*, in-4°, Altenburgi, 1717. — Witfeld, *Theologia catechetica*, in-8°, Monasterii, 1656. — G. Tr. Zaccarias, *De methodo catechetica veterum christianorum*, in-4°, Gottingæ, 1765. — F. A. Zacharia, *Ordo ad catechumenun faciendum, ex vet. cod. bibl. Magliabecch., nunc primum erutus et adnotationibus a F. A. Zacharia inlustratus*, dans Calogera, *Raccolta d'opuscoli*, 1747, t. XXXVI, n. 81-133. — J. J. Zentgrav, *De catechesi Pauli apostoli*, in-4°, Argentorati, 1699. — G. Zegschwitz, *System der christliche Katechetik*, in-8°, Leipzig, 1863 : *Der Katechumenat oder die kirchliche Erziehung nach Theorie und Geschichte, Der Katechismus oder der kirchliche Unterricht nach seinem Stoffe*.

H. LECLERCQ.

CATÉCHISTE. Voir CATÉCHÈSE.

CATÉCHUMÉNAT. — I. Définition. II. Les trois périodes du catéchuménat. III. La formation des catéchumènes avant le IVe siècle; sévérités de la discipline, enseignement, rituel : 1. D'après les anciennes *Constitutions* orientales; 2. A Rome; 3. En Afrique; 4. Résumé; évolution du catéchuménat. IV. Le catéchuménat du IVe au VIe siècle : catéchumènes et compétents : 1. En Orient; 2. En Afrique; 3. Dans les Églises gallicanes. V. Le catéchuménat à Rome et en Italie : 1. La discipline des scrutins jusqu'au VIe siècle; 2. Ses transformations successives : *a*) Après le VIe siècle; *b*) A partir du IXe siècle, dans les Églises franques, et *c*) A Milan. VI. Les derniers vestiges du catéchuménat dans les rites orientaux depuis la codification des rituels. VII. Bibliographie.

I. DÉFINITION. — On désigne sous le nom de catéchuménat la série d'épreuves que l'Église imposait aux convertis du paganisme ou de l'hérésie, désireux de recevoir le baptême. Ce « noviciat de la vie chrétienne », ainsi qu'on pourrait l'appeler avec Tertullien, comportait un ensemble de rites spéciaux et d'obligations morales bien déterminées; il comprenait surtout la formation doctrinale par laquelle on amenait graduellement le catéchumène à la connaissance de la vraie foi : et c'est de là que l'institution elle-même tirait son nom; le κατηχούμενος (de κατηχέω, j'enseigne de vive voix[1]) est essentiellement quelqu'un que l'on instruit, qui reçoit un enseignement oral.

Nous étudierons les caractéristiques du catéchuménat aux différentes époques de son histoire, en insistant surtout sur le point de vue liturgique; la catéchèse apostolique ne rentre pas dans le cadre de notre étude, car au temps des Apôtres, aucun rite spécial ne paraît avoir accompagné l'enseignement catéchétique; déjà l'on instruisait les candidats au baptême, mais la discipline du catéchuménat n'était pas encore établie.

II. LES TROIS PÉRIODES DU CATÉCHUMÉNAT. — Les documents liturgiques et patristiques des différents âges nous représentent comme trois stades divers du catéchuménat; il est indispensable de les indiquer avant d'entrer dans le détail des rites propres à chaque liturgie. Nous ne sommes guère renseignés qu'à dater de la 2e moitié du IIe siècle. A cette époque nous voyons toute une série de prescriptions relatives à « ceux qui fréquentent les églises dans le dessein d'embrasser le christianisme. » c'est-à-dire en vue du baptême. On les instruit avec soin, on les forme à la vie chrétienne, puis, leur préparation jugée suffisante, on les met à part pour les soumettre à certains rites déterminés, et on les baptise. Telle est la discipline générale jusqu'au début du IVe siècle. Durant cette période des débuts, on ne distingue guère parmi les candidats au baptême qu'une seule grande catégorie; plus ou moins avancés dans leur préparation, ils sont tous *catéchumènes*, κατηχούμενοι (ceux qu'on instruit). A dater du moment où, par suite d'examens individuels, on a constaté leurs bonnes dispositions, ils ne sont plus à proprement parler des κατηχούμενοι, puisque leur instruction est terminée; on ne fait plus que les préparer à la réception immédiate du baptême. Cette manière de procéder cadre bien avec l'usage, constant à cette époque, de donner le baptême toute l'année, sans préférence pour telle ou telle période liturgique, avec une tendance toutefois à en réserver l'administration au dimanche. Telle est la discipline que retracent, avec grands détails, les anciennes *Constitutions ecclésiastiques* d'Orient.

Le IVe siècle marque le début d'une seconde période. C'est l'époque du triomphe définitif de l'Église et des conversions en masse. Plus que jamais la nécessité s'impose de procurer aux nouveaux venus une préparation solide et sérieuse à la réception du baptême. Le catéchuménat prend donc de plus en plus d'importance; par suite il a désormais besoin d'une ordonnance plus rigoureuse. Auparavant ses contours étaient quelque peu flottants et indécis. Sa durée variait à l'infini suivant les dispositions de chacun; ce qui, vu le nombre plus restreint des sujets, ne présentait pas de graves inconvénients, les catéchistes et les évêques pouvant aisément se rendre compte des besoins individuels de tous. Le nombre des candidats à instruire devenant plus considérable, il fallut songer à une autre organisation. Ce fut alors qu'on arriva, peu à peu, à distinguer nettement deux classes de catéchumènes, les simples κατηχούμενοι d'une part, et d'autre part les βαπτιζόμενοι ou φωτιζόμενοι, c'est-à-dire ceux que l'on préparait à la réception prochaine du sacrement.

La distinction existait bien déjà, aux siècles précédents, entre les catéchumènes, et ceux d'entre eux qui, leur instruction terminée, attendaient l'administration du baptême. Mais combien la discipline concernant les uns et les autres avait varié! Tandis que jusqu'alors les catéchumènes recevaient réellement l'instruction nécessaire au baptême, à partir du IVe siècle ce ne sont plus les simples catéchumènes qui attirent l'attention de l'Église, mais bien les seuls φωτιζόμενοι. La foule des candidats étant devenue trop nombreuse pour que l'enseignement profitât à tous, on avait décidé de réserver l'enseignement catéchétique *complet* à ceux des catéchumènes qui avaient donné leur nom pour la réception prochaine du baptême. Alors qu'autrefois leur formation avait eu une durée illimitée, elle était maintenant renfermée dans les limites du carême. Car c'est au IVe siècle que l'on voit se répandre partout la coutume de célébrer le baptême solennel à la fête de Pâques, à l'exclusion des autres temps de l'année.

De cette discipline du catéchuménat on ne trouve plus que des traces dans la troisième période. Peu à peu s'était généralisé l'usage de recevoir au baptême les nouveau-nés. Ce fut la condamnation du catéchuménat, cette institution n'ayant jamais eu de signification *pratique* que pour les adultes. Mais si l'usage de la catéchèse disparut de plus en plus après le VIe siècle, du moins conserva-t-on les rites liturgiques de l'ancien catéchuménat. Nous les retrouvons dans les plus anciens *ordines baptismi* orientaux et occidentaux, dont nous avons donné le détail à propos du BAPTÊME.

III. LA FORMATION DES CATÉCHUMÈNES AVANT LE IVe SIÈCLE : SÉVÉRITÉS DE LA DISCIPLINE; ENSEIGNEMENT; RITUEL. — 1. *D'après les anciennes Constitutions orientales*. — Nous rappelons seulement ici les différents

[1] Cf. I Cor., XIV, 19.

noms de ces *Constitutions*. Ce sont d'abord les *Canons d'Hippolyte*, puis la *Constitution égyptienne*, documents qui témoignent pour les Églises d'Égypte. La Syrie nous offre un écrit parallèle sous le titre de *Testament de Notre-Seigneur*. Dans ces différents textes on retrouve en substance le rituel du catéchuménat antérieur au IVe siècle.

A cette époque où le catéchuménat ne comprend encore à proprement parler qu'une classe d'aspirants au baptême, l'*admission* au nombre des catéchumènes n'est pas chose facile. On s'entoure de précautions de toute sorte pour s'assurer de la dignité des candidats; plus tard il deviendra tout à fait impossible d'obéir à ces formalités.

Le premier devoir du païen désireux d'embrasser le christianisme est de s'adresser aux chrétiens de sa connaissance qui lui serviront comme d'introducteurs auprès de la communauté chrétienne. Le témoignage des *Constitutions* est ici confirmé par celui d'Origène. Lorsque quelque païen, dit-il, manifeste le désir de s'instruire de la religion, les chrétiens doivent commencer par l'examiner et lui inculquer en leur particulier les premiers principes de la foi (κατ' ἰδίαν προεπάσαντες); quand il aura suffisamment prouvé par sa conduite son ferme propos de vivre en conformité avec la foi qu'il veut apprendre à connaître, on l'agrégera à la communauté (εἰς τὸ κοινόν), où il prendra place parmi ceux qui n'ont pas encore reçu le « symbole de la purification[1]. » Cette préparation préalable trouve son achèvement dans la présentation du futur candidat au catéchiste officiel de la communauté. Ce sont, nous disent les *Constitutions égyptienne* et *éthiopienne*[2], ses parrains qui doivent l'introduire à l'église, avant que les fidèles ne soient réunis pour la synaxe, et répondre pour lui à l'examen qui a lieu séance tenante. En Syrie, le *Testament de Notre-Seigneur* atteste la même discipline[3], mais la *Didascalie des Apôtres*, de la seconde moitié du IIIe siècle, dit que le païen peut se présenter seul, et qu'il sera admis dans la communauté « pour entendre la doctrine[4], » s'il promet de renoncer à ses œuvres mauvaises et de vivre selon la foi. Les *Récognitions clémentines* d'un anonyme syrien du IIIe siècle disent aussi qu'il suffit au candidat de se présenter à l'évêque et de lui donner son nom[5].

A cette admission plusieurs conditions sont posées, et c'est sur elles en grande partie que doivent porter les examens d'entrée. Les *Constitutions* les énumèrent par le menu[6]. La situation sociale du candidat, sa vie privée, son état de vie, son métier, tout est soigneusement examiné. Est-il esclave, on le refuse s'il n'a l'assentiment de son maître païen. Pour le métier dont il vit on se montre intransigeant. Car dès maintenant il lui faut renoncer à toute occupation tenant de près ou de loin au culte des idoles. A moins de ce renoncement, fabriquants d'idoles, acteurs, bouffons, gladiateurs, magistrats et soldats même sont exclus; à plus forte raison ceux qui vivent de métiers déshonnêtes, sorciers, magiciens, astrologues, usuriers, etc. La *Didascalie* et, après elle, les *Constitutions apostoliques* de la fin du IVe siècle mentionnent en outre les pratiques judaïques[7].

La *Constitution égyptienne* est la seule à prévoir le cas des énergumènes, que l'on doit *exorciser*, avant de les admettre au nombre des simples catéchumènes[8].

Il va de soi que dès l'origine la principale occupation du candidat au baptême, celle d'où il tire son nom de κατηχούμενος, est de s'instruire des vérités de la foi chrétienne. A l'église, il profite avec tous de la lecture des Écritures et de l'homélie qui la suit. Mais ce n'est pas tout : un enseignement spécial lui est réservé. A Alexandrie cet enseignement est donné à l'école catéchétique, ou Didascalée, τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον[9], fondée surtout pour la préparation des catéchumènes. Comme à l'église c'est la sainte Écriture qui sert de base à tout l'enseignement doctrinal et moral[10]. Cette formation surnaturelle des catéchumènes était graduée d'après l'intelligence de chacun. Origène en particulier montre sa sollicitude pour les commençants, pour ceux que Clément d'Alexandrie appelle les νεοκατήχητοι[11]: *De moralibus esse solet quæ præberi consuevit (doctrina) iis qui initia habent in divinis studiis*[12]. Ἑκάστῳ κατὰ τὸ πρέπον αὐτοῦ τῷ ἤθει καὶ τῇ καταστάσει προσάγομεν τὸν λόγον[13]. Il recommande qu'on leur lise les livres de l'Écriture qu'ils comprennent le mieux, Esther, Judith, Tobie, la Sagesse. Cette prescription, traditionnelle dans l'Église d'Alexandrie, se retrouve chez saint Athanase qui ajoute toutefois à la liste indiquée la *Didachè* et le *Pasteur*[14]. Du reste, Origène a certainement employé lui aussi la *Didachè* comme matière de l'enseignement catéchétique. On sait que les six premiers chapitres de ce livre, d'origine probablement syrienne, ont été écrits pour les catéchumènes : d'où leur titre Διδαχὴ Κυρίου τοῖς ἔθνεσιν. Ils renferment la morale chrétienne exposée sous la forme des *Deux Voies*. Clément d'Alexandrie s'en est certainement servi pour la fin de son *Pædagogus*, l. III, c. XII, laquelle est calquée sur ces six chapitres; il cite d'autre part la *Didachè* dans les *Stromates*, I, XX, et V, V. Des écrits qui dépendent de la *Didachè*, l'Épître de Barnabé[15] et les 30 premiers Canons des Apôtres (l'*Apostolische Kirchenordnung*[16]) ont également contribué à faire circuler en Égypte[17] cette catéchèse primitive.

Quand ils étaient plus avancés, les catéchumènes, *auditores*, ἀκροαταί ou ἐπαΐοντες comme les appelle

[1] Origène, *Contra Celsum*, l. III, c. LI, *P. G.*, t. XI, col. 987. Cf. Th. Harnack, *Gemeindegottesdienst im apost. u. nachap. Zeitalter*, p. 30 sq.; F.-X. Funk, *Die Katechumenatsklassen*, dans la *Theol. Quartalsch.*, 1883, t. LXV, p. 61, 73 sq.; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, t. II, p. 159-161, et note 34; interprétation différente dans F. Probst, *Gesch. d. kath. Katachese*, Breslau, 1886, p. 6-9. — [2] *Const. égyp.*, can. 40, *Const. éth.*, can. 28, dans Horner, *The Statutes of the Apostles*, Londres, 1904, p. 311, 147. — [3] *Testamentum D. N. Jesu Christi*, éd. Rahmani, l. II, I, Moguntiæ, 1899, p. 111. — [4] *Didascalie*, c. X, dans Achelis-Flemming, *Die syrische Didaskalia* (*T. u. N.*; N. F. t. X, 2), Leipzig, 1904, p. 54. — [5] L. III, c. LXVII, *P. G.*, t. I, col. 1311. — [6] *Canons d'Hippolyte*, can. 10-15, dans H. Achelis, *Die Canones Hippolyti* (*T. u. N.*, t. VI), Leipzig, 1891, p. 76-84; *Constitution égyptienne*, can. 40-41, dans Horner, *op. cit.*, p. 311; *Testament de N.-S.*, dans Rahmani, *op. cit.*, p. 111-117. — [7] *Didascalie*, c. XXVI, dans Achelis-Flemming, *op. cit.*, p. 128; *Const. apost.*, l. VI, c. XIX, dans F.-X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderbornæ, 1906, t. I, p. 347. — [8] Can. 40, Horner, *op. cit.*, p. 311. — [9] Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. III, *P. G.*, t. XX, col. 528. — [10] Cf. F. Kattenbusch, *Das apost. Symbol*, t. II, p. 158-161. — [11] *Pædagog.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 293 *a*; édit. Stählin, Leipzig, 1905, p. 111. — [12] Origène, *Hom.*, XXVII, *in Num.*, 1, *P. G.*, t. XII, col. 780; *Hom.*, V, *in Lib. Jud.*, 6, *ibid.*, col. 973. — [13] *Id.*, *Cont. Cels.*, VI, 10, *P. G.*, t. XI, col. 1305. Au sujet de la distinction entre les commençants et les plus instruits, distinction établie par Origène au Didascalée, cf. Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XV, *P. G.*, t. XX, col. 554. — [14] *Epist. fest. anni 367*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1177. Cf. Th. Zahn, *Geschichte d. neutestam. Kanons*, Leipzig, 1890, t. II, I, p. 203-212. — [15] Écrit d'origine probablement alexandrine, cf. Harnack, *Chronol. d. altchr. Litteratur*, t. I, 1897, p. 411-412; Funk, *Kirchengesch. Abhandlungen u. Unters.*, t. II, 1899, p. 250; le même, *Didache und Barnabasbrief*, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1905, p. 161-179. — [16] Également d'origine égyptienne, cf. Harnack, *Chronol.*, t. II, p. 483; Ehrhard, *Die altchr. Liter.*, 1900, p. 529-530, et ce que nous avons dit plus haut de ces canons. — [17] Cf. J. Offord, *The de duabus viis chapters of the teaching of the twelve Apostles*, dans *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVI, 1904, p. 105-108. Cf. *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1903, t. IV, p. 263.

Clément[1], étaient initiés aux mystères de *toute* l'Écriture : c'est encore Origène qui nous l'apprend[2]. Mais il n'est pas fait allusion formelle au symbole des Apôtres, encore moins à l'acte liturgique de la tradition du symbole. Kattenbusch relève toutefois deux textes qui peuvent s'interpréter dans ce sens. L'un est de Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, VI; il y est question des « paroles relatives à Dieu qui nous sont livrées, ἐγχειρίζονται δὲ ἡμῖν οἱ περὶ Θεοῦ λόγοι. » L'homélie IX d'Origène *in Jesu Nave*, n. 4, rappelle au chrétien le moment où *tibi fidei sacramenta tradebantur*, expression qui peut bien être de Rufin, dont la traduction latine nous a seule transmis les homélies sur le livre de Josué[3]. Il est certain d'autre part que les Canons d'Hippolyte et la Constitution égyptienne ignorent totalement la *traditio symboli*. Les Égyptiens ne l'ont en tout cas jamais connue, et nous verrons plus loin que les rituels coptes et abyssins n'en offrent pas trace. Il en va de même de l'usage romain de la *redditio symboli* : dans les *Constitutions*, les formules du symbole ont, en effet, trait à la *confessio fidei* du baptême[4], laquelle différait de la *redditio symboli*.

En Syrie, la *Didachè* servit également à l'instruction des catéchumènes. Le *Testament de Notre-Seigneur* ne fait que mentionner la catéchèse à laquelle les candidats sont tenus d'assister. Mais dans les *Constitutions apostoliques* on trouve un catalogue détaillé des matières que doit embrasser cet enseignement[5]. C'est un résumé de la sainte Écriture. On n'a pas indentifié la source de ce chapitre, mais on le tient pour ancien.

Partout les catéchumènes ont le droit, comme les païens eux mêmes, d'assister à la première partie de la synaxe eucharistique jusqu'à la fin de l'homélie. Avant leur renvoi, ils sont même invités, à l'instar des fidèles, à s'unir dans une prière commune[6]; mais, en Égypte du moins, ils n'ont pas encore part au baiser de paix, *quoniam osculum eorum nondum est purum*[7]. En Syrie, au contraire, d'après le *Testament*, ils peuvent se donner le baiser de paix entre eux[8].

Après la prière, le catéchiste, qu'il soit clerc ou laïc, impose les mains à ses catéchumènes, en prononçant une formule d'exorcisme, et ensuite il les congédie[9]. Le *Testament* donne plus de solennité à cette liturgie du catéchumène : c'est l'évêque en personne qui impose les mains en récitant une oraison dont le texte s'est conservé[10].

Les *Constitutions* ne prescrivent rien de spécial pour les enfants. On les admettait au baptême dès le plus bas âge, coutume qu'Origène tenait pour apostolique[11]. Il n'y avait pas lieu de penser pour eux à une formation catéchétique. Du moins est-il probable qu'à l'église on les rangeait parmi les catéchumènes, et qu'ils participaient à la prière récitée sur eux avant leur renvoi. Pour les adultes convertis de l'hérésie que l'on croyait devoir rebaptiser, on les faisait également passer par le catéchuménat[12].

Quant à la *durée* de cette épreuve du catéchuménat, d'un commun accord les *Constitutions égyptienne* et *éthiopienne*, le *Testament* et les *Constitutions apostoliques* la fixent à trois années[13]. Clément d'Alexandrie semble faire allusion à cette discipline[14], et plus tard saint Grégoire de Nazianze la mentionne encore formellement[15]. Mais les Constitutions sont unanimes à reconnaître que cette loi générale peut subir des exceptions. La durée de l'épreuve peut être abrégée toutes les fois que le catéchumène aura donné pleine satisfaction sous le double rapport de la conduite et de l'instruction. C'est même la seule prescription qu'aient conservée les *Canons d'Hippolyte : catechumenus qui dignus est lumine, non impediat eum tempus*[16]. Si l'on crut devoir promulguer cette règle, c'est que le cas devait se présenter souvent. De fait on voit au IIIe siècle l'auteur syrien des *Récognitions* et des *Homélies clémentines* parler de catéchumènes dont l'épreuve dura trois mois, et d'autres dont la préparation fut achevée en trois jours[17]. On peut donc dire qu'en règle générale le catéchuménat variait en durée avec les dispositions de chacun. C'est ainsi qu'Origène pouvait presser ses auditeurs du Didascalée « d'abréger par leur bonne conduite le temps de leur noviciat[18]. »

Nous savons d'autre part que les catéchumènes étant soumis à la pénitence comme les fidèles, en cas de fautes graves, la réception du baptême pouvait être retardée pour eux au delà de trois années. Deux décrets célèbres du début du IVe siècle nous montrent cette discipline en vigueur. Le concile de Néocésarée (vers 314) statua le premier que « tout catéchumène, admis à l'église dans les rangs des catéchumènes, doit être relégué s'il pèche gravement, parmi les pénitents dits *genuflectentes* ou *audientes;* s'il pèche encore, on l'exclura même de leur société[19]. » Le concile de Nicée de 325 fixa le temps de cette réclusion parmi les *audientes* : « les catéchumènes qui auront failli resteront durant trois ans parmi les *audientes*, après quoi ils seront de nouveau réunis aux catéchumènes et prieront avec eux[20]. »

Ce canon de Néocésarée a été pour bien des auteurs une cause d'erreur. On a voulu y voir une indication de trois ou même quatre classes distinctes de catéchumènes. Il semblerait de fait, d'après le texte du concile, que les *genuflectentes*, γόνυ κλίνοντες, aient formé une catégorie différente de celle des *audientes*, ἀκροώμενοι. Mais cette distinction n'existe nulle part ailleurs : ce sont deux désignations d'une même classe de *pénitents*, parmi lesquels les catéchumènes *lapsi* étaient relégués. Il est sûr en tout cas qu'il n'y eut jamais plus de deux catégories de catéchumènes; à M. Joh. Mayer[21] et au Dr F.-X. Funk[22] surtout revient le mérite de l'avoir établi péremptoirement.

La seconde classe des catéchumènes, celle des φωτιζόμενοι ou *competentes*, apparaîtra très nettement à dater du IVe siècle. Jusque-là, nous l'avons déjà dit, il n'y a vraiment qu'une sorte de catéchumènes, ceux qui suivent la catéchèse. Lorsqu'ils sont arrivés au terme de leur épreuve, on les met à part; dès lors ils ne sont plus à proprement parler κατηχούμενοι, puis-

[1] *Stromates*, l. VI, c. XI. — [2] *Hom.*, V, *in Jeremiam*, n. 13, *P. G.*, t. XIII, col. 312-313. Cf. Kattenbusch, *D. ap. Symb.*, t. II, 164. — [3] Kattenbusch, *op. cit.*, t. II, 115, 116, 155. — [4] Cf. Kattenbusch, *op. cit.*, II, 736; et *Dict. d'arch. et de liturg.*, t. II, col. 265. — [5] *Const. ap.*, l. VII, c. XXXIX, Funk, *Didasc. et Const. ap.*, t. I, p. 440-442. — [6] *Canons d'Hippolyte*, can. 17, 18, Achelis, *op. cit.*, p. 89-90; *Const. égypt.*, can. 43-44, Horner, *op. cit.*, p. 314. — [7] *Const. égypt.*, Horner, p. 314, 150. — [8] Éd. Rahmani, *op. cit.*, p. 117. — [9] *Const. égypt.*, can. 43, Horner, p. 314. — [10] Rahmani, *op. cit.*, p. 119. — [11] *In Epist. ad Romanos*, l. V, 9, *P. G.*, t. XIV, col. 1047. — [12] Denys d'Alexandrie, *Ep. ad Xystum*, dans Eusèbe. *H. E.*, l. VII, c. V, *P. G.*, t. XX, col. 645. — [13] *Const. ég.*, can. 12, Horner, p. 313; *Const. éth.*, can. 31, *ibid.*, p. 150; *Testament*, Rahmani, p. 117; *Const. ap.*, l. VIII, c. XXXII, éd. Funk, *op. cit.*, t. I, p. 536. — [14] *Stromates*, l. II, c. XVIII, *P. G.*, t. VIII, col. 1039. Cf. Probst, *Lehre und Gebet in d. drei ersten Jahrh.*, p. 136, 138; Kattenbusch, *D. apost. Symbol*, t. II, p. 159. — [15] *Orat.*, XL, 28, *P. G.*, t. XXXVI, col. 400. — [16] Can. 17, Achelis, p. 87. — [17] *Recogn.*, l. III, c. LXVII, *P. G.*, t. I, col. 1311; *Homil. Clem.*, III, c. LXXIII, *P. G.*, t. II, col. 158. — [18] Cf. *Hom.*, IX, *in Jesu Nave*, c. IX, *P. G.*, t. XII, col. 878. — [19] *Conc. Neocæsar.*, can. 5, dans Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. II, col. 539-542. — [20] *Conc. Nicænum*, can. 14 (*al.* 13), *ibid.*, col. 673. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, édit. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 596. — [21] *Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten*, Kempten, 1868, p. 47-66. — [22] *Die Katechumenatsklassen des christlichen Altertums*, dans la *Theologische Quartalschrift*, t. LXV, 1883, p. 41-77; cet important travail a été depuis reproduit avec quelques additions dans les *Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen* du même auteur, Paderborn, 1897, t. I, p. 209-241.

qu'ils n'ont plus rien à apprendre. Les documents ne leur donnent pas de nom spécial, le *Testament* dit seulement *singillatim eliguntur suscepturi lavacrum* [1]. Le terme est très exact, car il y a, en effet, choix provenant d'un examen. *Examinentur antea, quomodo se gesserint, dum catechesi instruebantur, num viduas honorarint, ægrotos visitarint, omnique humilitate et caritate incesserint; an studiosos se præbuerint in bonis operibus. Perhibeatur quoque de ipsis testimonium eorum qui illos adduxerunt* [2]. Tel est le programme de l'examen dressé par l'auteur du *Testament;* les *Canons d'Hippolyte* [3] et la *Constitution égyptienne* [4] disent de même. L'enquête est dirigée par le catéchiste, et les parrains répondent pour leurs candidats [5].

C'est ensuite au tour du catéchiste d'informer l'évêque, auquel il appartient en dernier ressort de statuer sur la dignité des candidats qu'on lui présente. A partir de ce moment ils sont vraiment *electi,* et ils n'ont plus qu'à attendre le baptême.

Ce à quoi dès lors on songe surtout, c'est à disposer leur conscience à une réception digne et fructueuse du sacrement. En dehors de la bénédiction qu'ils reçoivent à l'église après la lecture de l'évangile, ils sont soumis à un exorcisme quotidien [6]. Le *Testament* a conservé une formule d'exorcisme réservée à cet usage, *Deus cælorum, Deus luminum*, qui existe dans les manuscrits grecs avec attribution à saint Basile [7].

Ainsi se passent les derniers jours avant la réception du baptême fixée d'ordinaire au dimanche, comme la liturgie de la messe elle-même. Les *electi* doivent jeûner un jour ou deux avant le baptême [8]; la dernière nuit, ils assistent aux vigiles et écoutent des lectures relatives au sacrement qu'ils recevront le lendemain dès le chant du coq.

2. *A Rome.* — En dehors des *Canons d'Hippolyte,* nous n'avons pour nous renseigner sur le rituel primitif du catéchuménat romain que le témoignage connu de saint Justin. Encore cet auteur ne parle-t-il que des candidats au baptême dont l'éducation est achevée, de ceux qu'avec le *Testament de Notre-Seigneur* nous avons appelés *electi :* « Lorsque quelques-uns (de nos disciples) ont admis comme vrai ce que nous leur avons enseigné (τὰ διδασκόμενα), et qu'ils y ont adhéré par la foi, lorsqu'ils ont pris l'engagement de vivre en conformité avec notre doctrine, nous les habituons à prier et à demander au Seigneur par leurs jeûnes la rémission de leurs fautes; nous prions et jeûnons avec eux et ensuite nous les conduisons en un endroit où se trouve de l'eau et nous les baptisons [9]. »

Il s'agit donc du catéchumène arrivé au dernier stade de son épreuve. Il est pleinement instruit des vérités de la religion qu'il veut embrasser. Avant de l'admettre au baptême on l'examine sur sa conduite privée et on lui demande s'il peut promettre de vivre désormais en chrétien. Vient alors l'admission, la prière et les jeûnes en commun, préparation immédiate à la réception du baptême; d'enseignement et de catéchèse, il n'est plus question. Tout ceci concorde en tout point avec le témoignage des antiques *Constitutions* orientales. Ajoutons que saint Justin laisse également entrevoir qu'on peut baptiser tous les jours [10], mais surtout le dimanche.

3. *En Afrique.* — Nous sommes beaucoup mieux renseignés pour l'Afrique, grâce à Tertullien et à saint Cyprien. Dès l'époque de Tertullien, à la fin du IIe siècle, la distinction entre fidèles et catéchumènes est bien tranchée; elle est surtout sensible à l'église où tous se rencontrent pour prier et écouter les lectures et homélies, mais non confusément et sans ordre établi. On le peut conclure des reproches qu'adresse Tertullien aux marcionites [11]. Le nom de *catechumenus,* transcrit littéralement du grec κατηχούμενος est courant en Afrique à l'époque de Tertullien; peut-être les Africains sont-ils les premiers à l'avoir employé. Tertullien et saint Cyprien parlent aussi des *audientes* ou *auditores* [12]. Le *doctor audientium* est le lecteur chargé d'instruire les catéchumènes [13]. On peut se demander si, dans la pensée des deux écrivains, les simples *catechumeni* et les *auditores* formaient deux classes spéciales de catéchumènes. Certains auteurs, comme L'Aubespine dans ses notes sur Tertullien [14], ont cru pouvoir établir une distinction entre les deux termes; mais elle ne paraît pas fondée en réalité. Dans un passage du *De pænitentia,* que l'on cite précisément pour établir cette distinction, l'on voit bien que les *auditores* sont opposés aux *intincti,* c'est-à-dire aux baptisés, de même que plus haut les *catechumeni* aux *fideles : Nemo sibi aduletur quia inter auditorum tirocinia deputatur... Dominum simul cognoveris timeas... Quid autem te a perfecto servo Dei separat? An alius est intinctis Christus, alius audientibus* [15]? Dès qu'il commence à connaître Dieu, *Deum simul cognoveris,* le catéchumène possède donc déjà le nom de *audiens;* et d'autre part le *catechumenus* se tient au degré le plus bas de la hiérarchie laïque [16]. Il faut conclure de là que « *audiens* équivaut à *catechumenus* [17]. »

Les différentes épreuves auxquelles on soumettait les candidats au baptême formaient pour eux un véritable noviciat à la vie chrétienne, *novotioli isti..., inter auditorum tirocinia.* La première chose à laquelle on songeait pour eux lorsqu'ils se présentaient — ce que les Africains appelaient *venire ad Christum, ad Ecclesiam* [18] — était de leur inculquer les premiers éléments de la foi et de la vie chrétienne. L'enseignement se proportionnait ensuite aux dispositions de chacun. Il comprenait les sermons et homélies adressés au peuple chrétien en général, mais comportait aussi une initiation privée aux vérités de la foi, confiée aux soins des *doctores audientium.* Cette portion de l'enseignement catéchétique, la plus indispensable, reposait sur le symbole de foi et sur les Écritures. *Videamus quid didicerit,* dit Tertullien de l'Église romaine, *quid docuerit, cum Africanis quoque Ecclesiis quid contesserarit : Unum Deum novit, creatorem universitatis, et Christum Jesum ex Virgine Maria, Filium Dei creatoris, et carnis resurrectionem; legem et prophetas cum evangelicis et apo-*

[1] Rahmani, *op. cit.*, p. 119. — [2] *Testament, ibid.*, p. 119-121. — [3] Canon 19, Achelis, *op. cit.*, p. 91. — [4] Canon 45, Horner, *op. cit.*, p. 315. — [5] C'est à une épreuve de ce genre que fait allusion Origène dans son *Exhortatio ad martyrium*, 17, *P. G.*, t. XI, col. 586. — [6] *Const. ég.*, can. 34 et 45, Horner, *op. cit.*, p. 314-315; *Testament*, p. 121-125; *Homil. Clementina*, III, c. LXXIII : καθημέραν χειροθετεῖσθαι, *P. G.*, t. II, col. 157. Cf. *Canons d'Hippolyte*, can. 19, Achelis, *op. cit.*, p. 92; Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen d. Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, p. 210. — [7] Cf. Goar, Εὐχολόγιον, 1647, p. 731-733; *P. G.*, t. XXXI, col. 1681-1684. — [8] C'est la prescription que l'on trouve déjà dans la *Didachè*, éd. Funk, *Opera Patrum apost.*, t. I, p. CLVI, dans l'*Homélie clémentine*, III, c. LXXIII, *P. G.*, t. II, col. 158, dans les *Récognitions*, c. LXVII, *P. G.*, t. I, col. 1311, et dans les *Constitutions*. — [9] *Apolog.*, I, c. LXI, éd. J. C. de Otto, *Justini philosophi et martyris Opera*, Ienæ, 1876, t. I, part. I, p. 162-164; *P. G.*, t. VI, col. 420. — [10] Cf. Th. Zahn, *Studien zur Justinus Martyr*, dans *Zeitsch. f. Kirchengesch.*, 1886, t. VIII, p. 77. — [11] *De præscriptionibus*, c. XLI, *P. L.*, t. II, col. 56. — [12] Tertullien emploie une fois le terme *novotioli : De pænitentia*, c. VI, *P. L.*, t. I, col. 1236. — [13] S. Cyprien, *Epist.*, XXIX, éd. Hartel, *C. Script. eccl. lat.*, t. III, p. 548. — [14] *P. L.*, t. I, col. 1239, note *b*. — [15] *De pænit.*, VI, *P. L.*, t. I, col. 1239. — [16] *De corona*, II : *Omnes ita observant, a catechumenis usque ad confessores et martyres*, *P. L.*, t. II, col. 77. — [17] L. Bayard, *Le latin de saint Cyprien*, Paris, 1902, p. 182. — [18] Le *veniens* de saint Cyprien correspond au *proselytus* de Tertullien, Bayard, *Le latin de saint Cyprien*, p. 812.

stolicis Litteris miscet et INDE POTAT FIDEM *: eam aqua signat, sancto Spiritu vestit, eucharistia pascit*[1]...

C'est donc une foi parfaitement éclairée que le baptême doit venir consacrer et sceller. Les hérétiques ne tiennent pas compte de cette loi, *ante sunt perfecti catechumeni quam edocti ;* Tertullien la leur rappelle, et il la considère comme si importante qu'il va jusqu'à déconseiller le baptême des petits enfants : *Veniant dum adolescunt, veniant dum discunt, dum quo veniant docentur : fiant Christiani cum Christum nosse potuerint*[2]. Les *audientes* profitaient aussi des instructions données à l'église à la communauté chrétienne, mais ils n'avaient pas part à la prière des fidèles, au début de la messe[3]. Plusieurs traités de Tertullien s'adressent aux catéchumènes aussi bien qu'aux fidèles. Ceux qui ont conservé la forme de discours, comme le *De pænitentia,* le *De oratione,* le *De cultu feminarum,* le *De baptismo,* révèlent par leurs fréquentes allusions à la réception du baptême, la présence des catéchumènes. Les premiers chapitres du *De pænitentia* concernent même exclusivement les catéchumènes, et le *De baptismo* se termine par une exhortation qui les vise spécialement[4].

Dans son *De oratione,* on a pensé voir une trace de l'ancien rite de la tradition du *Pater;* du moins croit-on qu'il a pu être inspiré par le souvenir de cette cérémonie[5] que nous rencontrerons au temps de saint Augustin. De fait, ce traité réunit les éléments qu'offriront plus tard les *expositiones orationis Dominicæ ad catechumenos,* un exorde, la récitation du *Pater* avec explication de chacune des demandes, une exhortation finale. Mais il est bien possible que les compositions postérieures n'aient précisément fait que s'inspirer du plan de Tertullien. D'autre part Tertullien ne fait aucune allusion à une tradition solennelle de la formule du *Pater* aux catéchumènes. Bien plus il est manifeste que, dans son traité, il parle à des fidèles, peut-être à des néophytes; ce n'est pas à des catéchumènes qu'il peut dire : *Satis mundæ sunt manus quas cum toto corpore in Christo semel lavimus*[6]. Saint Cyprien nous a laissé lui aussi un traité *De oratione,* imité de celui de Tertullien. Les mêmes raisons empêchent de le considérer comme une véritable catéchèse destinée à la *traditio orationis Dominicæ.* Des paroles comme les suivantes ne peuvent, en effet, concerner les catéchumènes : *Id petimus et rogamus ut qui in baptismo sanctificati sumus, in eo quod esse cæpimus perseveremus. — Qui in Christo sumus et eucharistiam eius cottidie ad cibum salutis accipimus*[7], etc.

A côté de l'enseignement doctrinal les candidats au baptême recevaient, dans l'Église d'Afrique, un enseignement moral très complet. Dès le commencement de leur noviciat on s'attachait à leur montrer tout ce à quoi le baptême les obligeait par avance. C'est un point sur lequel Tertullien ne manqua pas de montrer souvent une rigueur excessive. Toutefois en faisant la part à son penchant pour l'exagération, il faut reconnaître que la discipline sévère à laquelle il soumettait les catéchumènes de Carthage répondait bien aux prescriptions des anciennes *Constitutions* ecclésiastiques, des *Canons d'Hippolyte* en particulier. Les premiers chapitres du *De pænitentia* de Tertullien sont très instructifs à ce point de vue : La pénitence est la voie authentique qui conduit à la grâce du baptême; tous doivent s'y maintenir pour arriver à l'objet de leurs désirs : (*Deus*) *mox gratiam pollicitus... præire intinctionem pænitentiæ jussit*[8]. — *Bonum est pænitere, annon? Quid revolvis? Deus præcipit*[9].

La pénitence est recommandée aux fidèles, mais elle est surtout l'affaire des catéchumènes, et cela dès leur entrée dans le catéchuménat[10]. Car Dieu exige le vrai repentir avant d'accorder le pardon; or le catéchumène ne peut prétendre offrir un vrai repentir, s'il profite de l'espérance que lui donne le baptême d'être pardonné un jour, pour pécher plus librement. La façon dont s'exprime Tertullien au chapitre VI de son *De pænitentia* tendrait à prouver que le prêtre de Carthage avait de bons motifs d'inculquer cette vérité aux catéchumènes. Peut-être n'étaient-ils que trop nombreux ceux à qui il adresse ce reproche : *certi enim indubitatæ veniæ delictorum, medium tempus interim furantur, et commeatum sibi faciunt delinquendi quam eruditionem non delinquendi*[11]. Agir de de la sorte était trop compter sur l'efficacité du baptême; seul le vrai repentir pouvait en donner l'assurance[12]. En pratique, il était quelquefois difficile d'obtenir du catéchumène cette conversion parfaite. En ce cas Tertullien conseillait de retarder la réception du sacrement plutôt que d'exposer le néophyte à des rechutes[13].

Cette obligation de pratiquer la pénitence dès les premiers temps de sa préparation au baptême, entraînait pour le catéchumène la nécessité de renoncer bon gré mal gré à toute profession en opposition quelconque avec la vie chrétienne. Un très grand nombre de métiers étaient ainsi interdits au catéchumène; la carrière des armes elle-même lui était fermée. Mais peu importait au rigorisme de Tertullien. Selon lui, le besoin même de gagner sa vie n'était pas une raison de s'exposer au danger plus ou moins chimérique de prendre part à quelque acte idolâtrique. C'était une chose que devaient prévoir les catéchumènes en demandant le baptême; car ensuite il serait trop tard pour se plaindre[14]. Aussi devait-on les prévenir, dès le début, du danger de l'idolâtrie et de la nécessité d'y échapper[15].

Tertullien, qui était imbu déjà des idées montanistes lorsqu'il écrivait ces lignes, poussait jusqu'à l'extrême un principe juste en soi. Ce principe, reconnu par toute l'Église, trouvait son expression authentique dans le rite de la renonciation au démon et à ses œuvres. A Carthage, ce rite solennel se renouvelait deux fois : il était comme ailleurs intimement uni à l'acte même du baptême; mais il avait aussi sa place marquée parmi les cérémonies du catéchuménat : *Certi sumus nulla ex parte competere nobis ea,* écrit Tertullien à propos des spectacles, QUI BIS IDOLIS RENUNTIAVIMUS[16]. Ailleurs Tertullien est plus formel : *Ut a baptismate ingrediar, aquam adituri ibidem* (sc. in baptisterio), SED ET ALIQUANTO PRIUS IN ECCLESIA SUB ANTISTITIS MANU *contestamur nos renuntiare diabolo*[17]. C'était une fonction liturgique, accomplie à l'église, comprenant imposition de la main de l'évêque et promesse du can-

[1] *De præscript.*, XXXVI, *P. L.*, II, col. 49-50. — [2] *De baptismo*, XVIII, édit. préparée par A. Reifferscheid, publiée par G. Hartel et G. Wissowa (dans *Corpus Script. eccl. latin.*, Vindobonae, 1890, t. XX), p. 216. — [3] Tertullien, *De anima*, c. IX, éd. Reifferscheid, *ibid.*, p. 310. — [4] *De bapt.*, c. XX, éd. Reifferscheid, p. 218. — [5] Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1901, t. I, p. 371. — [6] *De orat.*, XIII, éd. Reiffersche id, p. 189 — [7] *De dominica oratione*, c. XII, XVIII, éd. Hartel, p. 275, 280. — [8] *De pænit.*, c. II, *P L.*, t. I, col. 1229. — [9] *Ibid.*, c. IV, col. 1234. — [10] *Ibid.*, c. VI, col. 1236. — [11] *Ibid.*, col. 1237. Cf. Ad. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 337-338. — [12] *Ibid.*, col. 1239-1240. — [13] *De bapt.*, c. XVIII, éd. Reifferscheid, p. 216. — [14] *De idololatria*, c. XII, éd. Reifferscheid, p. 42-43. — [15] *Ibid.*, c. XXIV, 58. — [16] Ou *renuntiamus* suivant la leçon que suit M. Reifferscheid : *De spect.*, XIII, *P. L.*, t. I, col. 646; éd. Reifferscheid, p. 15. Tertullien semble faire également allusion à cette promesse des catéchumènes au ch. I du même traité (Reifferscheid, p. 1) : il parle du danger des spectacles : *Dei servi cognoscite, qui cum maxime ad Deum acceditis, recognoscite, qui jam* ACCESSISSE VOS TESTIFICATI ET CONFESSI ESTIS. Cf. Kattenbusch, *D. ap. Symb.*, t. II, p. 61, n. 10. — [17] *De corona*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 79.

didat. On ne fixe pas la date, *aliquanto prius*, quelque temps avant le baptême, c'est-à-dire très probablement, selon la discipline primitive, au moment où le catéchumène, son instruction terminée, était jugé digne de recevoir le baptême, alors qu'il était considéré comme *perfectus*, suivant l'expression de Tertullien. Car rappelons-nous que Tertullien, tout en ne reconnaissant qu'une seule classe de catéchumènes, *catechumeni* ou *audientes*, dit des marcionites, que, chez eux, *ante sunt* PERFECTI *catechumeni quam* EDOCTI, exemple funeste à éviter; le catéchumène doit être complètement instruit, *edoctus*, avant d'être élu pour le baptême, *perfectus*.

Cet élu est soumis à d'autres exercices : INGRESSUROS BAPTISMUM *oportet orationibus crebris, jejuniis et geniculationibus et pervigiliis orare oportet et cum confessione omnium retro delictorum*[1].

A l'époque de saint Cyprien on ne voit mentionner que les exorcismes, mais ce n'est pas exclusif[2].

Rien ne nous indique la durée ordinaire du catéchuménat africain aux IIe et IIIe siècles. Mais une fois de plus nous constatons l'application de la loi, générale à cette époque reculée. Le catéchuménat, au dire de Tertullien, n'a d'autres limites que les dispositions de chacun. Son avis personnel est qu'il faut plutôt le prolonger pour éviter les surprises[3].

4. *Résumé; évolution du catéchuménat.* — L'on constate donc d'une façon générale qu'aux trois premiers siècles l'Église prend le plus grand soin de ses catéchumènes. A l'épreuve préparatoire à l'initiation, elle n'admet pas le premier venu. Il lui faut des garanties sérieuses. Une fois qu'elle a adopté un catéchumène, elle lui fournit par l'intermédiaire de ses ministres, la nourriture de l'âme qu'il est venu lui demander. Elle le fait instruire de la doctrine chrétienne, mais aussi elle exige que dès maintenant il s'exerce à mettre sa vie privée en conformité avec sa foi nouvelle. Il n'y a pas à hésiter, il faut abandonner toute habitude païenne, voire même tout métier en contradiction avec la loi évangélique, ou bien il faut se retirer. Ainsi le catéchumène n'ignore-t-il rien des obligations qu'il assume en se préparant à l'incomparable bienfait de la régénération. Du reste les persécutions sanglantes sont là pour le prévenir qu'il ne doit pas agir à la légère. Mais sa foi déjà héroïque lui fait surmonter les difficultés; souvent même elle le conduit au martyre et lui fait acquérir le *baptême du sang* dont parlent les antiques *Constitutions*. En règle générale, son zèle à se faire instruire et sa bonne conduite servent à abréger le temps de l'épreuve. Dès lors l'évêque le reçoit, le déclare apte au baptême, le soumet aux exorcismes et l'admet enfin à la régénération. Au moment même de recevoir le sacrement ce catéchumène devra renouveler en un acte suprême les engagements pris durant son noviciat; un double pacte le séparera à jamais du démon pour le lier irrévocablement à Dieu, mais ceci appartient déjà à l'acte du baptême.

Nous allons à présent voir le catéchuménat s'organiser d'une façon plus régulière et plus uniforme dans le cours du IVe siècle. Mais il s'en faut que cette réglementation marque l'âge d'or du catéchuménat comme on l'a cru souvent; le Dr Probst en a fait très justement la remarque[4]. Au IVe siècle, nous ne sommes plus au temps de la persécution; le nombre des conversions au christianisme s'accroît dans des proportions extraordinaires; mais la facilité même qui est donnée à l'extension du christianisme ne favorise pas toujours le zèle des catéchumènes à se faire instruire en vue du baptême. On entre en foule dans le catéchuménat, mais beaucoup en restent là, et peu à peu s'introduit la coutume néfaste de reculer le plus possible la réception du sacrement. A cet inconvénient l'Église est obligée de remédier en concentrant toute son attention sur les candidats animés du vrai désir d'embrasser le christianisme; elle les met à part dans la catégorie nouvelle des *competentes* et pour eux désormais elle réserve le meilleur de son enseignement catéchétique. Elle ne se désintéresse pas pour autant des simples catéchumènes; elle continue à les instruire par ses catéchistes; mais son souci principal est de les décider à se faire inscrire parmi les *competentes*. Ce changement s'effectue au IVe siècle et on en constate la persistance aux âges suivants.

IV. LE CATÉCHUMÉNAT AUX IVe ET Ve SIÈCLES : CATÉCHUMÈNES ET COMPÉTENTS. — 1. *En Orient.* — Les renseignements que nous fournit l'Église d'Alexandrie pour cette période antérieure au schisme monophysite sont à peu près nuls. Par contre nous sommes très au courant de ce qui se passait en Syrie, en Palestine et en Asie-Mineure. Ce sont donc surtout ces régions qui doivent fixer notre attention. Disons de suite que les indications recueillies concernent presque exclusivement la classe désormais si distincte des φωτιζόμενοι ou *competentes*.

Sur les catéchumènes du premier degré on ne connaît guère que deux ou trois détails précis. Le rite de la réception dans le catéchuménat comporte un signe de croix, probablement imprimé sur le front. Dans sa vie de saint Porphyrius (IVe siècle), le diacre Marc dit que le saint reçut à Gaza de Palestine, « de nouveaux catéchumènes en les marquant du signe de la croix (σφραγίσας αὐτοὺς καὶ ποιήσας κατηχουμένους), et les renvoya les avertissant d'avoir à fréquenter l'église afin de s'instruire[5]. » Le même auteur rapporte les circonstances de la naissance et du baptême du jeune Théodose à Constantinople (en 401), et la *consignatio* est le premier rite qu'il mentionne pour la réception du jeune catéchumène[6]; c'est du reste une cérémonie que les rituels orientaux ont conservée comme on le verra plus loin. Il est donc probable que dès le IVe siècle, peut-être avant, cet usage était répandu en Orient, aussi bien, du reste, qu'en Occident.

Sans aucun doute le devoir du simple catéchumène au IVe siècle est encore de s'instruire. A Alexandrie, plus peut-être qu'ailleurs, on s'occupe de lui spécialement. Car le *Didascalée* continue à remplir son office, et saint Athanase indique les livres de l'Écriture que l'on y doit expliquer aux commençants[7]. Le traité *De titulis psalmorum*, attribué à saint Athanase, œuvre anonyme « de quelque moine égyptien ou sinaïtique du Ve siècle[8], » dit aussi que le simple catéchuménat est le temps de la « catéchèse »[9]. Mais ailleurs on ne mentionne guère ces catéchumènes du premier degré que pour dire qu'ils sont renvoyés de l'église au moment des saints mystères, ce qui implique leur assistance habituelle aux lectures et à la prédication. C'est ce qui a fait donner à la première partie de la messe le nom de « messe des catéchumènes ». Cf. MESSE. Ils sont groupés ensemble, en général dans un endroit

[1] Tertullien, *De bapt.*, c. XX, éd. Reifferscheid, p. 217. Sur le caractère privé de la confession, cf. *De bapt.*, c. XX, éd. Gangneius, *P. L.*, t. I, col. 1222, *non publice confitemur...* Reifferscheid, *loc. cit.*, a lu a tort *nunc publice* au lieu de *non*; la leçon de Gangneius devait être celle de mss. aujourd'hui perdus. Cf. Ad. d'Alès, *op. cit.*, p. 332, note. — [2] *Sententiæ episcoporum* LXXXVII *de hæreticis baptizandis, S. Cypriani Opera*, éd. Hartel, p. 441, 448, 450. — [3] *De bapt.*, c. XVIII, éd. Reifferscheid, p. 216. — [4] *Katechese und Predigt*, Breslau, 1884, p. 46. — [5] *Marci diaconi Vita S. Porphyrii ep. Gazensis*, ed. societ. philol. Bonnensis sodales, Lipsiæ, 1895, p. 29; *P. G.*, t. LXV, col. 1226. — [6] *Ibid.*, p. 38. S. Jean Chrysostome parle aussi du signe de croix imposé par la main du prêtre aux nouveau-nés : *Hom. in I ad Cor.*, XII, 7, *P. G.*, t. LXI, col. 106. — [7] Cf. ci-dessus, col. 2582. — [8] P. Batiffol, dans *Dict. de la Bible*, t. I, col. 1209. — [9] *In ps. CXXI*, *P. G.*, t. XXVII, col. 1223.

spécialement aménagé pour eux, près et en dehors des portes de l'église [1].

Les homélies exégétiques et morales des Pères grecs du IVe siècle ont été pour la plupart prononcées aussi bien pour les catéchumènes que pour les fidèles. C'est surtout le cas des commentaires de saint Jean Chrysostome sur la Bible. Il y est souvent fait allusion à la loi de l'Arcane (voyez ARCANE [*discipline de l'*]) qui défendait de révéler les mystères aux non-initiés. Fréquemment aussi ces homélies contiennent des adresses directes aux catéchumènes. Ainsi avons-nous de saint Basile, des saints Grégoire de Nysse et Grégroire de Nazianze des discours *ad eos qui differunt baptisma,* qui sont remplis d'invitations pressantes, adressées aux simples catéchumènes, de se faire inscrire parmi les φωτιζόμενοι : *Dum ades mihi, da nomen tuum, Ecclesiæ ascribere,* leur dit saint Basile [2]; de même saint Grégoire de Nysse : *Date mihi nomina ut ego ea imprimam libris sensibilibus et scribam atramento* [3]. C'est à propos de la fête de l'Épiphanie, ou du Baptême du Sauveur, que l'évêque de Nysse conviait ses catéchumènes à participer aux mystères chrétiens; chaque année à pareille date, faisait-il remarquer, il profitait de la circonstance pour renouveler les mêmes exhortations [4]. Saint Basile parle aussi d'une coutume semblable : c'est aux approches des solennités pascales qu'il presse ceux qui ont vieilli dans le catéchuménat, de prendre enfin une décision [5].

A la suite de l'homélie se place un rite qui leur est destiné et que nous avons rencontré déjà dans les *Constitutions* anciennes, la prière pour les catéchumènes. D'une façon très générale la même prière est commune aux deux catégories de catéchumènes désormais bien distinctes l'une de l'autre. Le VIIIe livre des *Constitutions apostoliques* est le seul document de l'époque qui donne une double oraison. De même les auteurs ne mentionnent généralement qu'un seul renvoi commun aux deux classes de candidats; suivant le VIIIe livre des *Const. apost.,* au contraire, les κατηχούμενοι sont d'abord renvoyés de l'assemblée, puis les énergumènes, puis les φωτιζόμενοι. Pour l'Égypte, saint Athanase et saint Cyrille d'Alexandrie ne font guère allusion qu'à l'impossibilité, pour les « catéchumènes » en général, d'assister à la célébration des mystères [6], mais le *sacramentaire de Sérapion* inscrit en tête de sa liturgie une prière et une bénédiction pour les catéchumènes [7]. En Orient, saint Grégoire de Nysse [8] parle expressément du renvoi des catéchumènes avant la prière eucharistique, et par les allusions que saint Basile [9] fait à la prière et au renvoi analogue des pénitents, on est amené à conclure que les catéchumènes avaient aussi leur prière comme l'affirme du reste le concile de Laodicée de 363 [10]. Les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem ne contiennent aucune mention formelle de cette prière, mais la *Peregrinatio ad loca sancta* qui retrace la liturgie de Jérusalem à la fin du IVe siècle dit que les catéchumènes recevaient une bénédiction ou prière à la fin de chaque office : il n'est pas douteux qu'il en fût de même avant leur renvoi de la synaxe eucharistique [11].

Le témoignage le plus intéressant est celui de saint Jean Chrysostome. Il reproduit *in extenso* le texte de la prière pour les catéchumènes en usage à Antioche au déclin du IVe siècle. Saint Jean Chrysostome y fait appel à la loi de l'Église qui invite à prier non seulement pour les fidèles, mais aussi pour les non-initiés [12]. Les catéchumènes ne possèdent pas encore la vraie prière, l'oraison dominicale, ils ont donc besoin pour prier du secours des fidèles. Ils se tiennent loin du sanctuaire et ne peuvent entendre les paroles des saints mystères, raison de plus pour demander avec ferveur à leur intention la grâce d'être unis à l'assemblée des chrétiens. La prière se compose d'une longue série de demandes où sont détaillés tous les besoins spirituels des candidats au baptême. On a remarqué qu'elle offre de nombreux traits de ressemblance avec l'une des oraisons *pro catechumenis* du VIIIe livre des *Constitutions apostoliques* [13]. Dans cette collection la prière pour les simples catéchumènes [14] est suivie d'une formule de bénédiction prononcée par l'évêque, puis, après le renvoi des énergumènes, d'une seconde oraison pour les φωτιζόμενοι ou *illuminandi* [15].

On a vu plus haut quel était le zèle des évêques pour les catéchumènes attardés qui semblaient redouter de recevoir le baptême. Leurs invitations pressantes contiennent l'indication du rite qui marquait le passage des simples catéchumènes dans la seconde catégorie, celle des βαπτιζόμενοι ou φωτιζόμενοι : l'inscription de leur nom en vue du baptême [16]. Elle se faisait, en général, au début du carême, ou du moins, d'après la prescription du concile de Laodicée de 363, avant la fin de la seconde semaine [17], en sorte que la préparation au baptême durât au moins cinq semaines. Le carême n'était du reste pas exclusivement réservé à la préparation des φωτιζόμενοι; saint Jean Chrysostome, parlant à Constantinople vers l'an 400, atteste que toute époque de l'année convient à la formation des candidats et à l'administration du baptême [18].

Saint Jean Chrysostome nous a laissé deux catéchèses *Ad illuminandos* [19], qui nous renseignent sur le rit d'Antioche. Mais beaucoup plus riches sont les indications fournies, pour la liturgie de Jérusalem, dans la seconde moitié du IVe siècle, par les *Catéchèses* [20] de saint Cyrille et la *Peregrinatio ad loca sancta* [21], attribuée à Sylvie, et, depuis, à la vierge espagnole Ethéria. Ces deux documents ne nous laissent à peu près rien ignorer de ce qui constituait le rituel de ce second degré du catéchuménat [22].

L'examen de l'évêque est d'abord mentionné; il cor-

[1] Cf. par exemple S. Jean Chrysostome, *Homil. in II ad Cor.*, II, 5, *P. G.*, t. LXI, col. 399; de même déjà au IIIe siècle, S. Grégoire le Thaumaturge, *Epistola canonica*, c. XI, *P. G.*, t. X, col. 1048. — [2] *Homilia*, XIII, *Exhortatio ad sanctum baptisma*, n. 7, *P. G.*, t. XXXI, col. 439. — [3] *Oratio ad eos qui differunt baptisma*, *P. G.*, t, XLVI, col. 417-418. — [4] *Ibid.*, col 415-416. — [5] *Op. cit.*, n. 1, *P. G.*, t. XXXI, col. 426. — [6] S. Athanase, *Apolog. contra arianos*, 28, 46, *P. G.*, t. XXV, col. 296, 332; S. Cyrille, *De ador. in spir. et verit.*, l. XII, *P. G.*, t. LXVIII, col. 833-836. Les *Canons de Basile* (Ve siècle environ) parlent de leur renvoi. Cf. Riedel, *Die Kirchenrechtsq. d. Patr. Alexand.*, p. 274. — [7] Funk, *Didasc. et Const. ap.*, t. II, p. 160-163. — [8] *De baptismo*, *P. G.*, t. XLVI, col. 421. — [9] *Epist.*, CCXVII, 56, *P. G.*, t. XXXII, col. 797. — [10] Canon 19, Mansi, *Concil. amplis. coll.*, t. II, col. 567; Hefele, *Hist. des conciles*, édit. Leclercq, t. I, p. 1010. — [11] Cf. F. E. Brightman, *Liturgies, Eastern and Western*, p. 468-469, note 4. — [12] *Homil. in Epist.*, II, *ad Corinth.*, II, 6-8, *P. G.*, t. LXI, col. 399-404. Le texte est reproduit dans F. E. Brightman, *op. cit.*, p. 471. — [13] F. Probst, *Die antiochenische Messe nach d. Schriften de hl. Joh. Chrysost.*, dans *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1883; F.-X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, Rottenburg, 1891, p. 156-158. — [14] L. VIII, c. VI, éd. Funk, *Didasc. et Const. apost.*, t. I, p. 478-481. — [15] *Ibid.*, c. VIII, *ibid.*, p. 482-485. — [16] S. Cyrille de Jérusalem, *Procatechesis*, 4, 13, *P. G.*, t. XXXIII, col. 340, 353, et les auteurs cités ci-dessus, col. 2591, notes 2-5. — [17] *Conc. Laodic.*, can. 45, 46, Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. II, col. 571; Hefele, *Histoire des conciles*, édition Leclercq, Paris, 1907. t. I, p. 1020-1021. — [18] *Hom.*, I, *in Acta Apost.*, 6, *P. G.*, t. LX, col. 22. Cf. S. Basile, *Hom.*, XIII, *Exhort. ad sanctum baptisma*, 1, *P. G.*, t. XXXI, col. 423. — [19] Prononcées à Antioche en 387, *P. G.*, t. XLIX, col. 223-240. — [20] *P. G.*, t. XXXIII. Elles datent de 348. — [21] Édit. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e éd., p. 518-521. — [22] Cf. J. Th. Plitt, *De Cyrilli Hierosolymitani Orationibus catecheticis*, Heidelbergæ, 1855, p. 138 sq.; Rochat, *Le catéchuménat au IVe siècle d'après les catéchèses de saint Cyrille*, 1875; dom F. Cabrol, *Les Églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle*, p. 145 sq., et surtout les préfaces et notes de dom Touttée, dans la *P. G.*, t. XXXIII, col. 136-161.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F. IMPRIMÉS

respond à celui que, dans le principe, on faisait subir au postulant dès son entrée dans le catéchuménat. Il se fait avec soin, l'évêque présidant en personne; chaque *competens* est amené par son parrain qui doit répondre pour lui (car c'est ainsi, selon la coutume occidentale, que la *Peregrinatio* appelle les φωτιζόμενοι).

Sont ensuite indiqués les exorcismes; ils sont pratiqués par les clercs chaque matin *per ipsos dies quadraginta*[1]. On est donc fidèle à l'usage primitif de l'exorcisme quotidien dans les jours qui précèdent le baptême. A Antioche l'exorcisme suit la catéchèse — μετὰ τὴν παρ'ἡμῶν διδασκαλίαν, dit saint Jean Chrysostome[2] — tandis qu'à Jérusalem elle la précède.

Les catéchèses, elles aussi, étaient quotidiennes; elles se donnaient d'ordinaire, à Jérusalem, dans l'église du Golgotha[3], et duraient environ trois heures, de prime à tierce[4], « à peu près l'espace de temps que représentent les catéchèses de saint Cyrille. » Elles suivaient toujours une lecture du texte sacré et avaient pour objet toute la sainte Écriture. Un très ancien lectionnaire de Jérusalem, conservé dans une traduction arménienne, contient une série de dix-neuf lectures « pour ceux qui vont être baptisés, » précisément celles que saint Cyrille a glosées dans ses catéchèses[5]. Saint Jérôme fait allusion au discours qu'il a tenu devant les *competentes* de son monastère de Bethléem *nudiustertius de principio* κατηχήσεως, c'est-à-dire sur la vocation d'Abraham[6]. Ailleurs il écrit : *Consuetudo apud nos istius modi est, ut his qui baptizandi sunt per quadraginta dies publice tradamus sanctam et adorandam Trinitatem*[7]. C'est qu'en Palestine comme à Jérusalem, les catéchèses avaient aussi pour objet le symbole. Des 18 catéchèses de saint Cyrille, 13 sont précisément consacrées soit à la *tradition* même, soit à l'explication de cette formule (*Cat.*, v-xviii). Elles devaient être réparties durant tout le carême (*Cat.*, iv, 3); mais plus tard la *Peregrinatio* constate que seules les deux dernières semaines sont consacrées au symbole. Il est du reste malaisé de fixer les jours auxquels les catéchèses de saint Cyrille ont été prononcées[8]. Dom Touttée s'y est essayé[9]. A son tour, dom Cabrol a proposé une répartition ingénieuse basée sur le témoignage de la *Peregrinatio*[10]; mais elle n'est pas sans soulever des difficultés, et elle a de plus le tort de ne pas tenir compte des transformations qui ont dû s'opérer durant les trente ou quarante années qui séparent la *Peregrinatio* de l'époque de saint Cyrille.

La reddition du symbole par les *competentes* a lieu durant la semaine sainte, suivant la *Peregrinatio*; saint Cyrille n'en fait pas mention mais il ne l'exclut pas. L'ancien lectionnaire de Jérusalem indiqué plus haut n'en parle pas non plus; mais un évangéliaire d'Édesse de l'année 548[11] la fixe encore au mercredi de la semaine sainte, usage évidemment analogue à celui qui est attesté pour Jérusalem. La *Peregrinatio* affirme d'autre part que la longueur des offices empêche qu'il y ait des catéchèses durant la semaine sainte, tandis que, selon saint Cyrille, les candidats sont instruits, jusqu'au dernier jour, des dispositions qu'ils devront apporter à la réception du sacrement et de l'ordre des cérémonies du baptême[12]. Saint Jérôme traite encore de même ses *competentes* de Bethléem[13]. A Antioche cette préparation des derniers jours comporte des instructions spéciales sur la renonciation à Satan et la profession de foi qui devront être prononcées au moment du baptême[14].

Les jeûnes et la confession des péchés achèvent la formation des candidats. Toute cette préparation est pour eux comme un avant-goût du baptême. C'est ce qu'expriment fort bien leurs noms de φωτιζόμενοι et de βαπτιζόμενοι employés par saint Cyrille et ses contemporains. Saint Jean Chrysostome les appelle οἱ μέλλοντες φωτίζεσθαι, « ceux qui doivent être baptisés ». C'est le même sens, mais dans le terme φωτιζόμενοι il y a une nuance spéciale. Le participe est, en effet, employé non au futur, mais au présent, « ceux qui sont illuminés ». Ceci pourrait s'entendre de la doctrine que recevaient alors les candidats au baptême; il est plus probable que le mot φώτισμα garde là son sens ordinaire de baptême et que l'expression signifie proprement ceux qui « commencent à être baptisés », *baptizari incipientes*[15]. On voit du reste bien par les expressions qu'emploie saint Cyrille de Jérusalem qu'on les considérait déjà comme faisant partie de l'Église. On leur donnait même le nom de *fidèles*, πιστοί[16], et le titre d'enfants de Dieu[17], tant était présente à l'esprit de tous la pensée du baptême auquel ils allaient participer.

Les catéchèses, et, en particulier, l'enseignement du symbole de foi sont aussi réservés aux φωτιζόμενοι dans les Églises d'Asie et à Constantinople. Le concile de Laodicée de 363 est très précis sur ce point : « Les φωτιζόμενοι, y est-il dit, doivent apprendre le symbole de foi, et le réciter le cinquième jour de la semaine (sainte?) devant l'évêque ou les prêtres[18]. » Même obligation pour les néophytes, baptisés en danger de mort sans avoir achevé leur instruction catéchétique, et les novatiens convertis dont on reconnaissait le baptême[19]. Quant aux hérétiques dont on tenait le baptême pour nul, on les traitait à Constantinople comme des païens; c'est ce que décrète le canon 7 ajouté, au ve siècle, aux décisions du concile de Constantinople de 381, et reproduit dans la lettre canonique à Martyrius d'Antioche (459-471)[20] : « ceux-là nous les recevons comme les gentils : le premier jour nous les faisons chrétiens; le second jour, catéchumènes; puis le troisième, nous pratiquons sur eux les exorcismes, leur soufflant sur la figure et les oreilles; nous les instruisons longuement et leur faisons fréquenter les églises pour qu'ils entendent les Écritures : enfin nous les baptisons. » On saisit ici sur le vif l'importance que l'on donnait à la formation catéchétique des φωτιζόμενοι. A eux aussi sont réservés les exorcismes, avec exsufflation, que saint Grégoire de Nazianze mentionne à Constantinople en 381[21].

[1] *Peregr.*, Duchesne, *op. cit.*, p. 519; S. Cyrille, *Procatech.*, 9, 13, 14, *P. G.*, t. xxxiii, col. 348-356. — [2] *Catech.* i, *Ad illuminandos*, 2, *P. G.*, t. xlix, col. 225. — [3] S. Cyrille, *Cat.*, iv, 10, 14; v, 10; x, 19, *P. G.*, t. xxxiii, col. 468, 472, 517, 688; *Peregrinatio*, Duchesne, *op. cit.*, p. 519, cf. p. 58. Cf. Brightman, *Liturgies East. and West.*, p. 467, note. — [4] *Peregrinatio*, p. 520; D. Cabrol, *op. cit.*, p. 150-152. — [5] F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 518. — [6] D. Morin, *Anecdota Maredsol.*, Maredsous, 1897, t. iii, 2, part. p. 31. — [7] S. Jérôme, *Contra Joannem Hierosolymitanum ad Pammachium*, c. xiii, *P. L.*, t. xxiii, col. 382. — [8] La seule qui ait une date précise est la xviiie, qui a été prononcée le samedi saint. Cf. *P. G.*, t. xxxiii, col. 1013-1014; J. Th. Plitt, *op. cit.*, p. 175-176. — [9] *P. G.*, t. xxxiii, col. 156 sq. — [10] D. Cabrol, *op. cit.*, p. 156-159. — [11] *Römische Quartalschrift*, t. xi, p. 48 sq., reproduit par St. Beissel, *Entstehung der Perikopen des röm. Messbuches*, Freiburg, 1907, p. 32-33. — [12] *Catech.*, xviii, 32, *P. G.*, t. xxxiii, col. 1053. — [13] *Tractatus in Marcum*, xi, éd. Morin, *Anecd. Mareds.*, t. iii, p. 364-365. — [14] Jean Chrysost., *Hom.*, ii, *De diabolo tentatore*, 1, *P. G.*, t. xlix, col. 258; *Constit. apost.*, l. vii, c. xl, éd. Funk, *Didasc. et Const. ap.*, t. i, p. 442. Cf. *Dictionn. d'arch.*, t. ii, col. 290. — [15] Cf. dom Touttée, *Dissert.*, ii, *P. G.*, t. xxxiii, col. 145-150. — [16] *Catech.*, i, 4, *P. G.*, t. xxxiii, col. 373 : « Jusqu'ici vous étiez de simples *catéchumènes*, maintenant on vous appelle *fidèles*. » Cf. *Catech.*, v, 1; vi, 29. — [17] *Catech.*, xi, 9, *P. G.*, *ib.*, col. 701. — [18] *Conc. Laodic.*, can. 46, Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. ii, col. 571, décret reproduit au concile de Constantinople de 692 *in Trullo*, can. 78, *ibid.*, t. xi, col. 977. Cf. Hefele, *op. cit.*, t. i, p. 1021. — [19] *Conc. Laodic.*, can. 7 et 47, Mansi, *ibid.*, t. ii, col. 566, 571. — [20] G. Beveridge, *Synodicon*, Oxford, 1672, t. i, p. 96-98; Pitra, *Juris Græc... mon.*, t. i, p. 512; t. ii, p. 188; Hefele, *op. cit.*, t. ii, p. 36-37. — [21] *Homil.*, xl, *In sanctum baptisma*, 27, *P. G.*, t. xxxvi, col. 397-398.

4° V 669 p

Le témoignage du concile de Laodicée rapporté plus haut et relatif à la tradition et explication du symbole de foi, n'est pas isolé. Saint Grégoire de Nazianze nous a laissé une sorte de *traditio symboli* dans un discours prononcé à Constantinople[1] et l'on sait par ailleurs que dans cette Église la fonction de la tradition du symbole avait lieu le vendredi saint (au moins aux Ve et VIe siècles[2]). C'est le symbole de Nicée qui servait à cet effet[3]; après le Ve siècle, on adopta la formule de Nicée-Constantinople. On sait aussi qu'à Césarée on employait pour la catéchèse un symbole particulier devenu célèbre par la proposition que fit Eusèbe aux Pères de Nicée de l'adopter comme formule officielle[4]. A Néocésarée, on conserva jusqu'à la fin du IVe siècle dans l'usage catéchétique le symbole de saint Grégoire le Thaumaturge[5]. Enfin saint Épiphane de Chypre mentionne la formule que devait apprendre chaque catéchumène qui se préparait au baptême[6].

2. *En Afrique.* — C'est encore l'Église d'Afrique qui, pour l'Occident, nous renseigne le plus complètement sur cette seconde période du catéchuménat. Comme en Orient, nous y voyons nettement distinguées les deux catégories de catéchumènes, les simples *catechumeni* et les *competentes*. Saint Augustin parle des uns et des autres, surtout de ces derniers. Cependant il fournit plus d'indications qu'aucun Père grec sur la réception des païens au nombre des catéchumènes et la discipline à laquelle ils sont soumis jusqu'à leur inscription parmi les *competentes*[7].

Lorsqu'un infidèle manifestait le désir de se faire instruire en vue du baptême, il était d'usage à Carthage et dans les Églises d'Afrique en général, de le confier à un clerc ou à un diacre, chargé de lui inculquer les premiers rudiments de la foi chrétienne. Saint Augustin nous a laissé un très vivant souvenir de cette coutume dans son livre *De catechizandis rudibus*, écrit sur la demande d'un diacre de Carthage, Deogratias, à qui était précisément confiée d'ordinaire la charge d'instruire les nouveaux venus : *Dixisti enim quod sæpe apud Carthaginem, ubi diaconus es, ad te adducuntur qui fide christiana primitus imbuendi sunt*[8].

Après lui avoir donné quelques conseils tendant à diminuer les difficultés de toute sorte qui entravent souvent l'œuvre délicate du catéchiste, saint Augustin lui trace le plan qu'il pourra suivre dans ses instructions. Il donne deux modèles de catéchèses; la première, plus détaillée, est destinée dans la pensée d'Augustin à ceux qui ont déjà une certaine culture[9]. La seconde offre un résumé de la doctrine chrétienne, très complet mais beaucoup plus court : elle peut être employée *cum celeritate opus est*[10].

Dès qu'il a reçu ces premiers éléments de la foi, le païen désireux d'embrasser le christianisme est admis au nombre des catéchumènes par un rite solennel[11]. Ce double rite donne au catéchumène le droit de s'appeler chrétien[12]; car il porte désormais sur son front le signe de la croix du Christ. Le *sacramentum* dont il est question en second lieu est le sel bénit[13], que nous voyons ici mentionné pour la première fois. Le livre I des *Confessions* nous apprend qu'il s'agit bien, en effet, du sel bénit, en même temps qu'il atteste que les petits enfants étaient admis au catéchuménat avec le cérémonial usité pour les adultes[14]. Du reste le concile d'Hippone de 393 identifie clairement le sel avec le *sacramentum* des catéchumènes[15] : « Ce canon, remarque Mgr Duchesne, suppose que les catéchumènes recevaient le sel tout le long de l'année, même à Pâques[16]. » Le rite semble avoir disparu dans la suite, mais nous le retrouverons dans l'ordo romain; du moins n'a-t-il plus d'attestations en Afrique, tandis que le signe de la croix apparaît toujours comme caractérisant la première initiation du nouveau catéchumène[17]. Saint Augustin atteste que ce rite était entouré d'une certaine solennité, mais il ne dit pas que la cérémonie fut accomplie à l'église; elle avait peut-être un caractère plus intime et pouvait même être célébrée au domicile particulier du catéchiste[18]. D'autre part, nous l'avons vu, elle se répétait souvent pendant la première partie du catéchuménat, dont la durée était du reste indéterminée et probablement très variable.

Outre le signe de croix, les simples catéchumènes reçoivent l'imposition des mains, sans doute aux réunions publiques des fidèles et avant leur propre renvoi[19]. Ils ont le droit d'assister aux prédications données à l'église, d'où leur nom d'*audientes*[20].

La seconde période du catéchuménat, la plus courte mais la plus importante, débute, suivant l'usage général, par l'inscription du nom du simple catéchumène au nombre des *competentes*. Cette formalité ne s'accomplit que sur la demande expresse du catéchumène, ou de ses parents, s'il est en bas-âge ou en danger de mort et privé déjà de ses facultés[21]. C'était le signe que l'on est résolu à recevoir le baptême; c'est par conséquent la démarche qu'on demande avec le plus d'instance aux catéchumènes, souvent trop nombreux, qui remettaient d'année en année la réception du sacrement[22].

L'inscription au nombre des aspirants au baptême marque pour le catéchumène l'entrée dans la voie de la pénitence. Les œuvres en sont nombreuses et variées, les jeûnes, les veilles, les prières, les exorcismes[23]. Les unes et les autres tendent à préparer pour le *competens* la rémission de ses péchés[24]. L'approche de la fête de Pâques déterminait la formation du groupe des *competentes* : car en Afrique, au temps de saint Augustin, la vigile pascale était la date authentique du baptême solennel, bien qu'elle ne fût pas exclusive, *cum per totum annum, sicut* UNICUIQUE *vel necessitas fuerit* VEL VOLUNTAS, *non prohibeatur a baptismo*[25]. Au VIe siècle encore, le diacre de Carthage Ferrandus atteste la préférence que l'on donnait à la fête de Pâques[26].

[1] *Hom.*, XL, 41-45, *ibid.*, col. 418-426. — [2] Théodore Lecteur, *Hist. eccl.*, l. II, 32, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 201. — [3] Socrate, *Hist. eccl.*, l. III, c. XXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 453; déclaration d'Eutychès au concile de Chalcédoine, Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. VI, col. 629-632. — [4] Déclaration d'Eusèbe, dans Socrate, *Hist. eccl.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 69. — [5] S. Grégoire de Nysse, *Vita Gregorii Thaumat.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 912-913. — [6] *Ancoratus*, § 118, *P. G.*, t. XLIII, col. 232. — [7] Le Dr F. Wiegand a groupé les textes de saint Augustin relatifs à la formation des catéchumènes dans *Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchl. Leben d. Mittelalters*, Leipzig, 1899, p. 4-36. — [8] *De catechizandis rudibus liber unus*, c. I, 1, *P. L.*, t. XL, col. 309-310. — [9] *Ibid.*, c. XVI, 24, col. 329 : la catéchèse occupe les chap. XVI à XXV inclusivement. — [10] *Ibid.*, c. XXVI, 52-XXVII, 55, col. 345-348. — [11] *Ibid.*, c. XXVI, 50, col. 344. — [12] *In Joann.*, tract. XLIV, 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1714. — [13] Cf. *De baptismo contra donatistas*, l. IV, c. XXI, *P. L.*, t. XLIII, col. 172; *De peccatorum meritis et remissione*, l. II, c. XXVI, *P. L.*, t. XLIV, col. 167. — [14] *Conf.*, l. I, c. XI, 17, *P. L.*, t. XXXII, col. 668. — [15] Conc. d'Hippone, 393, canon 3, reproduit parmi les canons du IIIe concile de Carthage, de 397, Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. III, col. 850, 919. — [16] *Origines du culte*, p. 297, note 3 de la page 296. — [17] Cf. *Serm.*, I, *De symbolo ad catechumenos*, c. I, 1, parmi les œuvres de S. Augustin, *P. L.*, t. XL, col. 657 : on tient ce sermon pour l'œuvre d'un Africain de la fin du Ve ou commencement du VIe siècle. — [18] Wiegand, *op. cit.*, p. 10. — [19] S. Aug., *De peccat. merit. et remiss.*, l. II, c. XXVI, *P. L.*, t. XLIV, col. 176. — [20] S. Aug., *Serm.*, CXXXII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 735. — [21] *Id.*, *De fide et operibus*, c. VI, *P. L.*, t. XL, col. 202. Cf. S. Aug., *De conjugiis adulter.*, l. I, c. XXVI, *P. L.*, t. XL, col. 469. — [22] *Epist.*, CCLVIII, 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1073; *Serm.*, CXXXII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 735. — [23] S. Augustin, *Serm.*, CCXXIX, *ibid.*, col. 1103; CCXXVII, col. 1100. — [24] *De fide et operibus*, c. VI, 8, *P. L.*, t. XL, col. 202; *Ibid.*, 9, col. 202. — [25] S. Aug., *Serm.*, CCX, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1048. — [26] *Epist. ad Fulgentium*, 2, *P. L.*, t. LXV, col. 378.

La mention des exorcismes parmi les exercices de pénitence appelle celle des scrutins, *catechizantur, exorcizantur, scrutantur*. D'après la conception que s'en fait l'évêque d'Hippone, les scrutins sont un moyen de s'assurer, par les exorcismes, que l'âme des catéchumènes est complètement affranchie de la domination des puissances infernales[1]. Plus tard le diacre Ferrandus parle encore dans le même sens de cette préparation spéciale du candidat au baptême[2].

Quant à l'enseignement qu'ils continuent à recevoir en ces jours, saint Augustin prend bien garde de l'oublier : *catechizantur, exorcizantur*. C'était, selon lui, le moment d'insister sur les principales vérités doctrinales et morales que l'aspirant avait appris à connaître durant son catéchuménat[3]. Saint Augustin nous a laissé dans son sermon CCXVI, *Ad competentes*, un type de catéchèse adressée à des catéchumènes durant cette période de leur préparation.

Au IVe siècle paraît pour la première fois, en Afrique, comme point central de l'enseignement donné aux *competentes*, la *traditio symboli*. Elle était suivie, à intervalles fixes, d'une première reddition du symbole, puis de la *traditio orationis Dominicæ* et de sa reddition, et enfin de la reddition solennelle du symbole le jour même du baptême. Plusieurs sermons augustiniens ont conservé l'indication exacte de ces différents rites. Ils fournissent même certains renseignements sur les dates régulières auxquelles on était convenu de les célébrer. On sait par exemple d'une façon précise que la première reddition du symbole coïncidait avec la tradition du *Pater*, et que celle-ci avait lieu huit jours après la *traditio symboli*[4]; la formule du *Pater* devait elle-même être récitée huit jours après sa tradition[5]; enfin le jour même du baptême, le samedi saint, les *competentes* rendaient solennellement la formule de foi en présence de tout le peuple fidèle[6]. Un certain laps de temps sépare la reddition du *Pater* de cette dernière *redditio symboli*, mais la durée exacte n'en est pas déterminée, en sorte qu'on ne peut fixer strictement la date de la *traditio symboli*[7]. On peut supposer cependant avec vraisemblance, que le dernier intervalle était d'une semaine comme les deux premiers et que par conséquent la *traditio symboli* s'accomplissait le samedi avant notre dimanche *Lætare*[8].

La tradition du symbole ne venait qu'après les exorcismes et une première renonciation au démon, celle-là même que dans l'ancien *ordo* de l'Église de Carthage nous avons déjà reconnue comme appartenant au catéchuménat. Saint Augustin paraît insinuer qu'il en était ainsi de son temps[9]. Le diacre de Carthage Ferrandus ne laisse en tout cas aucun doute à ce sujet[10]. Enfin le *Sermo de symbolo ad catechumenos*, imprimé parmi les œuvres de saint Augustin, donne une description complète de cette fonction préalable à la *traditio symboli*; on y mentionne également l'exorcisme et la renonciation à Satan[11]. Quant aux formules dont on se servait, il nous est impossible de rien savoir puisque l'Église d'Afrique ne nous a transmis aucun livre liturgique.

Pour Rome, il en va tout autrement. Son ancien sacramentaire, dit *sacramentaire gélasien*, a conservé le système complet des *scrutins*, que nous voyons fonctionner à Rome dès la fin du IVe siècle. En raison de son importance particulière et des circonstances qui ont marqué son développement, de la fin du IVe au VIIe siècle environ, il sera préférable de lui consacrer ci-après un paragraphe spécial.

3. *Dans les Églises gallicanes*. — On ne trouve au contraire en Gaule et en Espagne, aux IVe, Ve et VIe siècles, rien qui trahisse l'existence des scrutins; les *Canones ad Gallos*, dont il sera question plus loin, sont le seul document qu'on pourrait invoquer en leur faveur, mais la preuve n'est pas péremptoire.

La distinction entre simples catéchumènes et compétents est en Gaule moins apparente que dans les autres contrées, encore que les uns et les autres soient nommés dans les textes anciens. Les païens désireux de se convertir étaient reçus au nombre des catéchumènes par le signe de la croix et l'imposition des mains. On en a la preuve dès le IVe siècle. Recevoir un catéchumène, c'est ce qu'en Gaule on appelait *faire un chrétien*, comme à Constantinople au début du Ve siècle. Sulpice Sévère le dit de certains païens convertis par saint Martin[12]. Le même saint Martin avait été reçu catéchumène et marqué au front du signe de la croix dès l'âge de dix ans[13].

Le signe de croix et l'expression typique *ad christianum faciendum* se sont conservés longtemps dans le rit gallican, même après que le catéchuménat eût cessé d'avoir une signification pratique. On les rencontre au VIIe siècle dans l'*ordo* du baptême du *missale gothicum*, et du *missel de Bobbio*[14] (cf. t. II, col. 326), mais affectés au samedi saint, ce qui sûrenent n'est pas primitif. Dans les trois oraisons propres au *missale gothicum* il est question de bénédiction (imposition des mains?) et de signes de croix. Dans celles du missel de Bobbio on rencontre l'expression caractéristique *ut... CHRISTIANUM NOMEN fide percipiat*[15], et la mention du signe de croix donné au nom du Seigneur pour laver l'opprobre de la gentilité, toutes formules sans doute bien antérieures au VIIe siècle.

Pour les *competentes*, ou, selon l'expression de saint Césaire d'Arles, ceux qui *ad salutare baptismum consequendum Ecclesiæ offeruntur*[16], les documents parlent d'exorcismes, d'instruction catéchétique et de tradition du symbole. Dans sa lettre à Clovis (497), saint Avit remercie le roi de l'avoir fait prévenir, avant son baptême, de sa réception parmi les *competentes*[17]. Les exorcismes auxquels ils sont soumis, aussi bien les enfants que les adultes, comportent des *exsufflationes*[18] et des signes de croix sur le front[19]. Saint Césaire († 542) et le concile de Mâcon de 585[20]

[1] *Sermo de Symbolo ad catechumenos*, c. I, 2, *P. L.*, t. XL, col. 628; *Epist.*, CXCIV, *Ad Sixtum*, c. X, 43, *P. L.*, t. XXXIII, col. 889. — [2] *Epist. ad Fulgent.*, 2, *P. L.*, t. LXV, col. 378. — [3] *De fide et operibus*, c. VI, 9, *P. L.*, t. XL, col. 203. — [4] *Serm.*, CCXIII, 8, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1064-1065. — [5] *Serm.*, LIX, 1, *ibid.*, col. 400. — [6] *Serm.*, LVIII, *ibid.*, col. 393. — [7] Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania, 1879, p. 248, n. 101; Kattenbusch, *D. apost. Symbol*, t. II, p. 445, n. 25. — [8] Martène, *De ant. Eccl. rit.*, l. I, I, 11; Höfling, *Das Sakrament der Taufe*, t. I, p. 229; Wiegand, *op. cit.*, p. 26 et note 1. — [9] *Serm.*, CCXV, *In redditione symboli*, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1072; *Epist.*, CXCIV, *Ad Sixtum*, c. X, 43, *P. L.*, t. XXXIII, col. 889. — [10] *Epist. ad Fulgentium*, 2, *P. L.*, t. LXV, col. 378-379. — [11] *P. L.*, t. XL, col. 637. Cf. *Serm.*, III et IV, *De symbolo* (à la suite du précédent), col. 652. et 661, qui sont du même auteur; Wiegand, *op. cit.*, p. 53-55. — [12] Sulpice Sévère, *Dialogus* II, c. IV, *P. L.*, t. XX, col. 204; *De vita S. Martini*, c. XIII, *ibid.*, col. 168. Cf. S. Hilaire, *Tractatus in psalm.*, LII, 21, *P. L.*, t. IX, col. 336, où il est question de l'invocation du nom de Dieu sur le converti. — [13] S. Paulin de Périgueux, *De vita S. Martini*, l. I, *P. L.*, t. LXI, col. 1011. — [14] *P. L.*, t. LXXII, col. 273, 500; Neale and Forbes, *The ancient Liturgies of the gallican Church*, Burntisland, 1858, p. 95, 265. — [15] Cf. Neale-Forbes, *op. cit.*, p. 265, note *a*; le nom de *chrétiens* était également donné, en Afrique, aux simples catéchumènes (cf. pl. haut, col. 2595). — [16] *Serm.*, XLII, du suppl. de S. Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1828. — [17] U. Chevalier, *Œuvres de S. Avit*, Lyon, 1890, p. 192. — [18] S. Prosper d'Aquitaine, *Auctoritates de gratia Dei*, c. IX, *P. L.*, t. LI, col. 210, qui reproduit S. Célestin († 431), *Epist. ad episc. Galliarum*, c. XII, *P. L.*, t. L, col. 536. Cf. Sulpice Sévère, *Dialogus*, III, c. VIII, *P. L.*, t. XX, col. 216. — [19] S. Césaire, *Serm.*, XXXVII du supp. de S. Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1821 : *quod modo in nostris competentibus fit... quando catechumenus in fronte signatur*. — [20] *Serm.*, XLII du supp. de S. Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1828; *conc. Matiscon.*, can. 3, Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. IX, col. 951.

mentionnent, d'autre part, les impositions des mains et l'onction d'huile exorcisée qu'ils recevaient à certains jours durant le carême.

Mais à quel moment précis se pratiquait cette onction? Il y avait sans doute sur ce point quelque incertitude. Les évêques de Gaule adressèrent une consultation à ce sujet au concile romain de 402; nous n'avons conservé que la réponse, dans la collection connue sous le nom de *Canones ad Gallos* : *De oleo sane exorcizato capiendusne brevis numerus dierum, multus in hoc proficit sermo : fide enim quis sua plena purgatur. Si enim chrisma infusum capiti gratiam suam toto corpori impertit, nihilominus et tertio scrutinio scrutatus si oleo fuerit contactu non sæpe, sed semel, virtute sua Deus operatur in tempore*[1]. Au VIe siècle, saint Germain et le biographe de saint Césaire semblent indiquer que les catéchumènes recevaient l'onction le jour même où l'on bénissait l'huile d'exorcisme, c'est-à-dire le dimanche des Rameaux[2]. Peut-être avons-nous un souvenir de cette coutume dans le fait que le premier fragment du *Missale gallicanum vetus* place l'exorcisme du catéchumène le dimanche des Rameaux, avant la tradition du symbole[3]. Un sermon anonyme, mais vraisemblablement de saint Césaire d'Arles, mentionne aussi l'onction des catéchumènes sans préciser la date de la cérémonie[4].

A propos de la tradition du symbole, saint Hilaire nous apprend qu'on livrait au catéchumène le symbole des Apôtres, non celui de Nicée : *Regeneratus pridem, et in episcopatu aliquantisper manens, fidem Nicænam nunquam, nisi exsulaturus, audivi*[5]. Cassien parle des acclamations que suscitait parmi le peuple chrétien la tradition de la formule de foi[6]. Le concile d'Agde de 506, qui réunit tous les prélats de la Gaule, régla de la façon suivante le jour où devrait désormais se faire la tradition du symbole : *Symbolum etiam placuit ab omnibus ecclesiis una die, id est ante octo dies Dominicæ resurrectionis, publice in ecclesia* COMPETENTIBUS *tradi*[7]. C'est un usage que nous voyons attesté un peu plus tard par saint Germain[8]. Ces deux textes peuvent s'entendre du samedi avant le dimanche des Rameaux; on ne voit malheureusement pas, dans le dernier, à quoi se rapporte le *dies supra scriptus* dont il n'est pas question dans la première partie de la lettre. Les trois sacramentaires gallicans indiquent nettement le dimanche des Rameaux[9]; c'était aussi le jour de *tradition* dans les Églises d'Espagne, lesquelles reconnaissaient comme celles de Gaule l'autorité du concile d'Agde susnommé. Le *missel de Bobbio* donne une formule d'*expositio symboli*, imitée de saint Augustin et de saint Maxime de Turin[10]; celle du *Gallicanum vetus* est double (ce sont là en réalité deux fragments de manuscrits différents)[11]; elle offre un centon de Fauste de Riez, de Rufin et du ps.-Eusèbe d'Émèse[12], et une portion du sermon CCXLII de l'appendice augustinien. Ces deux sacramentaires ont en outre une *expositio evangeliorum*, empruntée, semble-t-il, aux documents romains[13], pour la cérémonie de la tradition des évangiles, cérémonie que paraît connaître saint Germain de Paris au VIe siècle[14]. Enfin le *Gallicanum vetus* possède aussi une exposition du *Pater* également empruntée au sacramentaire gélasien.

Dans tout ceci il n'y a pas trace de scrutins. Les *Canones ad Gallos* qui en parlent sont un document romain et ne prouvent pas que l'usage fût connu en Gaule. Les auteurs gallicans n'en parlent jamais. Même remarque pour les sacramentaires. Dans l'édition de Mabillon du *Gallicanum vetus*[15] paraît un titre *ad faciendum scrutinium*, qui n'est pas dans le ms. : le début de l'oraison à laquelle elle est affectée, a disparu et aussi le titre qu'elle portait. Tommasi a conjecturé *ad faciendum catechumenum*[16], ce n'est aussi qu'une hypothèse. D'autre part le même ms. a deux oraisons intitulées *præmissiones ad scrutamen*, incluses dans le rituel de la tradition du symbole et sur la nature desquelles il est malaisé de se prononcer. On y prie Dieu pour les *competentes, ut digni sanctificatione baptismatis præparentur*. C'est peut-être une allusion au simple examen *particulier* que saint Césaire recommandait à ses catéchumènes[17].

Pour l'Espagne, nous ne sommes bien instruits de la façon dont on y entendait la formation des catéchumènes qu'à partir du VIe siècle environ. Encore notre principale source, le *De cognitione baptismi* de saint Ildephonse, ne nous renseigne-t-elle que pour le rit de Tolède, lequel à cette époque n'avait pas encore conquis droit de cité dans toutes les provinces de la péninsule. Saint Ildephonse écrivait au VIIe siècle; mais il a reproduit un ouvrage anonyme datant du siècle précédent. Le *Liber ordinum* mozarabe a conservé lui aussi des données précises qui complètent le livre de saint Ildephonse, bien qu'il soit de rédaction plus tardive.

Primitivement en Espagne, on ignore, aussi bien qu'ailleurs, la distinction nette entre deux classes de catéchumènes. Le canon 42 du concile d'Elvire (305 ou 306) se contente de fixer à deux années environ la durée de la préparation au baptême : *Intra biennium placuit ad baptismi gratiam admitti debere*[18]. Le canon 39 du même concile semble insinuer l'usage de l'imposition des mains pour la réception du païen parmi les catéchumènes. Au concile de Valence de 524, on affirme encore le droit qu'ont les catéchumènes, sans distinction, d'assister à la lecture de l'évangile et à l'homélie, en même temps que l'on mentionne leur renvoi (*missa*)[19]. Mais déjà, au VIe siècle, on ne s'occupe presque plus que des *competentes*, dont, on s'en souvient, la vierge espagnole Euchérie prononçait le nom à la fin du IVe siècle, dans sa *Peregrinatio* (cf. ci-dessus col. 2593). Sur l'autorité du concile de Laodicée, canon 46 (plus haut, col. 2592), le synode provincial de Braga (Lusitanie) exige que la formation des *competentes* commence au moins vingt jours avant le baptême[20], qu'on les soumette aux exorcismes et qu'on leur enseigne le symbole de foi[21]. En Carthaginoise et en Bétique, de même qu'à Tolède, on différait la tradition du symbole jusqu'à huit jours

[1] Canon 8, Mansi, *Concil.*, t. III, col. 1137. — [2] S. Germain, *Epist.*, II, *P. L.*, t. LXXII, col. 96; *Vita S. Cæsarii*, l. II, 17, éd. B. Krusch, *Mon. Germ.*, *SS. Merov.*, t. III, p. 490. — [3] *P. L.*, t. LXXII, col. 348. — [4] Martène, *De ant. Eccl. rit.*, l. I, I, art. VIII, 3; l. II, c. XIII, *ad fin.*; dom Morin, dans la *Revue bénéd.*, t. XIII, 1896, p. 105; H. Wilson, *The Benedictional of archbishop Robert*, London, 1903 (Bradshaw Society), p. 71, 176. — [5] *Liber synodis*, c. XCI, *P. L.*, t. X, col. 545. — [6] *De Incarnatione Christi*, l. VI, c. XI, *P. L.*, t. L, col. 168. — [7] *Conc. Agath.*, can. 13, Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. VIII, col. 327. — [8] *Epist.*, II, *P. L.*, t. LXXII, col. 96. — [9] *P. L.*, t. LXXII, col. 263, 348, 487. — [10] Cf. A. E. Burn, dans *Journal of theol. Stud.*, t. II, p. 490; Maassen, *Quellen des Kirchenrechts*, Gratz, 1870, t. I, p. 395, n. 509; Kattenbusch, *D. apost. Symbol*, t. I, p. 193, note 8; t. II, p. 461. — [11] L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, Paris, 1886, p. 74-79. — [12] Neale-Forbes, *op. cit.*, p. 163-165. — [13] P. de Puniet, *Les trois homélies catéchétiques du sacramentaire gélasien*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, 1904, p. 516 sq. — [14] *Epist.*, II, *P. L.*, t. LXXII, col. 96. — [15] *Musæum italicum*, t. I, p. 338; *P. L.*, t. LXXII, col. 348. — [16] Thomasii, *Opera.*, éd. Vezzosi, t. VI, p. 378; Neale-Forbes, *op. cit.*, p. 161. — [17] *Serm.*, CCLXVII, 2, 3, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2242 : *ut in istis diebus usque ad Pascha diligenter perscrutemini conscientias vestras... Et ad baptismi sacramenta per pænitentiam mundati perveniant.* — [18] Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. II, col. 13; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 245. — [19] Canon 1, Mansi, *ibid.*, t. VIII, col. 620; Hefele, *op. cit.*, t. II, p. 1067. — [20] Canon 1, *ibid.*, t. IX, col. 838. Cf. *Capitula* de Martin de Braga († 580), c. 49, Mansi, *ibid.*, col. 855. — [21] Can. 1 et 9, Mansi, *ibid.*, col. 838, 840.

seulement avant Pâques; et, comme à Braga, la formule devait être rendue le jeudi saint; c'est ce qu'attestent saint Ildephonse et saint Isidore, ainsi que les livres liturgiques. A cette fonction, dont nous parlerons plus en détail dans la suite, se joignait l'enseignement catéchétique; car en Espagne, aux VIe et VIIe siècles, le catéchuménat des adultes avait encore toute sa portée pratique : c'est précisément pour leur instruction qu'a été rédigé le *De cognitione baptismi*[1].

Saint Ildephonse et saint Isidore[2] mentionnent les exorcismes (et l'onction) dont parle le synode de Braga pour les *competentes*. Ils n'assignent pas de date précise à ces rites. Plus tard on les unit à la liturgie du dimanche des Rameaux. Ce qu'il y a de remarquable chez eux c'est qu'ils considèrent non seulement les exorcismes, mais l'inscription du nom elle-même[3], comme appartenant aux simples *catéchumènes*, et non pas aux *competentes* comme c'était le cas en Afrique. D'accord avec la conception romaine attestée dès le début du VIe siècle, ils font de la tradition du symbole la marque du passage du simple catéchumène parmi les *competentes*[4].

Saint Ildephonse décrit tout au long le double rite des exorcismes et de l'onction ou *effetatio*. La cérémonie comprend trois lectures, dont notre auteur donne le détail[5], les exorcismes également désignés par les premiers mots[6], et les onctions. A la mention des exorcismes saint Ildephonse joint celle de l'*exsufflatio*, mais il exclut l'usage du sel bénit[7]. Les onctions de l'*Effeta* (d'où le nom original de *effetatio*), viennent en dernier lieu[8]. Cette fonction est indiquée plus tard encore dans les livres liturgiques de Tolède; elle est fixée au dimanche des Rameaux, et fait l'objet d'une réunion à part, *ad matutinum*, différente de la synaxe eucharistique durant laquelle avait lieu la tradition du symbole. C'est l'état que représentent le lectionnaire et l'homiliaire de Tolède. Le lectionnaire donne précisément pour cette réunion *in Ramos palmarum ad matutinum* les trois lectures, Isaïe, XLIX, 22-26, Ie de S. Pierre, I, 25-II, 40, S. Marc, VII, 31-37[9], qu'indiquait saint Ildephonse comme précédant les exorcismes. De son côté l'homiliaire a conservé un *Sermo de effetatione*[10], qui devait prendre place à la suite des lectures.

Le *Liber ordinum*, transcrit au XIe siècle seulement, n'établit plus de distinction entre la cérémonie des exorcismes et de l'*effetatio* et la tradition du symbole[11], et ses formules d'exorcismes, qu'on retrouve soit dans le rit ambrosien soit dans le sacramentaire gélasien, ne répondent en rien aux indications si précises de saint Ildephonse. Par bonheur il a conservé un *ordo celebrandus super eum qui ab spiritu immundo vexatur*[12], où se lit la rubrique suggestive, *preparant se clerici... sicut consuetudo est* IN EFFETATIONE IN DIEM RAMOS PALMORUM. Ce sont ensuite tous les exorcismes mentionnés par saint Ildephonse qu'on retrouve là reproduits *in extenso*, en particulier la formule *Deprehensæ sunt insidiæ tuæ*[13], qui nous fait revivre un texte, jusqu'ici non identifié, invoqué jadis par les évêques d'Espagne dans les querelles adoptionistes[14]. Quant aux onctions de l'*effeta*, le *Liber ordinum* les a fidèlement conservées[15]; elles sont pratiquées sur les oreilles et la bouche, tandis qu'à Rome et à Milan on remplaçait l'onction de la bouche par celle des narines.

Saint Ildephonse et saint Isidore s'accordent à fixer la tradition du symbole au dimanche des Rameaux[16] comme le concile d'Agde de 506. Tous les livres de Tolède confirment cette donnée, le lectionnaire, et l'homiliaire, le *Liber ordinum*, le très ancien *Libellus orationum*[17], le Bréviaire mozarabe[18] et le *Missale mixtum*[19]. Le *Liber ordinum* en a conservé le formulaire à la messe du dimanche des Rameaux[20]. Les trois lectures de l'Exode, de la 2e Épître et de l'Évangile de saint Jean correspondent exactement à celles du lectionnaire ancien[21]. La formule de l'*expositio symboli* est la même dans le *Liber ordinum*, le *Missale mixtum*[22] et l'homiliaire[23]. A vrai dire ce n'est plus une véritable *expositio*; il n'y a qu'une préface et une conclusion servant de cadre à la formule même du symbole qu'on répète trois fois; la préface reproduit un passage de saint Augustin[24]. Le symbole est celui des Apôtres sous sa forme espagnole[25]. Jamais celui de Nicée-Constantinople ne servit en Espagne à la formation des catéchumènes, bien qu'il eût été, dès 589, adopté pour la messe solennelle. Nous le savons déjà, le symbole, donné le dimanche des Rameaux, devait être *rendu* le jeudi saint : *quinta feria ante Pascha sacerdoti recitant atque reddunt*[26]. Ajoutons enfin que, d'après le témoignage de saint Ildephonse, le même *ordo* servait pour les catéchumènes en bas-âge et pour les adultes; ceux-ci étaient par ailleurs astreints à des œuvres de pénitence dont les enfants étaient dispensés; on y suppléait en les revêtant de cilices pour la cérémonie de l'*effetatio*[27].

V. Le catéchuménat a Rome et en Italie. — 1. *La discipline des scrutins jusqu'au VIe siècle.* — Les écrivains romains et italiens des IVe et Ve siècles n'ont sur la discipline du catéchuménat que des indications bien incomplètes; saint Ambroise et le *De sacramentis*, si riches en renseignements sur l'acte même du baptême, ne disent en effet que fort peu de choses de sa préparation. Comme ailleurs, on voit à Rome la classe des candidats au baptême se séparer nettement de celle des simples catéchumènes. Saint Ambroise et saint Maxime de Turin leur donnent le nom, commun en Afrique et en Gaule, de *competentes*[28]. A Rome on préfère les appeler *electi* (nom que saint Ambroise connaît aussi[29]). Le baptême doit être administré, prescrit le pape saint Sirice (385-398), *his dumtaxat* ELECTIS *qui ante quadraginta vel eo amplius dies* NOMEN DEDERINT *et exorcismis quotidianisque orationibus atque jejuniis fuerint expiati*[30]. Aux évêques de Sicile, saint Léon

[1] S. Ildephonse, *De cognit. baptismi*, c. II, *P. L.*, t. XCVI, col. 112. — [2] *De cognit. bapt.*, c. XXV-XXVIII, *ibid*, col. 121-124 *De divinis officiis*, l. II, c. XXI, XXII, *P. L.*, t. LXXXII, col. 814-815. — [3] *Sermo in vicesima legendus*, dans l'*Homiliaire de Tolède*, éd. dom G. Morin, *Liber comicus*, Maredsolis, 1893, p. 411. Cf. S. Ildephonse, *De cognit. bapt.*, c. XX, *P. L.*, t. XCVI, col. 120. — [4] S. Ildephonse, *De cognit. bapt.*, c. XXX, *P. L.*, t. XCVI, col. 124; S. Isidore, *loc. cit.* — [5] *De cogn. bapt.*, c. XXVIII, *P. L.*, t. XCVI, col. 123-124. — [6] *Id.*, c. XXV, col. 121-122. — [7] *Id.*, c. XXVI, col. 122-123. — [8] *Id.*, c. XXIX, col. 124. — [9] *Liber comicus, sive Lect. Tolet.*, éd. dom G. Morin, Maredsolis, 1893, p. 132-134. — [10] *Ibid.*, p. 411. Cf. Wiegand, *op. cit.*, p. 196. — [11] *Liber ordinum*, éd. Férotin, col. 25-27. — [12] *Ibid.*, col. 73-76. — [13] Cf. *De cogn. bapt.*, c. XXV, *P. L.*, t. XCVI, col. 122. — [14] Dans leur lettre *ad episcopos Franciæ* (ann. 792-793) : *Nam et* IN EXORCISMIS *ita contra hostem dicimus : Recede ab his famulis Christi confusus, et per Spiritum adoptionis reclusus. P. L.*, t. CI, col. 1329; *Mon. Germ., Conc.*, 1904, t. II, p. 118, cf. p. 113, note 5. — [15] *Liber ordinum*, col. 27. Cf. dans le Bréviaire mozarabe, l'hymne *Vocaris ad vitam*, strophe *Signo crucis, P. L.*, t. LXXXVI, col. 564. — [16] *De cognit. bapt.*, c. XXXIV, *P. L.*, t. XCVI, col. 127. Cf. *Liber comicus*, éd. Morin, p. 137, note; *De eccles. offic.*, l. I, c. XXVIII, 2, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 763. — [17] Depuis longtemps à la bibliothèque du chapitre de Vérone, publié par J. Bianchini, dans Thomasii *Opera*, Roma, 1741, t. I, p. 90. — [18] *P. L.*, t. LXXXVI, col. 568 *c*. — [19] *P. L.*, t. LXXXV, col. 394-397. — [20] Éd. Férotin, col. 184-186. — [21] *Liber comicus*, éd. Morin, p. 134-138. — [22] *P. L.*, t. LXXXV, col. 394-397. — [23] *Liber comicus*, app., p. 411. — [24] *Serm.*, I, *De symbolo, P. L.*, t. XL, col. 627. — [25] Cf. S. Ildephonse, *De cogn. bapt.*, c. XXXVI-LXXXIII. — [26] *De cogn. bapt.*, c. XXXIV, *P. L.*, t. XCVI, col. 127; Martin de Braga, *Capitula*, c. 49, Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. IX, col. 855. — [27] *De cogn. bapt.*, c. XIV, XXI, *P. L.*, t. XCVI, col. 117, 120. — [28] S. Ambr., *Epist.*, XX, *ad Marcellinam*, 4, *P. L.*, t. XVI, col. 995; S. Maxime, *Serm.*, XXVII, *P. L.*, t. LVII, col. 587. — [29] *De Elia et jejunio*, c. X 34, *P. L.*, t. XIV, col. 708. Cf. pl. haut, col. 2585. — [30] *Epist. ad Himerium Tarracon. episc.*, 2, *P. L.*, t. XIII, col. 1134.

(440-461) rappelle que *in baptizandis* ELECTIS *qui secundum apostolicam regulam et exorcismis scrutandi, et jejuniis sanctificandi, et frequentibus sunt prædicationibus imbuendi, duo tantum (esse) tempora*[1]. Nous verrons plus loin que l'ancien sacramentaire romain du VIe siècle ignore également toute autre dénomination que le terme *electi*.

Les deux textes qu'on vient de lire résument brièvement les rites de la préparation des *electi*. C'est d'abord l'inscription du nom qui en marque le début. Nous en avons dès le IVe siècle la double attestation dans saint Augustin, pour Milan au sujet de son propre baptême[2], et pour Rome, à propos du néophyte Victorin qui fut baptisé en cette ville[3]. Le *De sacramentis* qui reproduit le rit romain avec des particularités milanaises, parle aussi de l'inscription du nom[4], mais il est possible que ce ne soit là qu'une allégorie empruntée à l'évangile de l'aveugle-né que l'anonyme commente à cet endroit.

Nos textes mentionnent ensuite les exorcismes, les jeûnes et les prières de chaque jour, pratique qui se perpétuait depuis les temps primitifs. A propos des exorcismes il faut rappeler la décrétale du pape saint Célestin (422-431) qui a fait loi en Gaule[5]. Ces usages étaient observés d'une façon générale en Italie, mais il y avait des négligences. Saint Léon († 461) en fait un reproche aux évêques de Campanie[6]; les évêques du Picénum reçoivent aussi de saint Gélase des avis analogues[7]. La liturgie quotidienne devait également contenir une prière spéciale pour les *electi*[8] : nous ne l'avons conservée au Missel romain qu'à l'office du vendredi saint.

Saint Léon nous rappelait à l'instant les instructions catéchétiques données aux *electi*. A Milan les catéchèses étaient soit dogmatiques soit morales[9]; l'une d'elles contenait la tradition du symbole[10].

L'usage de la *tradition* du symbole existait certainement à Rome au IVe siècle, car il est déjà question du rite de la *reddition*, que Rufin dit être ancien[11]. Même affirmation chez saint Augustin relativement au symbole qui est rendu solennellement, *de loco eminentiore in conspectu populi fidelis Romæ reddi solet*[12]. Or la reddition du symbole suppose sa tradition. Le sacramentaire gélasien nous a transmis une formule d'*expositio symboli* qui servit jadis pour la tradition : tout porte à croire qu'elle a saint Léon pour auteur[13].

Enfin les *Canones ad Gallos* rédigés par un concile romain aux environs de l'an 400 rapportent qu'il était d'usage de pratiquer sur la personne des *electi* une onction d'huile exorcisée au moment, ou à la suite, du troisième scrutin,... TERTIO SCRUTINIO SCRUTATUS *si (quis) oleo fuerit contactus*[14]... De la nature de ce scrutin nos sources ne nous ont encore rien dit. Saint Léon emploie le mot (les *electi* sont *exorcismis scrutandi*), mais ne s'explique guère sur son acception. D'autre part les *Canones* cités à l'instant impliquent l'existence, à Rome, de trois scrutins au moins. Nous devons attendre la fin du Ve siècle ou le début du VIe pour être renseignés exactement sur la discipline spéciale de ces scrutins.

La lettre de Jean, diacre romain, au patrice Sénarius, *De variis de ritibus ad baptismum pertinentibus*, date en effet de cette époque[15]. Sénarius avait demandé des explications sur la coutume de célébrer trois scrutins pour les catéchumènes avant leur baptême. Dans sa réponse Jean diacre n'insista pas seulement sur ce point précis, mais il en profita pour donner un exposé complet des rites du catéchuménat.

Dès cette époque nous voyons l'épreuve du simple catéchuménat accompagnée de tout un cérémonial qui se renouvelle plusieurs fois avant l'admission du candidat parmi les *electi*. La première formalité à remplir est l'entrée dans le catéchuménat; elle confère au converti le titre d'*audiens* ou *auditor*, et lui ouvre la porte à l'enseignement chrétien[16]. Car cet enseignement entre encore dans la formation du catéchumène comme exercice fondamental : éducation morale autant qu'intellectuelle. Mais, ajoute Jean diacre, l'instruction ne va pas sans les rites symboliques d'usage, l'imposition de la main et l'exorcisme accompagné du rite de l'exsufflation (on se souvient du texte cité plus haut du pape saint Célestin), auxquels vient s'ajouter, à Rome, la tradition du sel bénit : *Accipiet jam catechumenus benedictum sal in quo signatur... sal sapientiæ...*[17]. L'institution de ce rite était peut-être assez récente à cette époque; c'est du moins la première fois que nous le rencontrons dans un texte romain. — Nous constaterons plus loin que l'*ordo ad catechumenum ex pagano faciendum* du sacramentaire gélasien (l. I, 71) reproduit exactement la suite des cérémonies que Jean diacre vient de nous indiquer comme accompagnant la réception du catéchumène; il se termine par une formule à laquelle correspond la bénédiction dont parle aussi Jean diacre : *hoc agit frequens impositio manus et reverentia Trinitatis, et invocata super caput ejus tertio benedictio Creatoris.*

Après cette fonction préparatoire, renouvelée plusieurs fois durant le catéchuménat — on ne nous dit pas la durée de cette première épreuve — avait lieu, à l'époque de Jean diacre, la *traditio symboli*. Nous avons ici l'indication précise de ce qui servait comme de transition entre la première et la seconde classe des catéchumènes.

Ce n'est qu'après la tradition du symbole, il le faut noter soigneusement, que prennent place les cérémonies du triple scrutin[18]. L'idée qu'on se faisait à cette époque du rite du scrutin explique pourquoi la *traditio symboli* n'en fait pas partie. Le *scrutinium* était un examen *de fide*; le moyen employé était l'interrogation sur le symbole; le *competens* ou *electus* devait le posséder assez pour le pouvoir réciter par cœur. La chose est clairement exprimée dans le texte de Jean diacre; on en trouve aussi des traces, semble-t-il, dans la messe du premier scrutin, au sacramentaire gélasien : *Da quæsumus Domine electis nostris digne*

[1] *Epist.*, XVI, 6, *P. L.*, t. LIV, col. 702; cf. 5, *ibid.*, col. 700. — [2] *Confessiones*, l. IX, c. VI, *P. L.*, t. XXXII, col. 769. — [3] *Ibid.*, l. VIII, c. II, 4, *P. L.*, *ibid.*, col. 751. — [4] *De sacramentis*, l. III, c. II, 12, *P. L.*, t. XVI, col. 435. — [5] *Epist.*, XXI, *Ad episcopos Galliarum*, 12, *P. L.*, t. L, col. 536. — [6] *Epist.*, CLXVIII, *P. L.*, t. LIV, col. 1210. — [7] *Epist.*, VII, *P. L.*, t. LIX, col. 37. — [8] Cf. S. Célestin, *Epist.*, XXI, 11, *P. L.*, t. L, col. 535. — [9] S. Ambroise, *Expositio evang. sec. Lucam*, l. VI, 104-109, *P. L.*, t. XV, col. 1696-1698; *De mysteriis*, c. I, 1, *P. L.*, t. XVI, col. 389. Cf. l'homélie *De baptismo*, adressée par saint Maxime de Turin à des *competentes* après le renvoi des catéchumènes, *P. L.*, t. LVII, col. 771. — [10] *Epist.*, XX, 4, *P. L.*, t. XVI, col. 995. — [11] *Comm. in symbolum Apost.*, 3, *P. L.*, t. XIX, col. 339. — [12] *Confessiones*, l. VIII, c. II, 5, *P. L.*, t. XXXII, col. 751. Cf. S. Léon, *Epist.*, XXVIII, *ad Flavianum*, 1, *P. L.*, t. LIV, col. 757. — [13] Cf. *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. V, 1904, p. 755-786. M. Paul Lejay adopte cette conclusion, *Rev. d'hist. et litt. relig.*, 1906, t. XI, p. 383. — [14] Canon 8, Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. III, col. 1137. — [15] Publiée d'après un seul ms. par Mabillon, *Musæum italicum*, t. I, p. II, p. 69-76; reproduite sans correction dans *P. L.*, t. LIX, col. 399-408. L'auteur n'est ni du IXe siècle comme l'ont cru Mabillon, *l. c.*, et Martène, *De ant. Eccl. rit.*, I, I, 15, 16, car Alcuin l'a copié dès avant 790; ni du IVe, comme l'a dit Muratori, reproduit dans *P. L.*, t. LXXIV, col. 871-872; mais bien de la fin du Ve siècle. On l'a identifié avec le correspondant de Boèce et de Symmaque (E. Rand, *Der dem Boethius zugeschriebene Traktat de fide catholica*, dans *Jahrbuch f. Philologie*, t. XXVI, suppl., p. 44 sq.), plus tard pape sous le nom de Jean Ier (526). Sénarius était l'ami de Cassiodore et d'Ennodius et vivait à la cour de Théodoric. — [16] *Epist. ad Senarium*, 3, *P. L.*, t. LIX, col. 401. — [17] *Epist. ad Senarium*, 3, *P. L.*, t. LIX, col. 402. — [18] *Epist. ad Senarium*, 4, 6, *P. L.*, t. LIX, col. 402-403.

atque sapienter ad confessionem tuæ laudis accedere. Cette épreuve du scrutin se répétait trois fois, ainsi que nous l'apprend la question même de Sénarius, *quare tertio... scrutinentur infantes.* A la suite du 3e scrutin avaient lieu l'onction des oreilles ou *apertio aurium,* l'onction des narines et de la poitrine, ce que déjà les *Canones ad Gallos* appelaient l'onction du troisième scrutin. Nous avons déjà noté (art. APERTIO AURIUM, t. I, col. 2531-2) que cette onction des oreilles et des narines était communément pratiquée dans les Églises du nord de l'Italie dès les IVe et Ve siècles; nous en avons pour garants saint Ambroise, le *De sacramentis,* saint Pierre Chrysologue et saint Maxime de Turin. C'est ce qu'ils appellent *apertio* ou *aperitio aurium,* terme que nous retrouverons dans le sacramentaire gélasien, mais appliqué à une tout autre cérémonie.

Ces précieuses données de Jean diacre peuvent être complétées grâce à celles que nous fournissent les différents exemplaires du sacramentaire gélasien. Ce livre représente l'usage romain du VIe siècle environ, bien qu'il n'existe plus qu'en des rédactions de la fin du VIIe et du VIIIe siècle. Dans les plus anciennes, l'*ordo* du catéchuménat se trouve mêlé à la liturgie quadragésimale; c'est le cas des trois manuscrits du 1er groupe, *Vat. 316,* Bibl. nat. *Paris. lat. 816* (d'Angoulême), *Prag. 0,83* [1]. Pour le constituer en entier on doit se reporter successivement aux dates indiquées ci-dessous d'après ces trois manuscrits.

a. Tertia Dominica [*Quadragesimæ*], [*missa*] *quæ pro scrutiniis electorum celebratur.*

Quarta Dominica, [*missa*] *pro scrutinio secundo.*

Quinta Dominica, [*missa*] *quæ pro scrutinio celebratur.*

b. A la suite de la *Feria septima hebdomada quinta: Denuntiatio pro scrutinio quod IIIa hebdomada in Quadragesima IIa feria initiatur.*

c. Orationes super electos ad catechumenum faciendum.

d. Item exorcismi super electos.

Expositiones evangeliorum, symboli et orationis Dominicæ ad electos.

e. Sabbatorum die (samedi saint) *mane reddunt infantes symbolum. Effeta et unctiones.*

A cet ordo quadragésimal, il faut ajouter plusieurs groupes de formules que les copistes des mss. du Vatican et d'Angoulême ont intercalés entre la rubrique *sabbato Pentecosten celebrabis baptismum sicut in nocte sanctæ Paschæ,* et l'office de cette vigile de la Pentecôte : ils comprennent des oraisons et bénédictions pour les énergumènes et les infirmes, un intéressant *ordo ad catechumenum ex pagano faciendum* et plusieurs ordos *ad succurrendum infirmum.* Ces formules, qui pour la plupart ont disparu avec les gélasiens, sont certainement anciennes et très probablement romaines, comme on le verra dans la suite. Mais elles n'ont aucun rapport spécial avec la vigile de la Pentecôte. On les aura placées là, parce qu'on ne savait trop où les intercaler. Ce fait étrange, joint à l'anomalie que présente la fixation de la *denuntiatio pro scrutinio quod IIIa hebdomada IIa feria initiatur* (le no *b* de notre liste) à une place indécise entre le samedi de la Ve semaine de carême et le dimanche des Rameaux, ont conduit M. H. Wilson, l'éditeur du gélasien, à formuler une hypothèse qu'il convient de mentionner : « le compilateur du *codex Vaticanus* (il faudrait ajouter ceux des mss. de Prague et d'Angoulême) devait avoir sous les yeux un *ordo baptisterii* » où les cérémonies du baptême, y compris celles des scrutins, étaient réunies en un seul tout; « au lieu de le transcrire tel quel, il l'aura morcelé de façon à en distribuer les différentes pièces dans le sacramentaire aux endroits convenables [2]; » de fait certains documents gélasiens postérieurs aux mss. du Vatican, d'Angoulême et de Prague, donnent à la suite toutes les formules baptismales. C'est ce qu'on voit en particulier dans le *codex 30* de Zurich, du VIIIe siècle; l'*ordo baptisterii* [3], inscrit à part dans un second livre, donne sans interruption les trois messes de scrutins gélasiennes, les exorcismes (il n'a pas les formules de tradition des évangiles, etc.), les cérémonies du baptême, puis tous les ordos supplémentaires assignés dans les anciens gélasiens à la vigile de la Pentecôte.

Il faut avouer qu'il y a là quelque chose d'anormal; il y a eu un déplacement, peut-être plusieurs. Mais est-on pour cela en droit de supposer que la disposition du sacramentaire de Zurich représente un usage plus ancien et plus authentique que celle de nos trois gélasiens du premier groupe, prise dans son ensemble? A la suite de M. Edm. Bishop, qui a étudié de près l'hypothèse de M. Wilson, il faut, croyons-nous, déclarer inadmissible cette supposition, surtout en ce qui concerne les trois messes de scrutins [4]. Car il est sûr que l'attribution de ces messes aux trois dimanches de carême est antérieure à ce que nous voyons dans l'*ordo* de Zurich où ces messes ne portent d'autre indication que missa *per scrutinium* ou *pro scrutinio* sans que l'on sache pourquoi il y a trois messes différentes ni à quels scrutins elles sont destinées. Leur répartition entre les dimanches de carême s'explique au contraire fort bien. Le catéchuménat était primitivement caractérisé par un développement progressif d'exercices et d'examens destinés à former le catéchumène, et à le conduire par étapes successives jusqu'au seuil du baptistère où il devait recevoir le sacrement de la régénération. *Hæc igitur sollicitudo,* dit Jean diacre, *per successiones temporum cauta dispositione ecclesiastica constituit,* et le reste que l'on a cité plus haut. De plus le nombre de *trois* scrutins est traditionnel à Rome; nous le savons par les *Canones ad Gallos* et par Sénarius. Leur affectation même aux dimanches de carême se constate dès le VIe siècle sur divers autres points en Italie, à Naples, à Aquilée, dans une Église indéterminée de l'Italie méridionale, et, plus tard encore, à Milan [5]. La disposition des trois plus anciens gélasiens n'est donc pas arbitraire.

Ajoutons que dans les mss. du Vatican, 316, et de Prague, ces messes de scrutins tiennent lieu de messes dominicales. M. Wilson croit que c'est le fait des copistes qui auront substitué les messes de scrutins aux anciennes messes dominicales conservées dans le sacramentaire grégorien. Le contraire est beaucoup plus vraisemblable : ce sont les recueils grégoriens qui ont dû remplacer les anciens formulaires de scrutins par de nouvelles messes dominicales, à l'époque où, comme on le verra, les scrutins cessèrent d'être célébrés le dimanche. Que du reste les trois messes de scrutins — nonobstant leur prétendue structure non gélasienne [6] — soient une portion primitive du document romain, c'est ce que prouve leur formule *Hanc igitur* [7] : elle atteste une rédaction antérieure à l'addition du *diesque no-*

[1] M. F. Wiegand a donné une étude approfondie de l'*ordo* baptismal gélasien dans *Die Stellung des apost. Symbols im kirchl. Leben des Mittelalters,* Leipzig, 1899, t. I, p. 200-248. Mais il n'a pas utilisé les mss. d'Angoulême et de Prague. — [2] H. A. Wilson, *The Gel. Sacram.,* Oxford, 1894, introd., p. XXXVIII. — [3] Publié par dom M. Gerbert, *Monum. vet. liturg. alem.,* t. I, p. 248-256. — [4] Edm. Bishop, *The earliest Roman Mass-Book,* dans *Dublin Review,* 1894, t. CXV, p. 273 sq. — [5] Cf. D. Morin, *Liber comicus,* append., p. 432; *Rev. bénédictine,* 1902, t. XIX, p. 6; 1903, t. XX, p. 381. Cf. *Dict. d'arch.,* t. I, col. 2526. — [6] Elles n'ont qu'une collecte avant la secrète, tandis que les messes gélasiennes en ont deux : Wilson, *op. cit.,* p. LXVI, note 2. — [7] F. Probst, *Die ält. röm. Sakramentarien u. Ordines,* 1892, p. 198; Edm. Bishop, dans *Journ. of theol. Stud.,* 1903, t. IV, p. 568, note, et F. Wiegand, *op. cit.,* p. 171, 206-208, les tiennent également pour primitives.

stros par saint Grégoire le Grand : *Hanc igitur oblationem... quam tibi offerimus pro famulis... tuis quos... vocare dignatus es. Per Christum...* Plusieurs documents ont ajouté plus tard le *diesque nostros* soit après le *Per Christum,* soit même après le *Quam oblationem* qui suit [1].

Par ailleurs M. Wiegand considère le gélasien comme ayant emprunté à l'*ordo romanus* tout le rituel baptismal sauf les messes de scrutins et les leçons du samedi saint. La preuve en est, selon lui, que ce rituel contient un grand nombre de rubriques dont la présence serait inexplicable dans un vrai et pur missel [2]. L'hypothèse a pour elle une certaine vraisemblance, mais elle importe assez peu. Car le fait de ces interpolations de l'ancien missel gélasien, si interpolations il y a, ne change pas la nature du rituel baptismal : il représente l'usage romain. Il est sûr en tout cas — on le verra par la suite — que cet *ordo* romain hypothétique auquel le gélasien du Vatican a pu emprunter son formulaire, n'est pas exactement représenté par les rédactions qui nous sont parvenues de l'*ordo scrutinii*. Même sous sa forme la plus ancienne, celle de l'*ordo VII* de Mabillon, il trahit un stade plus avancé de la liturgie baptismale. Quant à la rédaction connue par l'édition d'Hittorp [3] et par un ms. de l'abbaye de Werden, que dom Martène [4] a publié en partie, elle est beaucoup plus imparfaite encore; c'est, selon l'expression de Tommasi, une *farrago rituum* [5], où l'on rencontre des détails puisés de côté et d'autre et qui ne représente plus l'ancien usage romain. Nous aurons du reste l'occasion de signaler les divergences que présentent ces documents par rapport aux plus anciens gélasiens, au fur et à mesure que les différentes sections du rituel passeront sous nos yeux.

Malgré ses marques d'antiquité l'*ordo* baptismal du gélasien porte aussi des traces de remaniements et de déplacements. Grâce à l'étude des formules et à la comparaison avec les textes patristiques, il est peut-être possible de replacer les différentes pièces dans leur cadre primitif.

Selon l'ordre des manuscrits anciens les scrutins se présentent les premiers. Nous savons pourtant par le témoignage très sûr de Jean diacre que les *scrutinia,* ou examens sur la foi, ne venaient qu'après d'autres cérémonies préparatoires. Les scrutins concernaient les *competentes* ou *electi,* et eux seuls. Avant d'entrer dans cette classe privilégiée les simples catéchumènes avaient aussi leurs rites appropriés à leur état : réception solennelle au nombre des catéchumènes, catéchèse doctrinale et morale, imposition des mains, exsufflation et exorcismes, tradition du sel bénit et bénédiction. Or ce cérémonial correspond de point en point à l'*ordo ad catechumenum ex pagano faciendum* que le gélasien (Vatican et Angoulême) place immédiatement avant la messe de la Pentecôte [6]. Ce devait être là primitivement la fonction initiale; mais la réception des catéchumènes pouvait se faire en toute circonstance. Dans l'ancien sacramentaire, elle n'avait probablement pas de place déterminée, ce qui explique en partie pourquoi les copistes des gélasiens l'ont insérée où ils ont pu. Tout porte à croire en tout cas que cet *ordo* est d'origine romaine, puisqu'il est d'accord avec la description de Jean diacre. Le fait que deux de ses oraisons se trouvent dans le missel gallican de Bobbio, ne suffit pas à prouver qu'il soit d'origine gallicane [7] : le missel de Bobbio ne regarde pas à reproduire les formules romaines en usage en Gaule au VIIe siècle. Cet *ordo* se trouve généralement dans les recueils gélasiens postérieurs au ms. du Vatican, mais, à part de rares exceptions [8], il a disparu des sacramentaires grégoriens. Il est parfaitement ignoré du VIIe ordo romain. Par un singulier retour de fortune ses trois oraisons ont repris place en tête de l'*ordo baptismi adultorum* dans le rituel et le pontifical romains actuellement en usage.

Ce devait être également le premier acte de préparation du catéchumène au baptême, au temps où le nombre des candidats adultes l'emportait encore sur celui des enfants. Plus tard se répandit la coutume de baptiser tous les enfants en bas-âge; ce fut le point de départ des simplifications et modifications de diverse nature dont le ms. 316 du Vatican porte déjà des traces certaines. Car son rituel n'envisage plus que le baptême des enfants, on le verra plus loin surtout à propos de la *traditio symboli*. Déjà l'on a perdu la notion de la distinction entre les simples catéchumènes et les *electi*. Les gélasiens donnent, en effet, en tête de leur *ordo* des scrutins un nouveau groupe de cérémonies *ad catechumenum faciendum* avec le titre contradictoire *orationes super electos*. A l'époque de saint Léon ou de Jean diacre, pareille confusion n'aurait pu se commettre. L'une des formules qui paraît ancienne parle des *rudimenta fidei* qui étaient confiés aux nouveaux catéchumènes; mais dans les rubriques il n'est plus question de catéchèses. Pour le reste des cérémonies, cet *ordo* reproduit sensiblement pour les enfants l'*ordo ad catechumenum ex pagano faciendum* des adultes, sauf que les formules diffèrent. Le rituel romain l'a conservé pour le baptême des enfants.

Les mss. gélasiens donnent les formules de tradition après les exorcismes des scrutins. C'est une modification apportée, sans doute dans le courant du VIe siècle, à l'ancien état de choses. Au temps de Jean diacre encore, la tradition du symbole précède les scrutins, puisque les scrutins servent à constater que les *electi* ont bien appris la formule de foi. Le texte de l'*expositio symboli* s'est conservé dans le gélasien sous la forme qu'il avait aux Ve et VIe siècles, sauf que le symbole de Nicée-Constantinople est venu remplacer le symbole des Apôtres [9]. — Jean diacre ne connaissait que la tradition du symbole; au VIe siècle on l'a fait précéder de la tradition des évangiles, qui est devenue l'*Apertio aurium* (voir ce mot), et suivre de la tradition du *Pater*. Le gélasien (mss. du Vatican et d'Angoulême) en donne les formules à la suite les unes des autres; mais il est possible qu'au VIe siècle elles aient occupé respectivement chacun des trois scrutins dominicaux, comme on le voit à Naples et à Aquilée (*supra,* col. 2606). Plus tard on les réunit au IIIe scrutin *in apertione aurium*. La tradition des évangiles et celle du *Pater* étaient peut-être en usage dans quelques églises d'Italie avant de l'être à Rome; une mosaïque de Ravenne semble faire allusion à la première [10].

Enfin aux *trois* scrutins de Jean diacre correspondent dans le gélasien des messes spéciales où il n'est ques-

[1] Sacr. de Gellone, Martène, *De ant. Eccl. rit.*, Paris, 1736, t. I, col. 100; ms. 30 de Zurich, Gerbert, *Mon.*, t. I, p. 248. — [2] Wiegand, *op. cit.*, p. 206-208. — [3] *Ordo divini officii*, dans *De divinis officiis*, Paris, 1610, col. 34 sq. — [4] *De ant. Eccl. rit.*, Paris, 1736, col. 110-115. — [5] Tommasi, *Opera*, t. IV, p. 307; *P. L.*, t. LXXVIII, col. 856 *b*. — [6] Il ne semble pas qu'il dût servir à l'administration du baptême le jour de la Pentecôte, ainsi que le pense M. Wiegand, *op. cit.*, p. 208-209, puisque la rubrique de la vigile prescrit d'utiliser à cet effet l'ordo pascal. — [7] C'est cependant l'avis de Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e édit., p. 296, n. 2, et de M. Bishop, dans sa *Liturgical Note* au *Book of Cerne*, p. 258, note 37. — [8] Cf. Martène, *op. cit.*, I, I, 7, ordo III, Paris, 1736, col. 42. — [9] Changement dû aux influences byzantines exercées à Rome au VIe siècle, ou peut-être au désir de résister à la domination arienne d'Odoacre : Caspari, *Quellen*, t. II, p. 114, n. 88; t. III, p. 492; Wiegand, *op. cit.*, p. 232; A. E. Burn, dans *Journ. of theol. Stud.*, 1902, t. III, p. 494-496; Kattenbusch, *D. apost. Symbol*, t. II, p. 796-797, 801-802; à moins qu'il ne soit d'origine gallicane, Edm. Bishop, dans *Journ. of theol. Stud.*, 1903, t. IV, p. 566. — [10] Cf. F. Wiegand, dans *Neue kirchl. Zeitschrift*, 1897, p. 420-434, et *op. cit.*, p. 234-235.

tion que des *electi* (cf. ci-dessus, col. 2604). Les scrutins étaient en effet réservés aux seuls *electi*. La collecte de la première messe précisait le sens de la cérémonie : *Da quæsumus Domine electis nostris digne et sapienter ad confessionem tuæ laudis accedere*. A cette notion d'examen sur la foi, se joignait, d'après saint Léon — nous l'avons vu plus haut — le souvenir des exorcismes avec imposition des mains. La triple série d'exorcismes *super electos* reproduite dans les gélasiens à la suite de l'*ordo ad catechumenum faciendum* doit représenter au moins une partie des exorcismes en usage à Rome pour les scrutins aux Ve et VIe siècles.

2. *Transformations successives de la discipline des scrutins. — a. Après le VIe siècle.* — A partir du VIIe siècle au moins, la liturgie des scrutins passa en Gaule avec le sacramentaire romain dit gélasien. Mais elle y subit de nombreuses transformations, dont le ms. *316* du Vatican, écrit en Gaule, porte déjà des traces. Il contient en effet (§ *b* de notre tableau) une convocation pour les scrutins : elle devait se faire le lundi de la 3e semaine de carême et assignait comme date du prochain scrutin un jour quelconque de la *semaine*. Il y a contradiction flagrante avec l'ancien système des scrutins *dominicaux*. Cette anomalie n'existe pas dans le ms. de Prague, car la *denuntiatio pro scrutinio* ne s'y trouve pas ; mais elle est dans le ms. d'Angoulême comme dans celui du Vatican. — Autre modification évidemment postérieure au déplacement dont il vient d'être question : dans le VIIe *ordo* romain et dans les gélasiens du second groupe, y compris déjà le sacramentaire de Gellone (Ier ordo), ce n'est plus trois mais sept scrutins que l'on compte. Le ms. de Gellone qui date de l'an 750 environ est fort intéressant à ce point de vue car il marque le conflit entre les deux usages. Il a encore, comme le ms. d'Angoulême, les messes de scrutins aux dimanches de carême [1] après les messes *de tempore* désormais affectées à ces dimanches. Bien plus, il intercale dès après le 3e dimanche toute la série des exorcismes avec la rubrique significative *hic iniciantur* (sic) *primum scrutinium* (fol. 32) ; puis il la reproduit une seconde fois avant le dimanche des Rameaux sous le titre : *sequitur ordo scrutinii quod tertia hebdomada... IIa feria iniciatur* (fol. 40 ve). A la fin de la 1re séance, un jour de la même semaine est fixé pour le 2e scrutin ; le 3e, *in aurium apertionem*, aura lieu la semaine suivante, au jour que le prêtre aura choisi, *qualem sacerdos voluerit adnuntiat ut faciat aurium apertionem ;* suit enfin la prescription de célébrer ainsi *septem scrutinia secundum formam septem donorum Spiritus sancti ;* et, pour qu'il ne reste aucun doute sur sa portée pratique, il est dit au mercredi de la 6e semaine (fol. 47), *hic comples septimo scrutinio*. L'usage des sept scrutins est désormais établi, du moins en Gaule, car il n'est pas sûr qu'il ait jamais été suivi à Rome. Pour les scrutins dominicaux, il n'y en a plus trace après le sacramentaire de Gellone [2] ; les messes reparaissent longtemps encore, mais il ne les faut plus chercher que dans l'*ordo baptismi*. C'est à cette place qu'on les trouve dans le *cod. 30* de Zurich, le sacramentaire de Reims [3], le pontifical de Poitiers [4] et le second *ordo* du sacramentaire de Gellone [5]. Avec ce nouveau système des sept scrutins, les cérémonies deviennent plus compliquées à en juger par le luxe de détails que fournissent les rubriques de ces ordos, les deux derniers surtout. Le VIIe *ordo* romain, qui parle aussi des sept scrutins en l'honneur des sept dons du Saint-Esprit, précise un point que jusqu'ici les documents laissaient au libre choix des prêtres : le 1er scrutin est fixé au mercredi, le 2e au samedi de la IIIe semaine, le *IIIe in aurium apertionem* reste encore libre, mais de bonne heure il se trouve généralement assigné au mercredi de la IVe semaine [6] ; les 4 derniers doivent prendre place au cours des Ve et VIe semaines.

Mais ces derniers documents nous font connaître l'ancien rite romain tel que le pratiquaient les Églises franques au VIIIe siècle. En ce qui concerne Rome, il est très difficile de dire quel y fut le sort de la discipline des scrutins de la fin du VIe au VIIIe siècle. Il est à croire qu'elle s'observait au temps du pape saint Grégoire car le sacramentaire gélasien devait encore être en usage à Rome. Plus tard elle dut se conserver pour les catéchumènes adultes. C'est du moins ce que l'on peut induire de deux lettres des papes saint Grégoire II († 731) [7], et saint Zacharie (748) [8]. Au temps de Bède la *traditio evangeliorum* était également connue en Angleterre [9]. Par contre le sacramentaire grégorien envoyé de Rome par le pape Hadrien à Charlemagne (vers 790) n'a plus aucun vestige des formules de tradition des évangiles, du symbole et de l'oraison dominicale [10]. De tout l'*ordo ad catechumenum faciendum* et de celui des scrutins (*c* et *d* de notre tableau, col. 2605), il n'a retenu que trois oraisons ; encore ces formules se sont-elles suffisamment transformées pour constituer à côté de la tradition gélasienne une nouvelle rédaction grégorienne. Des exorcismes usités aux scrutins il n'y a plus de trace ; seule la bénédiction finale, *Æternam et justissimam*, a subsisté avec le titre *oratio super infantes in quadragesima ad quatuor evangelia*. On récitait donc encore les *initia* des quatre évangiles comme jadis à la fonction de la *traditio evangeliorum ;* c'est tout ce qui restait de l'ancien scrutin.

A la fin du VIIIe siècle ce pur *ordo* grégorien, qu'on avait intentionnellement réduit, fut rétabli dans sa forme gélasienne ; on y fit rentrer les exorcismes des scrutins, mais non toutefois les formules de tradition (cf. BAPTÊME, t. II, col. 306-387), et c'est sous cette même forme qu'il s'est maintenu dans le rituel romain pour le baptême des adultes.

La reddition du symbole, qui était depuis longtemps, à Rome, l'objet d'une solennité toute exceptionnelle, n'était mentionnée qu'implicitement par Jean diacre ; son souvenir se rattache encore à celui des scrutins, plus particulièrement du troisième [11]. Nous retrouvons la cérémonie au samedi saint dans le sacramentaire gélasien : *Sabbatorum die mane reddunt infantes symbolum ;* mais elle y est complètement défigurée. Au lieu que, dans la description de Jean diacre, la reddition du symbole précédait le rite de l'*Effeta* ou de l'onction des oreilles, des narines et de la poitrine,

[1] La première, au IIIe dimanche, a été oubliée par mégarde ; le copiste ne s'en est même pas aperçu, car pour la formule *infra canonem* de sa 2e messe (fol. 36 ve) il renvoie à la première qu'il croyait avoir transcrite. — [2] Il reste pourtant un souvenir du scrutin dominical dans un *missel plénier* de la bibl. Barberini, *cod. XII, 3* [1854], à Rome, utilisé par Tommasi qui le désigne sous le nom de *Missale Sirleti* (lisez *Sanctorii*) : on y trouve au IIIe dimanche de carême une *missa pro scrutinio*, Introït, *Cum sanctificatus...* etc. — [3] Chevalier, *Bibl. liturg.*, t. VII, p. 348. — [4] Martène, *De ant. Eccl. rit.*, I, I, 12, ordo II. — [5] *Ibid.* — [6] Même à un moment donné la messe *Cum sanctificatus*, affectée jusque-là aux scrutins en général, est devenue la messe propre de cette férie en place de l'ancienne : on surprend une trace de cette substitution dans le fait que la communion de cette férie interrompt la série continue des féries de carême, laquelle suit comme on sait l'ordre du psautier. Cf. D. Cagin, *Un mot sur l'antiphonale missarum*, Solesmes, 1890, p. 15. — [7] *Epist. ad Pirminium, P. L.*, t. LXXXIX, col. 496. Cf. A. E. Burn, dans *Journ. of theol. Stud.*, 1902, t. II, p. 485. — [8] *Epist.*, XI, *ad Bonifacium, P. L., id.*, col. 943-945. — [9] Cf. art. APERTIO AURIUM, t. I, col. 2529. — [10] Son *ordo baptismi* se trouve dans l'édition de Muratori, *Lit. Rom. vet.*, t. II, col. 60-65 ; on le rencontre sous cette forme dans les meilleurs mss. du sacramentaire grégorien : *cod. 164* de Cambrai, *2292* et *12050* de la Bibl. nat., 77 du Mans, et *Sacr. Triplex* de Gerbert, *Mon.*, t. I, p. 82-85. — [11] *Epist. ad Senar.*, 4, *P. L.*, t. LIX, col. 402.

les documents gélasiens et le VIIe *ordo* romain[1] prescrivent la récitation du symbole par le prêtre — simple reste de l'ancienne reddition par le catéchumène — *après* la cérémonie de l'*Effeta* et de la renonciation. Il y a là une retouche gallicane bien évidente. Le sacramentaire grégorien d'Hadrien retient encore l'ordre traditionnel à Rome : les onctions de l'*Effeta* ne viennent qu'après la profession de foi, *ad reddentes dicit dominus Papa post pisteugis* (pour πιστεύεις[2]). Autre innovation, qui celle-là pouvait venir de Rome : au lieu de l'onction des oreilles, l'ancienne *apertio aurium* de l'onction des narines et de la poitrine, nous avons désormais affaire à un simple attouchement des oreilles et des narines avec la salive; l'onction de la poitrine subsiste, mais on y ajoute une onction *inter scapulas*. Enfin l'acte de la renonciation à Satan qui primitivement devait être intimement lié à la confession de foi baptismale et à l'immersion est maintenant réuni aux onctions d'huile exorcisée.

A cette fonction du samedi matin que nous venons de décrire d'après le gélasien correspond l'*oratio in sabbato Paschæ* du sacramentaire grégorien. Mais ici, nous l'avons remarqué déjà, la reddition du symbole précède *Effeta*, onctions et renonciation : on en est encore à l'usage romain de la fin du Ve siècle. La rubrique indique de plus l'origine romaine de cet *ordo* grégorien : *Ad reddentes dicit domnus Papa post pisteugis item ad catechizandos infantes : Nec te latet satanas...* Ce détail nous ramène à une époque où l'on employait encore à Rome le symbole grec pour les catéchumènes de langue grecque. *Pisteugis* est la transcription maladroite, et pourtant presque générale dans les manuscrits, du terme grec πιστεύεις, *credis?* par lequel débutaient les interrogations *de fide*[3]; la transcription *pisteuis* du sacramentaire *D. 47* de Padoue[4], du IXe siècle, rend beaucoup mieux l'original. — Il est bon de noter à propos de l'*Effeta* que le sacramentaire d'Hadrien ne fait pas mention de la salive : *tangit singulis nares et aures et dicit eis Effeta*, au lieu de *tangis... de sputo*. L'emploi de la salive était, on s'en souvient, étranger à l'usage primitif : *tanguntur sanctificationis oleo, aures eorum, tanguntur et nares*, disait Jean diacre. Il reparaît plus tard dans les éditions corrigées du grégorien; il s'est perpétué dans les deux formulaires du baptême pour les enfants et les adultes dans le rituel romain. S'est également conservée la récitation du symbole auquel est venu se joindre le texte de l'oraison dominicale.

b. La discipline des scrutins à partir du IXe siècle dans les Églises franques. — Nous venons de constater que les sacramentaires grégoriens répandus en France dès le VIIIe siècle n'avaient plus que des restes informes des anciens scrutins. Après une suppression radicale de tout leur formulaire, on était bien rentré en possession de quelques exorcismes; mais le plus important avait péri et le nom même de scrutin avait, semble-t-il, disparu à tout jamais des livres officiels.

Mais voici qu'en l'an 812, l'empereur Charlemagne, connu déjà pour son zèle à faire accepter partout la liturgie romaine, en particulier celle du baptême, adressait à tous les métropolitains de son empire une sorte de questionnaire où se trouvaient mentionnés tous les rites de l'ancien catéchuménat; il leur enjoignait de lui exposer la manière dont eux et leurs suffragants les expliquaient aux laïques[5]. Où l'empereur avait-il emprunté cette liste de cérémonies qui ne concordait plus avec les documents officiels de la liturgie romaine dont lui-même s'était fait le zélé propagateur? Si on rapproche, en effet, de ce document l'*ordo* grégorien complété (probablement par Alcuin) vers la fin du VIIIe siècle et d'usage courant en Gaule au IXe siècle, on remarque de suite un profond désaccord : d'un côté on mentionne les scrutins qu'on ignore de l'autre; il n'est pas question de l'attouchement avec la salive que prescrit le grégorien du IXe siècle; enfin le rite de l'*Effeta* et de l'attouchement des oreilles disparaît totalement alors qu'il était partout observé.

Ces anomalies ne s'expliquent pas par le recours à l'*ordo scrutinii* connu sous le nom de VIIe *ordo* romain, mais bien par ce fait que la circulaire de Charlemagne reproduit simplement la lettre d'Alcuin *Ad Oduinum, De baptismo* (écrite vers 798)[6]; les emprunts sont textuels, mais l'ordre de certaines cérémonies est changé. Les mêmes anomalies se retrouvent dans cette lettre d'Alcuin, avec certains détails en plus qui ne font qu'aggraver son cas. Non seulement elle mentionne les scrutins, mais elle en est encore à l'ancienne conception romaine de l'examen portant sur la foi du catéchumène; c'est une notion que le VIIe *ordo* romain lui-même avait perdu depuis longtemps. C'est qu'à son tour Alcuin a puisé la substance de sa lettre *Ad Oduinum* dans la lettre de Jean diacre à Sénarius. Alcuin s'est bien gardé de le dire, mais le fait est indéniable[7]. Non seulement il a respecté religieusement l'ordre des cérémonies que donnait Jean diacre, sans se préoccuper de savoir s'il correspondait à l'usage contemporain, mais il s'est trahi par une distraction qui explique l'une des anomalies de la circulaire impériale. Jean diacre disait à propos de l'*Effeta : Tanguntur sanctificationis oleo aures eorum, tanguntur et nares*[8]. Alcuin transcrit le texte, mais il oublie le premier membre de phrase, et il écrit : *Tanguntur et nares*, perdant ainsi le souvenir de l'onction des oreilles que Charlemagne après lui oubliera également de mentionner. Il est juste d'ajouter qu'Alcuin supplée sur un point au silence de Jean diacre en rappelant l'onction des épaules, *signantur et scapulæ*, conformément au gélasien et au grégorien.

Tout ceci n'est pas fait pour augmenter le crédit que l'on doit à la lettre d'Alcuin. Elle jouit pourtant au IXe siècle d'une grande autorité, si bien que certains archevêques, dans leurs réponses au questionnaire impérial, se bornèrent à la reproduire en changeant seulement l'ordre des rites. Ces réponses des archevêques nous sont parvenues en assez grand nombre, quelques-unes avec leur nom d'auteur, les autres ano-

[1] Car ici l'*ordo* romain concorde pleinement avec le gélasien, bien que M. Wiegand, *op. cit.*, p. 208-209, 246, nous dise que le VIIe ordo ne connaît rien des onctions et de la formule de renonciation que mentionnent les gélasiens : c'est que la formule est abrégée *Effeta... et reliqua;* on peut compléter par le premier *ordo* qui comprend la série entière. — [2] Il faut ajouter que le même ordre primitif s'est conservé dans l'*ordo ad succurrendum infirmum catechumenum* (*Vat. 316*, I, LXXII) où la récitation du *Credo* et du *Pater* vient avant l'exorcisme et les onctions. — [3] Cf. Martène, *De ant. Eccl. rit.*, Paris, 1736, col. 88; Caspari, *Ueber d. gottesd. Gebrauch des Griechischen im Abendlande...*, dans ses *Quellen*, t. III, p. 488 sq.; Kattenbusch, *D. apost. Symbol*, t. II, p. 800, note 62. Les Bénédictins croient que *pisteugis* correspond plutôt à πιστεύω εἰς. Cf. Du Cange, *Glossarium mediæ latinitatis*, éd. Didot, 1845, t. V, p. 270. Les deux explications sont acceptables. — [4] Ebner, *Quellen... zur Geschichte d. Missale Romanum*, p. 124. — [5] *P. L.*, t. XCIX, col. 892. Cf. sur cette question F. Wiegand, *Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe*, Leipzig, 1899, p. 1-10, 23-25. — [6] *Epist.*, CXXXIV, *P. L.*, t. CI, col. 611-614; CXXXVI (al. XC), *P. L.*, t. C, col. 292; édit. E. Dümmler, dans *Mon. Germ.*, *Epist. Karol. ævi*, Berlin, 1895, t. IV, p. 202, 214. — [7] Le Dr A. J. Mason, *The Relation of Confirmation to Baptism*, London, 1891, p. 216-217, est, à ma connaissance, le seul auteur qui ait remarqué cette double dépendance de Charlemagne vis-à-vis d'Alcuin, et d'Alcuin vis-à-vis de Jean diacre. — [8] *Epist. ad Senarium*, 4, *P. L.*, t. LIX, col. 402. Cf. ci-dessus, col. 2604-2605.

nymes[1]. Celle d'Odilbert de Milan se distingue par son caractère spécial : c'est une savante compilation formée de sentences empruntées à différents écrivains que l'auteur a du moins la franchise d'indiquer par leurs noms : saint Cyprien, saint Augustin, saint Ambroise, le *De sacramentis*, et surtout saint Isidore et la lettre de Jean diacre à Sénarius[2].

Jessé d'Amiens dans son *Epistola de baptismo*[3] est le seul à suivre exactement l'*ordo scrutinii* des gélasiens du VIIIe siècle et du VIIe *ordo* romain. Il n'est pas sûr, du reste, que sa lettre se rapporte à la circulaire impériale. Les plus importantes de ces réponses, celles de Leidrade de Lyon[4], de Magnus de Sens[5], d'Amalaire[6], de Maxence d'Aquilée[7] et de Théodulfe d'Orléans[8], mentionnent toutes la tradition du symbole, quelques-unes même celle de l'oraison dominicale. La conception que se font les auteurs de la cérémonie des scrutins est du reste assez confuse : il est facile de voir que pour eux ce rite ancien n'avait plus grande signification pratique. Magnus de Sens se les représente, au sens antique, comme un examen de la foi du catéchumène. Théodulfe[9] et Odilbert ont quelque chose d'analogue. Pour Leidrade de Lyon, le nom même de scrutin est une rareté : après avoir parlé des exorcismes et de la tradition du symbole, il écrit : *hæc tota actio quæ super catechumenis et competentibus celebratur, a quibusdam scrutinium nominatur*. Sur un point particulier ils s'accordent tous à suppléer ce qui manquait dans la circulaire impériale : *Cur tanguntur nares?* demandait-elle simplement. Ils répondent, *tanguntur aures et nares...*, conformément aux prescriptions des sacramentaires gélasiens et grégoriens. La plupart mentionnent aussi la salive, *tanguntur aures et nares de sputo*, élément qui devait être étranger à l'*ordo* grégorien du pape Hadrien. Leidrade rapporte à ce sujet diverses pratiques : *Alii namque oleo sancto tangunt catechumenorum aures et nares; alii vero sputo; alii absque sputo et oleo* (tel devait être l'usage romain au VIIIe siècle); *alii etiam os tangunt oleo ad exemplum dominicum*.

La lettre d'Amalaire fut spécialement remarquée, elle mérita les éloges de l'empereur[10]. Vers 814, l'abbé de Nonantule, Pierre, en demanda communication à l'auteur qu'il avait naguère accompagné dans son ambassade à Constantinople[11]. Amalaire s'empressa d'accéder à ce désir[12]. Dans son *De ecclesiasticis officiis*, écrit vers 820-823, Amalaire a fait lui-même allusion à sa lettre à Charlemagne : *Scrutinium habet suum proprium opusculum*[13]. Et plus loin : *Scio vestimentorum (alborum) significationem diligenter explanatam ab archiepiscopis qui fuerunt tempore beatissimæ memoriæ Karoli ad eundem, ejus tamen admonitione*[14]. Cette double déclaration ne l'a pas empêché de traiter à nouveau, dans le même ouvrage[15], des cérémonies du baptême. Et, chose curieuse, bien que s'autorisant encore de l'*ordo* romain, sa description ne concorde pas pleinement avec le traité *De scrutinio et baptisterio* adressé jadis à Charlemagne. Ainsi fait-elle mention de l'*apertio aurium* et de l'*expositio IV evangeliorum*, dont la lettre à l'empereur ne disait mot. Pour la première fois, l'on y voit les onctions de l'*Effeta* précéder l'*apertio aurium*, disposition contraire à l'ordo gélasien, mais qui reparaît plus tard dans l'ordo d'Hittorp. D'autre part, Amalaire cite le sacramentaire grégorien d'Hadrien : *Dicitur in sacramento : In sabbato Paschæ ad reddentes dicit domnus Papa post* πιστεύεις, *Nec te latet*. Et plus loin *sequitur in sacramentario : Post hoc tangit singulis nares et aures* (sans mention de la salive) *et dicit eis, Ephpheta*[16]. Il parle bien ensuite des cierges que l'on plonge dans l'eau baptismale, mais ne dit rien de l'infusion de chrême, toutes choses qui concordent parfaitement avec le grégorien d'Hadrien.

Malgré les prescriptions du sacramentaire grégorien on continua donc au IXe siècle d'observer la discipline des scrutins. Elle se perpétua dans les siècles suivants, au moins dans certaines églises en France, en Germanie et en Italie, mais avec une grande diversité d'usages. L'une des transformations qui s'introduisit à la suite de l'*ordo romanus vulgatus* en beaucoup d'Églises, consista en l'adjonction au 3e scrutin *in apertionem aurium* du rite de l'*Effeta* avec imposition des cendres[17]. Ceci était parfaitement étranger à l'ancien rit gélasien. Plusieurs auteurs, jusqu'au XIIIe siècle, parlent encore des scrutins comme d'un usage toujours observé. Ainsi Yves de Chartres († 1115)[18] et Honorius d'Autun († vers 1150)[19], Sicard de Crémone († 1215)[20] et Durand de Mende († 1296)[21].

D'autre part des sacramentaires et missels postérieurs au Xe siècle ont encore l'*ordo* complet des scrutins, quelques-uns même avec les formules de traditions du symbole, etc. Ainsi les mss. bénédictins de Lucca, Chap., *cod. 606*, de Rome, Barberini, *cod. 1854*, Vallicell., *cod. B. 23* et *C. 32*, Vatican, *cod. 4770*[22]. Le *cod. Sessorian. 52*, qui semble avoir été écrit à Rome au XIe siècle, contient l'*ordo* romain des scrutins (le VIIe). La série entière des scrutins est également indiquée dans l'*Ordo scrutiniorum* d'Aquilée[23] (Xe s.), le *cérémonial* de Monza[24] et l'*ordo officiorum* de Sienne[25] (XIIIe s.). Ajoutons enfin que le rite ambrosien de Milan conserva jusqu'à une époque avancée l'antique usage romain des trois scrutins.

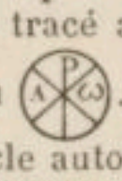
c. A Milan. — Les rares indications que nous possédons sur les rites du catéchuménat dans le liturgie milanaise des premiers siècles, concordent, nous l'avons vu, avec les usages romains. Plus tard le formulaire ambrosien se différencia au point de créer une nouvelle famille liturgique très spéciale; toutefois on rencontre encore dans le moyen âge avancé des marques indéniables de sa parenté originelle avec le rit romain. C'est ainsi qu'on y retrouve, jusqu'au XIVe siècle au moins, la série traditionnelle des trois scrutins. Ceci devait être ancien à Milan, bien qu'on n'en ait l'indication formelle qu'au XIe siècle. La raison en est que les missels du IXe siècle — ce sont les plus anciens qui existent — n'ont pas l'*ordo scrutiniorum*, mais ils le supposent. Ils donnent, en effet, au samedi de la 2e semaine de carême une *benedictio*

[1] A la liste donnée par F. Wiegand, *op. cit.*, p. 9 (cf. F. Kattenbusch, *D. apost. Symbol*, 1894, t. I, p. 177-182), il faut ajouter : Une lettre inédite contenue dans le ms. *Paris. 1012* signalée par Wiegand, *Das apostolische Symbol im Mittelalter*, Giessen, 1904, p. 8, n. 2; un *Ordo de catechizandis rudibus*, publié d'après le *cod. Monac. 6325*, par A. E. Burn, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXV, 1904, p. 148-154; un *De baptismo et de catechumeno* donné par dom Morin, dans la *Revue bénéd.*, 1905, t. XXII, p. 513, d'après le ms. 27 de Verdun. — [2] Cf. l'excellente édition du Dr F. Wiegand, *Erzbischof Odildert über die Taufe*, Leipzig, 1899. — [3] *P. L.*, t. CV, col. 781-791. — [4] *P. L.*, t. XCIX, col. 853-872. — [5] *P. L.*, t. CII, col. 981-984. — [6] *P. L.*, t. XCIX, col. 893-901. — [7] *P. L.*, t. CVI, col. 51-54. — [8] *P. L.*, t. CV, col. 223-240. — [9] Sur la réponse de Théodulfe, cf. le commentaire de dom H. Ménard, dans *P. L.*, t. LXXVIII, col. 365-379. — [10] *Epist. ad Amalarium, P. L.*, t. XCIX, col. 901-902. — [11] *Ibid.*, col. 890. — [12] *Ibid.*, col. 891. — [13] *De eccl. off.*, l. I, c. XXIII, *P. L.*, t. CV, col. 1040. — [14] *Ibid.*, c. XXIX, col. 1054. — [15] *Ibid.*, c. VIII-XXXII, col. 1005-1061. — [16] *Ibid.*, c. XXIII, col. 1040. — [17] *Ordo rom. vulg.*, éd. Hittorp, *De div. offic.*, Paris, 1610, col. 34. — [18] *Serm.*, I, *De sacram. neoph.*, *P. L.*, t. CLXII, col. 505-512. — [19] *Gemma animæ*, l. III, c. LIII, *P. L.*, t. CLXXII, col. 659. — [20] *Mitrale*, l. VI, c. VIII, *P. L.*, t. CCXIII, col. 277-278. — [21] *Rationale div. offic.*, l. VI, c. XXV. — [22] Cf. Ebner, *Quellen des Missale romanum, passim*. — [23] Éd. B. de Rubeis, *Dissertationes duæ de ritibus Aquileiens.*, Venise, 1754, p. 229. — [24] Métropole de Milan, *cod. B. 43*, éd. A. F. Frisi, *Memorie storiche di Monza*, Milano, 1794, t. III, p. 192-193. — [25] Éd. J. C. Trombelli, Bononiæ, 1766, p. 102-108. Cf. aussi *Rituale sancti Floriani* (XIIe s.), éd. Ad. Franz, Freiburg-i.-B., 1904, p. 47-60.

[*sancti Ambrosii*] *cineris et cilicii* [*ad competentes*[1]] où il est question de ceux *qui scrutinio sunt habituri*. Suivent deux oraisons *super competentes*, qui achèvent de caractériser ce cérémonial : il marque l'entrée des simples catéchumènes dans les rangs des *competentes* et annonce la tenue des scrutins. Mais nous ne savons rien de plus sur les scrutins au IXe siècle.

En revanche les *manuels* ambrosiens et l'*ordo* de Bérold ne nous laissent rien ignorer de ce qu'ils étaient aux XIe et XIIe siècles. Bérold en donne un commentaire complet dans ses trois chapitres *De scrutinio primo secundo et tertio, De sabbato de Lazaro*, et *De traditione symboli*[2].

Les documents conservent encore l'acclamation du diacre au Ier dimanche de carême : *Qui vult nomina sua dare jam offerat*. Le premier scrutin se tient après la messe du 2e samedi de carême, et débute par la *benedictio cineris et cilicii* dont nous parlent les missels du IXe siècle. Vient ensuite le renoncement à Satan, prononcé au nom des catéchumènes par les sous-diacres (non pas par les parrains) *Quid petunt?* demande le diacre. — ℟. *Fidem*. — *Meretur a parentibus suis?* — ℟. *Meretur*. — *Abrenuntiant diabolo et pompis eius?* — ℟. *Abrenuntiant*. — *Sæculo et pompis eius?* — ℟. *Abrenuntiant*. — Et le diacre d'ajouter : *Memores estote verborum vestrorum ut a vobis nunquam abscedant*. — Ces derniers mots rappellent la courte admonition qui suit la mention du renoncement dans le *De sacramentis*, I, II, 5 : *Memor esto sermonis tui, et numquam tibi excidat tuæ series cautionis*. Le rituel actuellement en usage reproduit même cette phrase dans son intégrité, ce que n'avaient pas fait les documents antérieurs[3].

Après ce dialogue entre le diacre et les sous-diacres, ceux-ci introduisent les enfants, ou *competentes*, dans la *basilica hiemalis* et les conduisent au milieu de la nef à un endroit, où sur le pavé l'on a préalablement disposé un cilice, sur lequel on a tracé avec de la cendre bénite la figure du chrisme ou  . Les catéchumènes sont alors disposés en cercle autour de cet emblème de la foi chrétienne. Les membres du clergé se rendent aussi au même endroit, et chacun vient souffler sur le cilice, en prononçant ces paroles : *Exsufflo te, cinis cilicio aspersus, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*. L'historien de Milan, Landulphe l'ancien, qui écrivait au début du XIIe siècle, décrit cette cérémonie dont il avait été plusieurs fois témoin. Il ajoute même un détail que ne mentionne pas Bérold : après le rite rapporté plus haut, l'on adressait aux catéchumènes une courte homélie où étaient commentés tous les symboles du chrisme, y compris l'A et l'Ω et le cercle qui entoure la figure. Landulphe a conservé le texte de cette allocution[4]. La présence de l'exorcisme *cineris et cilicii* dans les anciens sacramentaires donne à croire que cette cérémonie toute particulière existait déjà au XIe siècle.

Puis commençaient les exorcismes ; les prêtres et les diacres parcouraient les rangs des catéchumènes, leur imposaient le livre des Évangiles et le signe de la croix, et récitaient sur chacun d'eux l'exorcisme *Omnipotens Domine Verbum Dei*, que les monuments qualifient de *Exorcismus sancti Ambrosii*[5]. — Au 3e scrutin qui se pratiquait le samedi *de Lazaro*, c'est-à-dire de la 4e semaine, l'archevêque et les chanoines prenaient part à ces exorcismes, auxquels, ce jour-là, on ajoutait une onction sur la poitrine. Les catéchumènes se rendaient alors devant l'autel, et l'on récitait sur eux la prière *Exaudi Domine supplicationem*, que l'on rencontre dans les sacramentaires après l'exorcisme de la cendre[6]. Ainsi se terminaient les rites des scrutins préliminaires au baptême solennel du samedi saint. Ils ont existé à Milan jusqu'au XIVe siècle[7].

Bérold décrit à part la *traditio symboli*. Elle est affectée au samedi *in palmis olivarum*, veille des Rameaux. Elle avait lieu entre la messe et les vêpres. L'antiphonaire de Milan du XIIe siècle, aujourd'hui à Londres, *Mus. brit. add. 34209*, fol. 220, donne après les pièces de la messe, et avant celles des vêpres, le chant du ℟. *Venite filii audite me*[8], que Bérold indique comme préludant à la cérémonie. *Tradito symboli*, ajoute Bérold, *archiepiscopus et diaconi... dicunt ea quæ dixerunt in ceteris diebus Sabbatorum*. C'est, en effet, le samedi, et non comme autrefois le dimanche[9], qu'a lieu cette fonction liturgique. Le titre *sabbato in traditione symboli* paraît déjà dans les sacramentaires du IXe siècle. A ce point de vue le rit milanais semble avoir influé sur les églises environnantes La *traditio symboli* au samedi avant les Rameaux se rencontre à Monza au XIIIe siècle[10], à Côme dès le Xe[11], à Aquilée au IXe siècle[12], etc. Le *Venite filii* que l'on chantait à Côme comme à Milan, était déjà, semble-t-il, en usage pour la *traditio symboli* au temps de Cassiodore[13].

On retrouve encore dans ce formulaire de la *traditio symboli* les anciennes acclamations du diacre qui avaient pour but l'exclusion de ceux qui ne pouvaient assister à l'initiation aux mystères : *Si quis catechumenus procedat, si quis judæus procedat, etc.*[14]. La même invitation, *Procedant competentes*, était adressée aux *competentes* eux-mêmes, aux laudes et aux vêpres du carême : ils devaient quitter l'église majeure et se réunir au baptistère où, à la fin des offices, le prêtre récitait sur eux les prières dites *in baptisterio*[15].

L'*ordo ad catechumenum faciendum* en usage dans le rit ambrosien depuis saint Charles Borromée[16] se trouve déjà en entier en appendice au missel de Bergame[17] et dans un ms. du XIIIe siècle de la métropole à Milan[18]. Il n'y est plus question de scrutins et plusieurs formules romaines y ont pris place, entre autres l'*Effeta* avec la mention grégorienne *tange aures et nares de sputo*.

[1] Missel de Biasca, IXe s. (extraits dans M. Magistretti, *La Liturgia della Chiesa milanese nel sec. IV*, Milano, 1899) ; missel de Bergame, IXe s., éd. de l'*Auctarium Solesmense*, Solesmis, 1900, p. 42 ; *Sacramentarium triplex*, Xe s., de Gerbert, *Mon. lit. alem.*, t. I, p. 48 ; les mots donnés ici entre crochets appartiennent à ce dernier document. — [2] *Manuale Ambrosianum*, éd. M. Magistretti, Mediolani, 1905, t. II, p. 123-125, 142-143, 169-170 ; *Beroldus*, éd. Muratori, *Antiquitates italicæ medii ævi*, Mediolani, 1741, t. IV, col. 912-915 ; éd. M. Magistretti, Mediol., 1894, p. 92-96. — [3] Ce rite se trouve également dans l'*ordo romain* du cérémonial de Monza cité plus haut, A. F. Frisi, *op. cit.*, t. III, p. 192. — [4] Landulphus, *Historia Mediolanensis*, l. I, XII, *P. L.*, t. CXLVII, col. 856 ; éd. Bethmann et Wattenbach, dans les *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. VIII, Hannoveræ, 1848, p. 42-43. Cf. l'*Ordo baptismi* ambrosien que Muratori a donné, « ex antiquissimo codice, » dans ses *Antiq. ital. medii ævi*, t. IV, 841-842. Ce ms. identifié par Magistretti est un manuel du XIe siècle ; son *ordo* est reproduit de nouveau dans l'éd. Magistretti, *Man. Ambr.*, t. II, 123-125, en note. Ce cérémonial se rapporte aussi bien aux 1er et 2e scrutins qu'au 3e, quoi qu'en ait dit Magistretti, *Beroldus*, Mediol., 1894, p. 208, n. 189. — [5] Missel de Bergame, éd. Solesmes, p. 165 ; *P. L.*, t. XVII, col. 1019 ; antiphonaire de Milan du XIIe siècle, Muratori, *Antiq. ital. med. ævi*, t. IV, col. 843 *bc*. — [6] Missel de Bergame, p. 42. — [7] M. Magistretti, *La Liturgia della Chiesa milan.*, p. 5. — [8] Éd. des Bénédictins de Solesmes, *Paléographie musicale*, Solesmes, 1900, t. VI, p. 262. — [9] Au IVe siècle, cf. S. Ambroise, *Epist. ad Marcellinam*, 4, *P. L.*, t. XVI, col. 995. — [10] Cérémonial de Monza, A. F. Frisi, *Memorie stor. di Monza*, t. III, p. 193. — [11] Graduels de Côme, *cod. Vercell. 186*, fol. 190, et *cod. Ambros. E 86*, fol. 10. — [12] B. de Rubeis, *Dissertat. duæ de rit. Aquil.*, p. 236. — [13] *P. L.*, t. LXX, col. 237. — [14] Cf. M. Magistretti, dans la *Revue bénédictine*, 1905, t. XXII, p. 571-572. — [15] *Ibid.*, p. 571. — [16] *Sacramentarium juxta morem mediolanensis Ecclesiæ*, éd. de 1646, 1687, 1736 ; cf. déjà l'éd. de 1550. — [17] Éd. de Solesmes, p. 164-165. — [18] Magistretti, *Beroldus*, præf., p. XXV-XXVI.

Avant de clore cette étude sur les documents latins, nous devons une mention spéciale au missel irlandais de Stowe, encore qu'il ne représente que très infidèlement l'ancien usage celtique. Il a un *ordo* des catéchumènes où figurent dans un grand désordre des formules gélasiennes, grégoriennes et gallicanes [1]. La tradition du sel bénit y paraît deux fois, de même que le renoncement au démon et les onctions de l'*Effeta*. Ces anomalies ne s'expliquent guère que par des emprunts inconsidérés à divers *ordines ad catechizandum* ou *ad catechumenum faciendum*. Deux formules à peine peuvent passer pour appartenir à l'ancien rit irlandais, le premier exorcisme qui énumère de façon curieuse les parties du corps d'où le démon doit être expulsé [2], et une *consecratio salis* qui fait allusion au renoncement à Satan, circonstance particulière au missel de Stowe et qui justifie dans une certaine mesure la présence des deux formules de renonciation.

VI. Le catéchuménat dans les rituels orientaux depuis leur codification au VIe siècle. — Il nous reste à mentionner brièvement ce que les rituels orientaux ont conservé des cérémonies de l'ancien catéchuménat. C'est fort peu de chose, si l'on met à part les oraisons *pro sacerdote*, les pièces de chant et surtout les deux rites du renoncement au démon et de la confession de foi que les documents orientaux, à partir du VIe siècle, font à tort rentrer dans l'*ordo* des catéchumènes. Nous dirons un mot des rituels coptes et syriaques et ensuite du rituel byzantin.

La codification des rituels coptes et syriaques date du VIe siècle environ [3]. Elle est en tout cas postérieure aux schismes monophysites et probablement contemporaine de l'adoption par les Syriens et les Coptes d'Égypte de l'obédience de l'hérésiarque Sévère d'Antioche (VIe siècle). Il est à croire qu'il y a eu influences réciproques dans ces rédactions, mais on ne saurait dire si la priorité appartient aux Coptes ou aux Syriens. Chez les uns et les autres le rituel des catéchumènes ne fait plus qu'un avec celui du baptême. Cependant dans son édition, Assemani a eu le bon esprit de l'en séparer pour le présenter à part [4].

Le rituel copte et le rituel éthiopien qui en dépend directement débutent par une *oratio super matrem infantis* qui n'est autre que la cérémonie des relevailles : elle comporte des lectures, une oraison et une onction de la mère et de l'enfant [5]. Cette fonction s'accomplissait primitivement 40 ou 80 jours après la naissance de l'enfant, suivant la prescription du 18e *Canon d'Hippolyte* [6]. Quand se généralisa l'usage de baptiser les petits enfants, on s'habitua à différer jusqu'à ce jour l'administration de ce baptême, coutume contre laquelle protestait le patriarche d'Antioche au IXe siècle [7] et qui a subsisté jusqu'à présent chez les Coptes et chez les Abyssins [8]. Le vrai rituel du catéchuménat n'est représenté que par deux oraisons dont l'une reproduit l'*oratio pro catechumenis* de la messe copte et éthiopienne [9], et une onction d'huile simplement bénite sur le front et la poitrine, les épaules et les mains [10]. C'est un souvenir de la *consignatio* que recevaient primitivement les catéchumènes la vieille de leur baptême. La formule qui les accompagne doit être ancienne, car elle s'est conservée en grec dans le copte bohairique : ΕΧΡΙCAMEN CE ΕΛΑΙΟΝ ΧΑΤΗΧΗCΕΩC ΕΝ ΤΗ ΑΓΙΑ ΜΟΝΗ ΚΑΘΟΛΙΚΗ ΚΑΙ ΑΠΟCΤΟΛΙΚΗ ΕΚΚΛΗCΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ· ΑΜΗΝ [11]. Puis viennent trois exorcismes *super hos qui dederunt nomina* qui mentionnent encore la doctrine que les catéchumènes ont reçue : ils datent donc d'une époque où le baptême des adultes était la règle commune [12]. Le rite du renoncement et de la profession de foi, l'onction et la prière qui terminent à présent cet *ordo* appartenaient originairement à l'acte baptismal ainsi que nous l'ont prouvé les anciennes *Constitutions*.

Les rituels syriens ont adopté, à partir du VIe siècle au moins, la même disposition. Ainsi la rédaction de Sévère d'Antioche, dont les autres dépendent, porte la mention *Explicit officium catechumenorum* après la confession de foi [13]. Pourtant chez eux la récitation du symbole et l'onction font encore partie de l'acte baptismal, bien qu'elles en soient séparées par la *benedictio fontis*. Le résumé que donne Jacques d'Édesse († 708) et qui concorde avec les rituels fait bien ressortir ce point [14] : *In duos ordines perfectio baptismi dividitur. In primo itaque ordine* (celui des catéchumènes) *est oratio super catechumenos* [15] — c'était probablement, comme chez les Coptes, l'oraison *super catechumenos* de la liturgie, mais elle ne s'y trouve plus actuellement — *mox orationem pro seipso sacerdos recitat, deinde orationem super eosdem catechumenos quæ cum incenso dicitur*. — Ces prières sont suivies aujourd'hui de lectures (épître et évangile) et de chants correspondants à la première partie de la messe. Jacques d'Édesse ne les mentionne pas; il passe aussitôt à la cérémonie ancienne de la *consignatio : Postea eorum nomina describuntur* — détail attesté au VIe siècle par le *De ecclesiastica hierarchia* [16], mais qui a disparu des rituels — *et consignantur in nomine Patris et F. et Sp. S.* — Tous nos rituels ont encore le long exorcisme *Adjuro te justitiæ hostis* avec la phrase *Time terribile nomen Dei* à laquelle fait allusion Jacques d'Édesse [17]. Suivent la mention du renoncement et de la profession de foi. Jacques d'Édesse a retenu l'ancien nom des simples catéchumènes, *christiani*, et l'indication des rites qui leur appartenaient, l'inscription du nom et la *consignatio*. L'exorcisme souvent répété durant la période de formation au baptême était réservé, comme on l'a vu ci-dessus, à la seconde classe des catéchumènes.

En dehors de l'*ordo* baptismal les Syriens ne font plus mention des catéchumènes, leur liturgie ne contient aucune oraison qui leur soit spécialement destinée. Jacques d'Édesse mentionnait encore la bénédiction qu'ils recevaient du prêtre et leur renvoi [18]. Mais au XIIe siècle Denys Bar-Salibi en parlait comme d'un usage ancien déjà tombé en désuétude [19].

Pour les Syriens de Chaldée (nestoriens) il suffira de rappeler que leur rituel du catéchuménat, qui ne fait

[1] Éd. Warren, *The Liturgy of the celtic Church*, Oxford, 1881, p. 207-212; reproduction phototypique du Dr Warner, dans *Henry Bradshaw Society*, London, 1906, t. XXXVII, p. 71-82. — [2] Cf. E. Bishop, *Book of Cerne, liturgical note*, p. 245, 257. — [3] Cf. *Dictionn.*, t. II, col. 257, 271-274. C'est par erreur que Jacques Baradée est dit (col. 271) avoir été patriarche d'Antioche. Sévère prétendit l'être jusqu'à sa mort, mais en fait il fut expulsé d'Antioche dès 518 (col. 272). — [4] *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, Romæ, 1749, t. I. Pour le détail, voir plus haut, t. II, *loc. cit.* — [5] Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. I, p. 192, et la note, p. 222; Vansleb, *Histoire d'Alexandrie*, p. 207. — [6] Cf. plus haut, t. II, col. 259. — [7] Bar-Hébræus, *Chronicon ecclesiasticum*, sect. I, éd. Abbeloos-Lamy, Louvain, 1871, t. I, col. 376. — [8] Butler, *Ancient coptic Churches*, Oxford, 1884, t. II, p. 263; M. Lütke, *Abessinische Kirche*, dans *Realencyclopädie*, 3e édit., 1896, t. I, p. 88. — [9] Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 194, 222; Brightman, *Liturgies E. a. W.*, p. 157, lig. 30-38; p. 221, lig. 28-35. — [10] Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 215; Evetts, *The rites of the coptic Church*, p. 21. L'*ordo* d'Assemani qui est plus récent indique une onction de plus, *Cod. liturg.*, t. I, p. 148, et Denzinger, *op. cit.*, p. 195. — [11] Assemani, *loc. cit.* — [12] Cf. P. Drews, *Ueber altägyptische Taufgebete*, dans *Zeitschrift f. Kirchengeschichte*, 1907, t. XXVIII, p. 149-151. — [13] Denzinger, p. 305. — [14] Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 279-280. — [15] Cf. *ibid*, p. 268-269. — [16] C. II, 5, *P. G.*, t. III, col. 395-396. — [17] Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 272. Cf. *Dictionn.*, t. II, col. 275. — [18] *Ép. au prêtre Thomas*, Brightman, *Liturgies*, p. 490, lig. 29-31. — [19] *Expositio liturgiæ (Syrorum)*, c. V, traduction de J. Labourt, dans le *Corpus scriptorum christ. orientalium*, Script. Syri, ser. II, Paris, 1903, t. XCIII, p. 47-48.

plus qu'un avec celui du baptême, a subi de nombreuses suppressions (cf. plus haut, t. II, col. 284). Il n'a guère conservé que l'onction en forme de croix.

Comme les autres rituels orientaux, l'*ordo* byzantin réunit les fonctions du catéchuménat et celles du baptême. Il est difficile de savoir à quelle époque exacte remonte sa codification. On y reconnaît aisément l'ensemble des cérémonies mentionnées dans le canon 7 du concile de Constantinople de 381 (addition du Ve siècle); il s'agit des hérétiques que l'on reçoit comme des païens : « le premier jour nous les faisons chrétiens; le second jour, catéchumènes; le troisième, nous les exorcisons, leur soufflant sur la figure et les oreilles et ensuite nous les instruisons [1]. »

A la première réception du catéchumène correspond dans les manuscrits de l'Eucologe grec la formule intitulée εὐχὴ εἰς τὸ κατασφραγίσαι παιδίον [2]. Cette *consignatio* a lieu le 8e jour après la naissance, comme le diacre Marc le constatait déjà à Constantinople en l'année 401 (cf. pl. haut col. 2590). Le plus ancien ms. du VIIIe siècle, marque ensuite, pour le 40e jour, une prière pour l'introduction de l'enfant à l'église, εἰς τὸ ἐκκλησιάσαι παιδίον, à laquelle on a joint dans le cours des siècles différentes oraisons relatives à la cérémonie des relevailles, εὐχὰ εἰς γυναῖκα λεχὼ μετὰ μ' ἡμέρας. On y prie encore pour l'enfant en vue de son baptême futur. Ceci se réfère à l'usage antique de différer le baptême; en pratique les Grecs ont adopté depuis longtemps l'usage de baptiser les nouveau-nés.

La réception parmi les catéchumènes du second degré est représentée par une εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον. C'est le *secundo die facimus eos catechumenos* du 7e canon de Constantinople. Le rite comprend une *consignatio* et une imposition des mains avec une formule où il est encore fait allusion à l'inscription des noms; mais cette cérémonie avait déjà disparu de l'usage liturgique de Constantinople au VIIe siècle [3]. La *consignatio* comporte, dans tous les anciens mss., un signe de croix sur le front, la bouche et la poitrine; l'eucologe actuel prescrit une triple consignation du front et de la poitrine.

Selon la prescription du canon de Constantinople venaient en troisième lieu les exorcismes, avec insufflation sur le visage et les oreilles [4]. Ils étaient donc séparés du rite de la réception du catéchumène accompli le second jour. Dans les eucologes, dès le VIIe siècle, les 3 exorcismes figurent comme portion de l'εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον, mais il est aisé de rétablir la disposition primitive; on se souvient qu'à l'âge d'or du catéchuménat, les exorcismes étaient réservés aux φωτιζόμενοι et répétés fréquemment durant leur épreuve. Les 3 formules qui se sont conservées offrent les plus grands rapports avec l'exorcisme des Syriens [5] mentionné ci-dessus; une phrase de la 3e, σύντριψον τὸν Σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτῶν, est citée par saint Jean Chrysostome (à Antioche, vers 393 [6]). Le même auteur mentionne un détail du rite des exorcismes : les catéchumènes s'y présentaient nu-pieds et revêtus d'une simple tunique légère (...ὑπολύσαντες ὑμᾶς καὶ ἀποδύσαντες... μετὰ τοῦ χιτωνίσκου μόνου [7]); la même particularité s'observait à Constantinople [8], l'eucologe en est encore le témoin, ἀποδύει αὐτὸν καὶ ὑπολύει...; cette rubrique est reproduite de nouveau avant le renoncement et la profession de foi, ce qui prouve que cette dernière cérémonie n'appartenait pas comme aujourd'hui au rituel du catéchuménat [9].

Cette répartition des formules de l'eucologe d'après les indications du 7e canon ajouté au concile de Constantinople n'a rien d'arbitraire. Elle est attestée par le rituel de la réception des Juifs; après leur abjuration on les soumettait aux épreuves suivantes : ποιοῦμεν αὐτὸν χριστιανόν... τῇ δὲ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ τοῖς κατηχουμένοις συναριθμοῦμεν λέγοντες ἐπ' αὐτῷ τὴν εὐχὴν ἣν ἐπὶ τῶν κατηχουμένων παιδῶν φαμέν, καὶ τῇ ἑξῆς χρώμεθα ταῖς τῶν ἐξορκισμῶν εὐχαῖς [10].

L'office grec des féries de carême a conservé, semble-t-il, un vestige de l'ancienne *messe des catéchumènes* : c'est aux heures de sexte et de vêpres qu'il assigne maintenant les lectures de l'Ancien Testament qui ont disparu de la liturgie de la messe [11]. La liturgie des Présanctifiés, en usage depuis le VIIe siècle au moins, a toujours une oraison pour les catéchumènes, et, en plus, une prière pour les φωτιζόμενοι que l'on récite les jours de férie de carême, depuis le mercredi de la IVe semaine jusqu'au vendredi saint [12]. La liturgie ordinaire n'a au contraire conservé qu'une oraison pour les catéchumènes [13]; on y retrouve un fragment de la formule analogue commentée par saint Jean Chrysostome [14]. Les deux liturgies contiennent encore la formule du renvoi des catéchumènes.

Les Arméniens ont emprunté très anciennement, dès le Ve siècle, semble-t-il, les éléments de leur rituel à l'*ordo* byzantin [15]. Ils ont reproduit à la lettre la prière de la tradition du nom et de la *consignatio* au 8e jour; également les prières pour le 40e jour, mais sous une forme qui n'apparaît dans les eucologes grecs que vers le XIIIe siècle; on ne les trouve du reste dans les mss. arméniens qu'à dater du XIVe siècle [16]. Les mss. anciens ont conservé des remarques intéressantes sur la formation catéchétique des *competentes* ou φωτιζόμενοι. L'admission dans cet ordre de catéchumènes est marquée par l'imposition des mains. La préparation dure trois semaines pour les adultes : on leur enseigne les vérités du symbole et les mystères du baptême [17]. Une oraison et un exorcisme sont les seuls représentants de la prière *pro catechumenis* qu'on devait dire à la liturgie, et des exorcismes usités durant les trois semaines de préparation du catéchumène. Comme partout en Orient le renoncement et la profession de foi sont désormais unis à cet *ordo* des catéchumènes.

VII. Bibliographie. — Chanoine Jules Corblet, *Du catéchuménat*, Paris, 1881 (Extrait de la *Revue de l'art chrétien*). — Dr Paul Drews, *Ueber altägyptische Taufgebete*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1907, t. XXVIII, p. 129-158, 261-298. — Dr F.-X. Funk, *Die Katechemenatsclassen des christlichen Altertum*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1883, p. 41-77; 1886, p. 355-390; et dans ses *Kirchengesch. Abhandlungen u. Untersuchungen*, 1897, t. I, p. 209-241. — Chanoine Hézard, *Histoire du catéchisme*, Paris, 1900 : 1re et 2e parties. — Holtzmann, *Die Katechese der alten Kirche*, dans *Theologische Abhandlungen*

[1] Pitra, *Juris græc. monum.*, t. I, p. 512. — [2] Editions de Goar, *Euchologion*, Paris, 1647, p. 321 sq., et de F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 389 sq. — [3] Cf. S. Maxime, *Scholia in librum De ecclesiastica hierarchia*, in cap. II, § 7, *P. G.*, t. IV, col. 125. — [4] Dans les eucologes, même dans le plus ancien du VIIIe siècle, il est question d'une triple insufflation sans rien de plus. — [5] Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 272. — [6] *In II Cor.*, hom. V, 4, *P. G.*, t. LXI, col. 434. — [7] *Ad illuminandos cat.*, I, 2, *P. G.*, t. XLIX, col. 225 (Antioche 387). — [8] Cf. S. Maxime, *Schol. in lib. De eccl. hier.*, in cap. IV, *P. G.*, t. IV, col. 125; Goar, *Euchologion*, p. 347, 348, n. 7, 12. — [9] Cf. *Dict. d'arch.*, t. II, col. 289-290. — [10] Assemani, *Cod. lit.*, t. I, p. 108, 109; Goar, *op. cit.*, p. 345; Dmitrievsky, *La liturgie dans l'Église russe au XVIe siècle*, Kazan, 1884, p. 67. Cf. J. Morin, *De catechumenorum expiatione*, Paris, 1703, p. 37. — [11] Cf. le *Triodion*, Rome, 1879, *passim*. — [12] Goar, *op. cit.*, p. 195; Brightman, *Liturgies*, p. 346-347; Dmitrievsky, Εὐχολόγια, Kiev, 1901, p. 10, 20, etc.; J. Morin, *op. cit.*, p. 106-107. — [13] Goar, *op. cit.*, p. 70; Brightman, *op. cit.*, p. 315, 374. — [14] Cf. plus haut, col. 2592. — [15] Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, pret., p. XII. — [16] *Ibid.*, p. 86. — [17] *Ibid.*, p. 89 : la rubrique du rituel arménien semble rappeler l'homélie XL *in baptisma* ou exposé du symbole donné en 381 par S. Grégoire de Nazianze à Constantinople, *P. G.*, t. XXXVI, col. 417 sq.

K. von Weizächer gewidmet, Freiburg, 1892. — Je ne connais que par une indication de la *Rassegna Gregoriana*, t. IV, p. 90, le travail du Dr J. Kupka, *Le catéchuménat dans l'Église primitive*, dans la *Revue du clergé catholique* de Prague (?) (en langue hongroise), 1903. — L.-E. Le Bourgeois, *Le catéchuménat romain au IVe siècle*, Aix-en-Provence, 1898. — Dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, c. I, art. 5-9; reproduit dans J. Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, éd. Sala, Turin, 1747, t. I, p. 465-476. — Joh. Mayer, *Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten*, Kempten, 1868. — Jean Morin, de l'Oratoire, *De catechumenorum expiatione*, dans ses *Opera posthuma*, Paris, 1703, p. 1-124; reproduit dans J. Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, éd. Sala, Turin, 1747, t. I, p. 421-465. — Dr Ferdinand Probst, *Katechese und Predigt vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrh.*, Breslau, 1884; *Geschichte der katholische Katechese*, Breslau, 1886. — A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903. — Dom Anton Stärk, *Der Taufritus in der griech.-russ. Kirche*, Fribourg-en-B., 1903, p. 5-38. — Dr Friedrich Wiegand, *Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters*, I. Symbol und Katechumenat, Leipzig, 1899. — Cf. Baptême, Bibliographie.

P. de Puniet.

CATÉCHUMÈNE. Voir Catéchèse, Catéchuménat.

CATENATI. Ce *titre* était porté dans les premiers siècles chrétiens et au moyen âge par des fidèles qui subissaient et portaient les insignes extérieurs d'une pénitence volontaire ou imposée. Tous ceux qui se livraient à ce genre de macération étaient loin de mériter le respect et la compassion. Des mendiants professionnels s'y adonnaient et saint Jérôme met en garde contre ces exploiteurs sa correspondante Eustochium : *Sed ne tantum videar disputare de feminis, viros quoque fuge, quos videris catenatos, quibus feminei contra Apostolum crines, hircorum barba, nigrum pallium, et nudi in patientia frigoris pedes. Hæc omnia argumenta sunt diaboli*[1]. Et il cite des exemples, un nommé Anthime ou Antoine et un certain Sophrone qui vivait à Rome. Ceux-ci étaient probablement des moines vagabonds plutôt que des mendiants de profession, car ils étaient parvenus à s'introduire dans des maisons riches et à tromper des femmes de mœurs légères sous leur apparence de gens instruits bien qu'ils ne connussent pas la science véritable; on les voyait prolonger leurs jeûnes, sauf à se bourrer de viandes en secret pendant la nuit. Plusieurs siècles plus tard, un capitulaire condamne le vagabondage des prétendus pénitents qu'on voit errer nus, chargés de fers et cherchant à faire des dupes : *Item ut isti mangones et cottiones qui sine omni lege vagabundi vadunt, per istam terram non sinantur vagari et deceptiones hominibus agere. Nec isti nudi cum ferro, qui dicunt se data sibi pænitentia ire vagantes. Melius videtur si aliquid in consuetum et capitale crimen commiserint, ut in uno loco permaneant laborantes et servientes, et pænitentiam agentes secundum quod sibi canonice impositum sit*[2]. D'après le texte de ce capitulaire on pourrait croire que la *catenatio* était une pénitence extra-canonique, mais il n'en avait pas toujours été ainsi. Grégoire de Tours parle d'un *quidam fratricida, pro enormitate criminis ferreis circulis alligatus, PRÆCEPTUM HABUIT ut septem annis loca sanctorum peragrando circuiret*[3]. Il y avait donc non seulement des imposteurs, mais de véritables pénitents et même des pénitents volontaires. Les écrivains ecclésiastiques en mentionnent un grand nombre : saint Sénoch[4], saint Jacques[5], les saintes Marana et Cyra[6], saint Ouen, évêque de Rouen[7], saint Platon[8], saint Théodore l'archimandrite[9].

Forcellini-De Vit décrit la *catenatio* comme un lien enserrant le milieu du corps. La notice consacrée par Grégoire de Tours à saint Sénoch, nous le montre *manibusque et pedibus sive et collo ferrea catena revinctus*[10]. Nous avons mentionné avec quelque détail ces sortes d'anneaux et décrit celui du pénitent de Charolles[11]; ajoutons cinq pièces de fer entrées vers 1881 au Musée lorrain, à Nancy[12]. Ce sont des anneaux massifs, un grand et trois petits, plus une croix de la hauteur de 0m15, le tout pesant presque 3 kilogrammes. Ces objets ont été trouvés tant aux bras que sur la poitrine d'un squelette inhumé dans une grotte près d'Antioche. La croix, grossièrement forgée et dénuée de toute décoration, est munie à sa partie supérieure d'un crochet faisant office de bélière, en sorte qu'elle

2201. Épitaphe à Antigny.

D'après E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, Paris, 1892, p. 277, n. 260.

pouvait être suspendue, peut-être au plus grand des anneaux, lequel aurait fait office de collier. Ces carcans, menottes ou ceintures de fer signalaient ceux qui en étaient chargés à l'animadversion du public. Un des témoignages les plus positifs à cet égard est celui du livre des *Miracles de sainte Walburge*, composé vers l'an 1000 : *In confinio Gallorum et Aquitanorum episcopis ea consuetudo est ut ad pænitentiam vocatis lapides magni ponderis cum circulis ferreis ad collum suspendant, aut ventrem hominis ferro circumdent, sive brachia itidem ferreis circulis circumligant, et litteris facinore eorum commandato, per diversa mittant loca ut per hanc pœnam erubescendo gravius affligentur et ad perpetrandum tale scelus terrorem cæteris incutiant. Parricidarum vel aliorum horum similium ea pœna est*[13].

En l'honneur des pénitents qui s'étaient volontairement condamnés à ce supplice ou des coupables qui avaient trouvé l'expiation avec la réhabilitation, les fidèles imaginèrent de s'imposer un des noms les plus rares et les plus originaux de l'onomastique chrétienne. A Antigny, canton de Saint-Savin (Vienne), on a trouvé, en 1884, une épitaphe gravée sur le couvercle orne-

[1] S. Jérôme, *Epist.*, XXII, *ad Eustoch.*, n. 28, *P. L.*, t. XXII, col. 413. — [2] *Capitulare Aquisgranense*, ann. 789, dans Baluze, *Capitularia regum francorum*, in-fol., Parisiis, 1780, t. I, p. 239. — [3] Grégoire de Tours, *De gloria confessorum*, c. LXXXVII, *P. L.*, t. LXXI, col. 894. — [4] Grégoire de Tours, *Vita Patrum*, c. XV, n. 1; *P. L.*, t. LXXI, col. 1071. — [5] Hérib. Roswey, *Vitæ Patrum*, p. 839. — [6] *Ibid.*, p. 856. — [7] *Acta sanct.*, 24 août, *Vita S. Dadonis vel Audoeni episcopi*, n. 23. — [8] *Acta sanct.*, 4 avril, *Vita S. Platonis Hegumeni*, n. 23. — [9] *Acta sanct.*, 22 avril, *Vita S. Theodori Siceotæ*, n. 28. — [10] *Vita Patrum*, c. XV, n. 1, *P. L.*, t. LXXI, col. 1071. — [11] *Dictionn.*, t. I, col. 2214-2215. — [12] *Anneaux en fer conservés au Musée lorrain*, dans le *Bulletin de la Soc. des antiq. de France*, 1882, p. 139-140. — [13] *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1882, p. 140.

menté d'un sarcophage d'enfant qui s'était appelé : *Ferrocinctus*[1] (fig. 2201).

Ce nom est d'une extrême rareté et il est tout à fait vraisemblable que là où on le rencontre il contient une allusion à un fait local. Nous retrouvons ce même nom, porté par une chrétienne *Fercincta*, ou *Ferrocincta*, laquelle fut l'objet d'un culte et dont l'autel existe à Luray, localité du département de l'Indre[2].

Nous voudrions, en terminant, proposer un rapprochement qui peut aider à retrouver l'origine d'une si étrange pratique. Dans les actes sans autorité du martyr saint Tatien Dulas, nous relevons le trait suivant. Soupçonné d'avoir secouru le martyr jeté en prison à la suite de la torture, le *Commentariensis* s'en défend : Μὰ τὸ σὸν μέγεθος εἰς τὴν ἐσωτέραν φυλακὴν κατείχετο, κατὰ τοῦ τραχήλου τὸν Ἡρακλέα ἔχων λιτρῶν τ'[3]. D'après Sirlet une figure d'Hercule du poids de trois cents livres aurait ainsi été attachée au cou du prisonnier. La forme τὸν Ἡρακλέα, que Sirlet traduit *Herculis effigiem*, signifie proprement « l'Hercule », et l'on peut se demander si, dans la bouche du *Commentariensis*, cette expression ne désigne pas quelque masse qu'on avait coutume de fixer au cou des captifs. D'autres textes permettent en effet de penser que, parfois, les païens ajoutaient des poids accablants aux fers dont ils chargeaient les martyrs[4]. Quoi qu'il en soit du sens de ce rapprochement, il est possible qu'à l'époque où écrivait saint Jérôme et où l'usage de la *catenatio* était déjà assez ancien pour être mésusé, on ait songé encore moins à s'imposer une mortification en vue de faire pénitence qu'en vue d'honorer le supplice de tel ou tel martyr.

H. Leclercq.

CATHEDRA. Voir Chaire.

CATHEDRATICUM. Pension payée chaque année à l'évêque par les églises de son diocèse, *in signum subjectionis*, ou *pro honore cathedræ*, ou *pro respectu sedis*, suivant les expressions des conciles. On l'appelle encore *synodaticum*, car on le payait le plus souvent pendant les synodes diocésains, ou encore *pascalis*, les synodes ayant lieu après Pâques. Le *cathedraticum* est mentionné pour la première fois vers la fin du VIe siècle, au IIIe concile de Braga, en Espagne, tenu en 572. Ce concile limite le *cathedraticum* à deux solidi. *Placuit ut nullus episcoporum cum per diœcesas suas ambulant, præter honorem cathedræ suæ, id est duos solidos, aliquid aliud per ecclesias tollat*[5]. Le VIIe concile de Tolède répète cette injonction.

Quelquefois, mais à tort[6], on appelle *cathedraticum* les honoraires que les évêques exigeaient des ordinands.

W. Henry.

CATHISMATA. Voir Kathismata.

CATHOLICA. Renaudot a relevé dans des manuscrits liturgiques orientaux ce terme de Καθολική qui désigne dans ces liturgies une prière d'un caractère *général* (d'où le nom de *catholica*) dite durant la messe, après l'épiclèse et avant la fraction. Il la définit ainsi d'après Barsalibi : *Catholica... illa generalis oratio est, quia de omnibus memoriam revocat. Quidam dicunt, apostolorum temporibus non extitisse* CATHOLICAM *illam, quæ ab illis verbis incipit... sed quod patres qui illos subsecuti sunt, eam rite admodum adjecerunt, ut statim post diptycha recitaretur, ne mens populi in profundo silentio, quo sacerdos ministerium sacramentorum perficit, alio evocaretur. Neque una et eadem est* CATHOLICARUM *forma ; aliæ enim plano cantu recitantur; aliæ per modulas et responsoria. Aliæ rectæ sunt, aliæ nullatenus approbandæ.* On voit qu'en somme l'oraison dite *Catholica*, n'est autre chose qu'une oraison liturgique. Les exemples donnés par Renaudot et tirés des *constitutions apostoliques* et de saint Jean Chrysostome, confirment cette opinion.

Renaudot, *Liturgiarum orientalium, collectio*, Francofurti, 1847, t. II, p. 38, 110; Probst, *Liturgie der drei ersten Jahrh.*, Tübingen, 1870, p. 278. Voir Diptyques, Litanies.

W. Henry.

CATHOLICON. Voir Katholicon.

CATHOLIQUE. L'épithète de « catholique » a été attribuée à l'Église dès une haute antiquité. Avant d'aborder les textes authentiques nous avons à déblayer le terrain d'un monument mal interprété. Il s'agit d'une inscription de Milan, ainsi transcrite par Cyriaque d'Ancône[7] :

B · M
M · VALERI · POLY
CHRONI ECCLE
SIAE · CATHOLICAE
ANNO
CENTE SIMO·QVART
« *cetera vetustate deleta sunt.* »

Une si fabuleuse attestation est malheureusement fausse, malgré que l'inscription ait été signalée au pape Eugène IV comme *de alma et catholica Ecclesia mentionem certam et primævam habens*[8]. Corsini fut le premier à s'apercevoir que l'épitaphe de Valerius Polychronius nous était parvenue incomplètement et rétablit la leçon probable : (*in pace*) *Ecclesiæ catholicæ* (*decessit*) *anno centesimo quarto*[9].

La plus ancienne attestation de l'expression « église catholique » se lit dans la lettre de saint Ignace d'Antioche aux fidèles de Smyrne, en l'an 112. Voici le texte : Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία[10]. « Que là où se trouve l'évêque, là soit la foule des fidèles, de même que là où est le Christ, là est l'Église catholique. » L'évêque doit donc, d'après saint Ignace, être le centre de chaque église particulière de même que le Christ est le centre de l'Église universelle. Le mot καθολικὸς n'avait pas été forgé par l'évêque d'Antioche; il était connu et employé par les auteurs profanes. On le rencontre dans Aristote : καθολικὸς λόγος[11], dans Zénon[12], ailleurs encore[13] et toujours avec le sens d'universalité. En somme, ce terme était d'un usage courant au début du second siècle de notre ère[14];

[1] *Bull. de la Soc. des antiq. de l'Ouest*, IIe série, t. III, p. 455; *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1885, p. 210; *Bull. archéol. du Comité des trav. histor.*, 1886, p. 262. — [2] Labbe, *Nova bibliotheca librorum manuscriptorum*, t. II, p. 666; *Bull. de la Soc. des antiq. de l'Ouest*, 1879, p. 494. — [3] *Acta sanct.*, 15 juin, *Acta S. Tatiani Dulæ*, n° 7. — [4] *Acta sanct.*, 12 janv., *Vita. S. Potiti*, n. 15; 24 janv., *Acta S. Babylæ*, n. 8; 27 mai, *Acta S. Restitutæ*, n. 11. — [5] Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IX, col. 839. — [6] Benedictus XIV, *De synodo diœcesana*, l. IV, c. VI. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 6189. — [8] Colucci, *Delle antichità Picene*, in-fol., Fermo, 1786-1794, t. XV, p. CXXVIII-CXXIX *e codice Tarvisino*, fol. 186-187. — [9] Corsini, *Notæ Græcorum*, in-fol., Florentiæ, 1749, dissertations à la suite, p. XXXI; De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, in-fol., Romae, 1888, t. II, part. 1, p. 384. — [10] Ignace, *ad Smyrn.*, VIII, 2, édit. Funk, *Patres apostolici*, in-8°, Tubingæ, 1901, t. I, p. 282. — [11] Aristote, *De plant.*, l. II, c. XI, cf. l. II, c. VIII : καθολικῶς. — [12] Zénon, *Diog. Laert.*, VII, 4 : καθολικά. — [13] Polybe, VI, V, 3 : κ. ἵμερασις; VII, IV, 11 : κ. ἱστορία; Philon, *Vita Moysi*, III, XXXII : καθολικώτερον νόμον; *Contr. Flacc.*, XXXI : τῆς καθολικωτέρας πολιτείας; Dion d'Halyc., *De comp. Verb.*, V, LXVIII, 6 : καθολικὴν κεφάλαιον; Epictète, II, XX, 2 : καθολικὸν ἀλήθεις. Cf. II, II, 25; IV, IV, 29; IV, XII, 7; Quintil., II, 13, 14 : *præcepta quæ* καθολικά *vocant, id est (ut dicamus quomodo possumus) universalia vel perpetualia.* — [14] J. B. Lightfoot, *The apostolic Fathers, Ignatius and Polycarp*, in-8°, London, 1889, t. I, p. 310; t. II, p. 414.

on disait communément une « histoire catholique », une « vérité catholique », une « résurrection catholique » là où nous employons aujourd'hui les expressions : « histoire générale », « vérité générale », « résurrection générale ». Le terme a donc été employé et appliqué en toute vérité à l'Église chrétienne par ceux de ses chefs que leur grande situation mettait à même de connaître de très bonne heure l'expansion merveilleuse de cette Église.

Ce n'est que plus tard que l'expression ἡ καθολικὴ ἐκκλησία prend la signification spéciale qu'elle a conservée depuis et s'applique à l'Église universelle opposée aux conventicules, aux sectes et aux Églises hérétiques. Catholique impliquera dès lors de plus en plus l'idée corrélative d'orthodoxie opposée à l'hérésie, d'union opposée à la sécession. Toutefois, de même que nous avons noté chez les auteurs profanes l'emploi de l'épithète et son sens, nous pouvons indiquer un usage semblable chez les auteurs chrétiens. Ainsi nous notons au passage : ἡ καθ. ἀνάστασις, la « résurrection générale » chez saint Justin et chez l'apologète Théophile [1] : καθ. πνεύματα, chez saint Irénée, pour indiquer les quatre vents principaux [2] et encore καθ. διαθῆκαι chez le même Père [3]; καθ. σωτηρία chez Clément d'Alexandrie [4] : καθ. ὁμολογία (opposé à μερική) [5]; καθ. κίνησις καὶ μετάθεσις [6]; καθ. λόγος [7]; τὰ καθ. στοιχεῖα (à propos des lettres de l'alphabet); καθ. θεωρήματα [8]; *cath. bonitas* (à propos de Dieu) [9]; *cath. Dei templum* (appliqué au Sauveur) [10]; *cath. patris sacerdos* (à propos du Christ) [11].

Il est possible que l'expression rencontrée chez saint Ignace soit un essai, une première tentative de rapprochement de deux mots qui n'avaient pas encore été mis en contact; il n'est guère possible de rien affirmer à ce sujet. Cependant eu égard à la date vers laquelle se montrèrent les premiers groupes gnostiques et ébionites on est fondé à croire qu'Ignace entend bien opposer ici l'idée et le fait de catholicité au particularisme dont on commence à avoir des exemples sous les yeux. Ce serait se montrer bien affirmatif de découvrir que dans le texte aux Smyrniens Ignace oppose simplement une église catholique d'une localité prise en particulier à l'église locale dissidente. Il faut savoir reconnaître que si le principe même sur lequel le gnosticisme et l'ébionisme étaient fondés impliquait une variété indéfinie de groupes, il n'en allait pas ainsi, même dès ces premiers temps, pour le groupe chrétien dont l'originalité se trouvait précisément dans la cohésion intime de toutes ses communautés aspirant, dès lors à l'indistinction et à la fusion entre elles, en sorte que l'une de ces communautés prise au hasard représentât l'institution indivisible et pour ainsi dire consubstantielle d'Église catholique. Est-il prématuré de placer cette notion dès le début du IIe siècle? Nous ne le croyons pas.

Dans le *Martyrium Polycarpi*, postérieur de quelques dizaines d'années aux lettres de saint Ignace, nous rencontrons à quatre reprises la mention d'ἐκκλησία καθολικῆ. Trois fois il s'agit, sans aucune hésitation possible, de l'Église universelle; *inscr.* : ....καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις, *et omnibus ubique terrarum sanctæ et catholicæ Ecclesiæ parœciis* [12]; — VIII, 1 : ....καὶ πάσης τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας [13], *totiusque per orbem terrarum catholicæ Ecclesiæ;* — XIX, 2 : Ἰησοῦν Χριστόν..... ποιμένα τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας, *Jesu Christo... pastori catholicæ in toto orbe Ecclesiæ* [14]. Tout ceci est bien clair. Dans le passage suivant il est non moins évident que Polycarpe reçoit le titre d'évêque de l'Église catholique qui est à Smyrne : ὁ θαυμασιώτατος μάρτυς Πολύκαρπος, ἐν τοῖς καθ'ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος, ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας [15]. Lightfoot remarque que, si cette leçon est correcte, nous avons ici le plus ancien exemple de l'emploi du mot « catholique » avec ce sens spécial d'application à une église particulière, ce qui, selon lui, forme un contraste formel avec l'emploi qu'en fait saint Ignace [16] et infirme l'autorité de la leçon καθολικὴ. Afin de s'en débarrasser il invoque un manuscrit de Moscou [17] qui se recommande de son accord avec l'ancienne version latine et remplace καθολικῆς par ἁγίας. M. A. Harnack admet cette substitution [18] que F. X. Funk combat, victorieusement croyons-nous, pour maintenir le texte cité plus haut [19]. La question, très habilement déplacée [20], fut ramenée à son point véritable, à savoir : si la leçon καθολικῆ, dans ce passage, est primitive; car il ne s'ensuit pas que, nouvelle et insolite, elle soit fausse. Outre ce qu'offre d'invraisemblable le fait d'une interpolation d'un mot unique exécutée si habilement qu'aucun des manuscrits archétypes n'y aurait échappé, outre ce fait il importe d'observer que dans les textes chrétiens primitifs l'expression καθολικῆ ἐκκλησία est aussi rare et extraordinaire que celle ἁγία ἐκκλησία. L'Écriture sainte, les écrits de pseudo-Barnabé, de Clément et de Polycarpe ne contiennent ni l'une ni l'autre expression. Saint Paul dit que le Christ a sanctifié son Église afin qu'elle fût sainte et immaculée [21], saint Ignace emploie une fois le mot ἐκκλησία ἁγία [22], une fois le mot καθολικὴ ἐκκλησία [23], Hermas, qui parle fréquemment de l'Église ne lui donne que trois fois l'épithète ἁγία [24]. Partout où ces deux adjectifs se rencontrent, c'est καθολικῆς qui peut revendiquer les témoins les plus graves. Laissons les manuscrits, puisque tout ce qu'on peut faire est d'opposer une famille de textes à une autre famille et passons aux témoins. Ce n'est pas une médiocre avance pour καθολικῆ d'avoir pour répondant Eusèbe contre l'autorité assez légère du traducteur latin. Quant au passage : *Martyr. Polyc.*, XIX, 2, qui fait défaut dans Eusèbe, le ms. de Moscou est seul de son espèce. On peut donc se soustraire difficilement à l'évidence que la leçon καθολικῆς est primitive et que c'est le ms. de Moscou qui a été corrigé ou plutôt l'archétype dont il dépend pour le passage XIX, 2. Et s'il en est ainsi pour XIX, 2, il en peut être de même pour XVI, 2, le passage en question.

[1] S. Justin, *Dialog. cum Tryph.*, c. LXXXII, *P. G.*, t. VI, col. 670; Théophile, *Ad Autolycum*, l. I, c. XIII, *P. G.*, t. VI, col. 1044. — [2] S. Irénée, *Adv. hæres.*, l. III, c. XI, n. 8, *P. G.*, t. VII, col. 885. — [3] *Ibid.*, l. III, c. XI, n, 8, *P. G.*, t. VII, col. 889, — [4] Clément d'Alexandrie, *Pædagog.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. VIII. col. 279. Voir d'autres emplois à la table du t. IX. col. 1523, au mot καθολικός. — [5] Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. IV, c. IX, *P. G.*, t. VIII, col. 1281. — [6] A propos de Matth., XXVII, 52; *Stromata*, l. VI, c. VI, *P. G.*, t. IX, col. 269. — [7] *Stromata*, l. I, c. IV, *P. G.*, t. VIII, col. 716; l. VI, c. VIII, *P. G.*, t. IX, col. 287. — [8] *Stromata*, l. VIII, c. VIII, *P. G.*, t. IX, col. 608. — [9] Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. II, c. XVII, *P. L.*, t. II, col. 304. — [10] *Ibid.*, l. III, c. XXI, *P. L.*, t. II, col. 351. — [11] *Ibid.*, l. IV, c. IX, *P. L.*, t. II, col. 376. — [12] *Martyrium Polycarpi*, édit. Funk, *Patres apostolici*, in-8°, Tubingæ, 1901, t. I, p. 314. — [13] *Mart. Polyc.*, p. 322. — [14] *Mart. Polyc.*, p. 338. — [15] *Mart. Polyc.*, p. 334. — [16] Lightfoot, *Ignatius and Polycarp*, t. I, p. 311. A vrai dire, on croit rêver. De ce qu'en 112 l'évêque d'Antioche fait usage d'une expression dans un sens général, en 155 l'évêque de Smyrne ne pourra faire usage de la même expression dans un sens restreint! Ce qui n'empêche pas de parler d'évolution de la langue, à tout propos et hors de propos. — [17] *Zeitschrift für katolische Theologie*, 1875, p. 360. — [18] Cf. *The Expositor*, 1885, p. 410 sq.; A. Harnack, *Dogmengeschichte*, in-8°, Leipzig, 3e édit., 1894, t. II, p. 112, n. 3. — [19] *Patres apostolici*, in-8°, Tubingæ, 1901, t. I, p. 334, note. — [20] On ne cherchait guère qu'à montrer la facilité et l'avantage qu'offrait la substitution de καθολικῆς à ἁγίας; dès lors, on tenait pour avéré qu'elle avait dû avoir lieu, qu'elle avait eu lieu. — [21] Ephes., V, 26-27. — [22] *Ad Trall.*, inscr., édit. Funk, t. I, p. 242. — [23] *Ad Smyrn.*, VIII, 2, édit. Funk, t. I, p. 282. — [24] Hermas, *Pastor*, visio I, I, 6; I, III, 4; IV, I, 3, édit. Funk, t. I, p. 416, 422, 58.

Nous retrouvons l'épithète « catholique » dans le célèbre *Canon muratorien*. Voici les deux passages : *Johannis duas in catholica habentur* et un peu auparavant : *et alia plura quæ in catholicam ecclesiam recipi non potest*[1]. Ce dernier texte n'offre guère d'obscurité, quant au précédent il a exactement le même sens et, suivant une juste remarque de Th. Zahn, en changeant *catholica* en *catholicis* on n'aboutit à rien. Le texte traditionnel donne un sens correct puisque Grecs, Latins et Syriens par l'adjectif « catholique » pris substantivement désignent l'Église catholique[2].

Chez Clément d'Alexandrie nous trouvons les expressions suivantes : μεταγενεστέρας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τὰς ἀνθρωπίνας συνηλύσεις πεποιήκασιν... ἐκ τῆς προγενεστάτης καὶ ἀληθεστάτης ἐκκλησίας;... μίαν εἶναι τὴν ἀληθῆ ἐκκλησίαν τὴν τῷ ὄντι ἀρχαίαν... μόνην εἶναί φαμεν τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν εἰς ἑνότητα πίστεως μιᾶς[3], expressions passablement emphatiques qui nous apprennent peu de chose. Désormais, d'ailleurs, l'épithète a pris place dans la terminologie chrétienne, on ne fera plus que la commenter, la gloser, ce qui n'est pas inutile à connaître, comme nous le verrons. C'est à l'Église universelle que, de préférence et presque exclusivement, s'appliquera l'appellation destinée à faire une si grande fortune. Καθολικὴ *Græce appellatur*, écrit saint Augustin, *quod per totum orbem terrarum diffunditur*[4], et saint Cyrille cherche à expliquer aux catéchumènes les raisons de convenance qui justifient l'appellation de catholique, donnée à l'Église, ce sont, dit-il : 1° διὰ τὸ κατὰ πάσης εἶναι τῆς οἰκουμένης; 2° διὰ τὸ διδάσκειν καθολικῶς καὶ ἀνελλειπῶς ἅπαντα τὰ εἰς γνῶσιν ἀνθρώπων ἐλθεῖν ὀφείλοντα δόγματα; 3° διὰ τὸ καθολικῶς ἰατρεύειν μὲν καὶ θεραπεύειν ἅπαν τὸ τῶν ἁμαρτιῶν εἶδος κ. τ. λ.[5], ce qui peut se ramener à ces notes : œcuménicité, doctrine, discipline.

L'emploi de l'épithète « catholique » et la notion qui s'y attache représentent donc, dès le premier quart du IIe siècle, le concept que se fait l'Église chrétienne de sa propre destinée. Ce concept a été une idée en même temps qu'une force. A l'heure périlleuse où le gnosticisme faisait courir le grave péril de division et d'éparpillement en sectes sans nombre, l'idée et le mot d' « Église catholique » éclatèrent et s'imposèrent comme un programme politique et un thème stratégique. A qui revient le mérite de cette trouvaille qui valait, à elle seule, une première et décisive victoire? A l'épiscopat sans aucun doute, en un temps où ce que la religion du Christ comptait de plus illustre et de plus habile (au meilleur sens du mot) se trouvait dans les rangs de l'épiscopat[6].

Rapidement nous assistons aux adaptations multiples qu'on fait de l'épithète « catholique ». Ignace d'Antioche l'applique à l'Église universelle, l'auteur du *Martyrium Polycarpi* à une église prise en particulier, le fragment de Muratori y rattache l'idée d'orthodoxie dans la véritable Église : *quæ in catholicam Ecclesiam recipi non potest*, c'est le prélude de l'anathème. Tertullien abonde dans ce sens : *communicamus cum Ecclesiis catholicis*[7] qui, chose notable, n'exclut pas les autres, car nous lisons chez lui : *Marcion pecuniam in primo calore fidei catholicæ ecclesiæ contulit*[8] et *vera et catholica Hierusalem*[9].

Le *Martyrium Pionii*, prêtre de Smyrne, mis à mort en l'an 250, offre un intérêt particulier à raison du rapprochement qui s'établit de lui-même en ce document et la phrase déjà citée du *Martyrium Polycarpi*, XVI, 2 : ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας. Pionius nous est présenté en qualité de *presbyter catholicæ Ecclesiæ*[10] et un autre prêtre, nommé Lemnus, reçoit le même titre[11], qui peut s'entendre de l'église particulière à laquelle l'un et l'autre étaient attachés. Il n'en est pas de même lorsque Pionius, dans une improvisation, rappelant le témoignage de tant de martyrs, ajoute : *Quid memorem et alia mirabilia, quæ in catholica Ecclesia contigerunt*[12]; ici, c'est bien l'Église universelle qui est en cause. Au cours de l'interrogatoire, nous lisons : *Quis vocaris? Pionius ait : Christianus. Polemon : Cujus ecclesiæ? Pionius ait : Catholicæ*[13]. Dans l'interrogatoire des compagnons d'arrestation même réponse : *Si christiana Cujus ecclesiæ? At illa : Catholicæ... respondit Asclepiades : Christianus. Polemon : Cujus ecclesiæ? Asclepiades : Catholicæ*[14]. Il est clair d'après cela, qu'à Smyrne, le titre de chrétien était porté même par des individus d'une Église différente de celle qui s'intitulait « catholique ». L'interrogatoire par le proconsul est plus instructif encore :

Pr. *Cujus sectæ es?*
Pi. *Catholicæ.*
Pr. *Cujus catholicæ?*
Pi. *Catholicæ Ecclesiæ presbyter*[15].

Et deux lignes plus haut nous voyons Pionius et ses compagnons ramenés en prison, chanter une hymne et rendre grâce à Dieu pour avoir tenu bon *in ejus nomine in catholica fide et religione*[16].

Cette *fides catholica* reparaît dans le *Martyrium Epipodii et Alexandri*[17] ainsi que le *catholicus cultus*[18]. Enfin dans la *Passio* de saint Fructueux, martyr à Tarragone en 259, nous lisons qu'avant de mourir, l'évêque fit à voix haute, *clara voce*, cette protestation : *In mente me habere necesse est* ECCLESIAM CATHOLICAM, AB ORIENTE USQUE AD OCCIDENTEM DIFFUSAM[19].

On peut se convaincre dès maintenant que trois sens se sont attachés à cette épithète de « catholique », dont deux surtout devaient prévaloir, ceux d'universalité et d'orthodoxie.

Dès le IIIe siècle, dans les canons des conciles[20] et au siècle suivant, dans le langage officiel[21], le mot « catholique » prend la valeur d'une appellation reconnue; ce qui n'empêche pas que les hérétiques souhaitent de se parer de ce titre pour créer une confusion à laquelle ils ont tout à gagner. Nous le savons par Lactance : *Sed tamen*, écrit-il, *quia singuli quique cœtus hæreticorum se potissimum christianos et suam*

[1] E. Preuschen, *Analecta. Kurzere Texte für Geschichte*, in-8°, Münster, 1893, p. 133. — [2] Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, in-8°, Erlangen, 1890, t. II, p. 93. — [3] Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. VIII, c. XVII, *P. G.*, t. IX, col. 548. — [4] S. Augustin, *Epist.*, LIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 195 sq. — [5] S. Cyrille, *Catech.*, XVIII, 23, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1044. — [6] Renan, *Marc-Aurèle*, in-8°, Paris, 1882, p. 235, fixe vers le temps de la ruine du montanisme phrygien la fin de l'indiscipline née des manifestations de la foi individuelle, à cette date selon lui, « le catholicisme commence ». Je crois que dans l'ardente fermentation d'idées de la fin du Ier et du début du IIe siècle, l'Église courut, humainement parlant, un danger plus grave que dans la crise phrygienne. Plus loin, p. 405-406, Renan définit le caractère de cette *catholicité* intransigeante à l'égard des sectes qu'elle condamne et repousse, résistant aux hérésies et les usant toutes, se préservant des aberrations piétistes et du dissolvant rationaliste. — [7] Tertullien, *De prescript. hæret.*, c. XXI, *P. L.*, t. II, col. 33. — [8] Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. IV, c. IV, *P. L.*, t. II, col. 365. — [9] *Ibid.*, l. III, c. XXII, *P. L.*, t. II, col. 352. — [10] Ruinart, *Acta martyrum sincera*, in-8°, Ratisbonne, 1859, *Passio sanctorum Pionii et sociorum ejus martyrum*, 2, p. 188. — [11] *Passio Pionii*, n. 11, p. 192. — [12] *Id.*, n. 13, p. 194. — [13] *Id.*, n. 9, p. 191. Dans les Bollandistes on trouve cette addition rejetée par Ruinart : *nulla enim alia est apud Christum*. — [14] *Id.*, n. 9, p. 192. — [15] *Id.*, n. 19, p. 196. — [16] *Id.*, n. 18, p. 196. — [17] *Martyr. Epipod. et Alex.*, n. 5, p. 121. — [18] *Id.*, n. 2, p. 121 : *Epip. et Alex. occulte operam dare catholico fidei cultui*. — [19] *Passio S. Fructuosi*, n. 3, p. 266. Ce texte est omis par Gebhardt-Harnack-Zahn, *Patrum apostol. opera*, 1878, t. I, fasc. 2, p. 141. — [20] Concil. Carthag. (251), can. 1. — [21] *Code théodosien*, l. XVI, tit. II, l. 1, de l'année 313.

esse catholicam ecclesiam putant[1]. A. Mai a, en effet, publié un symbole arien intitulé : *Primus capitulus fidei catholicæ*[2]. Mais il est malaisé de tromper la vigilance des empereurs orthodoxes qui tendent à faire décidément du titre de catholique l'équivalent du brevet d'orthodoxie. En 380, Théodose le Grand définit la foi chrétienne « foi catholique » et décerne à ceux qui la pratiquent le nom de « chrétiens catholiques »[3]. On ne saurait être plus net et on n'ira pas plus loin.

Dès lors, la catholicité s'affirme de plus en plus. On s'en pare dans les fonctions de la hiérarchie ecclésiastique. Un prêtre de Salone s'intitule : πρεσβύτερος τῆς ἐνθάδε ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας[4] sur son épitaphe, tandis que sur un papyrus relatant une poursuite légale nous lisons la mention de Αὐρ[αμιος] πρεσβυτερος καὶ οἰ[κονομος τη]ς αγιας καθολικης εκκλησιας της Αρσινωειτων π[ολεως][5]. Un exemple intéressant nous est fourni par le testament de saint Grégoire de Nazianze[6] († 381) : Γρηγόριος ἐπίσκοπος τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει et plus loin τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ τῇ κατὰ Ναζιανζηνόν. A la fin, les évêques signataires emploient la même formule[7].

On a montré ailleurs que les formules épigraphiques *in pace, in pace fidelis,* sous-entendaient l'orthodoxie du défunt mort dans la véritable Église. C'est la formule même que nous avons signalée au début de la présente dissertation dans une inscription de Milan et qui se rencontre également à Rome[8].

DEPOSITVS HERILA
COMES IN PACE FIDEI
CATHOLICE VII · KAL
AVG·QVI VIXIT ANN
5 PL·M·L·DN·SEVERI AVG
PRIMO CONS

La fortune du mot « catholique » a donc été générale et son interprétation multiforme. En Afrique, à Rome, dans les Gaules, en Espagne, on rencontre *catholica* pour désigner sans plus d'explications l'Église catholique[9]. Les exemples ne se comptent pour ainsi dire pas, nous en rapporterons quelques-uns. Nous avons cité déjà le fragment de Muratori : *epistolæ sane Judæ et superscripti Johannis duas* IN CATHOLICA *habentur;* même emploi chez Tertullien : *constat illos* (Marcion et Valentin) IN CATHOLICÆ *primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem*[10]. Il est à remarquer que cette citation est justifiée par d'anciens manuscrits et par le contexte, car on lit immédiatement avant que Marcion était appelé un STOICÆ *studiosus* et Valentin un PLATONICÆ *sectator*. Il est moins vraisemblable qu'il faille lire *catholicæ* au lieu de *catholica* dans cette phrase : *diversam et contrariam* (*regulam fidei*) *illi quam catholice* (al. *catholicæ*) *in medium proferebant*[11].

Un demi-siècle plus tard nous rencontrons cette sentence du pape Corneille, écrivant en 251 à saint Cyprien de Carthage : *nec enim ignoramus unum episcopum* IN CATHOLICA *esse debere*[12] et nous pouvons ainsi nous convaincre que c'est à chaque église particulière que ce pape donne le titre d'église catholique, puisque chacune possède son évêque. Saint Cyprien lui-même écrit : *Quando Ecclesia, quæ* CATHOLICA *una est, scissa non sit neque divisa*[13] et l'évêque de Lamasba, Pusillus, s'énonce en ces termes au concile de Carthage de 256 : *Quidquid absque* CATHOLICA *fuerit, simulatio est*[14].

Un des plus anciens témoignages de l'emploi du terme *catholica* dans la langue juridique se trouve dans la lettre du proconsul Anulinus à l'empereur Constantin, en 313, à l'heure même de la Paix de l'Église, ce qui ne permet guère de croire que l'expression ainsi employée ne remonte à quelques années au moins en deçà et laisse peu de vraisemblance à l'opinion d'après laquelle la mention d' « église catholique » rencontrée dès le temps des persécutions entrainerait la reconnaissance du christianisme par l'État non à titre de collège funéraire, mais de religion tolérée. La lettre d'Anulinus nous a été conservée dans la correspondance de saint Augustin[15]. « Assurément écrit le P. Rottmanner[16], le texte et le sens du passage qui est pour nous décisif ne sont pas exempts de difficultés; mais, au fond, on n'a le choix qu'entre *catholica* ou *catholicæ ;* la leçon *catholici* est, à mon avis, tout à fait inadmissible. Je donne le premier membre de la lettre d'après l'édition des Bénédictins et en même temps d'après celle de Goldbacher :

Scripta cælestia maiestatis vestræ accepta atque adorata Cæciliano et his, qui sub eodem agunt quique clerici appellantur, devotio mea apud acta parvitatis meæ insinuare curavit eosdemque hortata est, ut unitate consensu omnium facta, cum omni omnino munere.

INDULGENTIA *maiestatis vestræ liberati esse videantur,* CATHOLICA *custodita,* SANCTITATI *legis debita reverentia ac divinis rebus inserviant* (Bened.)[17].	*indulgentiæ maiestatis vestræ liberati esse videantur,* CATHOLICÆ *custodita* SANCTITATE *legis debita reverentia ac divinis rebus inserviant* (Goldb.).

Tout d'abord je ferai remarquer que la leçon *catholici*[18] n'a aucun appui ni dans les [meilleurs] manuscrits[19], ni dans le contexte. Anulinus ne dit pas des *catholici,* mais des *clerici* qu'ils ont été *indulgentia maiestatis omni omnino munere liberati.* On n'a qu'à comparer la lettre de l'empereur à Anulinus, conservée par Eusèbe[20], avec la réponse de ce personnage pour savoir de quoi il s'agit réellement. Constantin voulait que les clercs catholiques fussent exempts de toute charge civile (οὕσπερ κληρικοὺς ἐπονομάζειν εἰώθασιν, ὑπὸ πάντων ἁπαξαπλῶς τῶν λειτουργιῶν βούλομαι ἀλειτουργήτους διαφυλαχθῆναι), afin de pouvoir se consacrer entièrement au service de Dieu et à leur sainte vocation[21]. C'est à cette lettre de l'empereur que répond le proconsul en l'assurant qu'il a donné connaissance de la volonté de l'empereur aux clercs catholiques et qu'il

[1] Lactance, *De institut. divin.*, l. IV, c. XXX, *P. L.*, t. VI, col. 540; cf. Grégoire de Tours, *Histor. Francor.*, l. VI, c. XL, *P. L.*, t. LXXI, col. 406. — [2] *Collect. Vatic.*, in-4°, Romæ, 1825, t. III, part. 2, p. 233. — [3] *Code théodosien*, l. XVI, tit. I, l. 2. — [4] *Corp. inscr. graec.*, t. IV, n. 9434. — [5] F. G. Kenyon, *Greek papyri in the British Museum*, in-4°, London, 1893, t. I, p. 204, lig. 104. — [6] L'authenticité du document est sujette à discussion. — [7] *P. G.*, t. XXXVII, col. 390. — [8] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ.*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 807, année 462. Cf. Pitra, *Spicil. Solesm.*, t. IV, p. 510. — [9] Routh, *Reliquiæ sacræ*, in-8°, Oxonii, 1846, t. I, p. 425; Hoffman, *Geschichte des Kirchenlateins*, in-8°, Breslau, 1879, p. 26; Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, in-8°, Leipzig, 1890, t. II, part. I, p. 94. — [10] Tertullien, *De præscriptionibus*, c. XXX, *P. L.*, t. II, col. 42. — [11] *Ibid.*, c. XXVI, *P. L.*, t. II, col. 38. — [12] S. Cyprien, *Epist.* (*inter cyprianicas*), XLIX, 2, édit. Hartel, t. II, p. 611. C. H. Turner, *Ecclesiæ occidentalis monumenta juris antiquissima*, in-4°, Oxonii, 1904, t. I, part. 2, p. 151, tient cette citation pour *vix dubia est lectio quamvis hæsitet Zahn.* — [13] S. Cyprien, *Epist.*, LXVI, 8, édit. Hartel, t. II, p. 733. — [14] Edit. Hartel, p. 458. — [15] S. Augustin, *Epist.*, LXXXVIII, 2. — [16] O. Rottmanner, *Catholica*, dans la *Revue bénédictine*, 1900, t. XVII, p. 4-5. — [17] Exactement de même dans Ellies Du Pin. — [18] Dans les anciennes éditions des lettres de S. Augustin, comme dans Labbe-Coleti, *loc. cit.*, t. I, col. 1428 (= *P. L.*, t. VIII, col. 841; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 438. — [19] Voyez la note des Bénédictins à *Epist.*, LXXXVIII, et Goldbacher, t. II, p. 408. — [20] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. VII, *P. G.*, t. XX, col. 408. — [21] Cf. S. Augustin, *Epist.*, LXXXVIII, 4 ; *Ita enim fiet ut populus sine dissensione aliqua religioni propriæ cum debita veneratione deserviat* (*Imperatores*). *P. L.*, t. XXXIII, col. 304.

les a exhortés *ut catholica custodita, sanctitati legis debita reverentia ac divinis rebus inserviant*. Je dois donner la préférence à la leçon des mauristes sur celle de Goldbacher. Les clercs n'ont pas été exemptés *munere indulgentiæ*, mais *omni omnino munere* (de toute charge civile sans exception), par la faveur, *indulgentia*, de l'empereur. Au lieu de *catholicæ* il faut lire *catholica* et *custodita* doit se rapporter à *catholica*; puisque l'Église catholique se trouve sous la protection spéciale de l'empereur — τὴν δὲ ταύτην ἐνθέσμως ἀναληφθεῖσαν καὶ φυλαττομένην, les clercs doivent s'occuper exclusivement de leurs devoirs religieux τὴν δὲ ἐξ αὐτῶν ὑπηρεσίαν τῇ ἁγίᾳ ταύτῃ θρησκείᾳ παρέχοντες — τῷ ἰδίῳ νόμῳ ὑπηρετῶνται [1]. Quoi qu'il en soit, l'emploi de *catholica* dans la lettre d'Anulinus est hors de doute.

Le fait est moins sûr dans les *Acta purgationis Felicis episcopi Autumnitani* (anno 315). Là où Baluze et d'autres lisent : AD CATHOLICÆ *unitatem*, le plus récent éditeur, Ziwsa, donne : *ad catholicæ imitatis* [*fideles*] *veniret* [2].

Une loi rendue par Constantin, le 3 juin 321, ordonne : *Habeat unusquisque licentiam, sanctissimo* CATHOLICÆ *venerabilique concilio decedens bonorum quod optavit relinquere* [3]. Une constitution de Gratien contre les *rebaptizantes*, datée du 17 octobre 377, nous donne : *Eos igitur auctoritas tua* (de Flavien, vicaire d'Afrique) *erroribus miseris jubebit obsistere ecclesiis, quas contra fidem retinent, restitutis* CATHOLICÆ [4]. Il faut encore ajouter les lois des empereurs Honorius et Théodose, du 30 janvier 412 : *Ecclesiis eorum* (*Donatistarum*) *vel conventiculis prædiisque, si qua in eorum ecclesias hæreticorum largitas prava contulit, proprietati potestatique* CATHOLICÆ *vindicatis* [5].

A côté de la législation impériale nous trouvons la législation ecclésiastique promulguée dans les conciles. Une circonstance particulière contribua à donner un développement considérable et une signification polémique bien marqués au mot que nous étudions, ce fut le donatisme. L'hérésie donatiste fut presque circonscrite à l'Afrique du Nord dans laquelle elle provoqua une activité littéraire intense. Ce ne furent pas seulement les écrits polémiques mais encore les délibérations conciliaires et la législation impériale qui adoptèrent le terme en question.

On a calculé qu'entre l'année 388 et l'année 429 (ou 430) saint Augustin, le coryphée du catholicisme dans le conflit avec le donatisme, emploie dans ceux de ses écrits qui nous sont conservés le mot *catholica* environ 240 fois [6]. C'est sous sa plume — comme sans doute dans sa conversation — une expression courante, un substantif dont le sens est invariablement celui d'*ecclesia catholica* et jamais celui de *fides* ou *religio*. Ce n'est pas le docteur africain qui introduit cette locution, mais il la naturalise, peut-on dire, car elle apparaît vers l'an 340, dans le *Donatistæ cujusdam sermo* [7]; saint Optat de Milève en fait usage également et quelquefois d'une façon intéressante, dès l'année 375 [8] : CONTRA CATHOLICAM; — *pro* CATHOLICA; — *vera* CATHOLICA; — *deserta matre* CATHOLICA, expression qui reparaîtra souvent chez saint Augustin [9]; — *in Christi* CATHOLICA *habitabant*; — *una est colomba mea, id est* CATHOLICA; — *sic et* CATHOLICA *prior est*; — *de* CATHOLICA *lapsi*. Au reste, saint Augustin se garde de ne pas invoquer l'usage traditionnel de l'expresssion dont il se sert : *Quæ* [*ecclesia*] *utique una est, quam majores nostri* CATHOLICAM *nominaverunt* [10]. Le mot avait fait son chemin et était devenu populaire. Vers la fin de l'année 393 ou le début de l'année suivante le peuple chantait une sorte de complainte dans laquelle il disait [11] :

Scitis, CATHOLICA *et quid sit præcisum a vite*
Ego CATHOLICA *dicor, et vos de Donati parte*

et on s'accordait, catholiques, schismatiques, hérétiques à désigner les orthodoxes par ce sobriquet dont ils se faisaient un titre [12]. On remarquait que malgré l'envie des dissidents de s'attribuer le titre qu'on leur déniait, ils ne pouvaient pousser à bout leur désir sous peine de créer d'impossibles malentendus. Aucun donatiste, lorsqu'un étranger se renseignait sur le chemin à suivre pour gagner la CATHOLICA n'avait idée de l'adresser à l'église de la *pars Donati* [13].

En règle générale, saint Augustin oppose la communion chrétienne orthodoxe *catholica* à une société schismatique ou hérétiqne. Il qualifie l'Église catholique : *magna* CATHOLICA [14]; *unica* CATHOLICA [15] et il continue, comme on l'avait fait avant lui, à attribuer cette épithète tantôt à l'Église universelle : *tota* CATHOLICA *dicit* [16], tantôt à une Église provinciale, CATHOLICA *africana* [17], CATHOLICA *transmarina* [18].

Même emploi fréquent dans les conciles africains de Carthage en 401 : *Qui sic transire ad* CATHOLICAM *volunt; — ut ordinati in parte Donati, si ad* CATHOLICAM *correcti transire voluerint* [19]; en 407 : *Quicumque converterunt episcopi ad* CATHOLICAM; — *vel conversorum ad* CATHOLICAM [20]; en 418 : *Ut ubicumque* CATHOLICA *fuit et pars donati; — ad quam* (*cathedram*) CATHOLICA *pertinebat; si fuerit episcopus ad* CATHOLICAM *ex donati parte conversus* [21].

Dans les *Gesta collationis habita Carthagine inter episcopos catholicos et donatistas*, en 411, on voit à maintes reprises la *catholica* opposée à la *Pars donati* [22] et *Catholica* se retrouve dans les *Litteras Donatista-*

[1] Dans les mss. des *Gesta collationis Carthag.* (411), IIIe jour, c. 220, on lisait aussi : *Catholica custodita, sanctitati legis inserviant*, Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 1175; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. IV, col. 227. — [2] Baluze, *Miscell.*, t. II, col. 84; Ziwsa, dans l'édition de S. Optat, Vienne, a suivi le ms. *Paris, 1711* du IXe siècle; cf. L. Duchesne, *Le dossier du donatisme*, dans les *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 589 sq. — [3] *Code théodosien*, l. XVI, tit. II, l. 4; édit. Hænel, p. 1482. — [4] *Code théodosien*, l. XVI, tit. VI, l. 2, édit. Hænel, p. 1574. — [5] *Code théodosien*, l. XVI, tit. IV, l. 52, édit. Hænel, p. 1558. — [6] *De baptismo contra donatistas*, 59 fois; *Contra literas Petiliani*, 20 fois; *Epistolæ*, 35 fois; *Sermones*, 40 fois. — [7] *Donatistæ cujusdam sermo*, c. III, XII (en tout quatre fois), *P. L.*, t. VIII, col. 752 sq. — [8] *De schismate donatistarum*, I, V; I, X; I, XI; I, XII; I, XXVI; I, XXVII; III, III; IV, VI; V, I; VII, III; XII, V (en tout seize fois), cf. Rottmanner, dans *Revue bénédictine*, 1900, t. XVII, p. 2; Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, t. III, p. 151, note 244. — [9] S. Augustin, *Confessiones*, VI, III, 4; VII, I, 1, *matris nostræ* CATHOLICÆ *tuæ*; IX, XIII, 37; *Epist.*, LVIII, 3; LXIX, 1; C, 1; CV, 13; CLXX, 10; CLXXXV, 12, 32, 36, 44, 46, et *passim*. — [10] S. Augustin, *De unitate Ecclesiæ*, c. II, n. 2, *P. L.*, t. XLIII, col. 391. — [11] S. Augustin, *Psalmus abecedarius contra partem Donati*, *P. L.*, t. XLIII, col. 23. — [12] S. Augustin, *De vera religione*, c. VII, n. 12, *P. L.*, t. XXXV, col. 128. — [13] S. Augustin, *Contra epist. Fundamenti*, c. IV, n. 5, *P. L.*, t. XLII, col. 176. — [14] S. Augustin, *In psalm.*, XCIX, n. 12, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1278. — [15] S. Augustin, *In psalm.*, LXVI, n. 6, *P. L.*, t. XXXVI, col. 806; *Epist.*, CXL, n. 43, *P. L.*, t. XXXIII, col. 556. — [16] S. Augustin, *Tract. in Joh.*, VI, 17, *P. L.*, t. XXXV, col. 1433. — [17] S. Augustin, *Epist.*, CXLI, 6; CLXXXX, 47, *P. L.*, t. XXXIII, col. 579. — [18] S. Augustin, *Epist.*, CXLI, 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 579. — [19] *Conc. Carthag.*, VI, can. 2, Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 900; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 774. — [20] *Conc. Carthag.*, XI, can. 5, Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 922; Mansi, *op, cit.*, t. III, col. 803. — [21] *Conc. Carthag.*, XVI, can. 9, 11, Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 931; Mansi, *op. cit.*, t. III, 817. — [22] *Gesta*, I, Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1052; Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 55. S'il est parlé ici des évêques *tam* CATHOLICÆ *quam donatistæ partis*, on ne peut prendre le mot CATHOLICÆ comme un adjectif qui se rapporterait à *pars*. Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1058, can. 18, est le seul qui donne; *Universi episcopi catholicæ* avec la note marginale : *Hoc est Ecclesiæ catholicæ*, tandis que Du Pin, *Optati opera*, Antwerpiæ, 1702, p. 249, Coleti, *Concilia*, t. III, col. 160, Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 63, ont, conformément à Augustin, *De gestis cum Emerito*, n. 5, *P. L.*, t. XLIII, col. 700: *episcopi* CATHOLICI,

rum : Jam vero quod dicunt baptismum Christi ita defendi, sicut ipsa CATHOLICA *defenditur*[1].

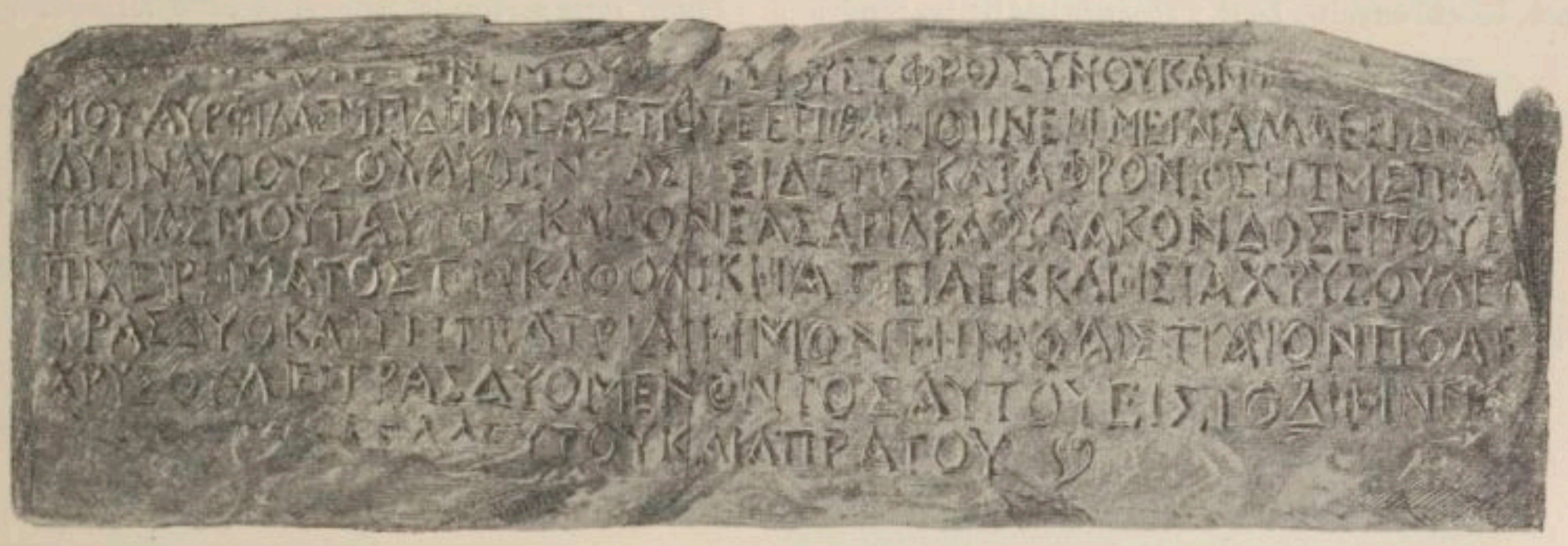
L'Afrique n'a pas eu le monopole de l'expression que nous étudions, nous la rencontrons ailleurs, par exemple en Espagne. Pacien de Barcelone écrit au novatien Sympronianus : *catholica enim ab initio de viri sui thoro non recessit*[2]. En Italie, dans une lettre du pape Innocent Ier[3], en Gaule, dans un écrit de Fauste de Riez[4]. Au VIe siècle, en Afrique, Fulgence de Ruspe († 533) fait usage de CATHOLICA : *sive* IN CATHOLICA, *sive in hæresi quacumque vel schismate quisquam, sancti baptismi sacramentum acceperint*[5], qu'on retrouve dans l'écrit apocryphe : *Pro fide* CATHOLICA *adversus Pintam episcopum Arianum*[6]; *Qui ignorat, quia hæreses omnes* DE CATHOLICA *exierunt;* enfin dans un sermon attribué à Saint Augustin[7].

A partir du VIIe siècle, *catholica* semble, dit Rottmanner, disparaître presque complètement. Il ne le retrouve qu'au XIIe siècle, dans saint Bernard[8].

Le canon 14e du concile de Chalcédoine nous fait lire : *posse eos* IN CATHOLICA *communionem percipere*[9] et les versions de Cécilien de Carthage et *Prisca* des canons de Nicée donnent : presbyteri IN CATHOLICA *honorem habeat; — quodquod autem* CATHOLICÆ *episcopo*[10]; dans ce même canon 8e nous lisons cette expression *dogmata catholicæ et apostolicæ*[11]. Dans la traduction grecque du *Statuta concilii Africani* ou *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ*, qui date du VIIe siècle, *catholica*[12] est rendu six fois par καθολική, une fois par καθολική ἐκκλησία, une fois par καθολική πίστις, et cette dernière confusion entre ἐκκλησία et πίστις montre bien que dès le VIe ou VIIe siècle, le sens de *catholica* commençait à être oublié.

A la fin du VIIe siècle, le canon 59e du VIe concile distingue par l'épithète de « catholique », les églises paroissiales des simples oratoires, on voit que nous sommes loin alors pour la signification du mot de celle qu'elle avait aux plus mauvais jours de la polémique donatiste. Nous n'avons pas à nous engager dans une époque plus basse.

D'ailleurs l'importance du mot καθολική est moins grande en Orient qu'en Occident, bien qu'on n'ait pas laissé d'en faire usage. Ainsi dans un écrit faussement attribué à Origène on lit : καὶ ὑμεῖς τῆς καθολικῆς λέγεσθε· οὐκ ἐστὲ οὖν χριστιανοί, οὔτε ὑμεῖς[13]; mais, écrit Rottmanner, « pour autant que je puis le savoir, le substantif καθολική n'est presque toujours que la traduction littérale du latin *catholica* »[14], et offre d'ailleurs le même sens, par exemple sur cette épitaphe de Macédonius, évêque d'Apollonias, en Lydie, qui lutta contre les Anoméens entre 358 et 378[15] : « Marchant sur les traces des apôtres, cet homme, quoique vivant dans la chair, a exercé le ministère sacerdotal d'une façon toute spirituelle; il a pris ainsi le chemin des bienheureux, laissant ici l'enveloppe de son âme divine; son austérité, sa charité ont jeté un grand éclat; il a été un évêque vraiment divin, armé contre toutes les hérésies; il a sauvé la vraie foi des Pères de l'Église catholique : ὅς δὴ καὶ κατὰ πάσης αἱρέσεως ὁπλισάμενος τὴν ἀληθῆ τῶν πατέρων τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας διεσώσατο [πίστιν]. »



2202. — Inscription du Mont-Athos.

D'après le *Bulletin de correspondance hellénique*, 1905, t. XXIX, pl. I, n. 3.

L'épigraphie nous fournit quelques textes mentionnant l'Église catholique, et en appliquant ce terme à une Église particulière. Une des plus intéressantes se trouve au Mont-Athos, « au pied du monastère de Saint-Paul, sur la plage, où se dresse une tour en ruines, dont la fenêtre, ouverte assez haut sur la face nord, est surmontée, en guise de linteau, par une plaque en marbre grenu, longue de 1m22, large 0m41, probablement découpée dans un sarcophage. » Cette inscription a été imprimée plusieurs fois et récemment avec un important commentaire. Voici d'abord le texte[16] :

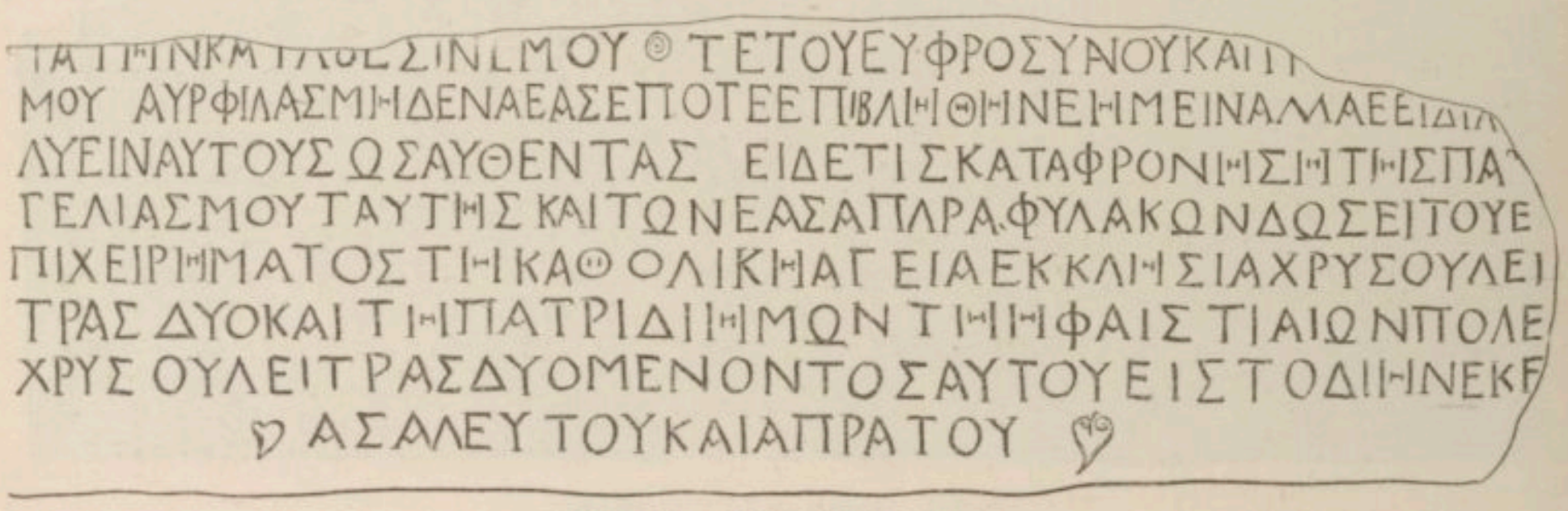
. . . . . [με-]
1 [τ]ὰ τὴν κατάθεσιν ἐμοῦ τε τοῦ Εὐφροσύνου καὶ [τῆς συμβίου]
μου Αὐρ. Φίλας μηδένα ἐᾶσε ποτὲ ἐπιβληθῆνε ἡμεῖν ἀλλ' ἀε<ε>ὶ δια[κω]-
λύειν αὐτοὺς ὡς αὐθέντας· εἰ δέ τις καταφρονήση τῆς παρ[αγ]
γελίας μου ταύτης καὶ τῶν ἔασα παραφυλακῶν δώσει τοῦ ἐ-

[1] *Litteræ donatistarum*, n. VII, *P. L.*, t. XLIII, col. 837. — [2] Pacien, *Epist.*, III, n. 22, *P. L.*, t. XIII, col. 1078, postérieure à l'année 377; cf. *Epist.*, I, *P. L.*, t. XIII, col. 1054. — [3] Innocent Ier, *Epist.*, XVII, n. 8, 11, 12 (en tout quatre fois). — [4] Fauste de Riez, *De Spiritu Sancto*, l. II, c. II, *P. L.*, t. LVIII, col. 853; l'édit. Engelbrecht, p. 104, ajoute *Ecclesiam*. — [5] Fulgence, *De fide sive de regula veræ fidei ad Petrum*, c. XLI, *P. L.*, t. LXV, col. 692. — [6] *P. L.*, t. LXV, col. 707; cf. O. Bardenhewer, *Patrologie*, in-8°, München, 1893, p. 574. — [7] *P. L.*, t. XL, col. 668; cf. un autre sermon pseudo augustinien, *Serm.*, CXX, dans Mai, *Nova Patr. biblioth.*, t. I, p. 273. — [8] *In Cantica*, serm. LXIV, 8, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1086. — [9] C. H. Turner, *op. cit.*, t. I, part. 2, p. 151. — [10] *Ibid.*, p. 124, 125. — [11] *Ibid.*, p. 125, ici la *Prisca* est seule, car Cécilien ajoute *Ecclesiæ*. — [12] Can. 57, 98, 117, 119 (six fois en tout), can. 68. — [13] *Dialogus contra Marcionem*, *P. G.*, t. XI, col. 1728. — [14] *Revue bénédictine*, 1900, t. XVII, p. 7. — [15] L. Duchesne, *Macedonius, évêque d'Apollonias en Lydie*, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, 1887, t. XI, p. 312. — [16] G. Millet, *Recherches au Mont-Athos*, I. *Amende funéraire au profit de l'Église catholique*, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, 1905, t. XXIX, p. 55-72, pl. I, n. 3; G. Millet, J. Pargoire et L. Petit, *Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos*, in-8°, Paris, 1904, p. 455, ligne 2 : ἀλλὰ ἔι; ligne 3 : αὐθέντας.

5 πιχειρήματος τῇ καθολικῇ ἁγείᾳ ἐκκλησίᾳ χρυσοῦ λεί-
τρας δύο καὶ τῇ πατρίδι ἡμῶν τῇ Ἡφαιστιαίων πόλε[ι]
χρυσοῦ λείτρας δύο μένοντος αὐτοῦ εἰς τὸ διηνεκὲ[ς]
ᗷ ἀσαλεύτου καὶ ἀπράτου ᗷ

«...nous interdisons, nous, les possesseurs de ce tombeau, qu'après notre *depositio,* à moi Euphrosinos et à mon épouse Aurelia Phila, on y enferme qui que ce soit, et nous en faisons défense à tout jamais. Si quelqu'un vient à violer ma volonté et mes ordres, il devra payer, pour expier son attentat, deux livres à la sainte Église catholique et deux livres aussi à notre patrie Héphæstia; notre tombeau ne devant jamais être occupé ni vendu. »

Cette inscription doit dater de la deuxième moitié du IVe ou du premier quart du Ve siècle, et provient d'Héphæstia, dans l'île de Lemnos. Nous suivons ici les leçons adoptées par M. G. Millet qui dit qu'à « première vue, l'inscription paraît très ancienne. La gravure en est assez régulière. Les caractères ne sont guère allongés : 30×22mm dans les deux premières lignes, 35×25 ensuite. Le H, l'absence des lettres rondes



2203. — Inscription du Mont-Athos.

D'après le *Bulletin de correspondance hellénique,* 1905, t. XIXX, p. 57.

ECω, de sigle pour OV et de ligatures, indiqueraient aisément le IIIe siècle. Si cette impression était juste, nous aurions découvert un document capital, car il prouverait qu'avant Constantin, l'Église aurait vécu non plus sous le couvert d'un collège funéraire[1], mais au grand jour, garantie par la tolérance impériale. Pour une conclusion aussi grave, le caractère de l'écriture, surtout à pareille époque, offre une base trop fragile[2] » (fig. 2202-2203).

Le texte offre, par ailleurs, un médiocre intérêt. Euphrosynos interdit d'enterrer aucun étranger avec lui et sa femme Aurélia Phila, en menaçant ceux qui contreviendraient à sa volonté d'une amende au profit de l'Église catholique et de la cité d'Héphæstia[3]. Nous n'avons rien à ajouter à ce que nous avons dit au sujet des amendes funéraires. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1575-1598. L'usage d'assigner le profit de l'amende à l'Église se retrouve fréquemment à Salone, plus de vingt fois, et sur une épitaphe de 426 nous retrouvons la mention de l' « église catholique » de la cité[4] :

HIC REQVIESCIT IN PACE DVIONANCILLA BA
LENTES ESPONSA DEXTRI DEPOSITA EST III
IDVS SEPTB · CONSVLATV D̄ N̄ THEODOSIO
AVG·XIII ET VALENTINIANO AG BES C̄C̄SS ADIV
RO PER DEVM ET PER LEGES CRESTEANOR ·
5 VT QVICVMQVE EXTRANEVS VOLVERIT AL
TERVM CORPVS PONERE VOLVERIT ▒ DET
ECLISIE CATOLICE SAL · AVR · III▒

Sur un fragment minuscule on peut lire encore : .....]LESIE RA[..... et M. G. Gatti propose avec beaucoup de vraisemblance : *ec*]LESIE KA[*tolicæ Salonitanæ*[5].

Une autre inscription de Salone[6] :

S EX CORNICVLAR
ANE HF · FILIA APRIA
AGVM VIVI SIBI PO
ITVMEORVM SVPER
ATOL · SALONT

...s ex cornicular[*io et...*]*ane h*(*onesta*) *f*(*emina*), *filia Apri A...* [*sarcof*]*agum vivi sibi po*[*suerunt. Si quis post ob*]*itum eorum super* [*hæc corpora aliud posuerit, dabit...*] [*Ecclesiæ c*]*at*(*h*)*ol*(*icæ*) *Salon*(*i*)*t* [*anæ.*

Enfin, sans sortir de Salone, et cette fois sur une inscription grecque, nous retrouvons rapprochées les deux épithètes : sainte et catholique, sur un marbre du VIe siècle[7] (fig. 2204) :

Οὐαλέριος, [τ]ε[πιν]ὸς [πρε]σβύτερος τῆς ἐ[ν]θάδε ἁ[γί]ας καὶ καθολικ[ῆ]ς ἐκλησι[ας], ζήσας εἰς τὸν ὅ[ο]ν τοῦτον ἔτη ν̄[ε] ἐνθάδε [κ]ίτε ἅμα τῆς μητρὸς αὐτοῦ.

« Valérius, humble prêtre de la sainte et catholique église de ce lieu; il a vécu 55 ans et repose ici avec sa mère. »

En Afrique, deux textes méritent d'être rapportés. A Ksar el Kelb (Numidie), trois fragments d'un marbre[8] :

a) AIIR CHATHOLICA ☧
b) ORV ECLESIA
c) RAM

A Souk Aghas (Numidie proconsulaire), une grande tuile porte ces mots : *Beatam Ecclesiam catolicam ex oficina Fortunatiani*[9] (fig. 2205) ; cette plaque figurait vraisemblablement au-dessus de l'entrée de l'église. Une pareille précaution nous semble un peu bizarre et on se demande quelle nécessité d'apprendre aux habitants : « Ici se trouve l'église catholique. » Une semblable mention s'explique aisément à raison de la perturba-

[1] De Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, p. 102 sq. — [2] G. Millet, dans le *Bull. de corr. hell.*, 1905, t. XXIX, p. 58. — [3] Sur le christianisme dans cette ville, *ibid.*, p. 58-60. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. III, part. 2, p. 2157, n. 13124. Voir la bibliographie dans *Dict.*, t. I, col. 533, note 5, et la reproduction *Dictionn.*, t. I, col. 1979, fig. 539. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9665 ; G. Gatti, *Iscrizione Salonitana,* dans *Röm. Quartalsch.*, 1892, t. VI, p. 273, note 2. — [6] *Corp. inscr. lat.*, t. III, p. 1594, n. 9535 ; G. Gatti, *loc. cit.*, p. 273, n. 2. — [7] *Corp. inscr. gr.*, t. IV, p. 497, n. 9434. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, p. 256, n. 2311 : (*ad f*)*abr*(*icam*) *chatholicaru*(*m*) *ecclesiarum.* — [9] Reboud, dans la *Revue africaine,* 1869, t. IX, p. 271 ; Poulle, dans le *Recueil de Constantine,* 1869, p. 711 ; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1878, p. 20 ; 1879, p. 55, pl. VIII, n. 2. Souk Aghas est l'ancienne Thagaste, cf. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie,* in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 260.

tion profonde dans laquelle le donatisme jeta l'Afrique du nord[1]. On en était venu à être obligé d'avoir un cri de ralliement et une sorte de mot de passe pour se reconnaître.

Ce n'est d'ailleurs pas un fait unique en son genre. Wilkinson a signalé dans les carrières de porphyre d'Égypte un fragment encadré de deux croix ansées[2].

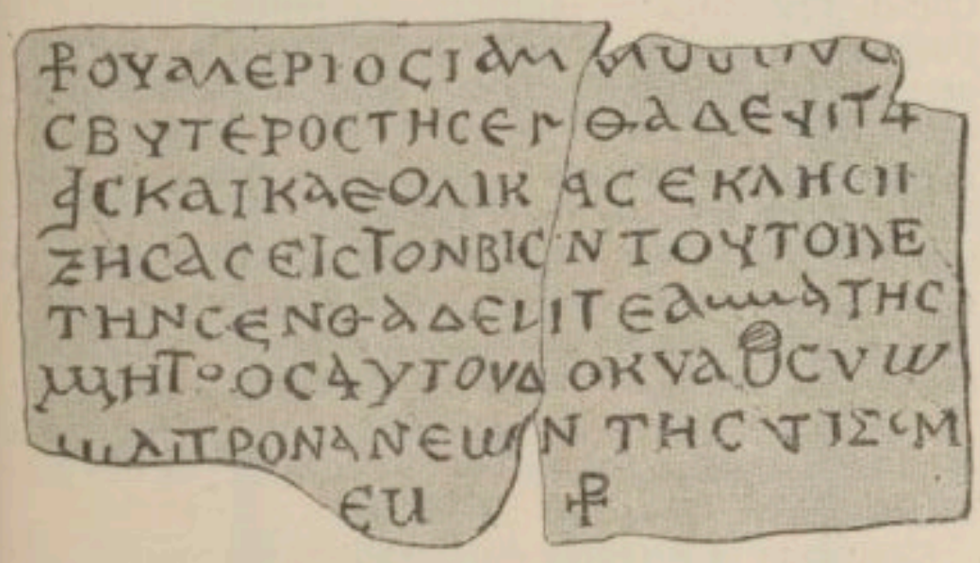
☥ ΚΑΘΟ ΛΙΚΗ ✝ ΕΚΚ ΛΗCΙΑ ☥

Waddington a rencontré, à Kreim, en Syrie, sur un linteau de porte[3] :

ΕΙΡΗΝΗ ΠΑCΙ + ΚΑΘΩΛΙΚΗ + ΕΚΛΗCΙΑ + ΑΓΙΑ
[ϰΥΡιου

Εἰρήνη πᾶσι † καθωλικὴ † Ἐκκλησίϰ † ἁγία [Κ]υρ(ίου) †
Pax omnibus; catholica ecclesia sancta Domini.

Ici, comme en Afrique, la désignation expression du local de l'église catholique peut s'expliquer par des circonstances analogues. Nous savons qu'en se rendant aux mines de Phounon, Mélèce, qui dénonça l'hérésie

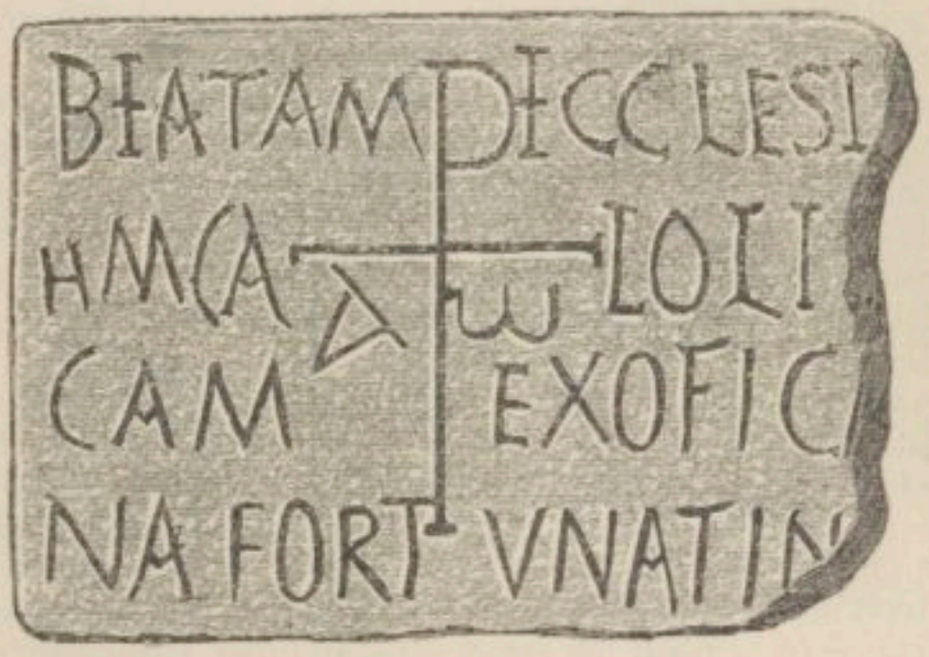


2204. — Inscription de Salone.
D'après *Corpus inscript. græc.*, t. IV, pl. XVII, n. 9434.

d'Arius, se crut autorisé à fonder des églises, qui se trouvaient être en fait des églises schismatiques. Afin de bien marquer en quoi elles se distinguaient de celles qui demeuraient dans la communion de Pierre d'Alexandrie, il les intitulait : ἐκκλησία μαρτύρων, par opposition aux autres qui s'attachaient à leur titre ἐκκλησία καθολική[4].

A Thèbes, en Égypte, un certain nombre d'églises portaient le nom du saint qui en était titulaire (par exemple : Θεοτόκος, SS. Marie, Marc, Pierre, les apôtres, Michel, Cyriaque, Isidore, Colluthus, Schnoudi, Victor, etc.), d'autres portaient le nom de leur fondateur ou de leur propriétaire. Dans un cas ou deux on trouve l'église désignée ainsi : **ϰαθολικη εϰϰλησια**, ou bien simplement : **ϰαθολικη**[5]. Un *ostracon* copte provenant de Medinet Habou et portant quatorze lignes de texte, mais incomplet néanmoins, nous a conservé une lettre que l'éditeur M. W. E. Crum analyse ainsi : *Letter from brethren of (Church of)* **μαρια** *to those of* **θαυια ϰαθολικη** *referring to* **πρωρε** (?) *sent by the later and later, to a* πρόστιμον[6].

A plusieurs reprises on rencontre l'archiprêtre, le diacre et le lecteur de l' « église catholique » de Jémé que nous savons être adjoignante à telle propriété particulière[7]. Une stèle d'Erment, du VIIIe siècle fait mémoire d'un prêtre de l' « Église catholique »[8]; un ostracon de Thèbes (Medinet Habu, VIIe s.), que nous venons de mentionner est adressé par « les frères de (l'église) Sainte-Marie aux frères de la catholique[9]. » enfin un papyrus d'Hermopolis (du VIIe ou VIIIe siècle), est écrit par le clergé (κλῆρος) de l' « église catholique » de cette ville, représenté par ses prêtres et ses diacres, et adressé aux autorités d'une bourgade voisine[10]. A Turin, l'index d'un volume en papyrus du VIe siècle mentionne son appartenance à l' « église catholique » de Thmuis[11], et un manuscrit de Nitrie du Xe siècle fut offert à l' « église catholique » de Macaire de Scété[12]. On a proposé diverses explications de cet emploi du mot *catholique* associé à celui d'église qu'on rencontrait à une époque où l'Église d'Égypte avait subi un long schisme par rapport à l'Église melchite ou impériale, véritable Église catholique. Ciasca était disposé à attribuer toutes ces désignations à des églises mel-



2205. — Tuile trouvée à Souk Aghas.
D'après *Bull. di arch. crist.*, 1879, pl. VIII.

chites[13], mais il est douteux que l'Église des empereurs ait conservé si tardivement des représentants dans la Thébaïde, cette opinion n'est guère admissible[14], bien qu'elle ait été tout récemment reproduite[15]. Il n'est guère douteux que l'expression rencontrée dans les divers monuments qui viennent d'être énumérés avait perdu dans bien des cas son sens et que l'on continuait à désigner sous le titre d' « Église catholique » des bâtiments passés en d'autres mains et qui n'avaient dès lors qu'une signification topographique. On disait l' « Église catholique » comme on dit le « Père-Lachaise » en souvenir d'une affectation antérieure.

Finissons cette série épigraphique par deux inscriptions romaines. Un fragment provenant du cimetière de Sainte-Agnès[16] :

. . . . . UROI . . . . . .
. . . . UKATOLICA . . . .
. . . . MACHEDONI. . . .

Cette mention de l'Église catholique se retrouve sur un graffite provenant du cimetière de Thrason et Sa-

[1] Duchesne, *Le dossier du Donatisme*, dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, p. 49, 1890, t. X, documents de l'année 330; l'inscription de Thagaste pourrait être de cette époque. Dans les pays où les sectes sont nombreuses, par exemple, en Angleterre, une mention s'impose à l'entrée de chaque édifice du culte, avertissement dont l'idée ne se présenterait même pas en d'autres pays comme l'Italie, l'Espagne. — [2] *Mémoires de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XVI, part. 2, p. 256. — [3] Le Bas-Waddington, *Voyage archéologique en Asie-Mineure*, t. III, n. 2519. — [4] S. Épiphane, *Adversus hæreses*, *P. G.*, t. XLII, col. 189. — [5] W. E. Crum, *A use of the term « Catholic Church »*, dans *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, 1905, t. XXVII, p. 171-172. — [6] W. E. Crum, *Coptic Ostraca*, in-4°, London, 1302, p. 55, n. 8213. — [7] *Zeitschrift für Kunde d. Morgenl.*, Wien, t. II, p. 30. — [8] Musée du Caire, n. 8553. — [9] W. E. Crum, *Coptic ostraca*, in-fol., London, 1902, n. 292. — [10] Papyr. Heidelberg, n. 578. — [11] *Accad. dei Lincei*, Memorie, série V, t. I, p. 3. — [12] Zoega, *Catalogus Codicum Copticorum*, in-fol., Romæ, 1810; p. 64. — [13] *Papyri*, p. 26. — [14] *Zeitschrift für Kunde d. Morgenl.*, Wien, t. II, p. 31. — [15] *Götting. Gel. Anz.*, 1903, p. 257. — [16] M. Armelini, *Il cimitero di S. Agnese sulla via Nomentana*, in-8°, Roma, 880, p. 402.

turnin, sur la voie Salaire, dans le grand ambulacre dont la création nous reporte à l'époque qui suivit immédiatement la paix de l'Église[1] :

MACEDON M - EXORCISTA
DE KATOLIKA

H. LECLERCQ.

CAUCASE[2]. — I. Géographie. II. Bosphore cimmérien. III. Chersonèse. IV. Kertch. V. Caucase. VI. Orfèvrerie. VII. Céramique. VIII. Arménie. IX. Ibérie. X. Architecture. XI. Ivoire. XII. Liturgie. XIII. Bibliographie.

I. GÉOGRAPHIE. — Nous ne séparons pas dans cette étude le Caucase et l'Arménie qui forment, géographiquement, un tout que les destinées politiques et les dénominations territoriales ont obstinément essayé de fractionner. Au point de vue archéologique nous n'avons aucune raison d'adopter des distinctions purement administratives.

Les limites naturelles de la région du Caucase sont si bien marquées qu'on les aperçoit du premier coup d'œil : un isthme entre deux mers. La mer Noire et la mer d'Azof à l'Occident, la mer Caspienne à l'Orient. La largeur de l'isthme, d'une mer à l'autre, est, en droite ligne, de 535 kilomètres dans la partie la plus étroite. La chaîne du Caucase se dresse comme une énorme muraille destinée à fermer l'isthme entre les deux mers. Cette chaîne n'est d'ailleurs que l'escarpement septentrional d'un haut plateau de cent lieues de largeur du nord au sud qui sépare le fond de la mer Noire du bassin de la mer Caspienne et qui forme le prolongement oriental du grand plateau de l'Asie-Mineure. La superficie totale de la région ainsi décrite représente, ou peu s'en faut, une superficie égale à celle de la France. Au nord, la chaîne s'abaisse brusquement en un talus très roide d'une hauteur de 4 à 5000 mètres. Ce ne sont guère ici que de vastes steppes, des plaines nues, basses et sablonneuses, abandonnées de toute antiquité aux tribus nomades qui traversent ces espaces et y trouvent une maigre vie. Au sud, l'aspect diffère complètement. Le plateau s'appuie à la chaîne, se soutenant lui-même à une hauteur moyenne de près de 2 000 mètres, les crêtes y paraissent beaucoup moins élevées. Ce sont ici d'âpres montagnes coupées de vallées rapides, dont quelques portions seulement sont propres à la culture. En descendant, jusqu'au bord des rivières principales qu'alimentent les torrents, le climat se fait moins rude et le sol plus fertile. Dès l'origine des temps historiques, les grandes vallées du sud ont été occupées par deux peuples sédentaires, les Géorgiens et les Arméniens qui ont élevé ces contrées à un rare degré de richesse et de civilisation.

II. BOSPHORE CIMMÉRIEN. — La chaîne du Caucase commence non loin du détroit de Kertch, et nous amène sur l'emplacement de l'ancien royaume du Bosphore cimmérien, qui nous a laissé des séries monétaires chrétiennes de la fin du IIIe siècle et du début du siècle suivant. Si on néglige les récits légendaires, on constate que l'histoire de la région caucasienne ne commence réellement pour nous qu'au temps où les Romains traversent le pays au cours de leurs expéditions contre Mithridate. Sous Trajan, l'an 114 de notre ère, l'Arménie septentrionale devint province romaine. Le même empereur étendit sa suprématie à la Caucasie occidentale ou Ibérie. On comprend sans peine que l'empire ait voulu mettre la main sur ces vastes régions que lui signalaient leurs richesses naturelles et les avantages de leur situation géographique. C'est, en effet, sur les rives de la mer Noire qu'aboutissent toutes les anciennes routes de caravanes qui mettent en communication, depuis les temps les plus reculés, l'Asie avec l'Europe. C'est des bords de la mer Noire que divergent vers l'ouest et le nord-ouest de l'Europe, des voies commerciales non moins anciennes, naturellement tracées par les grands fleuves qui se jettent dans l'Euxin, le Danube, le Dniester, le Boug, le Dniéper et le Don. Les produits des mines de l'Oural étaient expédiés par la vallée du Volga et de ses affluents vers le Don et la mer d'Azof. Un actif commerce de céréales et l'exportation vers la Grèce constituait un autre élément de richesse pour le pays.

Les premières colonies grecques de l'Euxin furent fondées par les Milésiens au VIIIe siècle avant Jésus-Christ. Les villes se multiplièrent rapidement sur le Bosphore, les colonies doriennes vinrent s'y établir, en particulier Héraclée Pontique et Chersonèse Taurique[3], en Tauride, Panticapée, aujourd'hui Kertch, devint la capitale du royaume du Bosphore qui s'étendait de la Tauride au Caucase. Après une période d'éclat, le royaume bosphoran déchut rapidement et ses derniers rois cherchèrent la protection des empereurs romains dont ils firent figurer les images sur leurs monnaies, ils se disaient aussi les amis de César et de Rome (φιλοκαίσαρες, φιλορώμαιοι). Cette circonstance nous intéresse d'autant plus qu'elle est attestée par des monuments chrétiens.

C'est dans le royaume du Bosphore cimmérien que nous rencontrons le premier monument de la numismatique chrétienne officielle. A partir de l'année 270, le type d'Astarté[4] et tous les symboles païens disparaissent des séries monétaires à l'exception du trident qui, ainsi que nous le voyons dans les catacombes romaines, remplaçait parfois le signe de la croix[5]. Les monnaies portant un signe chrétien furent frappées en 592, 599 et 620 de l'ère du Bosphore, qui correspondent aux années 296, 303 et 324 de l'ère chrétienne.

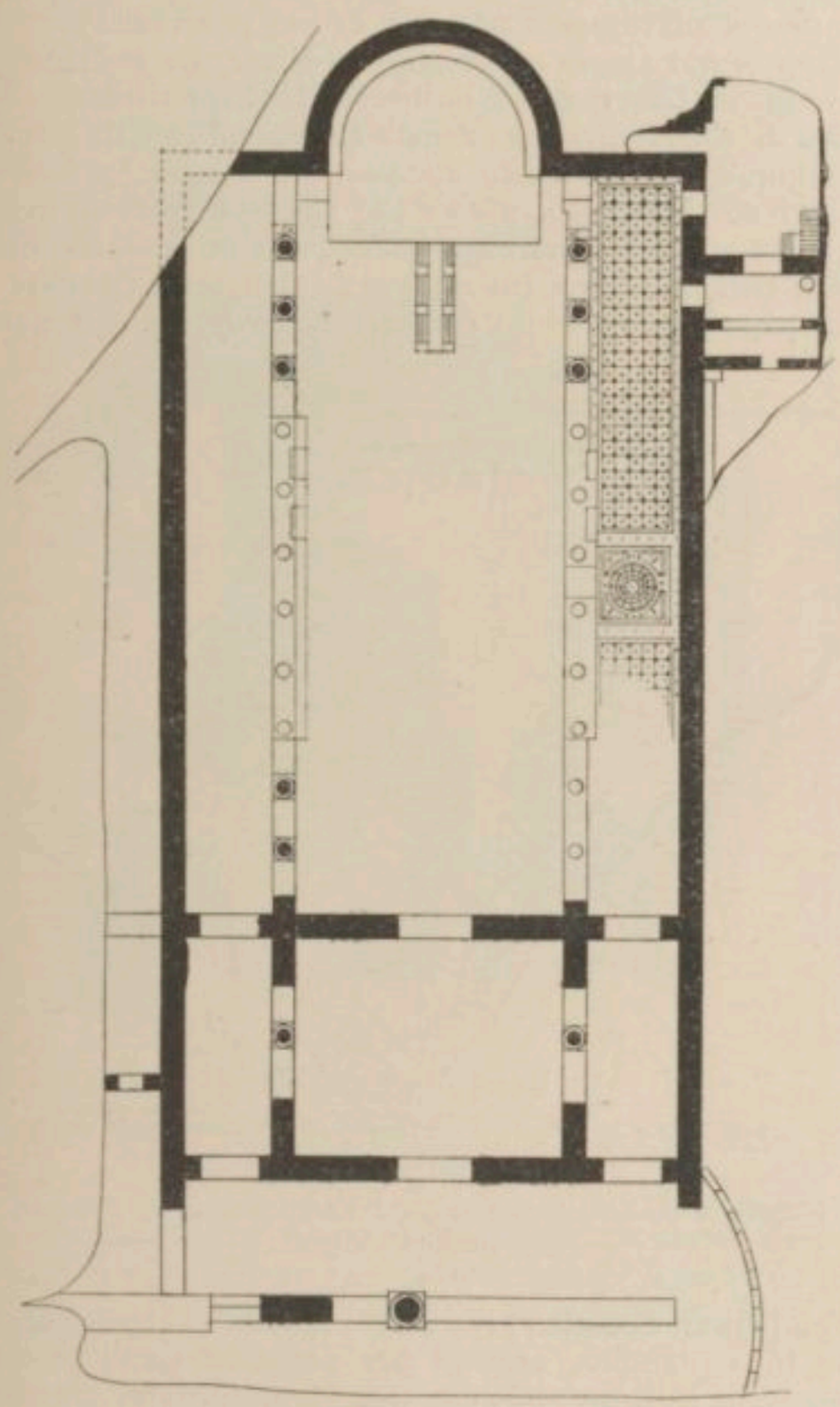
La plus ancienne est un statère du roi Thothorsès qui régna de l'an 277 à l'an 308. Au droit, le buste du roi; devant, une croix, légende : [BA]CIΛЄWC ΘOΘ...; au revers, buste de Dioclétien très petit et le millésime BϟΦ[6].

Statère du roi Rhescouporis VII, qui régna de l'an 314 à l'an 355. Au droit; buste diadémé du roi; avec revers K +; de l'année 324 (= 620 de l'ère du Bosphore). Sur cette pièce curieuse, fait observer B. de Kœhne, le × offre la forme d'une croix régulière[7].

III. CHERSONÈSE. — On a donc eu tort de dire que « la religion chrétienne pénétra à Chersonèse sous Constantin le Grand, c'est alors que l'évêque Eutherius y fit construire la première église[8]. » Le christianisme en pénétrant dans le royaume du Bosphore cimmérien ne dut pas s'écarter de Chersonèse[9] dont Pline fait mention sous le nom de Cherronésos comme d'une ville qui,

[1] M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese sulla via Nomentana*, in-8°, Roma, 1880, p. 402. — [2] Nous groupons dans cet article : Arménie, Bosphore cimmérien, Caucase, Chersonèse, Crimée, Géorgie. — [3] Depuis la fin du second siècle, l'ancien nom de Cherronésos fit place, peu à peu, au nom moderne de Cherson. — [4] B. de Kœhne, *Description du musée de feu le prince B. Kotschoubey d'après son catalogue manuscrit et recherches sur l'histoire et la numismatique des colonies grecques en Russie ainsi que des royaumes du Pont et du Bosphore cimmérien*, in-4°, Saint-Pétersbourg, 1857, t. II, p. 341. Cf. Latyschev, *Inscriptiones Regni Bosphorani*, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1885. — [5] Cf. *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, fig. 562. — [6] Mionnet, *Supplém.*, t. IV, n. 294; B. de Kœhne, *op. cit.*, t. II, p. 360, n. 10. — [7] Sestini, *Descrizione d'alcune medaglie greche del Museo... di Chaudoir*, in-4°, Firenze, 1831, p. 78, n. 6; B. de Kœhne, *op. cit.*, t. II, p. 348, n. 18. — [8] N. Kondakof, J. Tolstoï, *Antiquités de la Russie méridionale*, in-4°, Paris, 1891, p. 20. — [9] B. de Kœhne, *Beiträge zur Geschichte und Archäologie von Cherronesos in Taurien*, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1848; Le même, *Description du musée*, 1857, t. II, p. 115-267, 171; Pline, *Hist. nat.*, l. IV, c, XXVI. Cf. Neumann, *Die Hellenen in Skythenlande*, in-8°, Berlin, 1855.

parmi toutes celles du voisinage, se distinguait par sa splendeur et par la conservation des anciennes mœurs grecques. La ville vécut en paix jusqu'au commencement du règne d'Hadrien. Aucun événement politique ne nous est connu pour cette époque, mais il est remarquable que la plus ancienne histoire du christianisme attirera plusieurs fois notre attention de ce côté. D'après ses Actes, dont la valeur historique est d'ailleurs loin d'être établie, l'apôtre saint André serait venu de Sinope à Cherronésos d'où il s'en alla prêcher l'évangile aux peuplades slaves et sarmates, habitant



2206. — Plan de l'église de Cherronésos.
D'après Léontieff, *Propylées* (en russe), ПРОПИЛЕИ, t. IV, MOCKBA, 1854, p. 534.

les rives du Borysthène. Quelques années plus tard, sous le règne de Trajan, le pape Clément de Rome est exilé dans la Chersonèse et condamné à travailler dans les carrières d'Inkermann où il trouve, à son arrivée, 2000 fidèles réduits aux travaux des mines. Clément convertit beaucoup de païens et finit sa vie par le martyre. Vers le même temps, Flavia Domitilla, nièce de Domitien, est exilée en qualité de chrétienne à Cherronésos, dans les dernières années du Ier siècle; elle y passe de longues années emprisonnée.

Tous ces faits, quelque réduction que doive leur faire subir la critique, donnent un intérêt considérable aux traces monumentales relevées à Chersonèse des édifices chrétiens primitifs. Les ruines de la ville ancienne qui commencent à deux verstes à l'ouest de Sébastopol ont laissé reconnaître sur plusieurs point le mur d'enceinte. Les rues sont presque entièrement détruites, la principale avait une largeur de 3 sagènes. Les pierres ont été employées à la construction du port et de la ville de Sébastopol commençant à 2 verstes des ruines de Chersonèse. En 1853, le comte Ouwaroff déterra « les colonnes et le pavé, tous en mosaïque, d'un magnifique temple chrétien, offrant la forme d'une basilique et construit sur les débris d'un ancien temple d'Aphrodite [1]. Cette bâtisse s'élevait dans la partie septentrionale de la ville et si rapprochée de la mer que l'eau, en dépassant le rivage, enleva un coin du temple. La longueur du bâtiment n'est que de 16 sagènes 2/4 archines, la largeur de 10 sagènes 1 1/2 archine. Les chapiteaux des colonnes, d'un charmant style ionien, sont surmontés de cubes [2], diminués vers le bas et dont les quatre trapèzes sont enrichis de feuillages, de croix et du monogramme du Christ. Un chapiteau d'un

2207 — Stèle à Cherronésos.
D'après Kondakof et Tolstoï, *Antiquités de la Russie méridionale*, p. 521, fig. 477.

beau style corinthien, paraît avoir appartenu au temple païen, sur les débris duquel la basilique était fondée. Sur les colonnes on lit les noms des citoyens qui avaient donné de l'argent pour les sculpter. L'iconostase et l'endroit pour le pupitre de l'évangile étaient séparés de la nef principale par des colonnes de marbre, ils étaient ornés de plaques carrées de marbre avec des croix au milieu. Les colonnes séparant la nef principale des deux nefs latérales étaient entourées de briques, pour être plus en état de supporter le toit de la basilique [3] (fig. 2206).

« Le pavé du milieu était formé de plaques de marbre blanc ordinaire, mais le pavé des côtés latéraux consistait en une belle mosaïque de couleur, ayant appartenu d'après l'opinion de M. le comte Ouwaroff, au temple d'Aphrodite. Quelques endroits où la mosaïque manquait étaient recouverts de morceaux irréguliers de marbre blanc. L'église chrétienne est du IVe siècle après Jésus-Christ, mais une pierre tumulaire déterrée près de son mur méridional est d'un travail un peu plus ancien. » Elle représente un personnage sur une kliné et tenant une couronne dans la main droite; devant lui on voit une table, à gauche une femme assise et, aux côtés

[1] B. de Kœhne, *Description, du Musée du prince de Kotschoubey*, Saint-Petersbourg, 1857, t. II, p. 447-449; Ouwaroff, dans le t. IV des *Propylées* de M. Léontieff, p. 525 sq.; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1864, p 5-6. — [2] Il est clair que ce sont des pyramides tronquées et renversées. — [3] Il est peu probable que cette disposition soit contemporaine de la construction.

deux enfants (fig. 2207). Une main inhabile a orné ce marbre de croix et d'inscriptions :

Dans le champ :

ΦΟC
Z+OH

B. de Kœhne, peu au fait de l'antiquité chrétienne, dit que le mot ΨOC est tout à fait énigmatique. Ζόη est probablement le nom de la femme qu'on supposait sculptée sur ce relief. Nous avons tout simplement ici

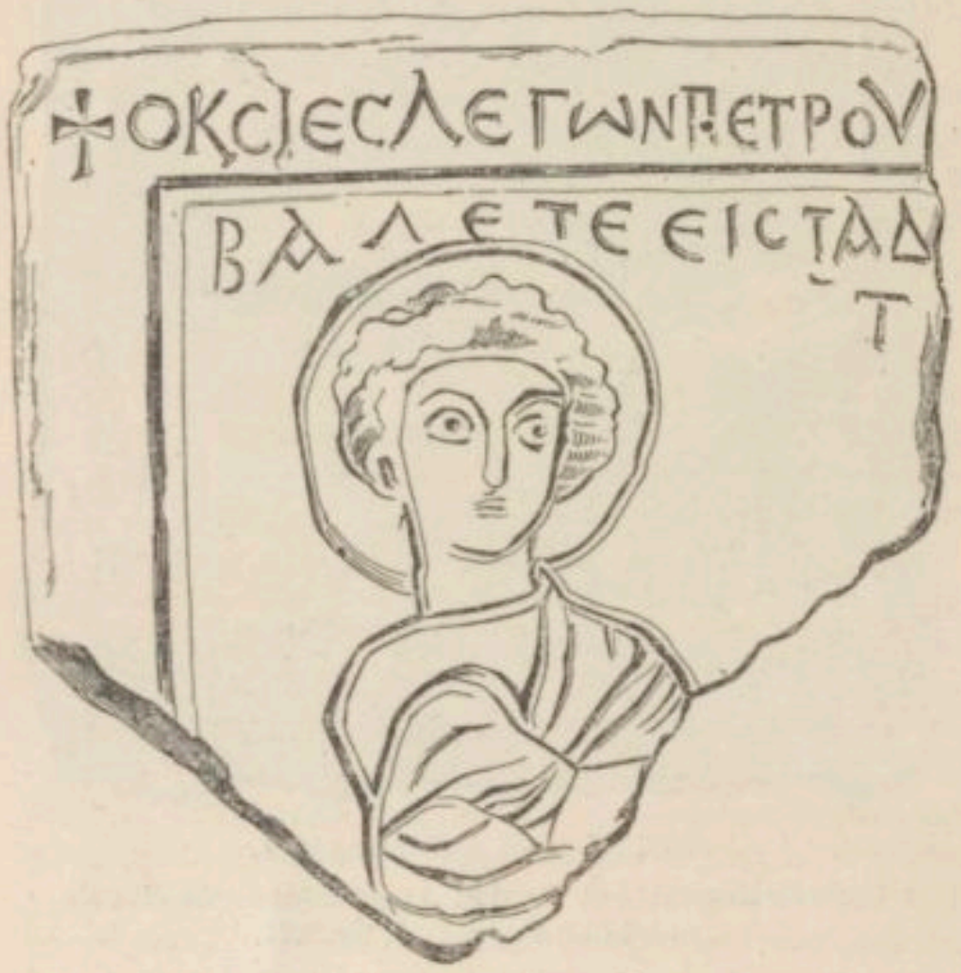
Φ
Z O H
C

qu'on rencontre si fréquemment dans l'épigraphie chrétienne : « Lumière, Vie ».

Sur la base :

K+YPHЄ+BOH+ΘI
TONYKOII TOYTONAMHN

Κύριε, βοηθεῖ τὸν ὕκον τοῦτον. Ἀμήν. Faut-il lire υιον à la place de υκον, ou bien est-ce ici une formule épi-



2208. — Plaque de marbre.
D'après le *Bullet. de la Société des antiquaires de France*, 1900, p. 333.

graphique unique en son genre et qui rappellerait l'expression de Tertullien : *nos pisciculi secundum ἰχθὺν nostrum*, le défunt serait comparé à un poisson par ce mot, l'ὕκης, ὕκος, ὕκκηι.

Des monnaies qui se trouvaient sur l'emplacement de l'église prouvent qu'elle existait dès le temps de Valentinien Ier (364-375) et qu'elle subsistait encore sous Roman Ier (920-944).

Au IVe siècle Cherronésos était devenue une ville très puissante, elle occupait presque toute la côte orientale de la Crimée, le royaume du Bosphore était réduit à la pointe N.-E. de la presqu'île. Depuis la fin du IIIe siècle, le christianisme étendait ses conquêtes. On dit que le patriarche Hermon de Jérusalem y envoya deux missionnaires, les évêques Basile et Éphraïm dont le premier s'établit à Cherronésos tandis que le second passa chez les Scythes prêcher l'évangile. L'histoire de la sédition populaire provoquée par les juifs qui coûta la vie à Basile aurait besoin d'autres attestations que celles dont elle se réclame. Il en est de même pour les apôtres Eugène, Elpide et Agathodore qui auraient été envoyés prêcher l'évangile aux païens de la Crimée et de la Scythie et qui seraient morts martyrisés à Cherronésos dans une nouvelle sédition populaire. Avec Eutherius ou Aetherius nous touchons un terrain plus ferme[1]. Cet évêque trouvant de l'opposition parmi les païens s'adressa à l'empereur Constantin qui donna l'ordre de chasser de Cherronésos les adversaires des fidèles. Eutherius construisit une église, probablement sur l'emplacement de l'ancien lieu de réunion de la communauté. Il mourut dans la petite île de Las, au retour d'un voyage à Byzance, et eut pour successeur Capiton qui siégea au concile de Nicée. Le neuvième évêque de Cherronésos, Eutherius II (*Tersonitanus* au lieu de *Chersonitanus*), assista au second concile œcuménique, en 381; son successeur, Longin, présida celui de Constantinople en 448. Cherson resta un lieu d'exil pour les personnages marquants de l'empire. En 460, Timothée Élure fut relégué de Gangres à Cherson. Le pape Martin y fut également envoyé en 654 par

2209. — Plaque de marbre.
D'après le *Bullet. de la Société des antiquaires de France*, 1900, p. 335.

l'empereur Constant; il y arriva le 15 mai et y mourut le 16 septembre, accablé par ses souffrances et les mauvais traitements. Justinien II, détrôné et mutilé, fut lui-même déporté à Cherson en 695.

Avant de quitter Cherson, transcrivons une inscription latine malheureusement incomplète[2] :

SILVESTRIS
CRISTI QVETE
GLVNTIVS▒RF
QVI AVT▒
5 IN PETAS▒
CAP+A▒
IVIV▒

En Tauride et en Crimée on rencontre un certain nombre d'excavations pratiquées dans les rochers, disposées en forme de chapelles et remontant peut-être vers le IVe ou le Ve siècle. Il est d'ailleurs malaisé d'indiquer une date pour des cryptes dépourvues à peu près complètement de décoration.

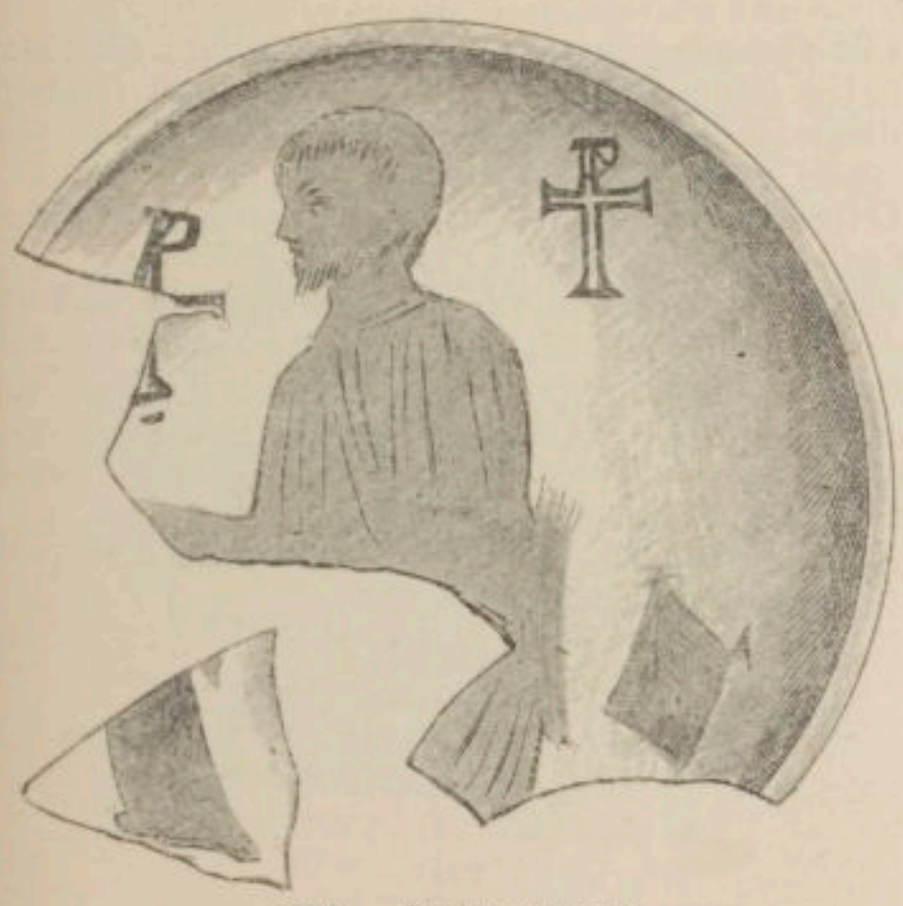
A Inkermann, on trouve taillée dans le rocher une chapelle, dans laquelle le chœur, séparé du reste de

[1] B. Latychev, *Jitiia sviatykh episkopov Kersonskikh* (Vies des saints évêques de Chersonèse), in-8°, Kazan, 1908. — [2] Latyschev, *Inscriptiones antiquæ oræ septentrionalis, Ponti Euxini, græcæ et latinæ*, 2 vol. in-fol., Petropoli, 1885, t. I, n. 239, cf. n. 240; *Corp. inscr. lat.*, t. III, p. 1366, n. 12511; pierre couleur de cendre, grandes lettres.

l'oratoire par un iconostase également pris dans le roc, possède au fond de l'abside un autel de 0m80.

A peu de distance une autre église, large de 8m50, nous offre un autel au fond de l'abside, devant une niche, au centre du banc presbytéral qui vient s'y interrompre. Dans ce rocher, un sanctuaire possède l'ancienne disposition liturgique; l'iconostase, le bêma, l'autel au milieu du banc des prêtres. Ce même rocher, au sud du précédent sanctuaire, contient un oratoire grossièrement taillé, et, sous un arcosolium en cul de four, un autel qui porte encore sur sa surface le tombeau des reliques. Un banc est réservé à droite, et à gauche une sorte de prothèse façonnée aussi dans la roche vive.

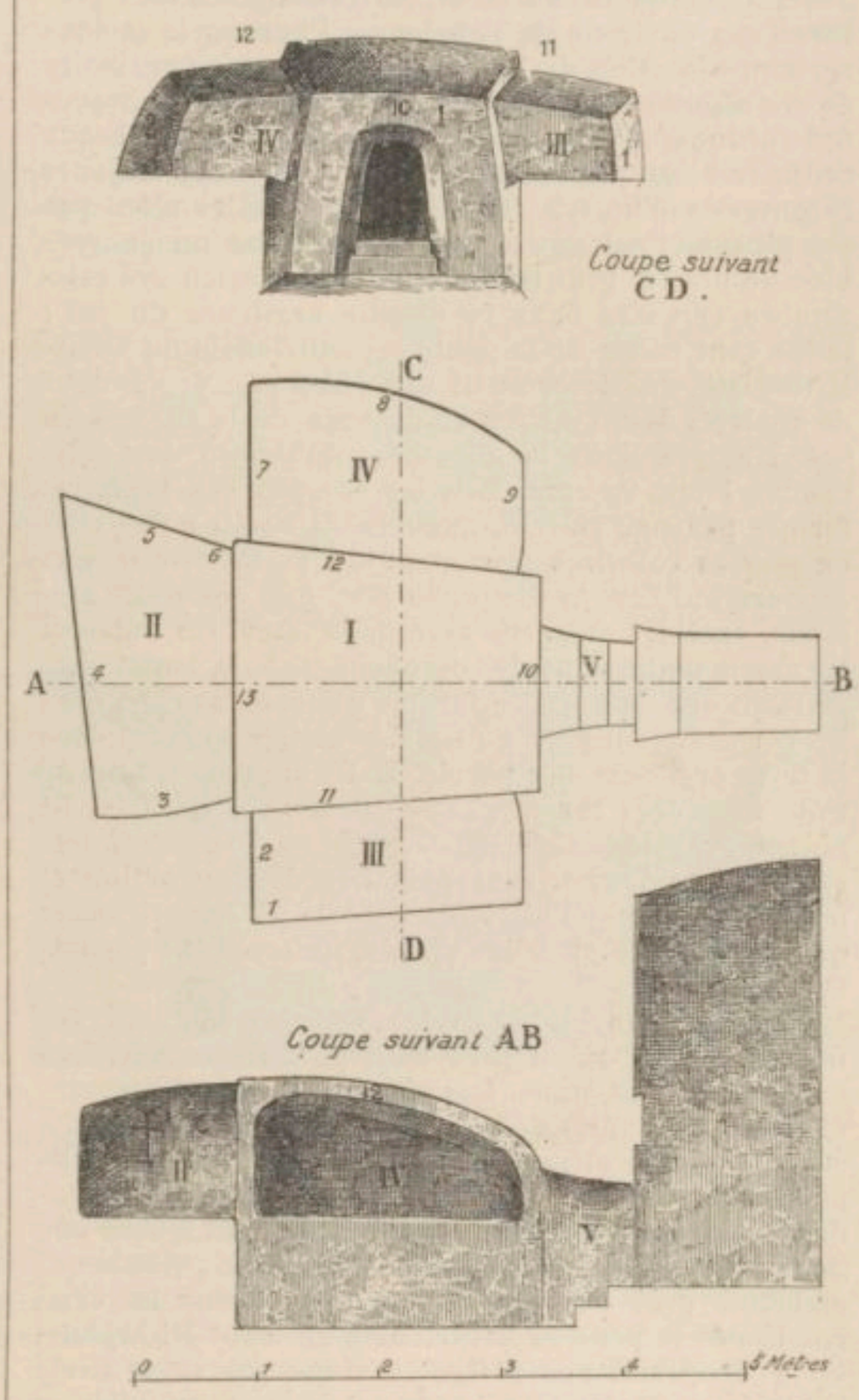
De l'autre côté de la rivière, opposé à Inkermann, s'élève un rocher à l'angle duquel trois églises ont été creusées; dans l'une, il existe dans une tribune de forme aplatie un autel haut de 0m71, sur lequel on voit encore la cavité préparée pour les reliques[1].



2210. — Patère en verre.
D'après les *Mémoires de la Société d'histoire et d'antiquités d'Odessa* (en russe), 1879, t. XI, pl. 1.

Un fragment de plaque en marbre conservé au Louvre[2] et sans lieu de provenance certaine a semblé, avec raison, avoir dû être recueilli par son ancien possesseur[3] durant un séjour en Orient, à l'époque de la guerre de Crimée. Incomplet à droite et en bas, le fragment formait l'angle supérieur gauche d'une plaque de marbre peu épaisse ornée d'un dessin et d'une inscription au trait incisé. La partie conservée nous montre le Christ imberbe, drapé et nimbé, accompagné de ces mots : + ΟΚϹΙЄϹΛЄΓΩΝ ΠЄΤΡΟΥ ΒΑΛЄΤЄ ЄΙϹ ΤΑΔ....Τ. Le texte peut être facilement complété, il est emprunté à l'évangile de saint Jean lorsque Jésus prescrit aux apôtres de pousser leur embarcation vers la haute mer et d'y jeter leurs filets : Βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου το δίκτυον καὶ εὑρήσετε[4]. La scène représentait donc l'apparition de Jésus à ses apôtres, sur le bord de la mer de Tibériade, après la Résurrection[5] (fig. 2208).

Une autre découverte faite en 1896 dans les fouilles conduites sur l'emplacement de l'ancienne Chersonèse[6], consiste en une scène analogue traitée avec la même grossièreté. Ici encore il s'agit de l'angle supérieur d'une plaque de marbre peu épaisse; même encadrement, même sujet, même technique, même disposition[7]. Mais la cassure nous a heureusement conservé à côté du Christ un petit personnage dont il prend la main droite dans sa main; en outre on aperçoit la vergue et la voile d'une embarcation. La première partie de la légende se lit ainsi : + ΟΚϹ ΙϹ + ΔΙΔΟΥϹ ΧΟ...; ce que M. Latyscheff complète ainsi : Ὁ Κ(ύριο)ς Ἰ(ησοῦς) διδοὺς χο[ρηγίαν τῷ ἁγίῳ Πέτρῳ] « Jésus portant secours à saint Pierre » (fig. 2209).



2211. — Chambre funéraire à Kertch.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1894, pl. II.

L'épaisseur de la plaque du Louvre est de 0m035, l'épaisseur de l'autre plaque 0m025; à quoi ont pu servir ces deux plaques d'une ressemblance générale si exacte? Celle de Chersonèse a été trouvée dans une catacombe à trois niches à l'entrée de laquelle était placée une croix tombale d'un travail grossier en pierre locale, ornée de croix incisées. La destination funéraire n'est pas soutenable pour une plaque si mince, d'autant que le marbre portait sur la seconde face une bordure en relief. L'examen du fragment du Louvre montre que c'est plus qu'une bordure, mais un véritable encadrement formé d'une triple moulure, qui en occupe le revers. De plus, la tranche conservée

[1] D. M. Strukov a donné dans deux brochures publiées en russe, Moscou 1879 et Moscou 1882, quelques notions et descriptions sommaires de ces églises. G. Rohault de Fleury, *La messe, Études archéologiques*, Paris, 1883, t. I, p. 109. — [2] *Catalogue sommaire des marbres antiques*, n. 3058. — [3] M. l'intendant général Robert; Legs de 1894. — [4] Joa., XXI, 6. — [5] E. Michon, *Dessin au trait sur une plaque de marbre conservée au Louvre, représentant l'apparition de Jésus à ses disciples après la résurrection sur les bords du lac de Tibériade*, dans le *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1900, p. 157, 333. — [6] En Crimée, près de Sébastopol. — [7] Latyschev, dans Βυζαντινὰ χρονικά, 1899, t. VI, p. 337-339.

porte une rainure très visible. Il s'agit donc de dalles ayant servi de balustrades ou de parapets, encastrées probablement dans un cancel, en sorte que leur décoration était surtout du côté extérieur. Ces ouvrages peuvent remonter au Ve ou au VIe siècle.

IV. Kertch. — Panticapée dont Ammien Marcellin nous dit qu'elle était la mère de toutes les cités milésiennes du Bosphore, est aujourd'hui encore célèbre grâce aux nombreux tumulus et aux catacombes qui la font connaître sous son nom moderne de Kertch. Assez nombreuses à Kertch, les catacombes sont plus rares aux environs de l'ancienne Phanagorie et dans certaines localités de la Chersonèse. Le type ordinaire de ces sépultures, creusées dans les pentes escarpées des collines diffère fort peu de celui des tombeaux ordinaires en pierre; seulement, elles sont toujours recouvertes d'un toit et, s'il arrive qu'elles n'ont pas été pillées, l'entrée en est obstruée par un énorme bloc de pierre. Plus tard, on trouve à Kertch des catacombes creusées dans la couche argileuse du sol : telles sont celles de la pente septentrionale du Mont-Mithridate, qui descendent souvent à une profondeur de quatre à douze mètres au-dessous de la surface du sol. L'entrée dans la chambre sépulcrale des catacombes était, comme dans les caveaux des tumulus, formée par une galerie, quelquefois revêtue de dalles en pierres calcaires provenant de la localité même. Aujourd'hui l'on ne distingue plus que des puits profonds, comblés en partie avec de la terre. On déposait les morts tantôt dans des cercueils de bois, tantôt simplement sur une litière formée d'écorce d'arbre, etc., les corps étaient placés dans des niches creusées dans la terre argileuse des parois. Malheureusement on ne trouve que très rarement des catacombes intactes. La plupart des catacombes, appartenant aux IIe et IIIe siècles après Jésus-Christ, sont païennes de destination et leur intérêt pour l'histoire de l'art, dû aux fresques qui décorent le stuc des parois, ne concerne pas nos études.

La vaste nécropole de Kertch, explorée méthodiquement, n'a livré qu'un petit nombre d'objets relatifs à l'antiquité chrétienne. Les cimetières des différentes époques, qui tantôt s'éloignaient de la ville lorsqu'elle était florissante et prenait de l'extension, tantôt se rapprochaient d'elle à mesure qu'elle tombait en décadence, ont été retrouvés et explorés; ils ont fourni une grande quantité d'objets appartenant à une période qui embrasse près d'un millier d'années. Dans les catacombes de la pente septentrionale du Mont-Mithridate, on a découvert une patère en verre, du IVe-Ve siècle après Jésus-Christ, sur laquelle était gravé un fidèle en prière, placé entre deux monogrammes du Christ et entre les deux tables de Moïse (fig. 2210).

Une chambre funéraire chrétienne située sur le Mont-Mithridate a été étudiée il y a quelques années. Elle ne se distingue guère par ses dispositions architectoniques de celles des autres catacombes. Située à huit mètres au-dessous du niveau du sol, c'est une petite chambre dont les trois murs différents de la paroi de l'entrée présentent des niches destinées à recevoir les cadavres. Le seul intérêt est dans les inscriptions. Sur le mur de la niche de gauche on voit une croix flanquée des lettres AΩ et à droite ces mots :

ЄNTΩ
HΠΨ ЄTI

ἐν τῷ ἔτ(ε)ι ηπψ, « en l'année 788. »

Cette date renvoie à l'ère du Bosphore, laquelle commence en l'an 297 après Jésus-Christ, ce qui nous donne la date 491 de notre ère et permet d'attribuer la chambre funéraire à cette époque.

Nous allons suivre de niche en niche les inscriptions. Rien n'est plus aisé que d'en reconnaître l'emplacement exact en se reportant au plan (fig. 2211). L'inscription datée que nous venons de transcrire portant le nº 1, la suivante, nº 2, est ainsi conçue (fig. 2212)[1] :

ΧΑΡΑ ΜЄΓΑΛΗΓЄΝ
ΓΟΝЄΝ ΤΩΟΙΚΩΤΟΥ
ΤΩCΗ ΜЄΡΟΝΤ
ΩΝΑΓΙ ΩΠΑΡΑ
5 ΓЄΝΟΜЄ ΝΩΝ ΤΩΝ
ΔΙΚЄΩΝ CΥΝΑΛΟΜЄ
ΝΩΝΚΑΙΤΩΝΠΑΝΤΩ
ΩΥΜΝΟΥΤΩCЄЄΛЄC

Χαρὰ μεγάλη γέ(ν)γονεν τῶ(ι) οἴκω(ι) τούτω(ι) σήμερον, τῶν ἁγίω[ν] παραγενομένων, τῶν δικ(αί)ων συναλ[λ]ομένων καὶ τῶν πάντων ὑμνού[ν]τω[ν] σε ἐλέ[η]σ[ον].

« Une grande joie est arrivée aujourd'hui à cette maison, les saints y sont venus, les justes ont tressailli d'allégresse et tous t'ont adressé cette hymne : Aie pitié de nous. »

Cette prière, qui offre les caractères d'un στιχηρόν, ne se rencontre pas dans l'Eucologe.

Sur chacune des trois faces de la niche du fond une croix est entourée d'inscriptions qui ne nous apprennent rien de bien nouveau, puisqu'il s'agit d'une simple transcription des douze premiers versets du psaume XCe (XCIe dans la Vulgate). Cette longue citation est représentée par les numéros 3, 4, 5 sur le plan.

Dans cette même niche du fond, à droite de la paroi de droite, on lit l'inscription nº 6.

ΑΓΙΟCΟΘЄΟC
ΑΓΙЄΙΟCЄΙCΧΥΡΟC
ΑΓΙЄΙΟCΑΘΔΝΑ
ΤΟC ЄΛЄΗCΟΝ
5 ΤΟΝΔΟΥΛΟΝCΟΥ
CΑΥΑΓΑΝ
ΚΑΙΦΑЄΙCΠΑΡΤΑΝ

Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιειος εἰσχυρός, ἅγιειος ἀθάνατος, ἐλέησον τὸν δοῦλόν σου Σαυάγαν καὶ Φαεισπάρταν.

« Dieu saint, saint fort, saint immortel, aie pitié de ton serviteur Savaga et Phaeisparta. »

Ici nous avons une formule liturgique, celle des improperes. La mention τὸν δοῦλόν, au singulier, suivie de deux noms réunis par καὶ, invite à croire que le caveau avait d'abord été occupé par un seul corps; on en aura ajouté un autre peu après car l'écriture n'indique pas une autre main et une époque plus tardive.

Dans la niche de droite, les trois parois sont occupées par la suite du psaume XCe (XCIe) depuis le verset 13e jusqu'à la fin, écrites à longues lignes (numéros 7, 8, 9) (fig. 2213-2214).

Sur la paroi d'entrée, à la partie supérieure, au-dessus de la porte, on lit deux versets du psaume CXXe (CXXIe dans la Vulgate), les versets 7 et 8, les derniers du psaume[2] (numéro 10).

Sur la niche de gauche, le premier verset du psaume XXVIe (XXVIIe) : Κύριος φωτισμός μου καὶ σωτήρ μου, τίνα φοβηθ(ήσομαι).

En face, sur la niche de droite, un emprunt au psaume XXVIe (XXVIIe) : Κ(ύριο)ς ὑπερασπιστὴς τῆς ζωῆς μου, ἀπὸ τίνος δ(ει)λιάσω.

Sur la niche du fond il ne subsiste que quelques lettres : +Κ..... ΛΗC ΜΟΥ. Il y a place, dans la lacune, pour quinze lettres; on pourrait supposer

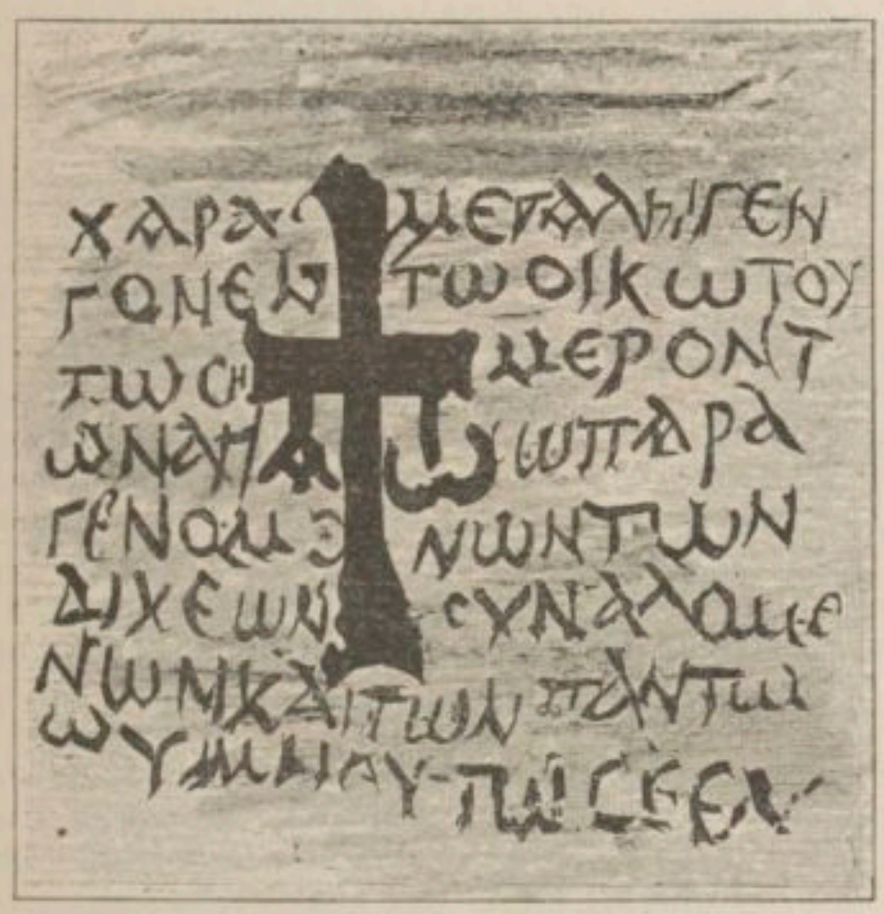
[1] *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, p. CIX. — [2] On retrouve cette citation ailleurs, cf. Le Bas, *Voyage*, t. III, n. 2545; Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 310

qu'on a lu ici le début du psaume CIe (CIIe) : Κ(ύριο)ς, εἰσάκουσον τῆς εὐχῆς μου[1].

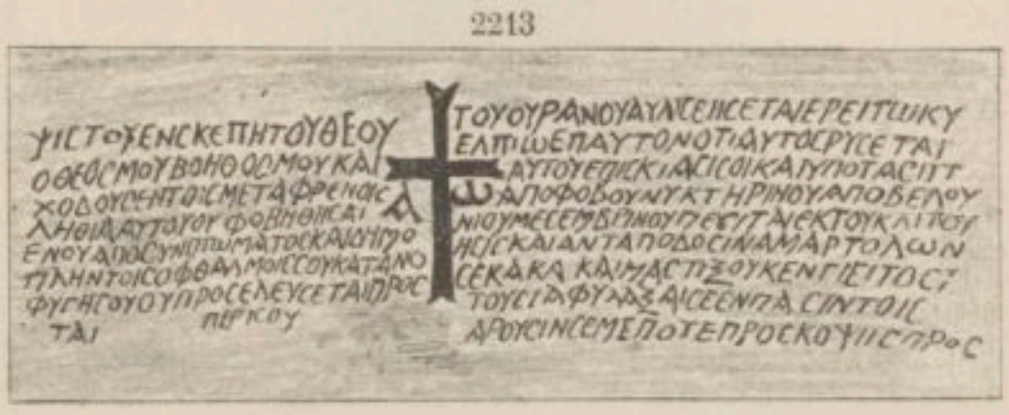
Cet ensemble épigraphique nous apprend, on le voit, peu de choses nouvelles. Ces psaumes peuvent être l'écho d'une liturgie funéraire locale. L'inscription n° 2 est, entre toutes, la plus intéressante. Le texte peut être disposé en cinq vers. Les deux premiers sont du mètre iambique et les trois vers suivants s'y ramènent plus ou moins. Le nombre des syllabes n'est pas égal : 10 9,8; mais la quantité et l'accentuation arrive à leur donner le même rythme :

Χαρὰ μεγάλη γέγονεν
τῷ οἴκῳ τούτῳ σήμερον,
τῶν ἁγίω[ν] παραγενομένων,
τῶν δικέων συναλ[λ]ομένων
καὶ τῶν πάντων ὑμνού[ν] τω[ν] σε·
ἐλέ[η]σ[ον]

2213



2212



2214

2212, 2213, 2214. — Inscriptions de Kertch. D'après *Römische Quartalschrift*, 1894, pl. III.

En 1876, pendant les fouilles sur le Mont-Mithridate, on découvrit avec un fragment de patère[2] une monnaie de l'empereur Justinien II (685-695); l'année précédente on avait trouvé la dalle d'un tombeau avec cette inscription : † ἐνθάδε κατάκιτε ὁ δοῦλος τοῦ Θ(εο)ῦ Γέννεος †[3] et une autre presque indéchiffrable[4].

Mentionnons encore une pyxide d'ivoire et deux verres dont l'un porte une croix et l'autre ces mots : ΠΙΕ ΖΗΣΗΣ; ces divers monuments peuvent être rapportés à la période IV-VIe siècle. Quelques autres inscriptions ont été découvertes depuis, et même une ampoule en terre avec la formule si connue :

ΑΓΙΟ
ΥΜΗ
ΝΑ+

Le monument le plus intéressant est un disque d'argent représentant un empereur du VIe siècle, à cheval, la lance au poing, précédé de la Victoire et suivi d'un officier. On a pensé y reconnaître les traits de Justinien, mais cette identification est discutable. Nous aurons occasion d'y revenir. Voir JUSTINIEN[6].

V. CAUCASE. — Dans la région du Caucase proprement dit les antiquités chrétiennes se font, si c'est possible, encore plus rares. Entre toutes les peuplades qui habitaient le Caucase à l'époque de la grande migration des peuples, le groupe le plus important est celui des Alains. Il n'est guère possible de définir les causes auxquelles est due la présence des Alains dans le Caucase. En recueillant tous les traits disséminés qui peuvent s'appliquer à eux on en vient à admettre que Ptolémée peut avoir été bien renseigné lorsqu'il affirme que les Alains résident dans le midi de la Russie et dans la région située au nord-est de la mer Caspienne. D'après Procope, les Alains habitaient les pentes septentrionales du Caucase jusqu'aux portes Caspiennes et les côtés de la mer Noire, où ils s'étaient mêlés aux Goths. Vers le nord, ils s'étaient éparpillés jusqu'au Don. Les nécropoles et les catacombes du Caucase recèlent une foule d'objets de bronze de provenance indigène, mais ne contiennent que fort peu d'articles importés. Tous les objets découverts dans le nord du Caucase prouvent clairement l'analogie qui existe entre les antiquités de ces régions et celles de la Russie méridionale aux premiers siècles de notre ère; cette analogie s'explique assez par les affinités ethniques et par la conformité des tendances et des goûts qui en résultent. Les produits de l'art grec, répandus entre la Méotide et la mer Caspienne, ont pénétré aussi chez les montagnards et l'on en trouve dans les nécropoles situées sur l'arête principale du Caucase. Tous les objets en or recueillis dans la nécropole de Tchéguéme et ailleurs ressemblent beaucoup aux antiquités du Bosphore cimmérien; ainsi les œuvres grecques trouvées au Caucase sont un indice des relations qui existaient entre les montagnards et les habitants du Bosphore.

Il n'y a point de doute que, dans le Caucase septentrional, l'âge de bronze ne représente une période assez longue, qui touche à l'époque où les Alains em-

[1] J. Kulakowsky, *Eine altchristliche Grabkammer in Kertch aus dem Jahre 491*, dans *Römische Quartalschrift*, 1894, t. VIII, p. 49-87, 309-327, pl. II, III. — [2] Kondakof, *Une ancienne patère chrétienne des catacombes de Kertch*, dans les *Mémoires de la Société odessoise d'histoire et d'antiquités* (en russe), 1879, t. XI, p. 67-73. — [3] *Compte rendu de la commission impériale archéologique*, 1875, p. XXXIV; 1876, p. 216. — [4] *Id.*, 1878, p. XXI; 1880, p. 134. — [5] H. Ainalov, *Mémoires de la Société russe d'archéologie*, Saint-Pétersbourg, 1891, t. V, p. 201 sq. — [6] J. Strzygowski, *Der Silberschild aus Kertch*, dans les *Matériaux pour l'archéologie russe* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1892, n. 8; Beljajef, dans le *Journal du ministère de l'Instruction publique* (en russe), 1893, t. CCLXXXIX, p. 321 sq.

brassèrent le christianisme; nous en voyons la preuve dans les croix figurées sur deux petits miroirs de bronze. L'un de ces miroirs a été découvert près de l'aoul Dzivguisse : il était décoré du sujet qu'on désigne sous le nom de « cachet de Salomon » et de deux croix (musée historique de Moscou). L'autre miroir, dont on ignore la provenance, est orné de deux lièvres et de deux croix (collection de la comtesse Ouwaroff).

Signalons encore des petites plaques en forme de disques, découpées dans une feuille de métal assez mince et décorées d'ornements géométriques, une d'elles provenant de la nécropole de Koban offre une croix (fig. 2215). Le revers de chaque plaque présente

2215. — Plaque de la nécropole de Koban.
Dans Kondakof et Tolstoï, *Antiquités de la Russie méridionale*, Paris, 1891, p. 456, fig. 396.

une surface tout à fait lisse et brillante avec des reflets d'argent. On a cru d'abord que ces disques étaient des miroirs; l'analogie est grande, en effet, et l'on en trouve sur tous les points de la Russie méridionale, aussi bien que dans toutes les régions de la Sibérie. Mais au lieu du manche dont les miroirs de ce genre sont ordinairement pourvus, les disques qui nous occupent sont percés tout au bord d'une petite œillière au travers de laquelle on ne pourrait passer qu'une ficelle ou une courroie très mince, ce qui les rendrait d'un usage peu commode au cas où ce seraient réellement des miroirs. La conjecture la plus vraisemblable que l'on puisse proposer, c'est que les plaques en question apparte-

2216. — Agrafe en or de Kamounta.
Ibid., p. 468, fig. 421.

naient à un harnais de cheval. Peut-être avons-nous une croix rayonnante sur une applique provenant de Kamounta. L'ornementation est caractérisée par une bordure avec saillies figurant une rangée de perles. Ce type se rencontre dans des contrées très éloignées les unes des autres, Tarse en Asie-Mineure, le gouvernement de Saratof, la Hongrie, le nord de l'Italie (fig. 2216).

Les Goths paraissent pour la première fois dans la vallée inférieure du Danube au commencement du IIIe siècle de notre ère. Depuis le règne de Caracalla ils étaient en hostilité permanente avec les Romains, ils traversaient le fleuve et faisaient des incursions dans la presqu'île des Balkans. Ammien Marcellin raconte que les Huns ayant traversé la terre des Alains, envahirent les vastes et fertiles campagnes des Goths. Le conflit a dû avoir lieu sur le cours du Don et même au delà de ce fleuve, dans la région du Caucase. C'est certainement à l'embouchure du Don que se trouvait alors le centre de gravité de la domination des Goths. Après avoir tenté d'arrêter les Huns par une muraille, les Goths se retirèrent au delà du Danube, ils emportaient une bonne partie de leurs richesses, des tissus, des tapis, des bijoux. La vie de saint Sabas contemporain d'Athanaric nous initie dans une certaine mesure à l'existence domestique de ces anciens maîtres du Caucase après leur établissement au nord du Danube.

Les Goths en 259, en 262 et 263, enfin en 275, se jettent sur l'empire romain, pillent, massacrent et c'est probablement à la suite de ces expéditions maritimes qu'ils parvinrent à s'établir et à élire domicile sur différents points du littoral de la mer Noire. Procope raconte que des Goths s'étaient établis en Crimée dans la région de Dory, altération du nom de la Tauride, c'est-à-dire le long de la côte méridionale, entre Balaklava et Soudak, enfin dans la presqu'île de Taman. A une époque plus avancée, on appelle souvent cette région *climates des Goths*, ou simplement Gothie. C'est dans ces parages que fut découvert en 1864, le trésor de Novotcherkask, dans le tumulus de Khokhlatsh, province du Don. Parmi les pièces se trouvait une sorte de gobelet d'or muni d'une anse qui a la forme d'un cerf, la tête inclinée vers l'orifice du vase. Un vase du même genre a été découvert à la stahitza de Migoulinskaïa. C'est une pièce de grande dimension dont la hauteur atteint 6m115. Un fauve forme l'anse du vase, tandis que le goulot est décoré de triangles et de losanges taillés en creux dans l'or massif des parois; les creux sont incrustés de plaquettes d'émail de couleur. Au-dessus de cette bande circulaire d'ornements géométriques, se déroule une inscription pointillée :

ΖΗΒΑΝΟΚΟΥ ΤΑΡΟΥΛΑΣ ΕΠΟΙΕΙ ☩ ΜΗ

L'imprécision avec laquelle s'exprimaient trop souvent en matière archéologique les anciens voyageurs rend malaisée l'utilisation des informations qu'ils apportent sur des monuments qu'ils ont vus et trop sommairement décrits. Klaproth a publié un travail : *Sur les anciennes églises chrétiennes dans le Caucase au delà du Kouban*[1]. Aucune date et de trop vagues détails ne permettent en aucune manière de se faire une idée du style et de l'âge des monuments en question : Voici à peu près ce qu'on peut retirer de précis :

Dans les *Feuilles bibliographiques* (en russe) on lit une notice de M. Potemkin sur les anciennes églises et autres antiquités qui se trouvent sur le Grand-Indjik et qu'il visita en 1802. « Dans le pays habité par les Becchilbaï, tribu de la race des Abazes, il vit trois anciennes églises en pierre; leur architecture est grecque; elles ont une coupole et des croix sépulcrales; elles sont à 1600 mètres les unes des autres, et situées sur la rive droite du Grand-Zelendjiik, un peu au-dessous de la jonction du Petit-Kardanek avec cette rivière. Potemkin entra dans ces églises, les examina et en tira des vues. D'après ces dessins, on voit que l'intérieur de la première de ces trois églises qu'on rencontre en suivant le cours du Zelendjik, a 22m76 de longueur et 14 de largeur. Au-dessus de la coupole on voit quatre troncs pourris de vieux pins, et sur le toit, un érable. La seconde église est à un verste plus bas que la précédente; l'intérieur à 14 mètres en long et 10,67 en large. La coupole est couronnée par un haut sapin, tandis que sur le toit il y en a trois de moindre grandeur. Un côté de ce toit, ainsi que l'autel et l'entrée sont écroulés. La troisième n'est que 533 mètres au-dessous de la précédente; elle a dans l'intérieur

[1] *Nouveau journal asiatique*, 1830, nouv. série, t. v, p. 375-390.

10m67 de longueur et 7m11 de largeur. On voit encore dans toutes ces églises des figures de saints, peintes en fresques et semblables à celles qu'on trouve dans les églises russes, plusieurs autres sont tombées de vétusté [1]. » Près de la première église est placée sur le cimetière une croix de pierre, travaillée grossièrement, et portant une inscription grecque qui fait remonter l'érection de cette croix à l'an 1013 de notre ère.

Deux autres églises anciennes situées dans le voisinage du Kouban supérieur ont été visitées en 1829. L'une est située sur le bord du Tchouna, à la cime d'un rocher. L'édifice est construit avec beaucoup de solidité et un art véritable. Toutes les voûtes sont en pierres taillées, tandis que les arches sont construites avec d'excellentes briques. Le rocher sur lequel l'église est située est de porphyre, mais elle-même est construite en grès. L'autre église s'élève sur une montagne qui domine la Teberda d'environ 150 toises. « Dans l'intérieur de l'église on voit plusieurs peintures à fresque, représentant des scènes de la passion de Jésus-Christ; elles sont en grande partie bien conservées. Au fond, où jadis avait été l'autel, est l'image gigantesque de sainte Marie, qui étend ses bras sur les trois fenêtres; au-dessus de cette image, on distingue encore la cène des apôtres. L'église est construite avec le même grès que celle de la montagne Tchouna; il forme le roc de la montagne sacrée. Les briques qu'on a employées en différents endroits sont faites d'une excellente terre glaise, elles ont 36 centimètres en carré et sont épaisses de 4/5 de centimètre. Le toit est recouvert de tuiles de tout genre. Le pavé est entièrement démoli. Près de l'église sont deux tombeaux, l'un est voûté et bien construit, l'autre est couvert de pierres et entièrement détruit [2]. »

VI. Orfèvrerie. — Parmi les peuples qui ont contribué au développement de la civilisation dans la région Caucasienne nous ne pouvons, vu l'état des études archéologiques, qu'indiquer sans trop de précision le rôle qui appartient aux uns et aux autres.

C'est principalement par l'orfèvrerie et la bijouterie que nous pouvons apprécier le goût artistique et les connaissances techniques des peuplades dont les produits se retrouvent en quantité presque innombrable dans les musées d'Occident. Il est indispensable d'entrer à ce sujet dans quelques explications. A l'époque qui correspond pour l'Occident avec les invasions barbares, on constate dans les spécimens de la bijouterie une transformation radicale caractérisée par l'abandon de la ciselure et l'adoption d'une sorte de recouvrage des métaux par une carapace de pierreries ou de verroteries taillées en tables ou en cabochon. L'idée rappelle de très loin celle de l'émaillerie cloisonnée, mais si l'exécution ne réclamait pas le même soin elle produisait aussi un effet bien différent. Cette évolution artistique se produit brusquement et nul monument n'avait permis d'établir la série des modifications par lesquelles l'art classique avait dû passer avant d'atteindre à ce degré de décadence.

On n'en est plus surpris depuis qu'on sait que pour ressaisir l'histoire de l'orfèvrerie barbare il faut parcourir en sens inverse le trajet accompli par les tribus nomades dont l'art s'est d'abord révélé à nous aux dernières étapes de sa longue migration. C'est en suivant la trace des campements successifs, marqué par les débris que livre le sol, qu'on jalonne une route qui fut successivement reculée de la Gaule jusqu'au bassin du Rhin. De là on passa jusqu'en Hongrie où une série de découvertes permit de relier les trouvailles des nécropoles frankes, burgondes et wisigothes avec celles des cimetières de Pannonie et de Transylvanie. La Transylvanie et la Roumanie (jadis la Dacie) avaient vu au commencement de notre ère des passages de peuples qui délaissèrent, en s'éloignant, des débris qu'on devait rencontrer également en Pannonie. Ces débris avaient conduit les archéologues jusqu'en Dacie; ils s'aperçurent, arrivés là, qu'il fallait s'avancer plus avant vers l'Orient. D'intuition, on pouvait s'attendre à le rencontrer dans des régions que leur proverbiale richesse minière et lapidaire désignait comme le lieu d'origine d'un art dont l'or et les pierres précieuses forment les éléments à peu près exclusifs. En effet, la Crimée, les côtes septentrionales de la mer Noire et de la mer d'Azof et même certaines parties du Caucase ont livré des antiquités d'une analogie si frappante avec celles trouvées dans les tombes franques de la Gaule, que les archéologues russes, pris au dépourvu par ces types inconnus rencontrés sur leur sol, leur donnèrent le nom d' « antiquités mérovingiennes ». Depuis lors, on a adopté le nom mieux justifié d' « antiquités gothiques ». On sait, en effet, que les tribus barbares firent un séjour prolongé qui eut pour résultat de supplanter l'ancienne population scythe de la Russie méridionale au profit d'une population sarmate et d'établir la domination gothe sur les bords du Dniéper dès le IIIe siècle de notre ère [3].

Il n'est plus douteux aujourd'hui qu'il faille faire aux Goths une large part et peut-être une part exclusive dans le style bien caractérisé de bijouterie dont les musées de Russie, d'Allemagne, d'Autriche et de France commencent à pouvoir montrer des spécimens de plus en plus nombreux et remarquables [4]. En Russie, malheureusement, les collections publiques et privées sont lointaines et, parfois, peu accessibles; à Londres et à Berlin on peut prendre une idée exacte et suffisamment approfondie de l'art des Goths en matière de bijouterie pendant leur séjour en Crimée [5].

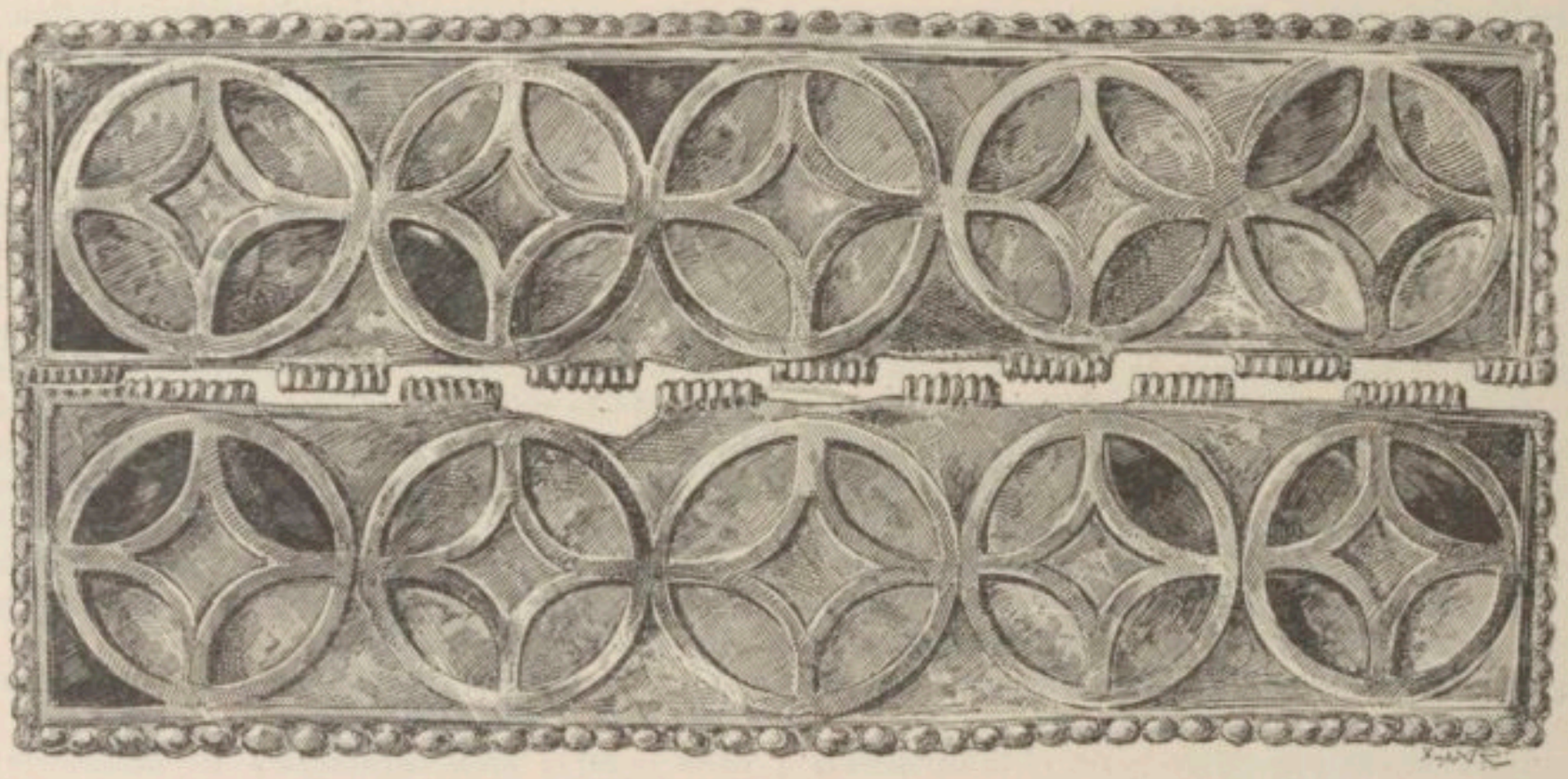
La Crimée est principalement représentée dans le musée de l'Ermitage à Saint-Pétersbourg, au musée archéologique de Moscou, au musée de Kertch et dans la collection Nowikow, à Kertch. On peut dans ces différentes collections se convaincre à quel point les parures d'orfèvrerie abondent en Crimée [6]. Elles sont l'œuvre des Goths qui habitèrent la Chersonèse Taurique avant l'invasion des Huns qui attaquèrent la Crimée sous Justinien et ne vinrent pas à bout de détruire et d'abolir les anciens occupants. Outre la Crimée, nous relevons

[1] P. de Koeppen, *Feuilles bibliographiques* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1825, p. 31. — [2] *Nouveau journal asiatique*, 1830, t. v, p. 387. Signale sans donner de détails « une autre église ancienne très remarquable près de la rivière de Tcheghem. Elle est placée sur un rocher, dans lequel on a pratiqué un passage serpentant, garni de barres de fer des deux côtés. » — [3] Nous renvoyons à l'exposition détaillée que nous avons faite de cet itinéraire, de ses stations et des caractéristiques de ses produits dans H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 411-419; cf. J. de Baye, *Origine orientale de l'orfèvrerie cloisonnée*, in-8°, Paris, 1893, p. 26; Kondakof et Tolstoï, *Antiquités de la Russie méridionale*, trad. Reinach, in-8°, Paris, 1888; J. de Baye, *De l'influence de l'art des Goths en Occident*, in-8°, Paris, 1891; J. de Morgan, *Mission scientifique au Caucase*, in-8°, Paris, 1890; F. Bayern, *Contribution à l'archéologie du Caucase*, in-8°, Lyon, 1882. —

[4] J. de Baye, *L'art chez les barbares à la chute de l'empire romain*, dans l'*Anthropologie*, 1890, t. I, n. 4; Le même, *De l'influence de l'art des Goths en Occident*, in-8°, Paris, 1891. — [5] D. Mc Pherson, *Antiquities of Kertch*, in-8°, London, 1857; *Transactions of the historical Society of Lancashire and Cheshire*, 1858, t. x; Roach Smith, *Collectanea antiqua*, in-8°, London, 1861, t. v, pl. XIV pour la collection du British Museum; J. de Baye, *Les bijoux gothiques de Kertch*, dans la *Revue archéologique*, 1888, pour la collection John Evans; J. de Baye, *La bijouterie des Goths en Russie*, dans les *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, 1890, p. 359-372. — [6] A. Kharousine, *Étude sur les anciens tombeaux de Gourzouff et de Gougouche sur la côte méridionale de la Crimée*, in-8°, Moscou, 1890 (en russe); Braun, *Die letzten Schicksale der Krimgothen*, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1890.

les traces de l'art gothique dans la Caucasie du Nord et plus spécialement la Digorie [1]. Dans la nécropole de Routkha on a rencontré des boucles de ceintures qui rappellent celles que nous trouvons chez tous les conquérants de l'empire romain, et certaines parures sont ornées de têtes d'oiseaux. Du Caucase proviennent trois fibules d'or ornées de pierreries appartenant au même art que le fameux trésor de Szilagy-Somlyó, en Hongrie [2]; circonstance trop notable pour n'être pas relevée, d'autant que la nécropole de Routkha pourrait remonter jusqu'au IVe ou au Ve siècle [3]. D'autres rapprochements s'imposent également à l'attention. La fibule brisée en bronze recueillie à Faskon [4] (Ossétie) et celles des environs de Galliat [5] (Digorie) offrent une analogie frappante avec les bijoux retrouvés dans l'Europe occidentale; enfin la trouvaille de bijoux en or enrichis de grenats cloisonnés taillés en table faite à Metshinetovo appelle la comparaison avec la bordure de la couronne de Receswinthe provenant de Guarrazar [6] (fig. 2217). Pour expliquer la présence de ces spécimens aux lieux où ils ont été trouvés il faut admettre qu'au moment où les Huns expulsèrent les Goths, un rameau se sera séparé et, au lieu de suivre la route de l'Occident, sera venu émigrer sur la chaîne du Caucase, dans le voisinage des Alains sur les rives du Pont. Dans la Tauride et dans l'Ukraine on rencontre les vestiges de la même orfèvrerie, notamment dans la péninsule de Taman et à Olbia, près de Kherson. Sur les bords de la rivière Tchoulek [7], un riche trésor de bijouteries d'or enrichies de grenat, est dû au même art que les objets découverts en Digorie et mentionnés plus haut. Deux fibules en or sertissant des grenats proviennent de Néjus [8]. Les mêmes bijoux se retrouvent fréquemment en Hongrie [9]. Il n'est donc plus paradoxal de soutenir aujourd'hui que l'orfèvrerie cloisonnée est d'origine orientale et gothique; qu'elle a pu prendre naissance dans les pays baignés par la mer Noire [10]. Cet art s'est inspiré de motifs décoratifs caractéristiques d'œuvres scythiques et grecques et a adopté des procédés industriels empruntés à l'Orient.

VII. Céramique. — Les fouilles exécutées dans la Crimée et le Caucase ont fait connaître une série assez complète d'objets céramiques conservés en majeure partie au musée de l'Ermitage à Saint-Pétersbourg et au musée historique de Moscou, et étudiés par le savant Wladimir de Bock. Ces fragments de céramique appartiennent à des plats et à des coupes de diamètre et de profondeur différents; ils ont été recueillis sur le littoral nord et est de la mer Noire. Ce qui fait surtout l'intérêt de ces débris, c'est qu'on peut les rapprocher de poteries analogues trouvées dans des contrées assez éloignées du littoral de la mer Noire. Outre les exemplaires trouvés sur l'emplacement de l'ancienne Chersonèse byzantine, on doit signaler d'autres points sur lesquels les fouilles ont donné d'utiles résultats : en Crimée, à Théodosie, Sondak; au Caucase, à Suchum Kalé; dans le Caucase du nord, à Abinskaïa.



2217. — Plaque cloisonnée de Metshinetovo.
D'après Kondakof et Tolstoï, *Antiquités de la Russie méridionale*, Paris, 1891, p. 480, fig. 438.

Les pièces de la Crimée et du Caucase se distinguent par la technique et par le décor. On a proposé entre elles deux séries principales, l'une appelée par les uns Caucasienne, par les autres Byzantine, la seule dont nous ayons à nous occuper; l'autre présentant des analogies avec les poteries persanes et musulmanes.

Les poteries dites caucasiennes ou byzantines sont-elles de fabrication indigène? C'est plus que probable. Sans doute, nous avons constaté à Athènes, à Alexandrie, à Rome, une importation en quantité considérable, mais les conditions sont assez différentes entre ces villes considérables et le pays reculé que

[1] Au Musée de l'Ermitage, voir la collection Olchewsky dont M. Chantre a publié quelques pièces, *Recherches anthropologiques dans le Caucase*, in-8°, Paris, 1885-1887; t. III, pl. XIV; Ouwaroff, *Matériaux pour l'histoire archéologique du Caucase recueillis par les missions de la Société archéologique de Moscou*, 1888, fasc. 1, pl. II; 1889, fasc. 2, pl. XX, XXI sq., etc. (en russe). — [2] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. II, p. 413. — [3] D'après Aspelin; la comtesse Ouwaroff abaisse un peu cette date. — [4] Collection Ouwaroff. — [5] Collections de la Société archéologique de Moscou. — [6] F. de Lasteyrie, *Description du trésor de Guarrazar*, in-4°, Paris, 1860, p. 31, pl. I. — [7] Près de Taganrog, gouvernement d'Iekaterinoslav. Commission impériale d'archéologie à St-Pétersbourg. — [8] Entre Kiev et Toula, gouvernement de Tchernigow. Musée de l'Ermitage. Tolstoï et N. Kondakof, *Antiquités de la Russie méridionale*, Saint-Pétersbourg, 1890, p. 147, fig. 175. — [9] *Comptes rendus de la commission impériale archéologique de Saint-Pétersbourg*, 1873, p. XXXII; *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, 1890, pl. VII, 1905, p. 217-218. — [10] J. de Baye, *L'origine orientale de l'orfèvrerie cloisonnée et son introduction en Occident par les Goths*, dans *Souvenir du congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques*, XIe session, Moscou, 1892; Paris, 1893; E. Chantre, *La bijouterie caucasienne à l'époque scytho-byzantine*, in-8°, Lyon, 1893. Cf. *Revue des Études grecques*, 1893, t. VI, p. 476.

nous étudions. La fabrication locale sans être absolument certaine est, du moins, tout à fait vraisemblable. De là à déterminer les centres de cette fabrication il y a loin évidemment; c'est ainsi que l'hypothèse de fabriques à Suchum-Kalé n'est étayée en définitive que par la quantité considérable de débris céramiques trouvés dans cette localité. « Il faudrait avant tout rechercher si la Crimée présentait à cette époque les éléments de civilisation et de culture nécessaires pour permettre l'existence d'une industrie céramique. Il semble que la réponse ne peut être qu'affirmative. Les monuments, appartenant à toutes les époques, exhumés du sol de la Crimée, sont les preuves irrécusables d'un état avancé de culture artistique et démontrent que cette contrée avait l'outillage nécessaire pour les industries variées. D'un autre côté, la Transcaucasie avait atteint un haut degré de civilisation, grâce à l'influence de Byzance et au voisinage de la Perse; les nombreux monuments du grand art et les produits des arts mineurs que nous trouvons en Géorgie et en Arménie en sont la preuve. Le cabotage pouvait facilement fournir les marchés de la Crimée de produits caucasiens et persans. Par conséquent, ces deux hypothèses peuvent être acceptées, c'est seulement une étude typologique et stylistique qui pourra éclaircir la question.

« Reste encore à considérer l'opinion qui voudrait voir le lieu d'origine de ces poteries à Byzance. C'est une hypothèse que l'on ne peut admettre que sous certaines réserves, bien qu'elle semble de prime-abord très acceptable. Chersonèse était une possession de Byzance, qui depuis 834 y avait son gouverneur. L'importation byzantine constatée depuis le VIIe-VIIIe siècle, avait pris un grand essor au Xe siècle. Byzance était un grand centre industriel et artistique; ses produits se rencontraient, non seulement en Russie, qui depuis le Xe siècle était devenue sa tributaire au point de vue de l'art et de l'influence spirituelle, mais sur tous les marchés du monde civilisé du moyen âge. L'art byzantin était devenu prédominant et servait de base à l'évolution artistique de l'Europe. Nous retrouvons ses traces sur toutes les œuvres du moyen âge, tant de l'Europe que de l'Orient, qui a été et reste si conservateur dans les manifestations de sa culture. Et si même les poteries du Caucase et de la Crimée portent sur elles un cachet oriental, cela n'infirme guère l'hypothèse de leur provenance byzantine, car l'art byzantin s'est formé en fusionnant dans un même moule les courants les plus variés et les plus hétérogènes, parmi lesquels l'Orient a joué un rôle presque prédominant. Mais ne serait-ce pas abuser un peu de cette appellation byzantine qu'on applique indifféremment à tout monument chrétien du moyen âge sans prendre en considération le lieu et l'époque de sa fabrication? Est-ce qu'une analyse détaillée des produits de cet art, appelé byzantin, ne prouverait pas la possibilité de l'existence dans l'empire d'Orient de centres indépendants de Byzance comme influence et développement et où l'on pourrait constater un style indigène que l'on ne retrouverait que comme écho sur les produits réellement byzantins? Sans vouloir nier l'influence et la pression que pouvait exercer ce grand centre politique sur les provinces de l'Empire et les contrées avoisinantes, il faut, ce me semble, prendre en considération l'histoire et le développement individuel de chacune de ces provinces ou contrées et voir si les éléments constitutifs de l'art local n'existaient pas bien avant la domination et l'influence byzantines. Si les exigences de l'Église chrétienne devaient niveler dans les provinces certains traits de caractère originaux et locaux, l'esprit et le tempérament de chaque province ou contrée devaient cependant se manifester en des formes arrêtées, résultant de la culture antérieure locale [1]. »

Nous verrons bientôt, en étudiant l'art copte (voir ce mot) que ces observations s'appliquent exactement à la situation de l'Égypte chrétienne et de l'art qu'elle a produit. Dans le pays que nous étudions, voici ce que nous constatons : La Tauride et tout le littoral nord de la mer Noire ont subi l'influence des pays qui les avaient colonisés dès le VIIe siècle avant Jésus-Christ et avec lesquels ils étaient en relations constantes de commerce. La Grèce, les colonies ioniennes de l'Asie-Mineure y ont librement développé leur culture; les monuments conservés au Musée de l'Ermitage sont là pour le prouver; mais ils nous montrent aussi l'existence parallèle dans ces contrées d'un art barbare, dont le rôle devient de plus en plus prédominant à mesure que nous approchons de l'époque des invasions, pendant laquelle l'art classique a péri. A ce moment, la culture barbare et orientale règne en maîtresse; un art nouveau, composite, se forme dans ce milieu hétérogène, l'art gothique [2]. Cet art, parti de là avec les Goths qui l'avaient adopté, est venu se répandre sur le Danube, en Hongrie, évoluant et se développant au fur et à mesure que les Barbares avançaient vers l'Occident. Dans ce moment, Byzance, à peine chrétienne, était seulement en voie de formation; elle se constituait et créait son art. Ce n'est que plus tard, par la propagation de la religion chrétienne, qu'elle faisait sa trouée dans ce monde barbare, ayant pour base quelques colonies, entre autres Chersonèse. Parmi les éléments ethniques de ces vastes plaines, les Slaves s'agglomeraient en une unité plus compacte, et quand, au Xe siècle, ils adoptèrent la religion grecque, la Russie ouvrait ses portes toutes grandes à la culture byzantine, à l'art byzantin tout à fait formé, épanoui et puissant. Aussi, parmi les monuments que nous livrent les fouilles de la Tauride et de la Chersonèse se trouvent beaucoup de produits purement byzantins noyés dans une masse de produits indigènes. Un commencement d'importation byzantine est constaté au VIIe siècle (marbres sculptés des basiliques de Chersonèse) et il n'est guère douteux que cette importation ne devînt de plus en plus considérable à mesure que l'art et l'influence de Byzance s'affermissaient. Aussi la supposition de la provenance byzantine de ces poteries est très acceptable en principe, étant donné qu'elles sont d'une époque postérieure au Xe siècle. Mais l'étude des monuments du moyen âge exhumés du sol de la Tauride n'est pas assez avancée pour pouvoir statuer d'une manière définitive sur l'état de la culture locale. L'étude typologique reste à faire. A côté des produits importés, il y avait en Crimée un art local provincial, en partie original, en partie imitatif ou éclectique et que nous trouvons dans certaines provinces de l'Empire romain (par exemple, les émaux et les bronzes de la période romaine du I-IVe siècle). Si ces poteries étaient des produits imités, de fabrication locale ou importés de Byzance, nous devrions dans l'hypothèse de leur provenance byzantine, trouver leurs prototypes sur l'emplacement de Byzance ou dans ses environs. Or, il n'y a pas, jusqu'à présent du moins, de trouvailles semblables et, jusqu'à ce qu'on en ait fait, il serait téméraire de donner à ces poteries une origine byzantine et considérer Byzance comme le centre de leur diffusion. Si, d'un côté, les poteries du Caucase ont un type déterminé, local, et si nous retrouvons leurs analogues en Crimée, on pourra plutôt conclure à leur importation en Crimée, étant donnée la similitude de la technique et du décor. Mais, en outre, nous pouvons

[1] Wl. de Bock, *Poteries vernissées du Caucase et de la Crimée*, dans les *Mém. de la Soc. nat. des ant. de France*, 1895, p. 194 sq. — [2] M. Chantre donne à cet art le nom de scytho-byzantin.

déjà, dès à présent, constater la production locale de quelques variétés de poteries en Crimée. Ainsi, les poteries au décor en relief et certains fragments provenant de Théodosie (l'ancienne Kaffa) peuvent être considérés comme des produits tauriques.

VIII. Arménie. — L'étude qui précède nous a fait constater l'absence, dans la région au nord de la chaîne du Caucase de tout édifice ayant quelque valeur historique. « C'est que là se trouvaient groupées des populations qui, avant l'arrivée des Russes, étaient en majorité de souche mongolique. Il en est de même du bassin inférieur de la Koura, peuplé presque entièrement de Tartares. Il n'y aurait à signaler ici que des monuments élevés par les Persans, à l'époque de leur domination, mais pas un édifice original. Au contraire, en Arménie et en Géorgie abondent les constructions les plus intéressantes[1]. » L'histoire politique de ces deux pays n'est guère que celle des dominations qui s'y sont succédé. L'Arménie a été successivement la proie des Romains et des Perses qui se disputaient avec acharnement cette province riche et productive; plus tard, les Byzantins, les Sassanides, les Arabes, les Turcs s'y sont remplacés. La Géorgie ou Ibérie, dans une position géographique plus avantageuse, a pu essayer des résistances plus prolongées, mais l'issue fatale pour elle comme pour l'Arménie était la domination étrangère des Perses, des Turcs, des Russes. Ces deux nationalités, malgré d'incontestables qualités, n'ont pu arriver à l'autonomie et leur histoire religieuse et artistique porte la marque de cette perpétuelle dépendance. Ni en Arménie, ni en Géorgie on ne constate l'existence d'un art original. « Il faut pour cela une élévation d'esprit, une largeur de vues, une inspiration personnelle qu'elles n'ont point possédées; l'architecture, comme le pays, a perpétuellement subi l'influence étrangère. Leur faiblesse morale et leur inconsistance ne se traduisent-elles pas par l'exiguïté de leurs constructions? La cathédrale d'Ani, capitale de l'Arménie, à l'époque de sa splendeur, celle de Koutaïs, en Iméréthie, ne sont guère plus grandes que des églises de villages en Occident[2]. »

Tous les monuments de ces régions sont postérieurs à l'introduction du christianisme[3], et cette question de l'évangélisation de l'Arménie est elle-même un problème rempli d'obscurités dont nous ne devons qu'indiquer les points indispensables à l'étude de l'archéologie de cette région. La philologie arménienne est en train de se constituer à l'état de science, on ne peut sans témérité anticiper sur les conclusions de tout genre qui en résulteront lorsque ce travail de fermentation sera terminé. Pour l'Arménie, l'histoire de la prédication évangélique et de l'établissement du christianisme est un sujet particulièrement difficile[4]. Parmi les historiens que l'Arménie chrétienne a comptés à partir du Ve siècle, Koriun, Elisée le Vartabed, Lazare de Pharb, Sébéos, Moïse de Khorène et les étrangers qui comme Fauste de Byzance et Agathange ont écrit sur l'histoire de l'ancienne Église arménienne, plusieurs se sont laissés influencer par les traditions de leur époque et il n'est pas facile de démêler chez eux l'histoire des développements postérieurs de la légende, d'autant plus que la critique littéraire, l'étude des sources, est, exception faite pour l'œuvre historique de Moïse de Khorène, fort peu avancée. Comme bien on pense, les légendes pullulent. Il nous est impossible et il serait inutile de s'y attarder et, quoiqu'on en ait pu dire, les événements que narrent ces légendes sont aussi contestables que contestés[5]. En réalité, « la plus ancienne histoire du christianisme dans la petite et la grande Arménie est très obscure. Si nous faisons abstraction des environs de Mélitène, nous rencontrons la première mention dans un récit d'Eusèbe qui nous informe que Denys d'Alexandrie a écrit une lettre aux frères d'Arménie dont Mérouzanès était l'évêque[6]. » De cette lettre nous ne connaissons que l'adresse et le sujet. Voici tout ce qu'Eusèbe nous en dit à propos d'un paquet de lettres du même personnage : καὶ τοῖς (ἀδελφοῖς) κατὰ Ἀρμενίαν ὡσαύτως περὶ μετανοίας ἐπιστέλλει, ὧν ἐπεσκόπευε Μερουζάνης[7]. « Le sujet traité était la pénitence, le même (ὡσαύτως) que celui de plusieurs autres lettres précédemment énumérées, c'est-à-dire à Thélymidrès, évêque de Laodicée en Syrie, celle de Conon, évêque d'Hermopolis, et celle aux fidèles d'Égypte. A propos de celle-ci Eusèbe est plus explicite : il marque expressément que la pénitence en question est celle que l'on imposait aux apostats de la précédente persécution, celle de Dèce. Cette circonstance permet de dater la lettre à Mérouzanès; elle doit être de 251 ou 252, c'est-à-dire des premiers temps qui suivirent la persécution[8]. »

Ce texte vise l'Arménie romaine ou Petite-Arménie et Arménie-Mineure qui, au IIIe siècle, relevait du gouverneur de Cappadoce. En effet, par la place qu'occupe dans l'*Histoire* d'Eusèbe et le sujet dont traite cette lettre, il n'est pas douteux qu'elle vise des incidents qui n'ont pu se présenter que dans une région où les édits de Dèce avaient été publiés et exécutés. Cette région n'est pas, à coup sûr, l'Arménie indépendante où jamais encore, à cette époque, les lois romaines n'avaient été introduites. Le royaume avait été longtemps, il est vrai, sous le protectorat romain, mais sans renoncer pour cela à ses institutions, à sa religion, à ses lois. Du reste, depuis la guerre où périt Gordien III et les traités consentis par Philippe, l'empire romain se trouvait bien empêché d'intervenir dans les affaires de l'Arménie; à plus forte raison d'y persécuter les Églises, s'il en existait.

Le texte d'Eusèbe ainsi localisé, nous savons que, en ce qui concerne la Grande-Arménie, la tradition historique est d'accord pour rapporter la conversion de ce pays au temps du roi Tiridate (261-317). C'est entre cette date et les premières années de l'ère chrétienne que fourmille la légende. Les sources arméniennes n'hésitent pas à faire remonter la conversion du pays aux temps apostoliques. Moïse de Khorène, pour sa part, met en rapport la conversion de l'Arménie et la légende d'Abgar (voir ce mot), en faisant de l'Arménie un pays soumis au roi d'Édesse et converti avec lui. Or, jamais l'Arménie n'a fait partie du royaume

[1] J. Mourier, *L'art au Caucase*, 2e édit., in-8°, Bruxelles, 1907, p. 7. — [2] *Ibid.*, p. 8. — [3] Sauf peut-être quelques exceptions sans importance. — [4] S. Weber, *Die katholische Kirche in Armenien. Ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung. Ein Beitrag zur christlichen Kirchen-und Kulturgeschichte*, in-8°, Freiburg, 1903; *Les origines du christianisme en Arménie*, in-8°, Paris, 1908. Sur ce livre, cf. P. Peeters, dans *Analecta bollandiana*, 1905, t. XXIV, p. 125 sq., et H. Coppieters, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1904, t. V, p. 87-91. Sur cette Église voir également : Koutchiouk-Joannesov, dans *Dpevnosti vostotchnyia. Trudy vostotchnoi kommissii imperatorskago*, Moscou, 1903, t. XI, 3e livraison, p. 33-75; E. Ter Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen bis zum Ende des 13 Jahrhunderts. Nach den armenischen und syrischen Quellen bearbeitet*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1904, t. XI, fasc. 4; H. F. Tournebize, *Étude sur la conversion de l'Arménie au christianisme ainsi que sur la doctrine et les usages de l'Église arménienne primitive*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1907, p. 22-42, 152-170, 280-284, 356-379; 1908, p. 72-80, 298-313, 142-165. — [5] H. F. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1902, t. VII, p. 291-292. — [6] A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, in-8°, Leipzig, 1902, p. 470. — [7] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLVI, *P. G.*, t. XX, col. 633. — [8] L. Duchesne, *L'Arménie chrét. dans l'Hist. ecclésiastique d'Eusèbe*, dans *Mél. Nicole, Rec. de mém. de philologie classique et d'archéol.*, in-8°, Genève, 1905, p. 105.

d'Édesse. Ce qu'on appelle la tradition de l'évangélisation de l'Arménie par saint Barthélemy, l'apostolat et le martyre de Thaddée sont de gracieuses rêveries qui ne nous apprennent rien. En fait, l'époque de l'introduction et la nature des premiers établissements du christianisme en Arménie sont inconnues.

La véritable conversion du pays date du règne de Tiridate et de la prédication de Grégoire l'Illuminateur[1]. L'histoire de cette conversion est longuement racontée par Agathange qui se donne comme secrétaire de Tiridate bien qu'il ait vécu 450 ans après ce prince. Son récit ne distingue malheureusement pas les temps et les phases de l'événement qu'il prétend raconter. Pour lui, l'Arménie entièrement païenne à l'époque de l'avènement de Tiridate serait devenue absolument chrétienne après la conversion du roi. Il est probable que l'exemple de Tiridate, comme celui de Constantin, celui de Clovis et d'autres princes, aura entraîné l'adhésion plus ou moins sincère d'une partie de leur entourage et de leurs sujets[2], mais de là à admettre que la totalité du pays ait passé à la religion nouvelle il y a une distance que ne permettent pas de franchir certains faits, tels que les difficultés persistantes des successeurs de Grégoire avec les païens du pays et la nécessité d'un apostolat toujours contesté et médiocrement fructueux. Grégoire reçut l'ordination épiscopale de l'évêque de Césarée. Son successeur Aristakès siégea au concile de Nicée. Ces deux faits suffisent à prouver que l'Église arménienne ne se considérait pas comme isolée et indépendante de la grande Église chrétienne.

Sous le patriarcat de Nersès et le règne d'Arshak, l'Église d'Arménie a compté une époque de splendeur. Fauste de Byzance, dont l'histoire d'Arménie au IVe siècle est la source principale pour cette période, nous expose la vie religieuse intense sous ce patriarche et les nombreuses institutions charitables créées pour secourir les pauvres et les malades.

La période qui suivit, de Nersès à Sahak, est, dans l'histoire politique et religieuse de l'Arménie, une période de décadence.

Mais avec Sahak (= Isaac) s'ouvre une ère nouvelle de grandeur. La réunion de la plus grande partie de l'Arménie à la Perse et la diminution de l'influence grecque devaient avoir leur contre-coup dans la vie religieuse des Arméniens. Les Perses s'opposaient à l'usage des livres grecs et à l'enseignement de la littérature grecque. Ainsi naquit le besoin de faire de la langue parlée en Arménie une langue littéraire. Mesrop, disciple de Nersès et aussi de Sahak, trouva l'alphabet arménien et envoya une pléiade de jeunes arméniens dans les centres de culture hellénique et syriaque pour se perfectionner dans les langues grecque et syriaque et être à même de traduire la Bible et les grandes œuvres théologiques. Koriun, le disciple de Mesrop, nous a laissé une vie de son maître dans laquelle il retrace l'activité de Mesrop. L'œuvre de Koriun est la seule source contemporaine sur les débuts de la littérature arménienne.

La version de la Bible et des écrits théologiques des Pères grecs et syriaques, la version des canons de Nicée, d'Éphèse et, sans doute, d'autres conciles, sont le glorieux début de la littérature arménienne. Devenu langue littéraire, l'arménien devint aussi la langue liturgique. La création d'une littérature nationale et chrétienne eut sur le peuple une heureuse influence. Le zèle et la piété de Sahak et de Mesrop, que secondèrent puissamment de nombreux évêques, prêtres et moines répandus sur tout le pays, ramenèrent partout la vie religieuse.

Malheureusement des difficultés intérieures amenèrent la déposition de Sahak, qui mourut vers 440, Quelques mois après son ami Mesrop le suivit dans la tombe. Enfin, dans la seconde moitié du Ve siècle, se placent dans l'histoire de l'Arménie les guerres entreprises contre les Perses pour la liberté religieuse. La première, dirigée par Wadan, sous le patriarchat de Joseph, nous est longuement racontée par Élisée et s'est terminée vers 452 par la défaite des Arméniens. Sous le patriarcat de Jean Mandakuni une nouvelle guerre éclata; Wahan fut le général de l'armée arménienne. Lazare de Pharb, le continuateur de Fauste de Byzance, dans son histoire de l'Arménie de 390-490 environ, est le principal historien de cette époque. Cette fois la guerre s'est terminée à l'avantage des Arméniens et Wahan devint gouverneur vers 488. La liberté religieuse était conquise. Malheureusement, sous Babken, le successeur de Jean, l'Église d'Arménie rejeta le concile de Chalcédoine et adopta le monophysisme.

Voici le synchronisme de cette période :

Rois.	Patriarches.	Principaux faits.
Tiridate, 282-330.	Grégoire l'Illuminateur, 297-320.	Conversion de l'Arménie.
»	Aristakès, 320-327.	Va au concile de Nicée.
Chosrov, 330-338.	Werthanes, 328-338.	»

[1] N. Marr, *Baptême des Arméniens, des Géorgiens... par S. Grégoire*, cf. *Anal. boll.*, 1907, t. XXVI, p. 117-120; H. Coppieters, dans la *Revue d'hist. eccl.*, 1904, t. V, p. 90-91, auquel nous empruntons ce qui suit et le tableau synoptique. — [2] Un autre texte d'Eusèbe relatif au christianisme en Arménie a été heureusement interprété par M. L. Duchesne, *op. cit.* p. 107-109. « Dans un récit (*Hist. eccles.*, l. IX, c. VIII, *P. G.*, t. XX, col. 816) des calamités qui affligèrent l'empire en l'année 312, Eusèbe mentionne la guerre que Maximin fit aux Arméniens, chrétiens et très attachés à leur religion. Il entreprit de les forcer à sacrifier aux idoles et, d'amis et alliés qu'ils étaient depuis un temps immémorial, il en fit des ennemis acharnés. Quels sont ces Arméniens? Il est bien difficile de croire que Maximin ait prétendu imposer à Tiridate, roi de la Grande-Arménie, des règlements de police religieuse. D'autre part, il ne saurait guère être question de l'Arménie-Mineure, terre provinciale, dont les habitants étaient depuis des siècles sujets de l'empire et non point simplement amis et alliés, existant à côté de lui et susceptibles, en cas de brouille, de lui déclarer la guerre. Entre ces deux solutions, également inacceptables, il y en a heureusement une troisième. Après la dernière guerre entre les Perses, conduits par Dioclétien et Galère, il avait été réglé qu'un certain nombre de satrapies arméniennes, entre le Tigre et le lac de Van, seraient détachées du royaume et placées sous l'autorité de l'empereur romain. Ce pays, diminué plus tard, à la suite d'autres guerres, conserva jusqu'à Justinien une situation spéciale. Il ne fut pas incorporé aux provinces voisines; il forma une sorte de marche arménienne, administrée comme auparavant par des satrapes héréditaires, conservant ses mœurs, son droit, ses institutions religieuses et autres. Le seul changement, c'est que les princes indigènes, au lieu de relever politiquement du roi d'Arménie, relevaient de l'empire romain. Ces relations nouvelles furent inaugurées en 297. Alors suivant toute apparence, s'était déjà produite la révolution religieuse qui, dans tout le royaume d'Arménie, substitua le christianisme aux anciens cultes nationaux. Dans les satrapies concédées à l'empire, comme dans l'Arménie tout entière, on en était encore à la ferveur des premiers enthousiasmes. Ni Dioclétien ni Galère ne songèrent à intervenir. Leurs édits ne furent promulgués et appliqués que dans les provinces. Il était réservé à Maximin, tyran aussi insensé que féroce, de prétendre imposer les dieux romains à des gens qui ne les avaient jamais connus, ou peut-être d'exiger qu'ils revinssent à leurs anciens cultes récemment abandonnés par eux. Les satrapes se fâchèrent et prirent une attitude hostile. Mais il est clair que les choses ne furent pas poussées très loin. Les jours de Maximin étaient comptés. Licinius vainqueur ramena la tolérance dans l'empire et les braves Arméniens n'eurent plus lieu de se révolter. »

Rois.	Patriarches.	Principaux faits.
Tiran, 339-349.	Hussik, 338-344.	»
»	Pharen.	»
Arshak, 350-367.	Sahak.	Époque de splendeur.
»	Nersès, 352-372.	»
Pap, 369-374.	Hussik, 373-377.	»
Varazdat, 374-376.	Zawen, 377-380.	»
Arshak et Walarshak, 378-385.	Sahak, 380-383.	»
Division en 385.	Aspurates, 384-389.	»
Partie grecque Gouverneurs grecs. / *Partie perse* Gouverneurs tantôt arméniens, tantôt perses.	Sahak, 390-428.	Invention de l'alphabet.
»	Surmak.	»
»	Berkhisho.	»
»	Samuel.	»
»	Joseph de Waiots, 442-453.	Guerre de Wardan.
»	Melit.	»
»	Moïse.	»
»	Giut, 466-483.	Guerre de Wahan.
»	Jean Mandakuni, 484-498.	»
»	Babken, 498.	Adoption du monophysisme.

IX. Ibérie. — L'introduction du christianisme en Georgie, ou Ibérie, n'est guère plus ancienne, semble-t-il, qu'en Arménie, mais ici encore l'histoire est particulièrement encombrée de légendes. Une première tentative (légendaire) d'évangélisation est attribué, à saint André[1]. Le plus ancien récit d'allure historique qu'on possède relativement à la conversion de la Géorgie est celui de Rufin[2] qui affirme le tenir de Bacurius, roi des Ibériens. Les témoignages de Socrate, Sozomène, Théophane et Théodoret dérivent tous du texte de Rufin, même ceux de Gélase de Cyzique et des synaxaires grecs à la date du 27 octobre. La version de Moïse de Khorène offre quelques particularités et des traits nouveaux. On avait considérablement brouillé le peu qu'on savait en établissant une confusion, facile d'ailleurs à expliquer entre Ibéria et Tibériade[3]. L'auteur de la conversion de l'Ibérie d'après le synaxaire arabe (17 Tut) serait une captive nommée Théognosta que les ambassadeurs du roi de l'Inde emmenèrent en captivité; même récit dans le synaxaire éthiopien (17 Maskaram). Dans le récit copte il est toujours question de Théognosta, mais cette fois l'Inde fait place à Tibériade (= Ibérie). Dans le récit de Moïse de Khorène, Théognosta porte le nom de Noune et se trouve être une compagne de sainte Rhipsimès; elle s'enfuit en Ibérie dont le roi s'appelait alors Mihran. La sainte s'appelait-t-elle Nino (=Nuna, Nuné, Nonna, Noune) ou Théognosta ? Le nom importe, semble-t-il, assez peu et les anciens auteurs continuent à se l'arracher. Jean de Nikiou adresse la sainte dans le Yémen. « Inde ou Yémen, nous sommes loin de la Géorgie. Qu'il s'agisse pourtant de la même sainte dans les deux pays, c'est absolument clair; mais puisqu'elle est connue sous deux noms, c'est celui qu'elle porte dans sa première patrie qui doit être présumé vrai. Or le droit de priorité de la Géorgie est indiscutable, quand même nous n'aurions pas le témoignage de Rufin. Si l'on exige en outre que le nom de Nuné soit au moins aussi anciennement attesté que celui de Théognosta, nous ne sommes pas en peine de remonter même au delà du VIIe siècle[4]. » Les Géorgiens ne se tinrent pas pour satisfaits avec le récit de Rufin et s'appliquèrent à l'étendre de leur mieux. Ils prétendirent donc connaître le lieu de la naissance de leur apôtre, c'est Colastra en Cappadoce; et sa parenté : elle est de la famille de saint Georges. Avant d'arriver en Ibérie elle a fait plusieurs voyages. On la rencontre notamment à Jérusalem et à Éphèse, en compagnie des saintes arméniennes Rhipsimès et Gaïana. Un autre épisode important de sa vie est l'histoire du juif Abiathar et de la sainte Tunique; puis la conversion du roi Miriam, la construction d'une église, le miracle de la colonne, etc.[5]. Les moines géorgiens formés à l'école des hagiographes byzantins ont accumulé les énigmes autour de la personne et de l'apostolat de sainte Nino[6]. L'époque à laquelle eut lieu la conversion du pays est également difficile à établir. On a proposé tour à tour les dates suivantes : 276, 317, 318, 326, 327, 328, 332, 335, 338, 358, etc.[7]. Toutes ces dates reposent sur des combinaisons chronologiques trop peu sûres pour être adoptées; il faut, pour l'heure, attendre que des travaux ou des trouvailles aient apporté la lumière sur ce sujet plein d'incertitude.

Rufin rapporte qu'à l'instigation de Nino on construisit la première église chrétienne de l'Ibérie à Mtzkhetha — en arménien : Medzchita, en géorgien : Mtzkhetha[8]. Nous n'avons aucun détail sur cet édifice.

[1] A. Palmieri, *La chiesa georgiana e le sue origini*, dans *Bessarione*, 1901, t. IX, p. 433-457. — [2] Rufin, *Hist. eccles.*, l. I, c. X, *P. L.*, t. XXI, col. 480-482. Rufin ne sait rien du prétendu apostolat de saint André et les historiens ecclésiastiques n'en savent pas plus. Socrate, *P. G.*, t. LXVII, col. 129-133; Sozomène, *P. G.*, t. LXVII, col. 949-953; Théodoret, *P. G.*, t. LXXII, col. 972-973. La vie de Pierre l'Ibère, membre de la famille royale d'Ibérie, au Ve siècle, ne contient rien non plus touchant l'apostolicité du christianisme dans la contrée, cf. Raab, *Petrus der Iberer; ein Characterbild zur Kirchen-und Sittengeschichte des v. Jahrhunderts*, in-8°, Leipzig, 1895. La chronique intitulée « Conversion de l'Ibérie » ne fait non plus aucune allusion. Il faut attendre pour en rencontrer une le panégyrique de saint André par Nicetas de Paphlagonie († 890), *P. G.*, t. CV, col. 64. On trouvera les indications bibliographiques sur ce sujet dans A. Palmieri, *loc. cit.*, et dans A. Palmieri, *La conversione ufficiale degl' Iberi al cristianesimo*, dans *Oriens christianus*, 1902, t. II, p. 131-133. — [3] O. Von Lemm, *Kleine koptische Studien*, dans le *Bulletin de l'Acad. impér. des sciences de Saint-Pétersbourg*, 5e série, 1899, t. X, p. 416 sq., note IX; *Zur Geschichte der Bekehrung der Iberer zum Christentum*; O Von Lemm *Iberica*, dans les *Mémoires de l'Acad. des sciences de Saint-Pétersbourg*, 1906, VIIIe série, t. VII, p. 1-39. — [4] P. Peeters, dans *Analecta bollandiana*, 1907, t. XXVI, p. 121. — [5] M. Wardrop-J. O. Wardrop, *Life of S. Nino*, dans *Studia biblica et ecclesiastica*, Oxford, 1900, t. V, fasc. 1, donne la traduction anglaise de la vie (d'après le recueil de Sabininin, *Sakart'hvelos Samot'hkhe*, Saint-Pétersbourg, 1882), p. 1-57; le passage de Rufin, p. 58-61; le passage du ms. intitulé *Moktzevai Kart'hlisai* (conversion de la Géorgie) relatif à la sainte, p. 61-63; un extrait de Moïse de Khorène, p. 63-66; quelques chapitres de l'histoire des Géorgiens de Djonanshèr, p. 67-83; A. Daras, *Sainte Nina ou sainte Chrétienne, patronne de la Géorgie (ancienne Ibérie)*, dans les *Études religieuses*, 1874, Ve série, t. V, p. 102-123, 207-227. — [6] A. Palmieri, *La conversione ufficiale degl' Iberi al cristianesimo*, dans *Oriens christianus*, 1902, t. II, p. 134. — [7] *Ibid.*, p. 143. — [8] Sur cette ville qui, avant la création de Tiflis, fut la capitale politique et religieuse du pays, cf. Gianascuili, *Géographie de la Géorgie* (en géorgien), 2 vol., Tiflis, 1895, p. 102-103; Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, 1867, t. II, p. 86; Saint-Martin, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie*, 1819, t. II, p. 177-178, 181, note 9.

Le roi du pays, Miriam, envoya, dit-on, une ambassade à Constantin : *Postea vero quam ecclesia magnifice constructa est, et populi fidei Dei majore ardore sitiebant, captivæ monitis ad imperatorem Constantinum totius gentis legatio mittitur : res gesta exponitur : sacerdotes mittere oratur, qui cœptum erga se Dei munus explerent. Quibus ille cum omni gaudio et honore transmissis, multo amplius ex hoc lætatus est, quam si incognitas romano imperio gentes et regna ignota junxisset*[1]. Gélase de Cyzique est seul à ajouter cette circonstance que Constantin invita Alexandre, évêque de Constantinople, à consacrer un évêque pour le pays des Ibères et ce fait, vu les dates de l'épiscopat d'Alexandre (325-340), donnerait un *terminus a quo* assez recevable[2] avec ce que nous pouvons savoir par ailleurs de l'établissement de la hiérarchie chez les Ibères. La très ancienne chronique intitulée : « Conversion de la Géorgie », une des sources les plus recevables dans la question, dit que Constantin envoya l'évêque Jean, deux prêtres, un diacre, une lettre de l'impératrice Hélène, un portrait du Sauveur et une relique de la vraie croix[3]. Le baptême des Ibères aurait eu lieu principalement dans la rivière de Kur, le Cyr, de Strabon. Les diverses chroniques, vies, les synaxaires arabe et éthiopien, des fragments coptes, etc., diversifient plus ou moins ces faits.

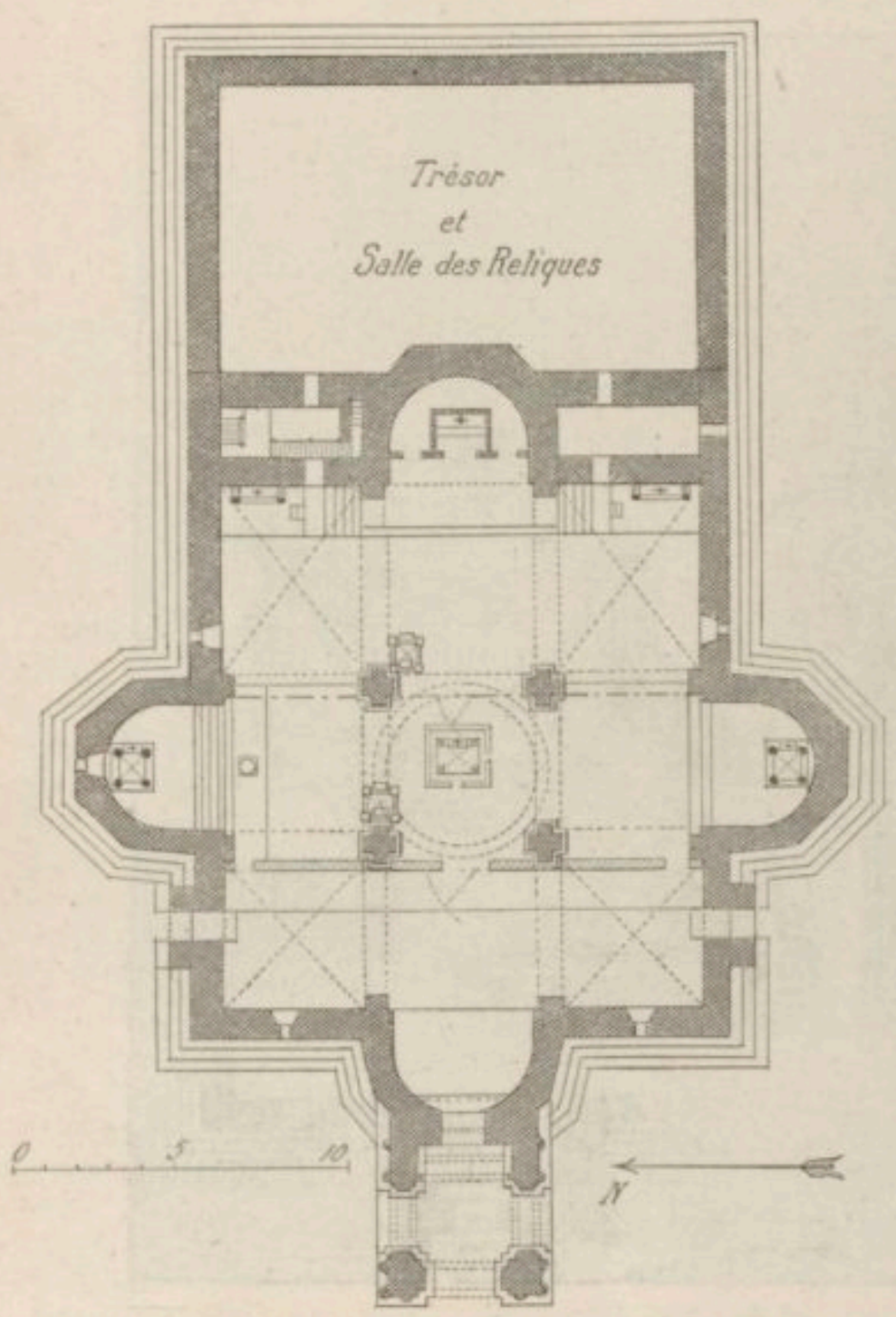
Ce qui, en définitive, paraît le plus vraisemblable c'est que la conversion des Ibères aida largement à l'introduction et à la diffusion de l'influence byzantine dans la contrée. La passion que l'Église de Constantinople ressentait pour tout ce qui pourrait la rapprocher et si c'était possible, l'égaler à l'Église de Rome ne pouvait lui laisser négliger ces occasions qui s'offraient à elle d'étendre son rayon d'influence. Dans les provinces situées au sud du Caucase cette influence byzantine s'exerça dogmatiquement et disciplinairement d'une manière à peu près ininterrompue. « A Byzance[4], on le sait, la politique et la religion étaient étroitement unies et l'œuvre de la conversion, de la propagande chrétienne allait du même pas que la conquête; le missionnaire était le collaborateur du soldat, il ne travaillait pas moins efficacement que le diplomate à l'affermissement de la suprématie impériale. Généralement instruit, adroit, patient il devenait par toutes ces qualités un agent de premier ordre; à côté du marchand, du *negotiator*, qui, par ses hardis voyages, éclaire le champ d'action de la diplomatie et lui fournit les informations nécessaires, le moine, plus utilement encore, préparait la voie aux politiques et ouvrait des domaines nouveaux à la civilisation. Ses moyens sont simples et efficaces. Dans le pays barbare qu'il veut conquérir au Christ, il s'attaque aux personnages influents, il circonvient le roi, surtout en tâchant de gagner les femmes, plus sensibles à l'attrait mystique de la nouvelle foi. Si le roi cède, le peuple suit l'exemple et, en masse, se précipite au baptême. Si le roi hésite, un voyage à Constantinople, habilement suggéré, triomphe bien vite, parmi la pompe des réceptions et la spendeur des cérémonies religieuses, de ces résistances suprêmes. Dès lors, dans le pays converti, l'influence byzantine règne

2218. — La cathédrale d'Etschmiadzin.
D'après H. F. B. Lynch, *Armenia, Travels and studies*, 1901, t. I, p. 243, fig. 49.

[1] *P. L.*, t. XXI, col. 482. Cf. Sozomène, *P. G.*, t. LXVII, col. 953; Socrate, *P. G.*, t. LXVII, col. 133; Théodoret, *P. G.*, t. LXXXII, col. 973. — [2] Ceriani, *Monumenta sacra et prophana*, in-4°, Mediolani, 1866, t. I, fasc. 2, p. 136. — [3] A. Palmieri, *op. cit.* p. 151. — [4] Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, in-4°, Paris, 1901, p. 375-377.

en maîtresse. Les prêtres deviennent les confidents, les conseillers, les ministres du roi; des évêques s'établissent qui relèvent de Constantinople : et non seulement le christianisme apporte avec lui un culte nouveau, une liturgie inconnue et séductrice, il introduit tout un monde d'idées, de sentiments, d'habitudes extérieures : une civilisation nouvelle, toute byzantine, pénètre et transforme les barbares. »

Un historien du VIe siècle nous a laissé un tableau fort curieux de ces missions chrétiennes, de leurs moyens d'action et de leurs résultats sous le règne de Justin Ier. Ce récit ne nous éloigne guère des pays caucasiens et peut être considéré comme typique des



2219. — Plan de la cathédrale d'Etschmiadzin.
D'après Lynch, *op. cit.*, t. I, p. 244.

procédés employés en Géorgie et ailleurs. Un évêque d'Albanie, nommé Theokletos, eut une vision. L'ange du Seigneur lui apparut et lui donna l'ordre de se rendre avec six compagnons dans le pays des Huns Sabirs, au nord des Portes Caspiennes, pour y baptiser les païens, leur donner les sacrements et les consoler. Avant de se retirer, l'ange promit à l'évêque que Dieu veillerait sur lui et bénirait ses efforts. Theokletos obéit, se met en route, miraculeusement guidé il arrive dans la province qui lui a été assignée. Aussitôt il prêche, convertit, baptise et compose en langue hunnique une version des saintes Écritures. L'empereur averti de ces succès s'en montre particulièrement satisfait; il expédie aux missionnaires trente mulets chargés de farine, de vin, d'huile, de toile et d'ornements sacerdotaux, envoi tout liturgique on le voit; ainsi soutenus, approuvés et renforcés, les missionnaires poursuivent de plus belle leur apostolat. Après quatorze années de labeur, Theokletos quitte le pays dans lequel il laisse une communauté bien établie : un autre évêque, un arménien, en vient prendre la direction. Il bâtit, dit le chroniqueur, une église en briques, il fit des plantations et sema différentes sortes de graines, il fit des miracles et baptisa beaucoup de sortes de gens. Quand les princes des païens virent ces nouveautés, ils s'émerveillèrent et se réjouirent de voir un tel homme et ils l'honorèrent fort ; et chacun l'appelait

2220. — Inscription à Etschmiadzin.
D'après Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler, Das Etschmiadzin Evangeliar*, 1891, p. 8.

dans son pays et chez son peuple et lui demandait de devenir son instituteur et son maître[1].

En Géorgie, le culte du feu et des idoles ne disparut pas aussitôt après la prédication de sainte Ninô. Il subsista jusqu'à l'arrivée d'une mission célèbre dite « des treize apôtres » ou « des Pères de Syrie » qui vers 550, sous Pharasmane, évangélisa toute la région

2221. — Saint Paul et sainte Thècle, à Etschmiadzin.
D'après Strzygowski, *op. cit.*, p. 6.

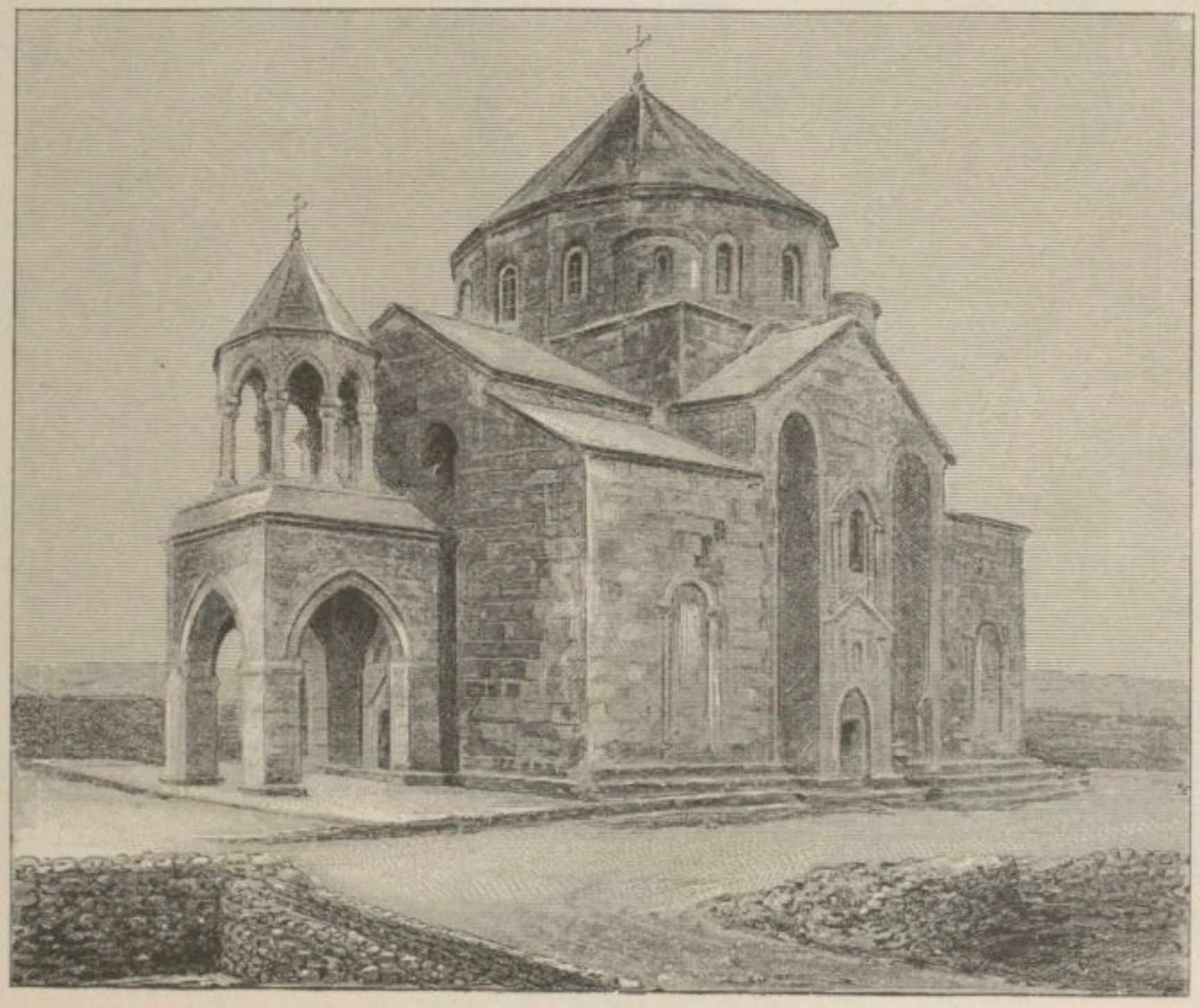
du Caucase et en fit assez généralement disparaître l'idolâtrie.

X. Architecture. — L'histoire monumentale de l'Arménie est inséparable de celle de l'Ibérie. Nous n'avons à étudier ici que la période la plus ancienne depuis l'introduction du christianisme jusqu'au Xe siècle environ. « Les monuments de cette première époque, autant que nous pouvons en juger par les quelques rares spécimens qui ont survécu au temps, portent de si fortes traces de l'influence byzantine qu'on peut croire qu'ils ont été construits par des architectes venus de Constantinople. Les caractères spéciaux de l'art arméno-

[1] *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, in-12, Leipzig, 1899, p. 254-245.

géorgien se montrent dans la deuxième période, qui est la plus brillante [1]. »

La plus ancienne église de l'Arménie se trouve dans la capitale religieuse du pays, à Vagharshapat, appelée depuis Etschmiadzin (fig. 2218-2219). C'est le centre d'un pèlerinage toujours fréquenté où la pensée religieuse se mêle à la préoccupation patriotique. Le principal édifice se trouve au centre d'une sorte de grand cloître. C'est la cathédrale. Le portail principal est une construction du XVIIe siècle, à une époque où les Arméniens ne pouvaient plus imaginer une église sans cet appendice. L'édifice proprement dit est un rectangle sur chaque face duquel se dessine une abside. Le dôme central est tracé sur un plan polygonal. Le tambour est soutenu par des piliers; un toit conique surmonte le tambour dont chaque pan est percé d'une fenêtre, tandis qu'une fausse arcature, supportée par des colonnettes, orne de son mieux la hauteur un peu excessive des pans. On fait remonter ce dôme au VIIe siècle, sous le patriarcat du catholikos Comitas (617-625); il aurait remplacé une église plus ancienne en bois [2]. La construction est intacte pour l'essentiel, il ne s'agirait que de la débarrasser des soi-disant ornements de plâtre qui la dépa-



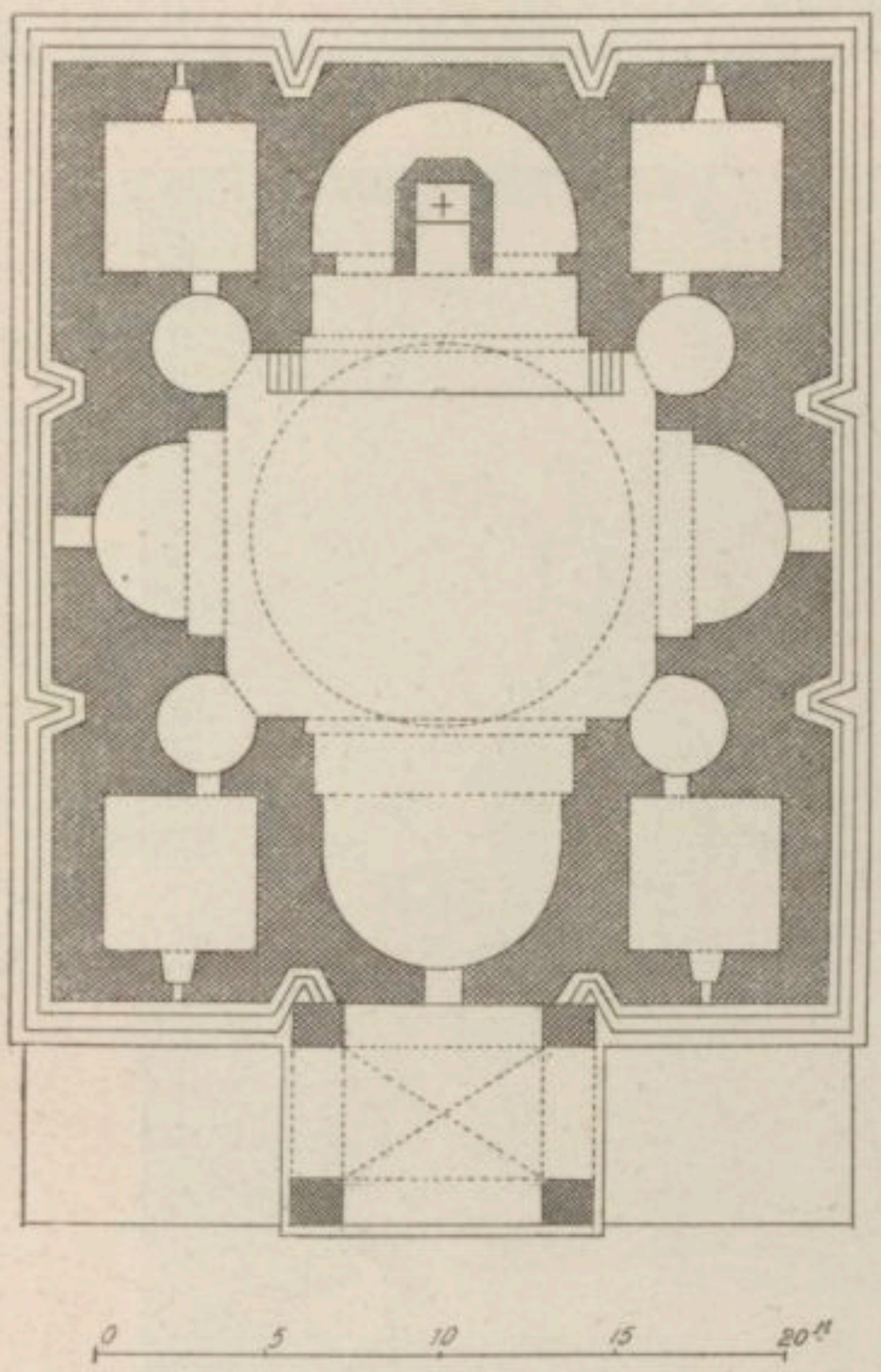
2222. — Église Sainte-Rhipsimès, à Etschmiadzin. D'après Lynch, *Armenia*, t. I, p. 267, n. 57.

rent. Une singularité vraiment originale, c'est le médaillon contenant le portrait d'un saint qui surmonte chaque fenêtre du tambour; on remarque en outre quelques traces de spirales sculptées sur les colonnettes. Il semble que ce dôme était primitivement flanqué de quatre tourelles de dimensions moindres posées sur chacune des absides. On a imaginé bien à tort de reporter cette construction au temps du roi Tiridate [3] et même à une date plus ancienne. Tout cela est pure imagination. Les inscriptions grecques sur lesquelles on basait ces conjectures n'autorisent rien de pareil, Les voici : Ἰησοῦ βοήθει πάντας τοὺς εὐχομένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ Ζιθιθαιν [4]. — κύριε ἐλέησον τὸν δοῦλον σοῦ Ἀρχίαν — καὶ κύριε ἐλέησον Ἐλπιδιν — Δανίηλ, Τίρερ, Γαρίκινις [5] (fig. 2220).

En effet, ce marbre a pu être apporté d'une église plus ancienne et, malgré l'invention de l'alphabet arménien au Ve siècle, rien ne s'oppose à admettre l'emploi du grec pendant un certain laps de temps après cette invention. C'est également au Ve siècle qu'il faut attribuer une plaque de marbre représentant saint Paul et sainte Thècle placés sous les arcades d'un portique supporté par une colonne ionique [6]. La figure 2221

[1] J. Mourier, *L'art au Caucase*, p. 11-12. — [2] J. Fergusson, *History of architecture*, in-8°, London, 1893, t. I, ch. IV, ne pensait pas trouver de dôme en Arménie avant le VIIIe siècle. — [3] Dubois de Montpéreux, *Voyage autour du Caucase*, Paris, 1839-1843, p. III, 372 sq.; atlas, série III, pl. VII. — [4] Zibithais est un nom propre; on rencontre dans Fauste de Byzance un prêtre Zuithais à Artaxata pendant la persécution de Sapor, cf. Brosset, *Voyage archéologique*, Saint-Pétersbourg, 1849-1851, 3e rapport, p. 16; Dubois de Montpéreux, *Voyage autour du Caucase*, Paris, 1839, *Atlas*, série III, pl. VII, fig. 5; *Texte*, t. III, p. 376; Brosset, *Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie exécuté en 1847-1848*, Saint-Pétersbourg, 1851, p. 16; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8915. *Chersonesi ut videtur Tauricæ. E schedis Dubois in quibus quo loco repertus fuerit titulus, non legitur adnotatum.* Schah-Chathunianz, *op. cit.*, p. 19; Alishan, *op. cit.*, p. 213. La pierre mesure 0m68 × 0m52. — [5] Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler. Das Etschmiadzin Evangeliar*, in-8°, Wien, 1891, p. 8-9. — [6] Schah-Chathunianz, *Beschreibung von Etschmiadzin und der fünf Ararat-Provinzen* (en arménien), 1842, p. 21; Alishan, *Aïrarat* (en arménien), S. Lazzaro, 1890, p. 213; J. Strzygowski, *op. cit.*, p. 6.

nous dispense de toute description. La pierre est parfaitement conservée. Le sujet représenté est des plus intéressants pour l'histoire iconographique de la légende de sainte Thècle, nous en avons déjà rencontré un spécimen non moins curieux à Baouit en Égypte [1]. Nous savons que Nersès Ier restaura les édifices sacrés d'Etschmiadzin après le sac de cette ville par les Perses au IVe siècle; mais la plus ancienne mention certaine que nous rencontrons de la restauration de la cathédrale est celle qu'on attribue au célèbre chef arménien Vahan

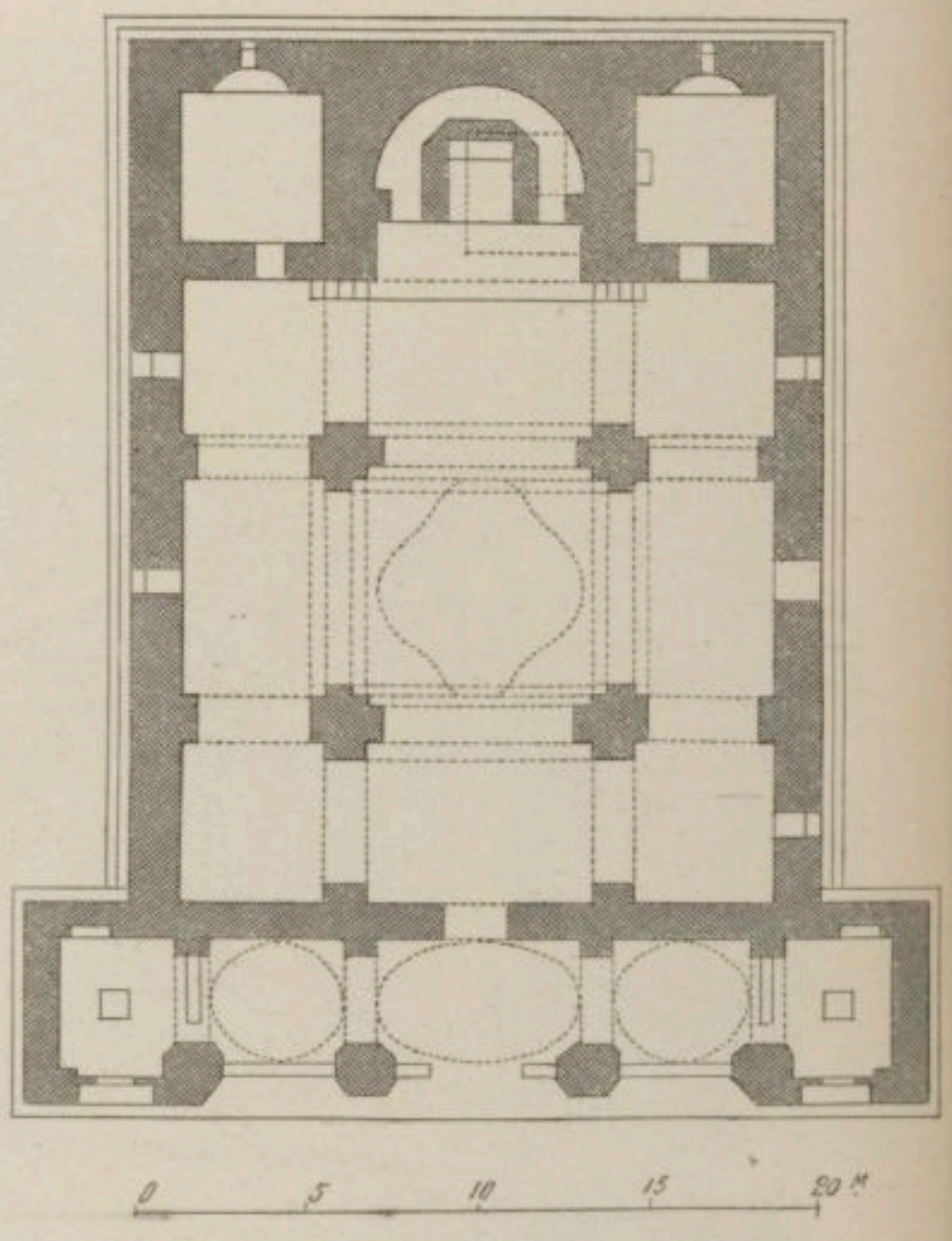


2223. — Plan de l'église de Sainte-Rhipsimès.
D'après Lynch, *op. cit.*, p. 245.

le Mamiconien vers l'année 483 [2]. C'était une époque fort troublée par les guerres avec la Perse. Le catholicos transféra son siège d'Etschmiadzin à Dovin, en 452 [3]. En 618, nous savons que le catholicos Comitas entreprit une nouvelle restauration [4] dont la circonstance la plus remarquable paraît avoir été la substitution d'un dôme en pierre au dôme en bois. A son tour le catholicos Nersès III, le bâtisseur (640-661), entreprit certaines réparations, ou du moins on les lui attribue, mais sans citer d'autorité. Depuis lors nous restons longtemps sans rien savoir des destinées de l'édifice et d'ailleurs nous dépassons les limites de notre étude [5].

En somme, dans son état actuel, la cathédrale d'Estchmiadzin nous offre, pour ses parties essentielles, un édifice antérieur à l'époque de Justinien. A cette date, l'architecture religieuse en Arménie pouvait encore présenter une certaine originalité, car la contrée n'avait pas été sillonnée de constructions byzantines comme, au témoignage de Procope, elle le fut sous Justinien [6]. L'édifice peut donc nous représenter la reconstruction de Vahan le Mamiconien (483) avec les restaurations de Comitas (618). Nersès III y a-t-il laissé l'empreinte de son passage? On en peut douter si on se rappelle que ce patriarche s'occupa surtout de la construction d'une splendide église dans le proche voisinage de celles d'Etschmiadzin.

Comparée aux autres églises d'Arménie, la cathédrale est vaste; c'est tout le contraire si la comparaison est



2224. — Plan de l'église de Sainte-Gaiane.
D'après Lynch, *loc. cit.*, p. 245.

faite avec les églises de l'Occident. A l'intérieur, 33m90 en longueur et 29m85 en largeur [7]. Chaque abside a une profondeur de 4m33. Le mobilier liturgique est moderne.

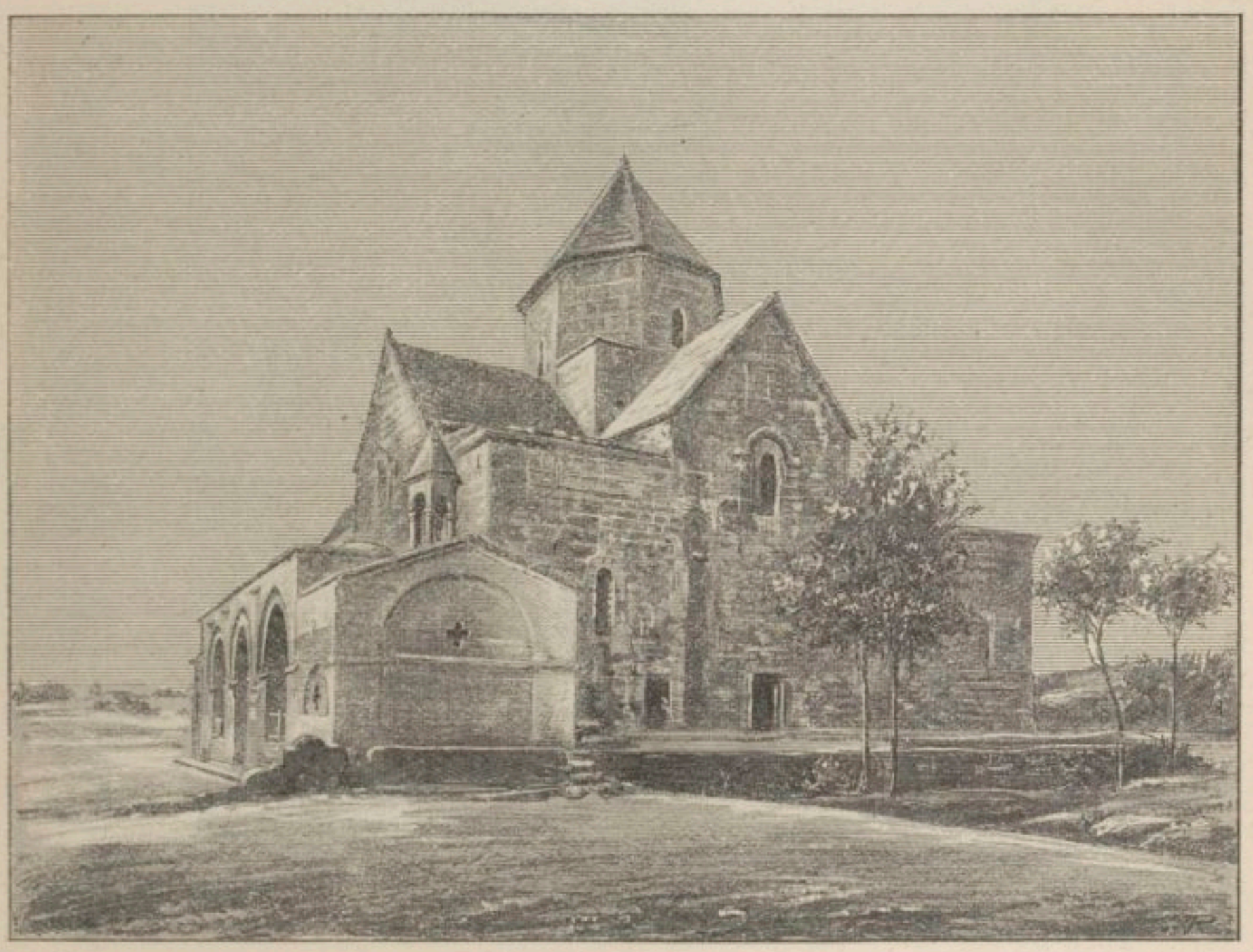
Outre la cathédrale, il existe d'autres édifices, appelés les chapelles des martyrs, et situés à peu de distance du monastère.

La plus intéressante est à coup sûr l'église de Sainte-Rhipsimès pour laquelle l'architecte s'est évidemment inspiré des données essentielles de l'architecture de la cathédrale, quatre absides et le dôme central [8] (fig. 2222-2223). Le problème consistait à éliminer extérieurement le recul des absides et à asseoir le tambour de coupole sur un plan carré. Il suffit de regarder le plan pour constater avec combien peu d'aisance le problème a été résolu, c'est un travail de débutant qui

[1] Voir *Diction.*, t. II, col. 1512, fig. 1511. — [2] Lazare Pharpetzi, dans Langlois, *Collection des historiens de l'Arménie*, in-8°, Paris, 1867-1869, t. II, p. 352; Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, Paris, 1818, t. I, p. 328. — [3] *Ibid.*, t. I, p, 437; il ne revint à Etschmiadzin qu'en 1441. — [4] S. Martin, *op. cit.*, t. I, p. 119; Sebeos, *History of Heraclius* (en arménien), l. III, c. XXV. — [5] Cf. H. Gelzer, *Armenien*, dans *Realencyklopädie fur protestantische Theologie*, in-8°, Leipzig, 1896, t. I Vahan; Vardapet Bastamean, *Description of the mother Church of the Armenians* (en arménien et en russe), Etschmiadzin, 1877; H. F. B. Lynch, *Armenia*, in-8°, London, 1901, t. I, p. 265, note. — [6] Procope, *De ædificiis*, trad. Stewart, London, 1896, p. 73 sq. — [7] Sans compter le portail qui a été ajouté postérieurement. — [8] Le portail a été ajouté en 1653 et le beffroi qui le surmonte en 1790.

devait faire sourire les maîtres d'œuvre byzantins. L'église est, pour ainsi dire, découpée dans une énorme masse dont l'épaisseur, aux environs des absides, est réellement surprenante. Afin d'alléger un peu cette masse on a imaginé d'entailler deux niches dans chaque face; celles des murs nord et sud sont un peu plus profondes que les autres; nous retrouverons cette disposition, mais traitée d'une façon moins sommaire, à Ani. Aux angles du carré que forme l'intérieur de l'église se voient quatre dégagements circulaires donnant accès à des chambres ou chapelles carrées. Les deux chambres à l'est servaient de sacristie ou de débarras; quant aux deux autres, elles n'ont probablement d'autre raison d'être que le parallélisme du plan par terre. L'effet d'ensemble de l'édifice, avec son dôme d'un diamètre inusité, est original malgré sa lourdeur. Le tambour du dôme est à seize pans qui donnent beaucoup de lumière dans l'église grâce aux fenêtres dont ils sont percés; en outre, les absides du nord et du sud sont pourvues d'une fenêtre. En longueur l'église mesure 22m56, en largeur 17m75; le diamètre du dôme est de 10m66[1]; la hauteur totale du sol au sommet de la croix du dôme est de 30m62[2]. On a voulu voir dans l'église Sainte-Rhipsimès l'archétype de la plupart des églises arméniennes[3]; il y a là une notable exagération. La date de l'église n'est pas connue avec certitude. On sait qu'elle fut rebâtie en 618 par le catholicos Comitas[4], peut-être l'édifice a-t-il évité depuis lors les réparations considérables.

L'église de Sainte-Gaiane date du pontificat d'Ezra (628-640) (fig. 2224-2225)[5]. Elle sert de chapelle funéraire pour les catholicos et contient beaucoup de sarcophages[6]. A l'intérieur, l'édifice n'a reçu aucune décoration; il permet ainsi de juger de la maçonnerie arménienne. Il n'a qu'une seule abside et rappelle assez bien le plan des basiliques romaines; mais son narthex n'appartient pas à la construction primitive, la division en trois nefs est pure illusion puisque ce sont les piliers du dôme qui remplacent les colonnes des nefs, l'abside circulaire flanquée de deux absides carrées au fond de l'édifice n'offre également qu'une ressemblance de surprise avec les absides basilicales. Les dimensions de l'édifice sont 21m35 en longueur, 14m34 en largeur. L'église contient le tombeau de Gaiane; un cloître de médiocres dimensions s'élève au sud-ouest. Des tombes entourent l'édifice.



2225. — Église de Sainte-Gaiane, à Etschmiadzin. D'après Lynch, *Armenia*, p. 270.

Une troisième église, la plus petite de toutes[7], consacre l'emplacement d'un pressoir et du séjour de saint Grégoire l'Illuminateur après qu'il eut été relâché d'un emprisonnement à Artuxata.

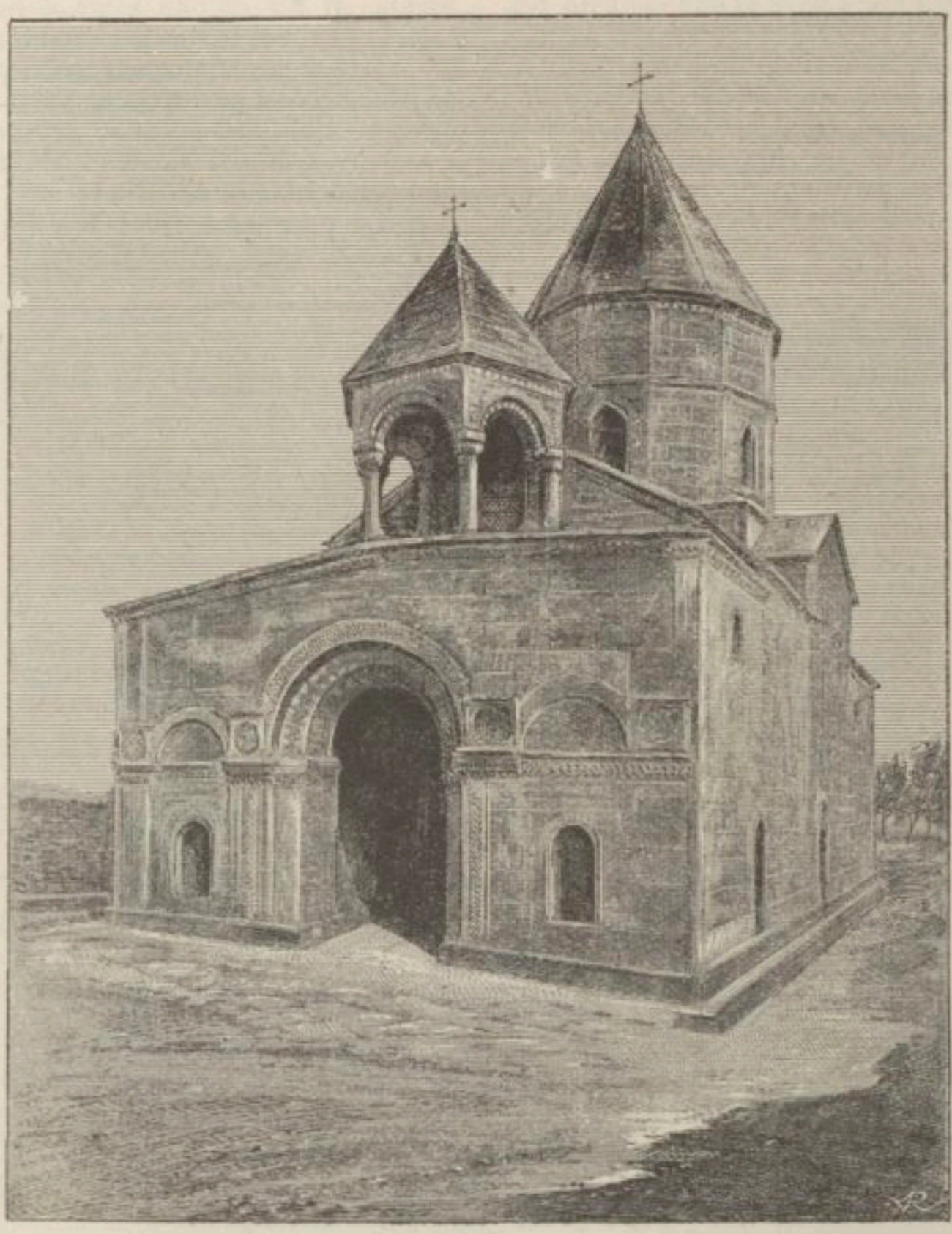
Cette église porte le vocable de Shoghakath ou « Effusion de la Lumière » (fig. 2226-2227). On dit que les compagnes de Rhipsimès et Gaiane furent enterrées dans une crypte au sud de l'abside. La disposition diffère peu de celle de l'église de Sainte-Gaiane, mais les dimensions ne sont pas les mêmes, 17m70 en longueur, 7m39 en largeur. Le dôme repose sur quatre piliers massifs. La pierre est une sorte de pierre rose et de

[1] Brosset, *Voyage archéologique*, rapp. III, p. 82. — [2] Neale, *Holy eastern Church*, t. I, p. 296. — [3] Dubois de Montpéreux, *op. cit.*, t. III, p. 380; Neale, *op. cit.*, t. I, p. 293. — [4] Sebeos, *History of Heraclius* (en arménien), part III, c. XXV. — [5] C'est du moins ce qu'affirme le catholicos Jean, cf. Brosset, *op. cit.*, p. 82. Johannes Katholicos, *Histoire de l'Arménie* (en arménien), Moscou, 1853, p. 48. — [6] Le porche fut ajouté par le catholicos Eleazar, en 1687. — [7] Encore un portail du XVIIe siècle; celui-ci est dû au catholicos Nahapet, en 1693; le beffroi également; cf. Brosset, dans le *Bulletin scientifique de l'Académie impériale des sciences*, Saint-Pétersbourg, 1840, p. 46 sq.

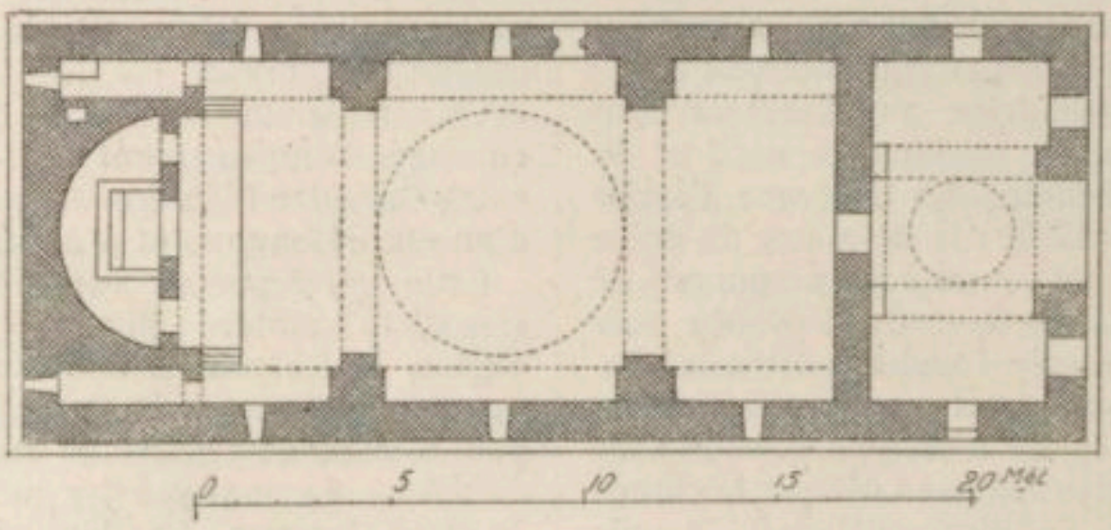
pierre grise très adroitement ajustée et dont le simple appareil vaut mieux qu'une décoration. L'extérieur a été l'objet d'une restauration très soignée. Brosset rapporte la construction par Nersès III (640-649), d'une église de Shoghakath dans la ville de Vagharshapat et il confond cette église avec la cathédrale d'Etschmiadzin. Si, comme c'est plus probable, cette indication se rapporte à la petite chapelle élevée sur l'emplacement du pressoir, nous saurions ainsi que ces trois édifices peu distants les uns des autres ont tous été rebâtis au VIIe siècle.

Ajoutons que d'après le texte d'une inscription de Uch Kilisa, près de Diadin, le cloître du monastère qui s'élève en ce lieu fut également restauré au VIIe siècle [1].

Nous avons dit que le catholicos Nersès III (640-661) construisit une magnifique église non loin de celles d'Etschmiadzin que nous venons d'étudier. Le corps de saint Grégoire l'Illuminateur y reposait sous quatre piliers de dimensions colossales [2]. Il n'y a pas de raison de repousser l'identification proposée d'après laquelle les piliers auraient été surmontés de chapiteaux aujour-



2226. — Église de Shoghakath. D'après Lynch, *Armenia*, p. 271.



2227. — Plan de l'église de Shoghakath. D'après Lynch, *op. cit.*, p. 245.

[1] Belck, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 1893, part. II, p. 77. — [2] Ce détail nous est donné par le catholicos Jean, cf. Sebeos, *History of Heraclius* (en arménien), l. III, c. XXXIII.

d'hui conservés dans la cour de l'académie à Etschmiadzin; leur hauteur est de 0m78, leur base au sommet est de 0m95 en carré. C'est une combinaison assez peu gracieuse de l'ionique et du byzantin. Ces chapiteaux portent des monogrammes dont la lecture est à peine douteuse : ΝΑΡϹΟΥ et ΧΑΘΟΛΙΧΟΥ, ce qui ne peut guère s'appliquer qu'à Narsès III, vu le style des chapiteaux [1].

D'Etschmiadzin nous passons à Ani. Ani est une des anciennes capitales de l'Arménie, dont les ruines, fort bien conservées, mettent en présence d'un ensemble d'édifices tels qu'il s'en rencontre à Bin-bir-Kilisse, dans le Haouran; en Occident, la « Cité » de Carcassonne est peut-être le seul exemple qui puisse en être rapproché. La ville, aujourd'hui déserte, a conservé son enceinte de murailles et de tours et dans cette enceinte un nombre considérable de monuments dont le plus vaste est la cathédrale qui s'était merveilleusement conservée jusqu'à ces dernières années. La figure 2228 montre les façades du sud et de l'est, celle du nord présente le même aspect, mais elle est moins ornée, n'a pas de niches et la porte est moins élevée. L'aspect d'ensemble est des plus satisfaisants et d'une attirante simplicité. De hauts murs ornés d'une arcade dont la retombée pose sur des colonnettes. L'abside encadrée de deux hautes niches qui se retrouvent sur la façade ouest et sur la façade est, mais pour sauvegarder seulement l'uniformité. Cette décoration si sobre n'en est pas moins digne d'attention. La hauteur des colonnettes coiffées de chapiteaux richement ciselés, le tracé irréprochable de l'arcade dont la partie inférieure est ornée; la décoration moulurée des fenêtres et de la porte — décoration qui rappelle les édifices de la Syrie centrale — tout cela est très digne d'attention.

Les dimensions de la cathédrale sont assez mesquines : 37 mètres de long sur 24 mètres de large. Une vaste coupole centrale porte sur des piliers; le reste du plan comporte deux transepts à une travée, un chœur à une travée et une abside. Ces quatre parties forment la croix; mais deux absides latérales et des espèces de bas-côtés viennent compléter le rectangle. Les piliers du croisement sont composés de faisceaux de colonnettes. Ils portent des arcs en ogive sur lesquels, au moyen de pendentifs, vient s'appuyer le tambour de la coupole, beaucoup plus élevé qu'à Sainte-Rhipsimès. La coupole est aujourd'hui détruite. Les formerets des bas-côtés sont aussi en ogive et l'abside est accusée par deux cintres. La nef se termine en pignon sur la façade, et les bas-côtés par des rampants. La façade du transept offre aussi un pignon.

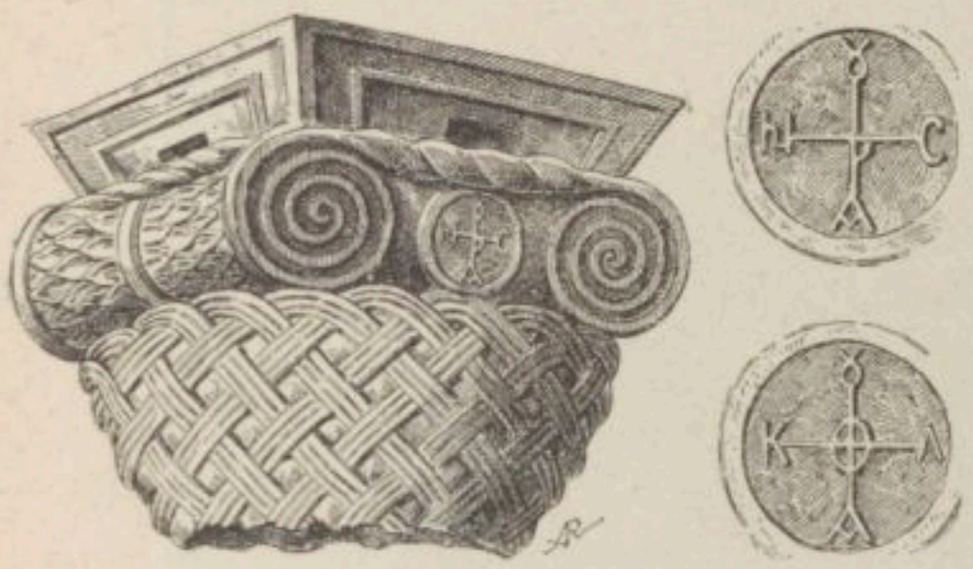
2228. — Cathédrale d'Ani, vue du sud-est. D'après Lynch, *Armenia*, p. 370, fig. 72.

La cathédrale d'Ani est d'un effet aussi artistique à l'extérieur qu'à l'intérieur. A l'extérieur la forte et fine carrure de l'église porte le dôme qui se détache nettement et fièrement sur son assise carrée. A l'intérieur on pourrait avoir l'illusion de se trouver dans une église de style gothique. La gerbe de piliers qui encadre l'abside évoque le faisceau de colonnettes qui se dresse à la même place dans l'art ogival. Les ailes sont fort étroites ainsi que les chapelles qui flanquent l'abside [2]. L'édifice peut remonter au VIIIe-IXe siècle [3].

XI. Ivoire. — Les arts mineurs en Arménie et en Ibérie

[1] Narsès Ier (340-374); Narsès II (524-533); Narsès III (640-661). J. Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, p. 10 sq. — [2] Il ne reste plus trace de peintures signalées par les anciens voyageurs. — [3] On voit sur les murs de l'édifice plusieurs inscriptions, cf. Brosset, *Voyage archéologique*, livr. I, rapp. III, p. 93-94; *Ruines d'Ani*, p. 22-28. La plus ancienne en date se voit sur le mur du sud et mentionne l'achèvement en l'an 1010, sous le règne de Gagik, de la cathédrale commencée sous le roi Sembat. Deux autres inscriptions mentionnent les années 1049 et 1059.

ne sont plus guère représentés aujourd'hui, pour la période à laquelle s'arrêtent nos études archéologiques, que par un unique monument dont la présence à Etschmiadzin n'a pas la valeur d'une indication sur une école d'art indigène. On conserve dans le trésor de la cathédrale d'Etschmiadzin un manuscrit, un évangéliaire, de l'an 989 dont nous n'avons à étudier ici que la reliure formée de deux plaques d'ivoire. Cette reliure mesure 0m36 de long sur 0m30 de large. Chaque plaque se compose de cinq cadres distincts offrant sept sujets différents. Ce n'est pas là une pièce unique. Il existe à Paris, à la Bibliothèque nationale, un manuscrit désigné sous le nom d'évangéliaire de Saint-Lupicin; à Ravenne, un diptyque dit de Murano, ailleurs encore, des couvertures de livre du même type. Leur nombre s'est fort accru dans ces dernières années et l'évangéliaire d'Etschmiadzin fait incontestablement partie de ce groupe. Ce sont des diptyques à cinq compartiments, provenant d'une unique école artistique et apparentés de très près au célèbre fauteuil d'ivoire de



2229. — Chapiteau.
D'après Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, p. 10.

l'évêque Maximin de Ravenne; tous datent, semble-t-il, de la première moitié du VIe siècle. On y a vu d'abord les produits d'un atelier italien et même ravennate; on admet généralement aujourd'hui après une plus attentive étude du style et de l'iconographie que l'origine en est syrienne. On s'explique sans peine, vu les rapports entre l'Arménie et Byzance, comment la couverture actuelle de l'évangéliaire a été apportée à Etschmiadzin [1].

Les deux plaques ont de commun le sujet de la partie supérieure, deux anges soutenant une croix dans une couronne à lemnisques. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2121, fig. 647. Pour le reste, une plaque est destinée à glorifier le Christ, l'autre plaque à rendre hommage à sa mère (fig. 2230, 2231).

Plaque 1 : Au centre, le Christ assis, enseignant, tenant l'évangile dans la main droite, derrière lui, deux apôtres faisant le geste de l'acclamation. Voir ce mot. Les petits cadres représentent Jésus et la femme adultère; une scène qui doit être empruntée à un écrit apocryphe (Jésus bénissant un homme nu plongé dans l'eau d'une piscine où nage un poisson); la guérison du paralytique; la guérison de deux démoniaques; en bas, l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem.

Plaque 2 : Au centre, Marie tenant son fils sur ses genoux et deux anges faisant le geste de l'acclamation; les petits cadres représentent l'Annonciation, l'épreuve des eaux amères, la nativité, la fuite en Égypte; en bas, l'adoration des mages.

XII. Liturgie. — Pour la liturgie arménienne une distinction préliminaire s'impose entre livres grégoriens, c'est-à-dire ceux de l'Église nationale en Russie et en Turquie sous le catholicos d'Etschmiadzin et les livres uniates, c'est-à-dire les Arméniens depuis le XIVe siècle en communion avec l'Église de Rome, en Turquie sous le patriarche titulaire de Cilicie et en Autriche sous l'archevêque de Léopol.

1° *Textes grégoriens imprimés.*

a. S. Nersès de Lambron : *Considérations sur les ordres de l'Église et Commentaire sur le mystère de l'oblation,* Venise, 1847, p. 193-226 (en arménien). C'est le texte de la liturgie avec l'ordination d'un prêtre placé avant le commentaire, d'après trois mss. de 1306, 1322 et de la fin du XVIIe siècle.

Le missel a été souvent publié sous le titre de : *Le mystère manuel de l'oblation sacrée,* à Constantinople, 1706, 1748, 1785, 1823, 1844; à Smyrne, 1761; à Nor-Nakhidcheran, 1794; à Etschmiadzin, 1873; à Jérusalem, 1841, 1873, 1884. Cf. E. Asdvadzadouriants, *Liturgy of the holy apostolic Church of Armenia,* in-8°, London, 1887 (en arménien et en anglais). Il existe des traductions en russe par le prince Dolgorouki, Saint-Pétersbourg, 1799; en français : Dulaurier, *Histoire, dogmes, traditions et liturgie de l'Église arménienne,* Paris, 1855; en anglais, R. W. Blackmore, dans Neale, *History of the Holy eastern Church,* p. 380-700, d'après la traduction russe; Malan, *The divine liturgy of saint Gregory the Illuminator,* London, 1870, reproduite avec des additions dans le livre de E. Asdvadzadouriants cité plus haut; Fortescue. *The Armenia Church,* London, 1872, p. 57-118, d'après Blackmore revu sur l'édition de Jérusalem de 1841; en latin, Daniel, *Codex liturgicus,* t. IV, p. 451-480, d'après l'anglais de Blackmore.

b. Livre d'heures. Jaffa 1641; Amsterdam, 1662, 1667, 1686, 1688, 1705; Marseille, 1686; Constantinople, 1701, 1704, 1712, etc. On trouve quelquefois en appendice à ce livre les *diaconica* qui manquent au missel.

c. Lectionnaire. Venise, 1686; Constantinople, 1732 et après les réformes du catholicos Simon : Constantinople, 1793, 1799; Estchmiadzin, 1873; Jérusalem, 1873. On trouvera la table des lectures dominicales dans Fortescue, *op. cit.*, p. 42-49; cf. E. Ranke, dans Herzog-Plitte, *Realencyklopädie,* t. XI, p. 382 sq., au mot *Pericopen.*

d. Hymnaire, Constantinople, 1850.

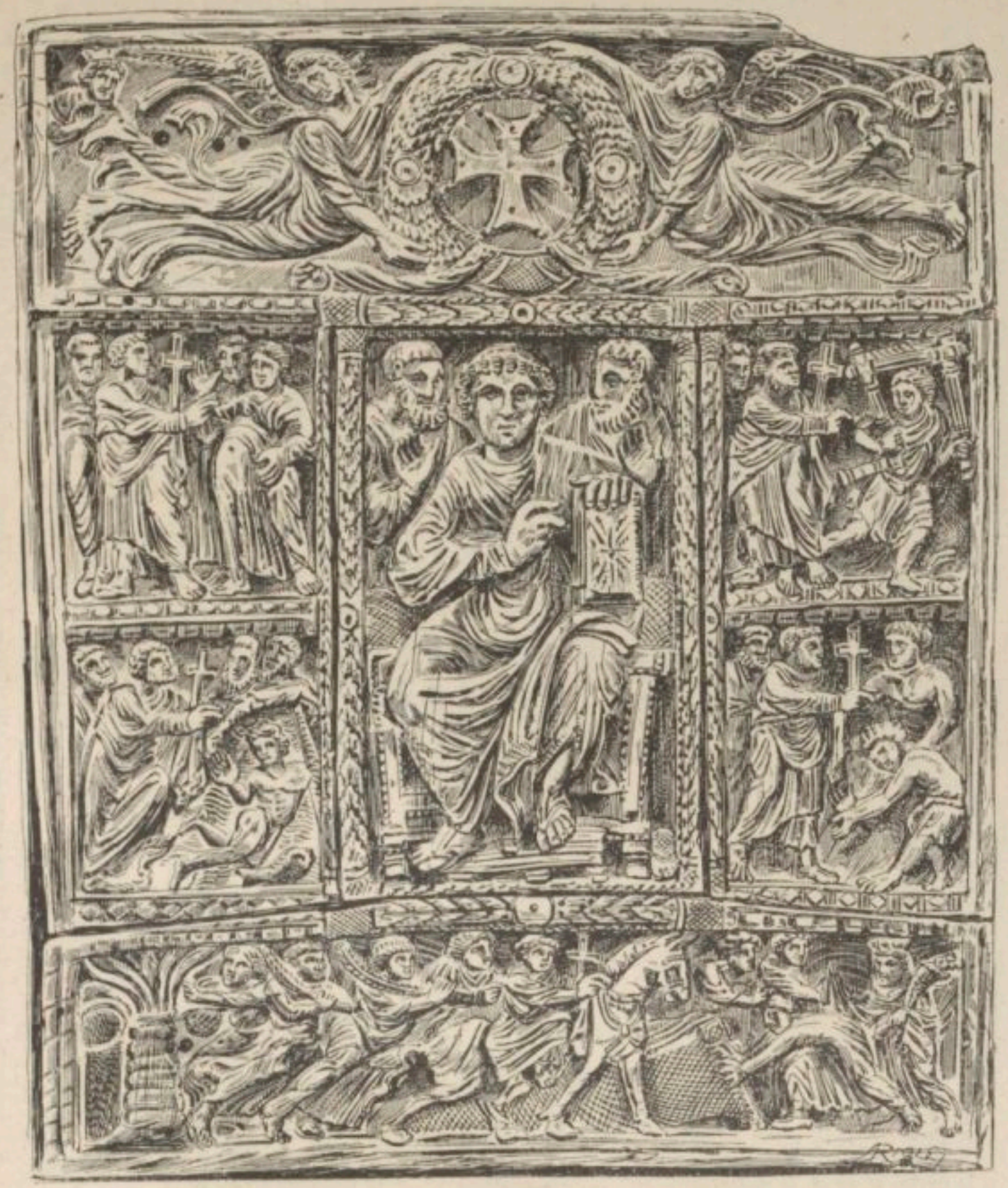
e. Livre des cantiques. Amsterdam, 1664, 1669, 1685, 1702; Constantinople, 1853, etc.

2° *Textes uniates imprimés.*

Ordo divinæ missæ Armenorum, Romæ, 1642, 1670 (arménien et latin); *Codex mysterii missæ Armenorum seu liturgia armena,* Romæ, 1677 (arm. et lat.); *Liturgia armena,* Romæ, 1677 (arm.). Éditions Rome, 1686; Venise, 1690, 1741, 1808, 1874; Trieste, 1808; Vienne, 1858.

Liturgia armeniaca cum imaginibus, Venetiis, 1823 (in-8°, in-4°, en arm. et en lat.); Avedichian, *Liturgia armenia transportata in italiano,* Venezia, 1826, 1832 (arm. et ital.); traductions latines par Lubeczyk, Cracovie, 1544 : *Ordo divinæ missæ Armenorum,* Romæ, 1632 (extrait dans G. Cassander, *Liturgica*); Gidon de S. Olon, *Liturgia armena cum ritu et cantu ministerii,* vers 1680 (réimprimé dans Lebrun, *Explicat. des prières de la messe* t. V). Traduction italienne dans le livre d'Avedichian ci-dessus, édit. Venezia, 1873; française dans *Liturgie de la messe arménienne,* Venise, 1851; allemande, F. X. Steck, *Die Liturgie d. katholischen Armenien;* Tübingen, 1845; anglaise, Issaverdenz, *The Armenian liturgy,* Venise, 1872.

[1] J. Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar,* in-8°, Wien, 1891, pl. I; Ainalof, *Tchast Ravennskago Dipticha v sobranij Grafa Stroganova,* dans *Vitanstijkij Vremennick,* 1897, p. 128-142; Ainalof, *Tchast Ravennskago Dipticha v sobranij Grafa Krauforda,* dans même revue 1898, p. 153-186; J. Strzygowski, dans *Byzantinische Zeitschrift,* t. VIII, p. 678-681; Ouwaroff, dans le *Compte rendu officiel du cinquième Congrès archéologique russe à Tiflis,* Moscou, 1882.



2230, 2231. — Couverture de l'évangéliaire d'Etschmiadzin. D'après une photographie.

3° *Manuscrits.*

Le groupe le plus important de manuscrits est à Lyon, Bibl. municip. *Or. 15* (a. d. 1314 dont le ms. Paris, *Arm. suppl. 12 bis,* est une copie). Munich, *Arm. 6* (a. d. 1427, d'après un exemplaire de 1288). Venise, Bibl. S. Lazzaro, *Arm. 1411* (XIIIe siècle).

Ces manuscrits contiennent outre la liturgie ordinaire mise sous le nom de S. Athanase les pièces suivantes :

1. Jean Chrysostome (Lyon, Munich, Venise), d'après le grec, avec adoption de la préanaphore.
2. S. Basile (Lyon, Munich, Venise), d'après le grec.
3. Présanctifié (Lyon, Venise), d'après le grec.
4. S. Jacques (Lyon), abrégé du syriaque.
5. S. Ignace (Lyon), d'après le syriaque, cf. Renaudot, *Lit. orient. coll,* t. II, p. 214.
6. Romaine (Lyon, Munich, Venise), d'après le latin avec quelques adaptations au début.
7. S. Grégoire l'Illuminateur (Lyon, Munich).
8. S. Grégoire de Nazianze (Lyon).
9. S. Cyrille d'Alexandrie (Lyon).
10. S. Isaac le Grand, le Parthe († 439) (Lyon).

Les pièces n. 5 et n. 7-10 sont des anaphores correspondant à la prière d'Athanase (cf. Brigthmann, *Liturgies, western and eastern,* t. I, p. 432. Les liturgies de S. Basile et de S. Jean Chrysostome sont mentionnées dans les *responsiones* des Arméniens au concile de Sis, en 1342. Mansi, *Conc. ampliss. coll.,* t. XXV, col. 1243.

4° *Manuscrits de la liturgie ordinaire.*

Les manuscrits ci-dessus mentionnés contiennent tous la liturgie ordinaire sous le nom de S. Athanase. Le ms. Munich *Arm. 6* a un second exemplaire de l'année 1432; ms. Paris, *anc. fonds 24* (1675); ms. Vienne *Arm. 9* (1635), *19* (1653), *27* (1664), *18* (1700); ms. Bodleien *Marshall or. 106* (1675); enfin à Etschmiadzin et à Venise un nombre assez considérable de mss.

Le « Lectionnaire de Jérusalem », la forme la plus ancienne du lectionnaire arménien dans le ms. Paris *Anc. fonds 20* (IXe siècle); Bodleien, *Arm. d. 2* (XIIIe siècle).

Cf. Kalemkiar, *Catal. d. arm. Handschr. in d. k. Hof- und Staatsbibliothek zu München,* Wien, 1892. Dashian, *Catal. d. Handschr. in d. k. k. Hofbibliothek zu Wien,* 1891; Delandine, *mss. de la bibl. de Lyon,* Paris, 1812.

5° *Commentaires.*

Parmi les écrivains arméniens, Chosroès le Grand (vers 950) écrivit un *Commentaire sur les prières de l'oblation,* Venise, 1869, trad. lat. dans Vetter, *Chosroese magni.... explicatio precum missæ,* Friburgi, 1880.

Nersès de Lambron, *Commentaire sur les mystères de l'oblation* († 1198), dans ses *Considérations,* Venise, 1847, p. 193-226 (en arménien).

Parmi les conciles arméniens qui se sont occupés de la liturgie; ceux de Grégoire l'Illuminateur en 325 et les réponses de Macaire de Jérusalem en 340 sont apocryphes. Les canons du concile de Vagharshapat sous Isaac le Grand, vers 425, de Jean Mandakuni († 487), du concile de Dovin en 524, de Jean de Monazkuert en 650, d'Isaac III († 702), du concile de Dovin sous Jean IV Oznetzi en 719, du concile de Partan sous Léon Ier en 767, des conciles de Sis en 1203 et 1243 et les *responsiones* du concile de 1342.

XIII. Bibliographie. — L. Alishan (en armémien), *Province de Shirak,* in-8°, Venise, 1881; *Province d'Ararat,* in-8°, Venise, 1890; *Province de Sisacan,* in-8°, Venise, 1893. — Anonyme, *Narratio de rebus Armeniæ,* dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum* de Margarin de la Bigne, in-8°, Lugduni, 1677, t. XII, p. 814-817; *Ecclesiæ Armeniacæ canones selecti,* dans A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* in-4°, Romæ, 1838, t. X, p. 269-316. — Anonyme, *Antichità della Armenia, opera interess. serv. di volume per miglior intendimento della S. Scrittura e degli storici antichi greci e latini,* 3 vol. in-4°, Venezia, 1835. — Azarian, *Ecclesiæ Armenæ traditio de Romani Pontificis primatu, jurisdictionis et infallibili magisterio,* in-8°, Romæ, 1870. — Bartholomæi, *Inscriptions et antiquités géorgiennes et autres recueillies, avec explication* par Brosset, dans le *Bull. Acad. scienc. S. Petersb.,* 1853, t. X, p. 97-116. — Bartholomæi et Perevalenko, *Lettres relatives aux antiquités géorgiennes,* édit. Brosset, dans le recueil cité, 1854, t. XI, p. 241-299. — Belck, *Archäologische Forschungen in Armenien. Verhandlungen der Berl. Gesells. für Anthropol.,* 1893, p. 61-82; *Bericht über seine archäologische Tätigkeit im Jahre 1898 in Transkaukasien,* même recueil, 1894, p. 213-241. — P. Bianchini, *The Armenian liturgy with european, musical notation, in Armenian, English, French and Italian,* in-4°, Venise, 1876. — E. Boré, *Arménie,* t. VIII de *l'Univers pittoresque,* in-8°, Paris, 1838; *Correspondance et mémoires d'un voyageur en Orient,* 2 vol. in-8°, Paris, 1840. — Brosset, *Notice sur la plus ancienne inscription arménienne connue* [635], dans le *Bull. hist. phil. Acad. scienc. de St. Pétersbourg,* 1857, t. XIV, p. 118-125, 168; *De quelques inscriptions arméniennes, remarquables au point de vue chronologique,* dans le recueil cité, 1860, t. I, p. 399-413; *Chronique géorgienne, ms. de la bibliothèque du roi* (texte géorgien), in-8°, Paris, 1829; *Mémoires inédites relatifs à l'histoire et à la langue géorgiennes,* in-8°, Paris, 1833; *Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIXe siècle, trad. du géorgien, avec introd., addit., et éclaircissements,* 4 vol. in-4°, Saint-Pétersbourg, 1849-1858; *Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie, en 1847-1848,* in-8°, Saint-Pétersbourg, 1851; *Voyage archéologique en Transcaucasie ou Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie,* 3 vol. in-8° et Athas, Saint-Pétersbourg, 1849-1851, Atlas; *Les ruines d'Ani,* in-4°, Saint-Pétersbourg, 1860, Atlas. — A. Carrière, *Les huit sanctuaires de l'Arménie païenne d'après Agathange et Moïse de Khorène,* dans *Hantess Amsoreah,* 1899. — Catergian, *Les liturgies des Arméniens,* édit. J. Dashian (en arménien), in-8°, Vienne, 1897. — E. Chantre, *Excursions en Transcaucasie,* dans le *Bull. de la Soc. de Géographie,* 1893, Lyon, p. 546-566. — C. Creton, *Ancient syriac documents,* in-8°, London, 1864. — B. Dadian, *L'Eglise d'Arménie,* dans *Revue de l'Orient,* Paris, 1855, série 3e, t. II, p. 217-226. — Darbashean, *Fauste de Byzance et la falsification de son Histoire* (en arménien), dans *Hantess Amsoreah,* 1897, 1898. — De la Croix, *La Turquie chrestienne sous la protection de Louis-le-Grand contenant l'estat present des nations et églises grecque, arménienne et maronite,* in-12, Paris, 1695, 1715. — F. Dubois de Montpéreux, *Voyage autour du Caucase,* 6 vol. in-8°, Paris, 1839-1843, Atlas. — B. Dorn, *Beitrag zur Geschichte der Georgier,* dans *Mém. Acad. scienc. S. Petersb.,* 1844, VIe série, t. VI, p. 325-443. — Dshuanshir, *Abrégé de l'histoire des Ibères* (en arménien), in-8°, Venise, 1884. — E. Dulaurier, *Histoire, rites, dogmes et liturgie de l'Église arménienne,* in-12, Paris, 1855; *Étude sur l'organisation politique, religieuse et administrative du royaume de la Petite-Arménie,* dans le *Journal asiatique,* 1861, série Ve, t. XVII, p. 377-437; t. XVIII, p. 289-357. — Élisée, *Soulèvement national de l'Arménie chrétienne au Ve siècle contre la loi de Zoroastre,* in-8°, Paris, 1844. — Emile Mkrtithsh, *Etudes sur la langue, la littérature et l'histoire d'Arménie* (en arménien), Moscou, 1898. — E. F. K. Fortescue, *The armenian Church (history, calendar of festivals, translation of liturgy, notes on rites and ceremonies, account of position of patriarches and relations with the turkisch govern-*

ment and Rome), in-8°, London, 1872. — Ch. Galanus, *Historia armena, ecclesiastica et politica nunc primum in Germania excusa*, in-4°, Coloniæ, 1686. — Gardthausen, *Uber den griechischen Ursprung der armenischen Schrift*, dans *Zeits. d. deuts. morgenland. Gesells.*, 1876, t. XXX. — H. Gelzer, *Der gegenwärtige Bestand der armenischen Kirche*, dans *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, Berlin, 1893, t. XXXVI, p. 163-171; *Die Anfänge der armenischen Kirche*, dans *Berichte der. sächs. Gesells. Wiss., phil. hist. Kl.*, Leipzig, 1895, p. 109-174; *Armenien*, dans *Realencyklop. für protestant. Theologie und Kirche*, Leipzig, 1897, t. II, p. 63-92; *Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung*, dans *Abhandlungen der königl. sächs. Gesellschaft der Wissensch. zu Leipzig, phil. hist. Kl.*, 1899, t. XVIII. — J. Golovin, *The Caucasus*, in-8°, London, 1858. — J. Görres, *Das Christenthum im Sassanidenreich*, dans *Zeitsch. für wissensch. Theol.*, Leipzig, 1888, t. XXXI, *Die Sassaniden von Shapur II bis Chosroes II* (310-628), dans même revue, 1896. — W. J. Hamilton, *Account of the ruins of the city of Ani in Armenia*, dans *Trans. of roy. Instit. brit. architects*, 1835-1836, t. I, p. 100-104, London, 1839. — X. Hommaire de Hell, *Les steppes de la mer Caspienne, le Caucase, la Crimée et la Russie méridionale*, in-8°, Paris, 1843. — Hommel, *Geschichte des alten Morgenlandes*, in-8°, Stuttgart, 1895. — J. Issaverdentz, *The armenian ritual*, in-16, Venise, 1872-1876; *Armenia and the Armenians*, in-16, Venise, 1875. — Jean Catholicos, *Histoire d'Arménie* (en arménien), in-8°, Moscou, 1853. — R. P. Jacob, *The ordinal of the Holy Apostolic Church of Armenia*, dans *Indian Church Quart. Review*, 1899, t. XI, p. 211, 363, 465. — Karakasian, *Histoire critique de l'Arménie* (en arménien), 4 vol. in-8°, Tiflis, 1895. — Karekin Zarbhanalam, *Histoire de l'ancienne littérature arménienne* (en arménien), Venise, 1897. — Kashuni, *Géographie de l'Arménie ancienne et moderne* (en arménien), Venise, 1857. — Klaproth, *Histoire de la Géorgie*, dans le *Journal asiatique*, 1833, 2e série, t. XII, p. 518, t. XIII, p. 21. — Koriun, *Études sur la vie et la mort de saint Mesrop* (en arménien), Venise, 1894. — P. de Lagarde, *Agathangelos. Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1888, t. XXXV; *Die Akten Gregors von Armenien*, Göttingen, 1888, t. XXXV; *Erläuterung zu Agathangelos und den Akten Gregors von Armenien*, Göttingen, 1888, t. XXXV. — V. Langlois, *Rapport... sur l'exploration archéologique de la Cilicie et de la Petite-Arménie* (1852-1853), dans les *Archives des missions scientifiques*, 1856, t. IV, p. 37-91; *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, 2 vol. in-8°, Paris, 1867-1869. — Lazare de Pharbe, *Histoire d'Arménie* (en arménien), Venise, 1891. — H. F. B. Lynch, *Armenia. Travels and Studies*, 2 vol in-8°, London, 1901. — Lehmann, *Armenien und Mesopotamin im Altertum und Gegenwart*, in-8°, Berlin, 1900. — S. C. Malan, *Life and times of S. Gregory the Illuminator*, in-8°, London, 1868; *Divine liturgy of the armenian Church*, in-8°, London, 1870. — Mesrop et Sahak, *Rituel arménien, ouvrage classique du IVe siècle, comprenant toutes les cérémonies sacramentales de l'Eglise arménienne; composé d'abord par les SS. PP. Mesrop et Sahak et augmenté depuis par S. J. Mandaghuni et autres*, in-8°, Venise, 1831-1840. — Mikelian Arshak Ter, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen vom 4. bis zum 13. Jahrhundert*, in-8°, Leipzig, 1892; *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien*, in-8°, Leipzig, 1893. — J. Mourier, *La bibliothèque d'Estchmiadzin et les mss. arméniens*, dans *Trans. of archeol. Congress at Tiflis*, Moscou, 1882; *L'art au Caucase*, in-12, Paris, 1896; in-8°, Bruxelles. — P. Müller-Simonis, *Du Caucase au golfe persique, à travers l'Arménie, le Kurdistan et la Mésopotamie, suivi de notices sur la géographie et l'histoire ancienne de l'Arménie*, par H. Hyvernat, in-4°, Paris, 1892. — J. M. Neale, *History of the Holy eastern Church. General introduction*, 2 vol. in-8°, London, 1850. — Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, in-8°, Louvain, 1886; *Constantin et Théodose devant les Églises orientales*, in-8°, Louvain, 1857; *Les hymnes funèbres de l'Église arménienne*, in-8°, Louvain, 1855. — A. Palmieri, *La conversione ufficiale degli Iberi al christianesimo*, dans *Oriens christianus*, Rome, 1902, t. II. — K. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, 18 vol. in-8°, Berlin, 1832-1859, 2e édit. — Rottiers, *De la religion chrétienne en Géorgie et dans les pays circonvoisins*, dans le *Journal asiatique*, 1827, t. XI, p. 193-217, 282-298. — J. Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, 2 vol. in-8°, Paris, 1818; *Histoire des révolutions de l'Arménie sous le règne d'Arsace II pendant le IVe siècle*, dans le *Journal asiatique*, IIe série, 1829-1830, t. IV, p. 402-452; t. V, p. 161-207, 336-374; *Artaxata, ancienne ville d'Arménie*, in-8°, Paris, 1853. — Sebeos, *Histoire d'Heraclius* (en arménien), édit. Patkanian, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1879. — Somalian Sukias, *Quadro della storia letteraria di Armenia*, in-8°, Venezia, 1829. — Stock, *Die Liturgie der katholischen Armenier*, in-8°, Tübingen, 1845. — J. Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler*, I. *Das Etschmiadzin Evangeliar*, in-8°, Wien, 1891. — W. S. Clair Tisdall, *The conversion of Armenia to the christian Faith*, in-8°, Oxford, 1897. — M. Tcheraz, *L'Église arménienne, son histoire, ses croyances*, dans *Le Museon*, 1897, t. XVI, p. 222-242. — Thumaian, *Agathangelos et la doctrine de l'Église arménienne au Ve siècle*, in-8°, Lausanne, 1879. — C. Texier, *Description de l'Arménie, la Perse et la Mésopotamie*, 2 vol. in-fol., Paris, 1839-1842. — D. Vernier, *Histoire du patriarcat arménien catholique*, in-8°, Lyon, 1891. — Vetter, *Die nationalen Gesänge der alten Armenier*, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1894; *Die armenischen Väter*, dans Nischl, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, Mainz, 1881-1885, t. III, p. 215-262. — M. de Villeneuve, *La Géorgie, son histoire et ses légendes*, dans le *Correspondant*, 1869, IIe série, t. XLIII, p. 451-471. — Weber, *Die Apologie der christlichen Wahrheit bei den Armeniern im Altertum*, dans *Der Katholik*, Mainz, 1898. — Zacharie le Rhéteur, *Kirchengeschichte*, trad. Ahrens et Krüger, Leipzig, 1899.

H. LECLERCQ.

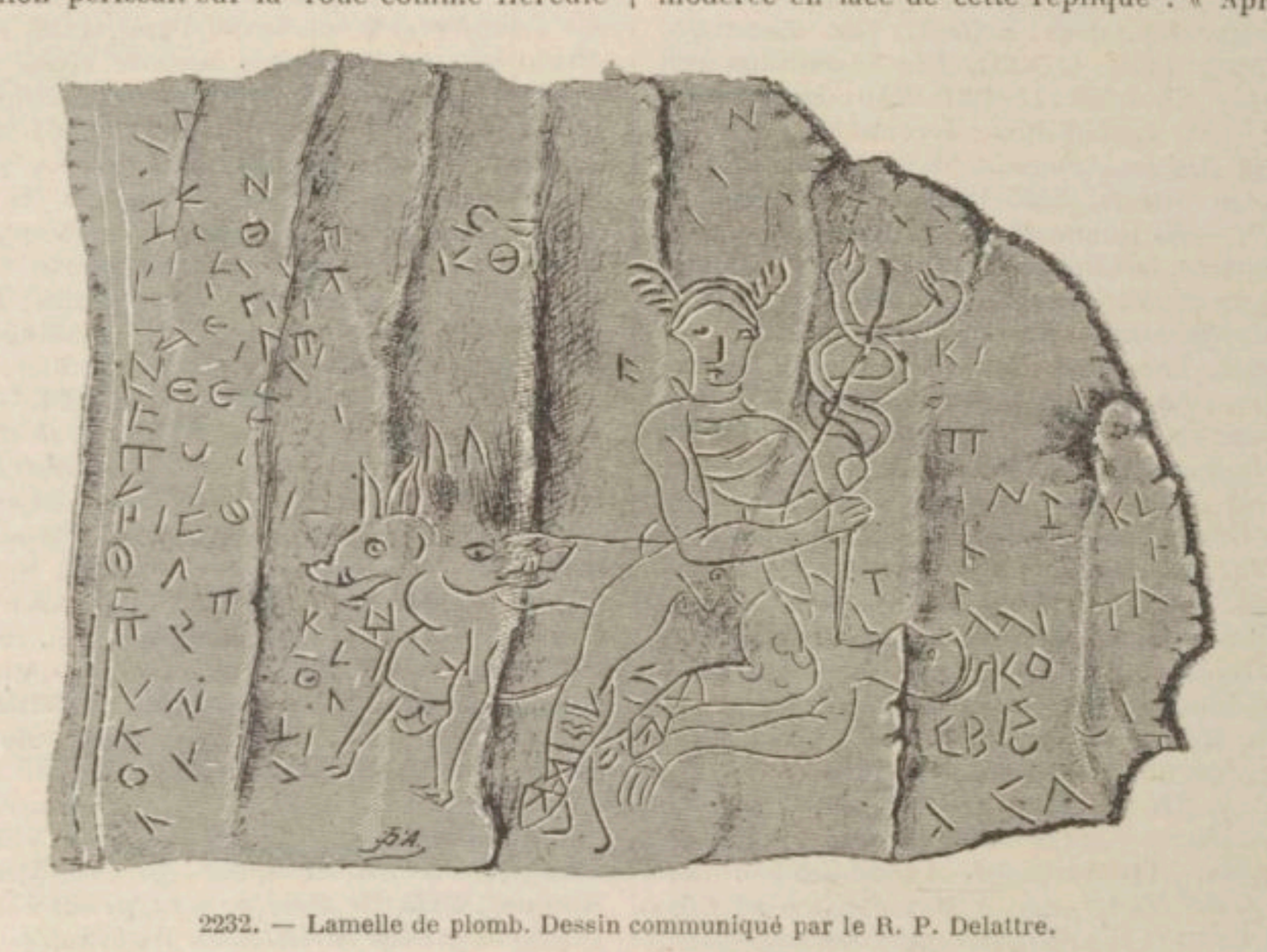
CAUPONA. Voir CABARETIER.

CAUTERIUM. Le mot *cauterium* est employé par Tertullien avec deux significations différentes. Dans son pamphlet dirigé contre l'hérétique Hermogène qui, peintre de son métier, s'était lancé dans la théologie et enseigna l'éternité de la matière [1], Tertullien bouscule son adversaire avec l'entrain qu'il apporte toujours à pareille besogne; il lui reproche d'être artiste aussi piètre qu'il est médiocre écrivain, faussaire dans un métier comme dans l'autre, ce qui peut vouloir dire copiste et plagiaire ou peut-être ce qui ne veut rien dire du tout sinon que Tertullien ne pensait pas comme Hermogène et jugeait digne de tous les mépris ceux qui témoignaient une telle audace : *Bis falsarius et cauterio et stylo* est une double métonymie pour désigner d'après l'outil du métier l'œuvre même qu'il produit. En réalité, parmi les peintres, on donnait le nom de *cauterium* à un petit vase rempli de charbons embrasés dont on appliquait la paroi contre les surfaces peintes à l'encaustique ou la cire qu'il s'agissait d'attaquer par le feu afin de pouvoir

[1] Tertullien, *Adv. Hermogenem*, c. I, *P. L.*, t. II, col. 198.

ensuite les gratter. En somme, un instrument analogue à celui dont se servent, de nos jours encore, les peintres en bâtiment.

Un autre sens du mot *cauterium* se trouve dans l' « Apologétique » : *Risimus et inter ludicras meridianorum crudelitates Mercurium mortuos cauterio examinantem*[1]. Les mœurs romaines avaient abouti à une étrange combinaison de réalisme et de mythologie. Dans le cirque ou dans l'amphithéâtre on ne se tenait pas pour satisfait si la volupté et le sang ne servaient de prétexte à quelques tableaux dans lesquels les dieux étaient censés intervenir. Les tableaux plastiques s'achevaient dans de réelles tortures. L'acteur ou l'actrice chargé de quelque rôle sanglant savait que la violence et la mort l'attendaient au terme, aussi les cadavres étaient-ils nombreux après quelque beau spectacle. Ixion périssait sur la roue comme Hercule sur le bûcher, Icare tombait fracassé sur le sol, Orphée était déchiré, mis en pièces, les Danaïdes violées, Pasiphaë livrée au taureau, Atys mutilé, Lauréolus crucifié. La représentation terminée, des serviteurs fichaient un croc de cuivre dans ces chairs pantelantes et tiraient les corps dans la direction de la porte où un personnage vérifiait la mort avant de laisser emporter les cadavres. Une lamelle de plomb découverte il y a peu d'années à Carthage représente un personnage déguisé en Mercure, le genou sur la poitrine d'un gladiateur étendu à terre et perçant le corps au moyen d'un instrument en forme de canne à pommeau, sans doute le fer rouge, *cauterium,* qui servait à vérifier la mort[2]. Nous en donnons ici la reproduction encore inédite, grâce à la bienveillance du R. P. Delattre (fig. 2232).



2232. — Lamelle de plomb. Dessin communiqué par le R. P. Delattre.

H. Leclercq.

CAVALIERI. — I. Biographie. II. Œuvres liturgiques. III. Bibliographie.

I. Biographie. — Né à Bergame, vers la fin du XVIIe siècle, Joseph-Michel Cavalieri entra dans la congrégation des Ermites de saint Augustin, y exerça à deux reprises la charge de visiteur, se fit remarquer par son application à l'étude, sa science et sa sainteté[3]; il acquit une grande connaissance des règles pratiques de la liturgie et publia de savants commentaires sur les décrets de la Sacrée Congrégation des Rites. Frappé d'apoplexie et arrêté par la mort (6 janvier 1757) il laissa son œuvre inachevée : Benoit XIV auquel il l'avait dédiée en a fait l'éloge dans ces quelques mots : *Nihil in eo genere, aut luculentius aut absolutius a quoquam habuimus.* En beaucoup d'endroits de son commentaire, Cavalieri se montre hostile à Mérati, théatin, éditeur du *Thesaurus sacrorum rituum* de Gavantis, il le combat même parfois avec affectation. Un certain Charles de Ponivalle, auteur de Mémoires sur la vie et les écrits de Mérati, s'en émut et répliqua énergiquement : l'éditeur des commentaires de Cavalieri fait remarquer que ce dernier garda une attitude modérée en face de cette réplique : « Après tout, dit il, il faut bien accorder aux auteurs d'un âge postérieur le droit de s'en prendre à leurs devanciers, et Merati lui-même n'a pas toujours ménagé Gavanti. »

II. Œuvres liturgiques. — L'ouvrage principal auquel Cavalieri a attaché son nom a pour titre : *Commentaria in authentica Sacræ Rituum congregationis decreta ad romanum præsertim breviarium, missale et rituale quomodolibet attinentia.* Une première édition, imprimée à Bergame, du vivant de l'auteur (1743-1751), en trois volumes in-folio, fut dédiée au pape Benoit XIV « par reconnaissance pour les services que ce pontife rendit à l'ordre de saint Augustin, » dit Cavalieri dans sa dédicace. — Mais aussitôt après sa mort, une autre édition fut faite à Venise (1758) : elle comprend cinq volumes in-folio, on y a formé tout un volume avec les notes trouvées dans les papiers du défunt : *Opus curis postumis auctum atque integro tomo ex mss. ejus schedis locupletatum*[4].

Pour donner une idée du *but* que se propose l'auteur, il n'y a qu'à relire ce qu'il dit lui-même dans sa préface[5]. Les œuvres antérieurement produites, comme le *Thesaurus sacrorum rituum* de B. Gavanti, les annotations ajoutées à ce Thesaurus par le théatin

[1] Tertullien, *Apologeticus*, c. XV, *P. L.*, t. I, col. 362. — [2] A.-L. Delattre, *Un pèlerinage aux ruines de Carthage et au musée Lavigerie*, in-4°, Lyon, 1906, 2e édit., p. 14. — [3] D. Guéranger, *Institutions liturgiques*, t. II, p. 492; Michaud, *Biographie universelle*, t. VII, p. 265. — [4] Voir Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, t. II, p. 160. — [5] Tome premier, préf. de l'auteur.

Merati, l'*Heortologia* du jésuite Ch. Guyet, les *Commentaria ad Rituale Romanum* de Jer. Baruffaldi, etc. sont loin d'avoir tout dit sur les Décrets de la S. C. des Rites. L'auteur se propose donc de donner une interprétation doctrinale, aussi complète que possible, des décisions que pendant presque deux siècles (1587-1751) la Sacrée Congrégation des Rites a portées au sujet de la liturgie.

La division de l'ouvrage en trois parties est indiquée dans le titre : *decreta ad breviarium, missale et rituale attinentia;* elle a pour base l'ordre des matières : Office divin, Saint sacrifice de la messe, Sacrements. Mais dans l'étude de chaque matière on tiendra compte de l'ordre chronologique. — Le procédé est uniforme et méthodique : chaque chapitre débute par des considérations générales où l'auteur résume les notions liturgiques d'après les anciens liturgistes, ses citations se réfèrent d'ordinaire aux auteurs du moyen âge. Pour permettre au lecteur de se retrouver dans les nombreux décrets dont il donne l'interprétation, il en a dressé une table au commencement de chaque volume : cette table indique pour chaque décret quel en est l'objet, la source, la date précise, l'endroit où on le retrouvera dans l'ouvrage de Merati. De plus un index alphabétique des matières termine chaque volume : pour donner une idée du soin avec lequel est dressé ce dernier index, nous reproduisons ici ce qu'on lit sous le mot : *Antiphona.*

a. *Quoties eadem Antiphona in eadem parte officii bis dici deberet, et pro eo de quo sit officium et pro eo de quo sit commemoratio, varianda est.*

b. *Antiphona variata dicitur pro eo de quo fit commemoratio.*

c. *Quoties antiphonæ propriæ inductæ sunt in officium plurium causa unius, in hujus officio duntaxat legi debent si sancti dividantur, depromptis de communi in officio alterius.*

d. *Si omnium intuitu in utriusque festo sunt legendæ.*

e. *Quoties aliquæ antiphonæ propriæ vacarent, omittendæ sunt potius aliæ de communi, et harum loco aliæ recitandæ.*

1. *Office divin.* Les explications relatives à cette première partie remplissent les deux premiers volumes. On y compte quarante-six chapitres : dédicace des églises et célébration de la fête du patron ou titulaire (ch. I-III); fêtes des saints dont on possède des reliques (ch. IV); changements à faire au calendrier par suite de la séparation des fêtes, des privilèges locaux, des concessions, d'un déplacement de jour ou perpétuel ou accidentel (ch. V-XII); fêtes en l'honneur des saints, célébration de l'office du dimanche, des vigiles, célébration de certaines solennités comme le *Corpus Christi,* la sainte Trinité (ch. XIII-XVII); octaves des fêtes et difficultés auxquelles peut donner lieu leur célébration (ch. XVIII-XXI); offices *ad libitum* et offices votifs, cas de concurrence et d'occurrence des fêtes (ch. XXII-XXVIII); de quelques fêtes en particulier, des saints anges, de la sainte Vierge, des saints de l'Ancien Testament; des commémoraisons et suffrages (ch. XXIX-XXXIII); des diverses heures de l'office (ch. XXXIV-XL); règles concernant les additions ou les retranchements d'offices, le rite, les offices supplémentaires (ch. XL-XLVI). Il est à remarquer que les tables relatives aux mémoires à faire en cas de concurrence et qui terminent le chapitre VI ont passé dans les rubriques générales du Bréviaire.

2. *Saint Sacrifice de la messe.* — Le troisième volume qui se rapporte au missel est rempli presque uniquement par les cas d'application du saint sacrifice aux défunts soit en général soit en particulier (ch. I-VII et ch. IX-XIV). Le chap. VIII est comme une sorte de parenthèse dans laquelle on parle de la messe conventuelle et paroissiale. Enfin les derniers chapitres (XV-XIX) traitent des funérailles, des absoutes et de l'assistance des mourants.

3. *Rituel.* — Il ne faut pas s'attendre à trouver dans le quatrième volume toute la matière des sacrements; les vingt-sept chapitres traitent, à l'occasion du jeudi saint, de la communion (ch. I-V); de la Sainte Réserve, des bénédictions du très saint-sacrement et du culte qui lui est rendu (ch. VI-X); des diverses bénédictions de choses et de personnes (ch. XI-XV); à propos du vendredi saint il est question de la vraie croix, des représentations de la croix, des saintes reliques, des images, puis des processions (ch. XVI-XX); le samedi saint fournit l'occasion de traiter des fonts baptismaux, de l'eau bénite, de la bénédiction des maisons, des aliments, des saintes huiles, de la bénédiction à l'article de la mort (ch. XXI-XXVII). Ainsi tout le dessein du traité est indiqué dans l'avertissement du début :

Quoniam in triduo quod dominicam proeit resurrectionem, Ecclesia recolit Christi mortem et sepulturam, ejusque memoriam lugubribus quotannis collachrymatur officiis, abs re non fore putavimus si nos qui agenda defunctorum hactenus perscrutati sumus, Rituale quod nunc ponderare suminus ab anniversariis ejusmodi auspicaremur officiis, brevi persequentes calamo, totum triduum ipsum, quod communi vocabulo inscriptum noscimus triduum mortis Christi[1].

4. Reste à dire un mot du cinquième volume : il renferme en appendice les œuvres posthumes de Cavalieri, ou notes recueillies après sa mort et relatives aux décrets concernant la messe. Ce sont des observations générales sur le saint sacrifice, les rubriques, le lieu et l'heure de la célébration, la langue dans laquelle on récite les prières, la préparation, enfin les différentes parties de l'Ordinaire de la messe (ch. I-XXV); les trois derniers chapitres ont pour objet les messes quotidiennes, les conditions d'application du sacrifice, les honoraires (ch. XXVI-XXVIII).

De nouveaux décrets de la S. Congrégation des Rites ont pu modifier certaines solutions ou interprétations de notre liturgiste; dans la plupart des cas, il fait encore autorité de nos jours. D'autre part, les nombreux décrets qu'il a recueillis forment des documents authentiques auxquels on peut toujours faire appel. Que l'on parcoure, par exemple, l'ouvrage de de Herdt[2], on trouvera dans les notes le nom de Cavalieri souvent mentionné à côté des noms de Benoît XIV, Bona, Gavanti, Gardellini, Merati, etc.

III. Bibliographie. — 1. Les renseignements sur la vie et les œuvres de Cavalieri peuvent être pris dans : D. Guéranger, *Institutions liturgiques,* 4 vol. in-8°, Paris, 1880, t. II, p. 492; Zaccaria, *Bibliotheca ritualis,* 3 vol. in-4°, Romæ, 1778, t. II, p. 160.

2. Les œuvres ne paraissent pas avoir eu de nombreuses éditions; antérieurement à celle que nous avons signalée et qui fut définitive, chaque partie avait été éditée séparément sous les titres : A. *In authentica S. R. C. decreta commentarium,* t. I, part. 1, Brixiæ, 1743, part. 2, it. 1745. — B. *Agenda defunctorum, sive in sacrarum Congregationum decreta commentarium,* t. II, Bergomi, 1748. — C. *Rituale expensum sive in sacrarum Congregationum decreta commentarium,* t. III, Bergomi, 1751. La collection des décrets faite par Cavalieri a été utilisée par Bauldry : *Manuale sacrarum cæremoniarum... Accedit collectio decretorum ad missale pertinentium ex Cavalieri atque aliis concinnata,* in-4°, Venetiis, 1778.

J. Baudot.

CAVALIERS AU PORTAIL DES ÉGLISES. Un grand nombre d'églises d'Aquitaine présentent une particularité d'où est sorti un petit problème d'archéologie. Au seuil de ces églises on voit un bas-relief représen-

[1] T. IV, p. 1. — [2] De Herdt, *Sacræ liturgiæ praxis,* 3 vol. in-8°, Lovanii, 1902.

tant un cavalier. Combien de fois ne s'est-on pas demandé le nom de ces singuliers personnages posés comme des points d'interrogation[1]? Combien de fois les sessions de congrès archéologiques et scientifiques n'ont-elles pas retenti des discussions qu'ils provoquaient, des querelles qu'ils suscitaient[2]? Combien de fois M. de Caumont a-t-il appelé l'attention des savants sur ces monuments de pierre encore imparfaitement étudiés? Les concurrents étaient tous illustres, c'étaient Constantin, Pépin, Charlemagne, Waïfre, saint Georges, saint Martin, saint Michel, le cavalier de l'Apocalypse, l'ange qui frappa Héliodore, la Féodalité écrasant le peuple, la Foi triomphant du monde, le fondateur de l'église, etc., et tous ces personnages avaient pour eux des partisans convaincus et des textes irréfutables[3]. Tous ces noms sont d'autant plus défendables que tous les cavaliers se ressemblent, dit-on, présentent le même type, portent les mêmes attributs et n'offrent rien de caractéristique. C'est peu de chose, en effet, qu'un cheval au repos, portant son cavalier vêtu d'une toge et d'un manteau, la main étendue, la tête couronnée, et un être humain sous les pieds du cheval; cependant il fut quelque temps de mode de découvrir dans le cavalier énigmatique la représentation de l'empereur Constantin.

Les opinions se croisent et les contradictions s'accumulent. Voici à peu près ce qu'on peut dire de certain sur ces petits monuments d'un âge indéterminé. Il y en a, ou il y en a eu, au portail de l'abbaye de Saintes, sur un chapiteau de l'église de Chadenac, près de Pons, dans l'arcade centrale de l'église d'Aunay, à Surgères, dans la Charente-Inférieure; dans la Charente, à Châteauneuf, à Aubeterre, sur une peinture murale de l'église du Temple, près de Blanzac, et sur un chapiteau de l'église de La Feuillade, canton de Montbron; dans le Poitou, sur l'église Notre-Dame-la-Grande de Poitiers, à Saint-Nicolas de Civray, à Notre-Dame-de-La-Coudre de Parthenay, à Airvault, à Parthenay-le-Vieux, à Mauzé, au sommet d'un porche latéral de Saint-Hilaire de Melle; dans la Vendée, à Foussais et à Benet; puis à Sainte-Croix de Bordeaux, dans un mur de Saint-Étienne-le-Vieux de Caen et sur un chapiteau de l'église d'Autun[4].

Il s'en faut que tous ces types offrent une constante uniformité. Un cavalier piétine un homme, voilà l'idée, mais la manière de la traiter diffère presque d'un exemplaire à l'autre. Ici le cavalier est coiffé d'une toque, là d'un casque, ailleurs d'une couronne; il porte une épée ou un faucon au poing; il est vêtu d'une toge et d'un manteau, ou enveloppé d'une armure complète, cuirasse et cotte de mailles. L'être qu'on piétine est un homme, parfois un enfant; il est renversé, accroupi, ou bien il roule à terre, une fois même, à Civray, il est omis. Parfois, comme à Bordeaux, on voit un troisième personnage, une femme. Si l'on écarte du débat Autun, Caen, Bordeaux — dont les types de l'aveu unanime sont différents; Civray — où il n'y a qu'un cavalier et pas d'homme écrasé, et où d'ailleurs la tradition voyait Charlemagne; Saintes — où sa présence n'est révélée que par des martelures dans lesquelles on peut voir ce qu'on voudra; La Feuillade, Chadenac — où c'est une pure décoration de chapiteaux; le Temple à Blanzac — où il y a le groupe habituel, puis un chevalier s'apprêtant à combattre un dragon, près d'une femme couronnée, représentation de Persée délivrant Andromède ou bien de saint Georges; Aunay — où la tête porte une couronne à quatre feuilles; Parthenay-le-Vieux — où la main tient un faucon; Châteauneuf — où la tradition affirme que c'est Charlemagne; la cathédrale d'Angoulême — où les deux statues équestres ont été mises par Abadie, que reste-t-il? quelques églises où on a vu sans les décrire des statues équestres qu'on pourrait appeler anonymes : Notre-Dame-de-La-Coudre, Airvault, Mauzé, Foussais, Benet. Or, en calculant bien, on compte six monuments importants qui offrent deux noms : trois; Bordeaux, Châteauneuf et Civray, invoquent Charlemagne; trois; Saintes, Aubeterre et Poitiers, Constantin. J'oublie Limoges qui n'est pas un monument religieux et doit rester en dehors de la discussion[5]. Est-on dès lors en droit de dire que les cavaliers au portail des églises d'Aquitaine sont des Constantin plutôt que des Charlemagne ou tout autre personnage historique ou symbolique?

Cette opinion obtint cependant un retour de vogue lorsqu'en 1871, l'éditeur des Cartulaires inédits de la Saintonge affirma sans hésiter qu'on peut appliquer à tous ces cavaliers « ce qu'une de nos chartes dit de la statue équestre de Notre-Dame de Saintes, à savoir que c'était celle de l'empereur Constantin. » Un chevalier, nommé Guillaume David, bienfaiteur de l'abbaye, vers le milieu du XIIe siècle désigne lui-même le lieu de sa sépulture « sous le Constantin de Rome, qui se voit à la droite de l'église, » *sub Constantino de Roma, qui locus est ad dexteram partem ecclesiæ*[6]. Peu après L. Audiat discuta ce texte[7] dans un remarquable mémoire. « Y avait-il un cavalier à l'abbaye de Saintes? demande-t-il. Je ne connais que deux historiens qui aient parlé de lui. Daniel Massiou s'exprime ainsi : « Les deux fenêtres latérales, murées comme celle du « milieu, encadraient aussi des figures d'un grand mo- « dule qui n'existent plus, et une était, à ce que l'on « croit, la statue équestre du comte Geoffroy Martel, « fondateur de l'abbaye[8]. » M. Lacurie a répété : « Dans la fenêtre de gauche était la statue équestre, en petit modèle, de Geoffroy Martel, fondateur de l'abbaye[9]. » L'accord est complet; le *grand module* est devenu le

[1] Parmi ceux qui ont pris parti dans un sens ou dans un autre : Fillon, Lacurie, Massiou, Michon, Grasilier, Pr. Mérimée, Ch. de Chancel, Venuti, Ch. de Chergé, Rondier, H. Lambron, Jourdain, Duval, Marvaud, de Longuemare, Didron, A. de Caumont, Auber, Augier de La Jallet, Bélisaire Ledain, Félix de Verneilh, Anatole de Montaiglon, Lecointre-Dupont, Em. Biais, Em. Lièvre, Clément de Ris, G. Musset, L. Audiat, Arbellot, R. Mowat. — [2] A Poitiers, à Saintes, à Fontenay, à Angoulême à Angers, à Lille, à Limoges, à la Sorbonne. — [3] Chacun, défendant sa thèse, ruinait celle du voisin. On repoussait le cavalier de l'Apocalypse parce qu'il n'avait pas dans nos sculptures l'arc que lui donne l'Écriture, et que saint Jean le montre toujours avec trois autres; l'extermination d'Héliodore, parce que le cheval a l'allure paisible d'une haquenée; le fondateur d'églises parce que le moyen âge excluait du tympan des portails tout sujet profane; la défaite de l'arianisme par Constantin, parce que Constantin ne l'avait déjà pas tant combattu; saint Martin, parce qu'il n'avait pas le nimbe, que le vaincu n'avait rien d'un mendiant, et que le thaumaturge n'avait pas l'air du tout de vouloir couper son manteau; saint Georges parce que le dragon légendaire manque; Jésus-Christ, parce qu'il n'a ni le nimbe crucifère ni aucun des attributs du Sauveur; le christianisme triomphant, parce que l'idée d'un pareil symbolisme n'a pu se présenter à un artiste de l'an 1200; ce n'est pas Constantin, parce que des traditions racontent que c'est Charlemagne, ce n'est pas Charlemagne, parce que des textes prouvent que c'est Constantin. L. Audiat, *Les statues équestres au portail des églises*, dans le *Bulletin de la Société des archives historiques de la Saintonge et de l'Aunis*, 1885, t. V, p. 187. — [4] La liste n'est pas close, cf. J. Berthelé, *Les cavaliers au portail des églises*, dans la même revue, 1885, t. V, p. 280-282 : à Matha, arr. de Saint-Jean-d'Angely; à Chalais, arr. de Barbezieux; à Saint-Jouin les Marnes et à Ardin, dans les Deux-Sèvres; ailleurs encore, voir *Revue historique de l'Ouest*, 1886, p. 111. — [5] L. Audiat, *Les statues équestres au portail des églises*, dans le *Bull. de la Soc. des archiv. hist. de la Saintonge et de l'Aunis*, 1885, t. V, p. 189. — [6] Ch. Grasilier, *Cartulaires inédits de la Saintonge*, in-8°, Niort, 1871, t. II, p. 13. Cf. *Journal officiel*, 31 mars 1869, p. 429. — [7] L. Audiat, *Les cavaliers au portail des églises*, dans le *Congrès archéologique de France*, 1871, t. XXXVIII, p. 317-343. — [8] *Histoire politique, civile et religieuse de la Saintonge et de l'Aunis depuis les premiers temps historiques jusqu'à nos jours, précédée d'une introduction*, in-8°, Saintes, 1846, t. I, p. 256. — [9] *Monographie de la ville de Saintes*, in-8°, Saint-Jean-d'Angely, 1862, p. 165.

petit modèle voilà tout. Pourtant, j'aimerais bien, continue L. Audiat, voir les textes qui ont parlé de ce cavalier au temps où on le voyait. M. de Chastegnier écrit bien : « Dans la fenêtre de gauche, à la place « d'honneur, du côté de l'évangile, on reconnaît la place « du cavalier. » Et M. Grasilier ajoute : « On ne voit « plus que la trace; » mais cette place et cette trace ne suffisent pas. Je voudrais un document écrit, un dessin quelconque me montrant réellement là un quadrupède et un bipède qu'on n'y découvre plus. Pour vingt, trente personnes, elles ne verront que des martelures. Prévenues, peut-être elles finiront par déchiffrer une jambe; si vous les endoctrinez bien, elles se persuaderont qu'elles voient le pied d'un cavalier; et si vous avez l'air d'y tenir beaucoup, elles reconnaîtront sans doute quelque chose qu'elles baptiseront étrier. Pour nous, nous affirmons qu'il n'y a rien de bien dessiné, aucun contour nettement défini, rien qui puisse faire affirmer incontestablement la présence d'un homme et d'un cheval. Défions-nous de l'imagination en archéologie. Voilà un premier point établi; s'il y a eu un cavalier à Saintes, il n'y est plus. On n'en a point de croquis, même de description. De là impossibilité de le comparer à ceux de Poitiers ou de Bordeaux, de Caen ou d'Autun[1]. » On n'a pas été arrêté pour si peu et on s'est occupé d'habiller ce cavalier fantôme. « Comment? Par un procédé bien simple : on lui a donné l'habillement des autres. On a fait de même à Angoulême. Dans les restaurations récentes de la magnifique cathédrale de Saint-Pierre, on a figuré à la façade un cavalier et même deux. Y étaient-ils auparavant? je l'ignore et j'en doute. En tous cas, on leur a prêté le costume qu'on a voulu, et pour ne pas se créer d'embarras on a fait ici saint Michel et là saint Martin[2]. » Voilà plus qu'il n'en faut pour être mis sur ses gardes.

Voici plus encore. A Parthenay, le personnage vêtu de riches habits, couronne en tête, part pour la chasse au faucon sur un cheval caparaçonné[3]; ailleurs « ces statues sont représentées presque partout la couronne en tête, chaussées de l'éperon des chevaliers; quelques-unes même sont revêtues de la cotte de mailles, celle de Notre-Dame de Poitiers tenait de plus une épée à la main[4]. » Tandis qu'à Civray M. de Chergé nous affirme avoir vu et touché toutes les pierres dont aucune n'accusait « l'existence ou la possibilité de l'existence[5] » du personnage piétiné, M. Grasilier a vu un être humain sous les pieds du cheval[6] et M. de Longuemare explique que s'il n'y est pas, il a pu y être. Nous avons déjà dit qu'à Bordeaux, Venuti signale un personnage supplémentaire, une femme devant le cheval, et le texte porte qu'elle y a été ajoutée dans des temps postérieurs. Le cavalier, « de grandeur presque naturelle, est armé d'une cotte de mailles; il a sur la tête la couronne de perles propre aux rois de la première race. Il lève sa main droite en attitude d'un roi pacificateur; avec la gauche, il tient la bride de son cheval qui foule aux pieds un homme assis, couvert d'un casque et armé d'une cuirasse[7]. » Enfin, à Châteauneuf la partie gauche de la façade est une immense arcade occupée par une statue équestre en relief et par une statue de femme en bas-relief, du même style que celle de Civray, d'Aubeterre, etc. « Cette femme a les cheveux tombant en deux longues tresses nattées de chaque côté de la poitrine. Quoique sa tête et ses bras soient mutilés, le reste du costume est très bien conservé; elle a la robe longue, la chaussure, le manteau ouvert et tout à pli derrière elle[8]. »

Et tous ces monuments sont dans un état de conservation déplorable, aucun d'entre eux[9] n'a échappé[10]. C'est cependant sur une pareille variété de types et sur ces éléments mutilés et douteux qu'on prétend asseoir une théorie. C'est alors que chacun propose une identification et découvre les détails les plus probants en faveur de son opinion. Venuti est un des premiers à s'engager dans cette voie des trouvailles pour la statue de Bordeaux. « Si la sculpture, écrit-il, n'avait pas été aussi endommagée par le temps qu'elle l'est, on y verrait l'épée que le roi porte à son côté; sa jambe gauche, qui seule paraît, est ornée de bandelettes croisées les unes sur les autres, semblables à celles dont Éginhard nous dit que Charlemagne se servait au lieu de chaussure et de brodequins. » Nous y voilà, d'ailleurs la tradition populaire attribue ce monument à Charlemagne[11]. Ce n'est pas le seul. On lui attribuait également le monument de Civray et celui de Châteauneuf[12], quoique les adversaires de cette opinion s'efforçassent de débouter de cet honneur le grand empereur en faisant remarquer que « si les moines eussent été portés à reproduire sur le front des temples dus à leur ciseau l'image d'un des chefs des Francs, ils n'eussent certainement pas choisi pour modèle l'homme qui s'était signalé par des actes bien coupables à leurs yeux. En Poitou, les statues équestres se trouvent toutes, sans exception, placées sur des façades d'églises à la fondation desquelles le fils de Pépin est resté entièrement étranger, et qui lui sont postérieures, tandis que les magnifiques églises dont il fut le fondateur certain, ne furent jamais décorées de cette image[13]. »

D'autres ont leurs partisans, mais entre tous c'est Constantin qui l'emporte. Une des plus ridicules attestations en sa faveur est celle de Dulaure qui écrit en parlant de Notre-Dame-la-Grande, à Poitiers : « Elle fut, dit-on, construite sous le règne de l'empereur Constantin. On voit sur l'ancienne porte de cette église, du côté de la place, une statue équestre qu'on dit être celle de Constantin. On sait que cet empereur exigeait que sa figure fût placée sur les églises qu'il permettait aux chrétiens de construire[14]. » Cette fantaisie a été reproduite par Thibeaudeau[15], elle aussi témoigne à sa manière de cette insaisissable et complaisante *tradition* populaire dont nous rencontrons le témoignage pour la statue d'Aubeterre. Dans une enquête sur les violences commises par les huguenots dans cette ville, en 1562, on lit que « Léonard Dupuy et Mathurin Lunaud, maistres massons, demeurant en cette ville d'Aubeterre... déposent... que sur le pignon

[1] L. Audiat, *Les cavaliers au portail des églises*, p. 321. — [2] *Ibid.*, p. 323. Cf. G. Musset, *Le cavalier au portail de Notre-Dame de Saintes*, dans la *Revue archéologique*, 1873, nouv. série, t. XXVI, p. 345-346. — [3] De Longuemare, *Étude sur les statues équestres qui décorent les tympans de quelques églises du Poitou*, dans le *Bulletin monumental*, 1854, t. XX, p. 451. — [4] De Chergé, *Sur les statues équestres*, dans le *Congrès archéologique de France*, 1843, p. 113; dans le *Bulletin monumental*, 1842, t. IX, p. 469-474. — [5] De Chergé, dans le *Congrès archéol.*, 1845, p. 69. — [6] Grasilier, *Cartulaires*, t. II, p. 13. — [7] F. Venuti, *Dissertations sur les anciens monuments de la ville de Bordeaux*, in-4°, Bordeaux, 1754. — [8] J.-H. Michon, *Statistique monumentale de la Charente*, in-4°, Paris, 1844, p. 297. — [9] Sauf les deux chapiteaux qui, petits, et moins signalés à l'attention, ont échappé au martelage. — [10] J.-H. Michon, *op. cit.*, p. 328; B. Fillon, dans le *Congrès archéologique*, p. 104; L. Audiat, dans le *Congrès archéol.*, 1871, p. 327-328. — [11] F. Venuti, *op. cit.*, p. III. — [12] Ch. de Chancel, dans le *Bulletin de la Société archéologique de la Charente*, 1845, p. 149. — [13] Ch. de Chergé, dans le *Congrès archéologique*, 1843. — [14] *Description historique des ci-devant villes, bourgs*, etc.., *de la République française*, cité par L. Audiat, dans le *Congrès archéologique*, 1871, t. XXXVIII, p. 332. — [15] Thibeaudeau, *Histoire du Poitou*, in-8°, Niort, 1839, t. I, p. 113 : « On voit sur l'ancienne porte de cette église, du côté de la place, une statue de Constantin, ce qui prouve que cette église a été bâtie sous le règne de cet empereur; on sait qu'en permettant la construction des églises des chrétiens, il exigeait qu'on mît sa représentation sur la porte. » Nous nous demandons à quel texte Thibeaudeau pouvait faire allusion.

du portal haut, estoit une image, figurée en cheval d'un roy, prince ou autre capitaine que l'on appeloit communément Constantin[1]. » A Limoges, nouveau témoignage favorable à Constantin. Il existait dans ceste ville une fontaine (il n'est plus question de portail d'église) que le peuple désignait sous le nom de « fontaine du Chevalet » et sur laquelle s'élevait un cavalier terrassant un individu ; or, les textes du XIIIe et du XIVe siècle désignent cette fontaine sous le nom de « fontaine Constantin[2] ». En effet, la colonne était surmontée d'une statuette en bronze jusqu'en 1638, en plomb jusqu'en 1670 ; la première était un cavalier au pas, nu tête, avec cotte d'armes et longs cheveux, bras droit étendu ; la seconde était un cavalier au cheval cabré, vaste manteau, couronne en tête, épée en main. Que signifiait ce groupe ? Un chroniqueur du XVIe siècle n'est pas embarrassé : Un gouverneur d'Aquitaine, nous raconte-t-il, Gallus Anavialanus, s'était révolté, et avait usurpé sur les églises de la contrée le patrimoine de sainte Valérie ; il fut, par ledit Constantin, empereur, vaincu et prostré par terre, et lui fit passer son cheval sur la teste audit Anavialanus. De tous ces monuments on s'est cru en droit de rapprocher une mosaïque de Riez, décrite par Peiresc, où le même sujet est représenté avec deux vers léonins relatifs au baptême de Constantin. M. Robert Mowat, qui cite ce fait, mentionne aussi la statue équestre de Luxeuil, dans laquelle il serait disposé à voir l'origine des cavaliers du portail des églises. La statue de Luxeuil, détruite pendant la Révolution, représentait un cavalier armé à la romaine, dont le cheval mettait le pied sur la tête d'un homme renversé à terre[3].

Incontestablement le texte du cartulaire de Saintes offre une importance considérable, puisqu'il nous fait d'un seul coup remonter au XIIe siècle, entre 1134 et 1161, lorsque le chevalier Guillaume David donne cinq sous à l'abbaye à condition d'être enterré sous le Constantin de Rome qui est à droite de l'église[4]. Malgré les doutes soulevés, l'opinion favorable à l'identification des statues équestres avec Constantin reçoit de cette lointaine attestation une imposante confirmation. La charte de l'abbaye de Saintes est d'un personnage qui a pu voir bâtir l'église de Notre-Dame devant laquelle il demande à être inhumé, au-dessous de Constantin qui orne la façade. Voilà ce qu'on pensait des statues équestres dans le temps même où on les faisait, et l'on aurait mauvaise grâce à vouloir être aujourd'hui mieux renseigné que les contemporains[5]. A Saintes, il y a tout lieu de supposer la statue équestre contemporaine de la façade, entre 1125 et 1150, puisque l'arcade qui la contenait avait été évidemment disposée pour la recevoir[6]. Nous avons fait remarquer que ce qui subsiste de la statue de Saintes n'autorise aucune comparaison avec des monuments mieux conservés et par conséquent, à supposer que le texte de la charte de Guillaume David fût décisif, il ne s'appliquerait qu'à un exemplaire pris en particulier. Néanmoins le fait a son importance, même ainsi réduit, car l'analogie de l'emplacement occupé par les cavaliers parle en faveur d'une inspiration identique et d'un type unique sinon uniforme.

Si nos cavaliers offrent des ajustements différents, le fait est loin d'être décisif contre l'identité du personnage. Au moyen âge, en dehors de certains types connus et traditionnels, les artistes donnaient à leurs créations le costume et l'ajustement des personnages contemporains[7]. Avaient-ils à représenter un empereur romain, ils l'habillaient à la mode orientale pour autant qu'ils pouvaient la connaître, ou bien ils lui donnaient l'ajustement des rois de France, ou encore le costume des comtes, barons ou chevaliers, qui personnifiaient alors la souveraineté. Beaucoup de traits semblables ont permis de classer en un groupe ces statues équestres que différencient nombre de détails, c'est l'indice que le sujet probablement unique n'avait pas été favorisé des honneurs d'un type traditionnel[8]. On ne peut omettre de citer comme un utile éclaircissement dans une peinture murale retrouvée sur les parois du baptistère de Saint-Jean à Poitiers où on a pu lire, en 1858, sous l'effigie encore appréciable d'une figure équestre, ce fragment d'inscription en lettres romanes... TANTINV dont le développement : *Cons*]*tantinu*[*s*, n'est pas douteux. Cette fresque peut dater du début du XIIe siècle[9]. Ainsi donc il semble prouvé qu'il était d'usage, au XIIe siècle, en certaines contrées, à Poitiers et à Saintes sans nul doute, de représenter l'empereur Constantin à cheval à l'intérieur et à l'extérieur des églises. A quel mobile, ce faisant, obéissait-on ? Cela importe peu.

Le XIIe siècle en savait-il plus long que nous sur la fondation de nos églises ? Assurément non. Mais à une époque où l'imagination populaire acceptait les récits les plus bizarres et les invraisemblances les plus choquantes comme vérités historiques, les architectes d'églises se montraient modérés et presque critiques en ne faisant remonter qu'à Constantin la fondation des édifices en ruines qu'ils étaient chargés de réédifier. Quant à celles qu'ils construisaient sur un nouvel emplacement, ils pouvaient être bien aises de les faire bénéficier sur le champ d'une antiquité respectable. Ainsi, il n'y a vraiment pas de raisons sérieuses d'exclure Constantin de la façade de nos églises romanes. Les caractères intrinsèques des statues équestres ne viennent en rien combattre cette hypothèse, qui a en outre pour elle une attestation constante. Le cavalier de Notre-Dame de Saintes a aussi en sa faveur un document écrit qui nous apprend que ce cavalier est la représentation de Constantin le Grand. En effet, sans forcer

[1] Gellibert des Seguins, dans le *Bulletin de la Société archéologique de la Charente*, 1862, p. 352. — [2] Arbellot, *Mémoire sur les statues équestres de Constantin placées dans les églises de l'ouest de la France*, dans le *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin*, 1885, t. XXXII, p. 1-34. — [3] Cette statue de Luxeuil n'est plus connue que par le *Recueil* de Caylus, *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, séance du 20 décembre 1882, communication de M. R. Mowat, cf. *Bulletin critique*, 15 janvier 1883, p. 39. — [4] *Conventionis hujus est intersignum, quod pecciit, ut sub Constantino de Roma qui locus est ad dexteram partem ecclesiæ tumularetur*. M. L. Audiat, dans le *Congrès archéol.*, t. XXXVIII, s'ingénia à faire prendre à ce texte une valeur pour le moins inattendue. Après avoir tenté d'introduire une confusion entre la droite et la gauche de l'église, confusion à la faveur de laquelle il faut hésiter sur l'emplacement de la tombe de Guillaume David, le trop ingénieux érudit proposait de voir dans Constantinus de Roma, un particulier nommé Constantin — il compte quarante-cinq personnages de ce nom dans le cartulaire de Saintes — lequel était d'un fief voisin, et il énumère les lieux appelés Romade, Romefort, Romades, un autre Romefort, Romegère, Romegou, Romette, Romée et enfin Rome (commune de Rioux-Martin, dans la Charente). Toute cette petite débauche d'érudition est plus ingénieuse que probante. Quant à M. Michon, il estimait que « la charte citée prouve uniquement que, dans la Saintonge, ou à Saintes même, l'opinion était que la statue équestre représentait Constantin, ou seulement que c'était l'opinion ou du bienfaiteur ou du clerc qui rédigeait la charte. » *Bulletin de la Société archéologique de la Charente*, 1881, p. XLIX. — [5] Lièvre, dans le *Bulletin de la Société archéologique de la Charente*, 1881, p. LIV. — [6] G. Musset, *Le cavalier au portail de Notre-Dame de Saintes*, dans la *Revue archéologique*, 1873, nouv. sér., t. XXVI, p. 348. — [7] Sur l'anachronisme dans l'art pendant la première période de l'art chrétien, cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, p. 177-178, t. II. — [8] G. Musset, *art. cité*, dans la *Revue archéologique*, 1873, nouvelle série, t. XXVI, p. 350, estime qu'il « est presque évident que les accessoires, manteau flottant ou cuirasse, couronne de perles ou de quatre-feuilles, ce faucon ou même ce personnage foulé aux pieds, ne sont que des marques de la souveraineté et ne rappellent nullement telle ou telle scène en particulier. » — [9] *Bulletin monumental*, t. XXIV, p. 220.

notre texte, mais en le prenant dans son sens le plus rigoureux en même temps que le plus simple, nous sommes forcé d'admettre que, au milieu du XIIe siècle, peu de temps après l'achèvement de la façade de Notre-Dame de Saintes, le personnage sous lequel Guillaume David demandait à être inhumé était Constantin de Rome, c'est-à-dire Constantin le Grand et non tel ou tel autre Constantin. Or, ce personnage était à droite de l'église, et c'est là où l'on constate les traces indélébiles d'un cavalier et les dispositions prises dès l'origine pour le recevoir. Personne donc ne pourra nous accuser de témérité si nous faisons un seul et même personnage du Constantin de la charte et du cavalier de la façade [1].

Il va sans dire que ces statues équestres ne sont aucunement des statues iconiques. Ce point une fois mis hors de discussion et sans vouloir généraliser à tous les exemplaires connus l'identification qui s'impose pour Saintes et probablement aussi pour Poitiers [2], nous constatons dans l'Angoumois, le Poitou, le Limousin, la Saintonge une préoccupation, remontant à une époque reculée, de rendre hommage à Constantin tantôt au portail, tantôt au pignon des églises, tantôt sur une fontaine. On ne peut donc se soustraire à constater que plusieurs de ces effigies équestres représentaient l'empereur Constantin, en certains cas du moins éclairés par les textes; dans d'autres cas, lorsque ces textes font défaut, une simple analogie de type et de position ne semble pas autoriser cette identification [3].

Enfin, souvent, rien ne prouve qu'on ait songé à représenter le premier empereur chrétien. Mais en toute circonstance on se demande quelle a été la signification symbolique de ces monuments. Il semble que le sens symbolique des originaux dont a pu s'inspirer le sculpteur ou des sujets qui servent de réplique à celui que nous étudions est de nature à mettre sur la voie d'une explication. Le type de Constantin est emprunté à des monnaies impériales. On retrouve le cavalier dont la monture broie la tête d'un vaincu sur des bronzes de Septime-Sévère et Géta, sur un grand bronze de Ner. Cl. Dr. Germanicus, au revers d'un petit bronze de Probus. Cette image reparait fréquemment dans les séries monétaires impériales et elle représente invariablement le même symbole : la Victoire, qu'indiquent clairement les exergues : *Virtus Probi Augusti, — Reparatio Reipublicæ, — Jovi Conservatori;* les artistes du moyen âge n'ont eu qu'à utiliser cet emblème sans chercher plus loin [4], afin de représenter « le triomphe de l'Église chrétienne, un pur symbole » (Auber); « l'Église triomphante dans la personne du Fils de Dieu ressuscité, foulant aux pieds le démon » (de Longuemare, Didron); « Constantin, figure du christianisme triomphant » sur le paganisme détruit (de Longuemare, de Montaiglon); « Constantin ou Charlemagne, champions tout puissants de l'établissement inébranlable de l'Église catholique en Orient et en Occident » (Lecointre-Dupont, de Longuemare); « le christianisme vainqueur pacifique de l'erreur »; « l'Église militante et triomphante » (Biais); « le triomphe du christianisme sur le paganisme » (Lièvre); « Constantin foulant aux pieds Arius » (Arbellot); « le triomphe de Constantin à la manière antique » (Arbellot).

Passons aux statues dont le type constantinien n'est pas prouvé. A Parthenay-le-Vieux et à Sainte-Croix de Parthenay, le cavalier fait pendant à un Samson terrassant le lion [5]; à Benet, l'arcature correspondant à celle où se voit le cavalier, contient une figure aussi bizarre qu'énigmatique représentant un individu debout, appuyé à une vigne ou crucifié et foulant aux pieds un dragon [6].

C'est toujours, on le voit, l'idée de triomphe. Dans cette idée Constantin trouve assez naturellement sa place. « Il est évident qu'un grand lien de parenté existe entre les statues païennes, celles qui figuraient sur les monnaies romaines, ou encore cette statue de Marc-Aurèle où le pied du cheval, d'après un chroniqueur du XIIIe siècle, écrasait un captif qui avait les mains liées derrière le dos [7]. De l'antiquité païenne, romaine ou celtique, à l'iconographie chrétienne il nous paraît y avoir un lien qui nous échappe pour le moment [8]. » Toutefois, c'est déjà un résultat acquis que celui de cinq monuments élevés à Constantin dans l'ouest de la France. Les légendes qui circulaient au moyen âge sur Constantin étaient nombreuses et presque toutes relatives à sa conversion et à son rôle religieux [9]. Une de ces légendes se rapporte à une statue équestre antique, existant encore au moyen âge et reproduisant le type d'où sont dérivés les cavaliers poitevins et saintongeais, à moins, ce qui est fort possible que cette statue ne soit elle-même le type qu'ont copié les artistes du XIIe siècle, dont les ateliers étaient alors fort vagabonds et dont les itinéraires sont mal connus. Dans un texte de 1495 nous lisons la mention d'une statue équestre en bronze doré qui se dressait sous le portique de Saint-Jean-de-Latran depuis le pontificat de Serge III (début du Xe siècle) et passait pour représenter le grand Constantin : « A Lateran est ung cheval darain dore qui est dit *cavallus Constantini*.... Ung cheval de cuyvre dore et sa stature (*sic*) dessus seante doree la main dextre étendue [10]. » Cette statue équestre était en réalité celle de Marc-Aurèle, on n'y avait pas regardé de si près et nous savons que dès le XIe siècle elle portait le nom de son nouveau titulaire, puisque le duc Robert de Normandie se rendant en Terre-Sainte, fut fâché de voir les Romains livrer aux intempéries de l'air leur « avoué » Constantin, et, pour le protéger, il couvrit ses épaules d'un riche manteau.

La confusion introduite entre Constantin et Marc-Aurèle et la dépossession de celui-ci à Rome même, montre la popularité qui s'attachait au souvenir de Constantin triomphant : elle nous met sur la voie d'une autre confusion qui aura pu se faire sur certains points entre Charlemagne et Constantin. N'oublions pas les rapprochements souvent faits, au moyen âge, entre ces deux princes : *Nec magis ulla sententia animum regis ad bene agendum subrigit, quam diversorum principum clementia proposita sub exemplis; quia et Constantini imperatoris mansuetudo laudatur inter dissidentes episcopos et Marciani pura fides inter haereticos et orthodoxos. Sed de externis quid loquor et loquendo immoror, quum ad dispensationem rei-*

[1] G. Musset, dans la *Rev. archéol.*, 1873, t. XXVI, p. 360. — [2] A Poitiers, on grava en 1592 sur l'église Notre-Dame la Grande le distique suivant : *Quam Constantini pietas erexerat olim.* || *Ast hostis rabies straverat effigiem.* Il y a cinq Constantin probables : Notre-Dame la Grande et le Baptistère Saint-Jean à Poitiers, Aubeterre, Limoges et Saintes. — [3] M. Arbellot voyait d'abord la constante représentation de Constantin. Ses conclusions furent discutées, cf. *Procès-verbaux du congrès de Poitiers*, séance du 2 juillet 1884, et le compte rendu de M. de La Marsonnière appelait des réserves qu'on trouve dans le *Mémoire*, 1885, p. 26 : « Toutefois, nous n'oserions affirmer que toutes les statues équestres qui figurent sur les murs ou sur les chapiteaux des églises représentent Constantin, et c'est pourquoi nous nous sommes servi de cette expression : la plupart des statues équestres. » — [4] Auber, *Des statues équestres sculptées aux tympans de quelques églises et de leur signification dans l'esthétique chrétienne*, dans le *Congrès archéologique*, 1865, p. 343-372. — [5] Ledain, *La Gâtine historique et monumentale*, in-4°, Paris, 1876, p. 54-55, 79. — [6] L. Desaivre, dans le *Bulletin de la Société de statistique des Deux-Sèvres*, 1883, janvier-mars, p. 185. — [7] Montfaucon, *L'Antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1722, t. IV, pl. XXVIII, p. 75. — [8] G. Musset, *Encore les statues équestres au portail des églises*, dans la *Revue poitevine et saintongeaise*, 1885, t. II, p. 74. — [9] A. Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo*, in-8°, Torino, 1881. Cf. G. Paris, dans le *Journal des Savants*, octobre 1884, p. 573. — [10] *Les merveilles de Rome*, dans C. de Cherrier, *Histoire de Charles VIII*, 1868.

publicæ et utilitatem ecclesiarum tanta fuerit pietas ac prudentia Caroli et filii ejus Hlodovici[1]?

En définitive rien ne permet d'assurer que toutes les statues équestres du portail des églises représentent le même personnage[2]. Certaines de ces statues, les plus récentes surtout, ont fort bien pu n'être qu'un motif de décoration emprunté à un monument voisin, copié avec des variantes que ne comportait pas le prototype. Pour déterminer la signification première de ces statues équestres, il faudrait pouvoir établir leur classement chronologique, et malheureusement la destruction complète ou partielle de la plupart d'entre elles, la restauration ou la retouche de plusieurs de celles qui nous restent, ne permettent plus d'arriver qu'à un résultat contestable. Si on ne peut douter que plusieurs de ces statues ne fussent une réminiscence de la statue équestre de Constantin au Latran, reste à s'expliquer comment ce type de Constantin à cheval a passé d'un bond de Rome à Poitiers et à Saintes? Comment et pourquoi est-il resté localisé, confiné dans un petit coin de l'ouest de la France? Parce que, à l'époque de la construction de ces monuments, il y avait dans le pays un grand nombre de Constantin, et gens importants : l'un était abbé de Saint-Cyprien de Poitiers; un autre riche, charitable, puissant, est inhumé à Saint-Hilaire de la même ville[3]. Deux appartenant à la famille des viguiers de Melle figurent dans les chartes de Saint-Cyprien, de Saint-Jean-d'Angely, de Saint-Maixent, de Saintes. Si les représentations des fondateurs et bienfaiteurs des églises au XIe siècle étaient, comme tout sujet profane, exclues du tympan des portails et même de la décoration des autres parties du temple, il est certain pourtant que les uns et les autres cherchaient déjà à s'y ménager un souvenir et ce souvenir était parfois l'effigie de leur saint patron ou celle d'un homonyme célèbre dans les fastes religieux par d'éclatants services rendus à l'Église et l'un d'eux sans doute appartenait aux Maingot de Melle et de Surgères dont les possessions étaient éparses depuis Poitiers jusqu'à l'embouchure de la Charente, et dont l'autorité ou l'influence territoriale sont historiquement constatées à Melle, à Aunay, à Saintes, à Mauzé, à Benet, à Poitiers, à Civray, et pouvaient s'étendre à Aubeterre, à Châteauneuf et à Ardin, toutes localités où se reproduisirent les statues équestres qui nous occupent. La reconnaissance des populations a mis leur souvenir au portail des églises de cette région sous la forme du Constantin de Latran.

On a objecté que les églises monastiques, très chatouilleuses sur leurs droits, eussent repoussé comme une prise de possession l'apposition de ces sculptures sur leurs églises. Cependant ces Églises n'étaient parfois pas fâchées de s'assurer, à leurs débuts, un protecteur et un bienfaiteur, ce qui fait passer par-dessus bien des répugnances.

En résumé, les statues de cavaliers sculptés au portail des églises d'Aquitaine sont une décoration imitée de l'antique où elles représentent la victoire de divers empereurs romains, Trajan, Caracalla, Constantin. Elles se sont, au moyen âge, personnifiés probablement toutes dans Constantin, premier empereur chrétien, vainqueur du paganisme, et reproduisent avec des changements assez notables de costume, de posture, d'attributs, suivant les lieux et l'artiste, le pseudo-Constantin de Saint-Jean-de-Latran. Ce Constantin symbolisait le triomphe du christianisme, et de plus permettait, à une époque où les sujets profanes étaient interdits sur les édifices religieux, de rappeler le souvenir des fondateurs ou bienfaiteurs des églises. Elles se voient exclusivement dans une contrée soumise à l'influence ou à la puissance des seigneurs de Melle, de Surgères et aussi de Pons et d'Aunay, dont plusieurs portaient alors le nom de Constantin.

H. Leclercq.

CAVEA. Les textes des Actes des martyrs, authentiques ou non, mentionnent très fréquemment la *cavea* de l'amphithéâtre. Il importe à l'intelligence de ces documents qu'on se fasse une idée aussi exacte que possible de la *cavea* située à l'extrémité de l'arène et renfermant les bêtes féroces. « En général, les bêtes féroces sortaient directement des souterrains de l'amphithéâtre par des trappes que l'on ouvrait subitement; mais quelquefois on traînait les cages jusque dans l'arène et il devait en être ainsi surtout lorsque au lieu d'une chasse conduite par des gens armés (*venatio*), on donnait en spectacle à la foule un malheureux sans défense, livré pieds et poings liés à la voracité des animaux; ceux-ci, contenus pendant de longues journées dans l'étroite prison où on les avait amenés de leurs déserts, devaient s'élancer avec beaucoup plus d'impétuosité que quand on les lâchait en grand nombre hors des souterrains[4]. » Nous avons donné, d'après un médaillon en terre-cuite découvert à Lyon (Trion), une scène d'amphithéâtre dans laquelle la *cavea* contenant les animaux — deux colombes qui combattront le petit dieu Eros enchaîné — est amenée sur le lieu de l'exécution. Un valet, juché sur la *cavea* ouvre la trappe[5].

Mais tous les amphithéâtres n'étaient pas construits suivant un plan et des dispositions uniformes. Il arrivait souvent que la *cavea*, la fosse aux bêtes, était aménagée à un niveau inférieur à celui de l'amphithéâtre. En pareil cas, avant le commencement des jeux on poussait l'animal dans une cage qui était hissée au moyen de poulies et à force de bras au niveau de l'arène. On donnait alors la liberté au fauve et, la fête terminée, on le ramenait dans sa cage qui était redescendue au niveau de la fosse (fig. 2234). Il est superflu de rappeler ici le grand nombre de martyrs illustres qui furent livrés aux bêtes. L'antiquité chrétienne ne nous a laissé aucune représentation de leur supplice et, à notre connaissance, l'archéologie profane ne possède aucun monument montrant la manœuvre des *caveæ* et le lâcher des bêtes; force nous est donc de faire ici une exception à l'illustration strictement documentaire du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* et à présenter deux figures qui sont le meilleur commentaire des textes et ont été composées d'après eux[6]. Une fois les bêtes féroces lâchées et le carnage fini il s'agissait de ramener les animaux dans leurs repaires. Un diptyque d'ivoire, conservé à la Bibliothèque nationale, nous montre que le métier de bestiaire n'était pas sans offrir de graves dangers[7]. Les fauves échauffés se jetaient sur les gardiens qui n'arrivaient pas toujours à leur faire lâcher prise; ou bien c'était une vengeance contre un

[1] *Ex canonibus Abbonis abbatis ad Hugonem et Robertum*, dans le *Recueil des historiens de la France*, in-fol., Paris, 1760, t. x, p. 627. — [2] Lecointre-Dupont, *Note sur la question des statues équestres et sur leur attribution à Constantin*, dans le *Bulletin de la Société des antiquaires de l'Ouest*, 1885, p. 557-560. — [3] L. Audiat, *Les cavaliers au portail des églises*, dans le *Bulletin de la Société des archives historiques de la Saintonge et de l'Aunis*, 1886, t. VI, p. 37-40. — [4] G. Lafaye, *Criminels livrés aux bêtes*, dans les *Mém. de la Soc. nat. des ant. de France*, 1892, p. 97 sq.; *L'amour incendiaire*, dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1890, t. x, p. 85. — [5] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 443, fig. 86. — [6] La figure 2234 est empruntée à W. Smith, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, in-8°, London, 1890, t. I, p. 114; la figure 2223 est une reproduction d'un tableau de Gérôme, *La rentrée des félins dans le cirque*, exposé au Salon de 1902. Il est presque superflu de rappeler la conscience archéologique qu'apportait ce peintre si original à la reconstitution des sujets antiques dans les moindres détails. Nous avons la confiance que cette excursion dans l'art moderne pour illustrer une coutume antique sera bien accueillie; nous tenons à dire qu'elle est d'ailleurs exceptionnelle. — [7] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1676, fig. 420.

2233. — La rentrée des félins dans le cirque. D'après une peinture de Gérôme.

gardien brutal, parfois un caprice, mais les textes témoignent que la bête féroce, au lieu de se jeter sur le condamné, fondait sur le *venator*. Un graffite du temple d'Antonin et de Faustine à Rome semble offrir un exemple de ce fait. Un lion dédaigneux d'un *pila* bondit sur un gardien[1]. Nous lisons un trait de ce genre dans la *Passion* de sainte Perpétue : *Cum apro subministraretur, venator potius, qui illum apro subministraverat, subfossus ab eadem bestia, post dies muneris obiit*[2]. Eusèbe rapporte un autre fait analogue à propos des martyrs qui furent livrés aux bêtes à Tyr : « Les bêtes voraces n'osèrent pas approcher de longtemps des martyrs, mais elles se tournèrent contre ceux qui les poussaient contre les martyrs[3]. »

H. Leclercq.

2234. — *Cavea* sous le niveau du cirque, d'après Smith, *Dictionary*, t. I, p. 114.

CAVEDONI. Venance Célestin Cavedoni naquit à Levizzano, dans l'état de Modène, le 17 mai 1795. Après avoir suivi le cours d'étude du séminaire de Modène, il suivit les cours de l'université de Bologne de 1816 à 1820 et s'y distingua par sa science précoce qui lui valut la fonction de bibliothécaire de Modène et de conservateur du musée numismatique de cette ville. 14 déc. 1820 : *Aggiunto delle Ducale Biblioteca;* — 21 avril 1838 : *Vicebibliotecario spezialmente addetto per la parte numismatica ed antiquaria;* — 30 sept. 1847 : *Bibliothecario ritenendo ancora la Direzione del gabinetto delle medaglie.* De 1830 à 1863, il professa l'herméneutique à l'université de Modène La réputation de l'érudit italien ne cessa de grandir avec les travaux nombreux qu'il publia pendant ces laborieuses années. Son intimité avec Mezzofanti et Borghesi lui donnait place parmi les plus distingués archéologues et l'introduisait dans les académies étrangères, dans les sociétés savantes de son pays, tandis que le pape Pie IX lui conférait une prélature romaine. Son activité scientifique et la souplesse de son esprit l'entraînaient dans les voies archéologiques les plus diverses; il aborda même la polémique religieuse. La collaboration aux recueils académiques absorba presque toute la production de cet érudit qui se portait à son gré, avec une égale supériorité, dans la numismatique, l'épigraphie, l'antiquité classique et chrétienne. Son œuvre totale a subi la conséquence de cette dispersion. L'influence exercée à l'heure où parurent les dissertations savantes de Cavedoni a peu duré par suite de la difficulté — parfois même l'impossibilité — de se procurer ces notes rapides. Il eût fallu rassembler toutes ces feuilles disséminées et en composer un ouvrage compact et un corps de doctrine. Cavedoni mourut le 25 novembre 1865, à Modène. Nous donnerons la liste de ceux de ses travaux qui concernent l'archéologie chrétienne. J. de Witte, *Notice sur Celestino Cavedoni*, in-8°, Paris, 1866, et dans la *Revue numismatique*, 1866, t. XI; P. Bortolotti, A. Masinelli, A. Dondi, L. della Valle, *Notizie intorno alla vita ed alle opere di Monsignor Celestino Cavedoni, con appendice di sue lettere ed altre cose inedite*, in-8°, Modena, 1866; A. Capelli, *Necrologia di Monsign. Cel. Cavedoni*, in-4°, Modena, 1866; B. Colfi, *Monsign. Cel. Cavedoni, Discorso*, dans *Atti della Deputaz. di stor. patria per le prov. Modenesi*, in-8°, 1895, série IV, t. VIII.

La bibliographie complète de Cavedoni comporte

[1] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 461, fig. 92. — [2] *Passio SS. Perpetuæ et Felicitatis*, c. XIX, édit. Robinson, dans *Texts and Studies*, in-8°, Cambridge, 1891, t. I, p. 90. — [3] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. VII, *P. L.*, t. XX, col. 757.

962 numéros dispersés entre plus de cinquante recueils sans compter les plaquettes isolées et plus de 250 comptes rendus de publications savantes. C'est dans cette multitude d'écrits que nous allons faire un choix en vue de nos études.

I. Archéologie. — *I. Numismatique.* — *Cenni sul vantaggio che si trahe dalla Numismatica per le Scienze Sacre, e sopra un opera nuovamente pubblicata dal ch. Domenico Sestini,* dans *Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura,* in-8°, Modena, série I, t. XIII, 1828, p. 485-494; *Delle sigle XCVI nelle monete di argento di Diocleziano e di Massimiano,* dans *Bullettino dell' Istituto di Corrispondenza archeologica,* 1845, p. 197-198; *Mémoire sur l'impératrice Salonine,* par J. de Witte, in-4°, Bruxelles, 1852, p. 1-57. Cavedoni discute un argument tiré par l'auteur de la numismatique pour en déduire le christianisme de la femme de Gallien (voir *Dictionn.*, t. I, col. 2865), l'étude de Cavedoni parut dans *Album. Giornale letterario e di belle arti,* in-4°, Roma, 1852, t. XIX, p. 93-94, 127-128, 133-135; *I Libri santi illustrati e difesi co' riscontri delle medaglie antiche (articoli tre),* dans *Opuscoli religiosi, letterarii e morali,* in-8°, Modena, 1857, t. I, part. 1, p. 5-43, 161-192, 321-343; part. 2, p. 58-103; a fait l'objet d'une publication distincte : *I Libri santi dell' uno e dell' altro Testamento illustrati e difesi co' riscontri delle Medaglie antiche, o sia Appendice II alla numismatica biblica del sacerdote Cel. Cav.,* in-8°, Modena, 1857, 146 p.; *Dichiarazione di alcune monete di Costantino Magno,* dans *Annali dell' Istituto di Corrispondenza archeologica,* in-8°, Roma, 1857, p. 74-86; *Médailles du temps d'Honorius portant des signes chrétiens mêlés à des types païens,* dans la *Revue numismatique,* 1857, p. 309-314; *Ricerche critiche intorno alle medaglie di Costantino magno e de' suoi figliuoli insignite de tipi e simboli cristiani,* dans *Opuscoli religiosi,* 1858, t. I, part. 2, p. 37-61; *Disquisizioni critiche numismatiche sopra il Panegirico poetico di Costantino magno presentatogli da Poblilio Optaziano Porfirio nell' anno 326,* dans *Opuscoli religiosi,* 1858, t. I, part. 3, p. 321-342, in-8°, Modena, 1858, 24 p.; *Nuove ricerche critiche intorno alle medaglie Costantiniane insignite dell' effigie della Croce,* dans *Opuscoli religiosi,* 1858, t. I, part. 4, p. 53-63; *Dichiarazione di un luogo insigne dell' apologia di Atenagora, per mezzo del riscontro delle medaglie,* dans *Bullettino archeol. Neapolitano,* 1858, n. 140, p. 127-128; *Del tipo della concordia unanime nelle monete imperiali al declinare del secolo IV,* dans *Bull. archeol. Napolitano,* 1858, n. 142, p. 137-139; *Appendice alle ricerche critiche intorno alle medaglie Costantiniane insignite dell' effigie della croce e d'altri segni cristiani,* dans *Opuscoli religiosi,* 1859, t. I, part. 5, p. 86-105; *Monete dei Romani Pontefici avant il mille : Memoria di Domenico Promis,* Torino, 1858, dans *Opuscoli religiosi,* 1860, t. I, part. 8, p. 469-472; *De' primordii della sovranità temporale e della Zecca Pontificia,* dans *Opuscoli religiosi,* 1862, t. I, part. 9, p. 161-173; *Œuvres complètes de Bartolomeo Borghesi. Œuvres numismatiques,* Paris, 1862, t. I; *Delle sigle XCVI nelle monete d'argento di Diocleziano e suoi colleghi,* dans *Bull. dell' Istit. di Corrispond. archeol.,* 1863, p. 219-221; *Frammento di lettera di Mons. Cavedoni al ch. Cav. G. B. De Rossi intorno ad un Aureo di Costantino serbato nel Museo Britannico,* dans *Bull. di archeol. christ.,* 1863, p. 87; *Monete della famiglia augusta di Settimio Severo illustrate col riscontro di un luogo di Tertulliano,* dans *Bull. dell' Istit. di Corrisp. archeol.,* 1864, p. 491-192; *Disamina della nuova edizione della Numismatica Costantiniana del P. Raffæle Garrucci d. C. d. G. posta come « parergo » in fine de « Vetri ornati di figure in oro »,* Roma, 1864, dans *Rivista numismatica,* 1864, t. I, p. 210-228; *Œuvres comp. de Bart. Borghesi,* 1864, t. II; *Luoghi notevoli di Tertulliano dichiarati co' riscontri de' monumenti antichi,* dans *Archivio dell' Ecclesiastico, Pubblicazioni di ogni mese,* in-8°, Firenze, 1864, t. II, p. 409-431.

II. Épigraphie. — *Intorno alcuni monumenti epigrafici cristiani. Dissertazione del Dottor Giovanni Labus,* in-8°, Milano, 1824, dans *Memorie di religione,* 1825, ser. I, t. VII, p. 576-577; *Dichiarazione dell' iscrizione sepolcrale di San Decenzio martire, il cui sacro corpo trasportato da Roma fu riposto nella Chiesa Plebanale di Vignola il di VII di ottobre 1838,* dans *Mem. di relig.,* 1838, sér. II, t. VII, p. 47-60; *Cenni sopra alcune antiche iscrizioni cristiane recentemente scoperte nella già Reggenza d'Algeri,* dans *Mem. di relig.* 1839, sér. II, t. VII, p. 125-162; *Giunte e correzioni, ibid.,* p. 485-486; *Giunta intorno al nome di S. Namfamone e ad altri nomi di santi africani,* dans *Mem. di relig.,* 1839, série II, t. VII, p. 163-164; Compte rendu de l'ouvrage de G. Brunati, *Musæi Kircheriani inscriptiones ethnicæ et christianæ commentariis subjectis.* in-8°, Mediolani, 1837, dans *Mem. di relig.,* 1839, série II, t. VII, p. 311-313; *Considerazioni sopra l'iscrizione sepolcrale di S. Gemello martire il cui sacro corpo si conserva.... in Modena,* dans *Mem. di relig.,* 1839, t. II, série VII, p. 321-351; *Dichiarazione dell' epitaffio di S. Giorgio martire, il cui sacro corpo si conserva... in Reggio,* dans *Mem. di relig.,* 1840, série II, t. IX, p. 425-442; *Epigramma greco cristiano de' primi secoli trovato non ha guari presso l'antica Augustoduno, oggi Autun in Francia, supplito dove era d'uopo e commentato dal P. Giampietro Secchi d. C. d. G.,* Roma, 1840, dans *Mem. di relig.,* 1841, série II, t. XI, p. 197-199; *Dell' età consueta nelle nozze degli antichi cristiani* (d'après l'épigraphie chrétienne), dans *Albo offerto agli sposi eccelsi Francesco Ferdinando d'Austria d'Este e Adelgonda Augusta di Baviera dalla R. Academia di scienze, di lettere ed arti di Modena,* in-4°, Modena, 1842, p. 56-70; *L'Era di Martiri, o sia di Diocleziano illustrato col riscontro delle antiche iscrizioni greche dell' Egitto con un appendice* (les exemples sont pris dans le *Recueil des inscript. grecq. et lat. de l'Égypte,* par Letronne), dans *Mem. di relig.,* 1848, série III, t. VII, p. 257-301; *Ragguaglio critico del discorso sopra le iscrizioni cristiane antiche del Piemonte del ch. Sig. Cav. Costanzo Gazzera e dell' Appendice al discorso medesimo,* dans *Mem. di relig.,* 1850, série III, t. XI, p. 386-413; *Dichiarazione di due antiche gemme incise provenienti dalle parti di Reggio, l'una ortodossa, l'altra gnostica,* dans *Omaggio del seminario vescovile di Modena...,* in-4°, Modena, 1852, p. 13-21, réimprimé dans *Mem. di relig.,* 1852, série III, t. XIII, p. 131-134, et dans l'*Indicatore modenese,* 1852, n. 24, 26; *Sentenza diffinitiva intorno all' anno preciso della Passione di S. Giustino, di S. Felicita co' sette suoi figliuoli e d'altri santi martiri,* dans *Il Messagiere. Foglio di Modena,* 1856, n. 1436; *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle,* par Edm. Le Blant, t. I, dans *Il Giambattista Vico, Giornale scientifico,* 1857, t. III, p. 140-147; *Ragguaglio critico di alquante iscrizioni cristiane scoperte nell' Algeria e questi ultimi anni* (à propos des *Inscript. rom. de l'Alg.,* par Léon Renier), dans *Opuscoli religiosi,* 1859, série I, t. VI, p. 321-349, 477; *Annotazioni al fascicolo 2 del volume IV del* Corpus inscriptionum græcarum, *contenente le iscrizioni cristiane,* dans *Opuscoli religiosi,* 1860, série I, t. VIII, p. 161-176, 321-338; *Monumento sepolcrale cristiano del terzo o quarto secolo, scoperto di recente in Modena* (il s'agit de l'inscription de SYNTROPHION avec des pains et des poissons), dans *Gazzetta di Modena,* 1862, n. 924, réimprimé dans *Atti e memorie delle RR. deputazioni di storia patria,* 1863, t. I, p. LXXV-LXXVIII; *Con-*

getture intorno ad alcune delle antiche iscrizioni cristiane di Roma, raccolte ed illustrate dal chiaro cav. De Rossi, dans *Bullettino archeologico italiano*, 1862, t. II, n. 3, p. 18-20; *Osservazioni sopra il volume primo delle Iscrizioni cristiane di Roma anteriori al settimo secolo, raccolte ed illustrate dal Cav. G. B. De Rossi*, dans *Opuscoli religiosi*, 1863, sér. II, t. I, p. 5-28; *La credenza della primitiva chiesa modenese nel dogma augustissimo del Sacramento dell' Eucaristia, comprovata con due monumenti del terzo secolo*, dans *Opuscoli religiosi*, 1863, sér. II, t. I, p. 321-337; *Dichiarazione dell' epigrafe greca d'un'antica gemma riguardante il culto di S. Giuseppe*, dans *Il divoto di S. Giuseppe, pubblicazione mensile.*, Modena, 1863, t. I, p. 81-82; *La divinità di Gesù Cristo Signor Nostro comprovata colle testimonianze de' santi martiri e de' primitivi monumenti cristiani contra gli scritti blasfemi di Ernesto Renan*, dans *Opuscoli religiosi*, 1864, série II, t. III, p. 54-79; *Della patria dei « Sodales Serrenses », Noti di Mons. Cavedoni*, dans *Bull. di archeol. crist.*, 1864, p. 88; *Appendice al ragguaglio storico archeologico di due antichi cimiteri cristiani della città di Chiusi*, dans *Opuscoli religiosi*, 1865, sér. II, t. VI, p. 3-20; *Osservazioni sopra alcuni particolari del sepolcro e del Mondo Muliebre di Maria figliuola di Stilicone e moglie di Honorio Augusto, compilate dal prof. D. Cel. Cav.*, in 8, Modena, 1865.

III. DIVERS. — *Dichiarazione di un dittico consolare inedito della chiesa cattedrale della città di Aosta del prof. Costanzo Gazzera*, in-8°, Torino, 1834, dans *Mem. di relig.*, 1834, sér. II, t. IV, p. 239-240; *Relazione della chiesa sotterranea di S. Lorenzo nella città di Sanseverino scritta dal conte Severino Servanzi Collio*, in-8°, Macerata, 1838, dans *Voce della Verità*, 1839, n. 1188; *Memoria di archeologia cristiana per la invenzione del Corpo e pel culto di S. Sabiniano martire, scritta dal P. G. Secchi d. C. d. G.* in-8°, Roma, 1841, dans *Mem. di relig.*, 1841, sér. II, t. XI, p. 475-477; *Sarcofago cristiano nel tempio metropolitano di Fermo illustrato dall' Avv. Gaet. De Minicis*, Roma, 1843, dans *Mem. di relig.*, 1844, sér. II, t. XVII, p. 124-129; *Del Pesce come simbolo di Cristo e dei cristiani. articoli tre dell' abate Luigi Polidori Loretano*, in-8°, Milano, 1843, dans *Mem. di relig.*, 1844, sér. II, t. XVIII, p. 130-136. Ce numéro et le précédent ont été réunis sous le titre *Archeologia cristiana*, in-8°, Modena, 1844, 15 p.; *Ragguaglio critico dei monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del cristianesimo disegnati ed illustrati per cura di G. Marchi, d. C. d. G.*, dans *Mem. di relig.*, 1849, série III, t. VIII, p. 5-61; *Indicazione di un antico cimitero cristiano di recente scopertosi presso Chiusi in luogo detto santa Caterina*, dans *Il messagiere di Modena*, 1852, n. 620, 623, 626, 628, et tiré à part sous le titre : *Ragguaglio storico archeologico di un antico cimitero cristiano scopertosi di recente nelle vicinanze di Chiusi*, in-12, Modena, 1852, réimprimé à Naples, dans *Scienza e Fede*, 1852, t. XXIV, p. 217 sq.; refondu et développé sous le titre : *Ragguaglio storico archeologico di due antichi cimiteri cristiani della città di Chiusi*, dans *Mem. di relig.*, 1853, série III, t. XIV, p. 33-83; 1854, série III, t. XVI, p. 321-361; *Giunta al Ragguaglio stesso*, p. 476; tirage à part, in-8°, Modena, 1854, 99 p.; *Di un nuovo ambulacro scoperto nel cimitero di S. Catarina presso Chiusi*, dans *Bull. archeol. napolitano*, nouv. sér., 1854, n. 47, p. 161-163; *Cenni cronologici intorno alla data precisa delle principale apologie e dei rescritti imperiali di Trajano e di Adriano risguardanti i cristiani*, dans *Mem. di relig.*, 1855, sér. III, t. XVIII, p. 321-358; *Lettera di Mons. C. Cavedoni al P. Ignazio Mozzoni intorno alla data del celebre rescritto Adrianeo in favore dei cristiani*, dans *Tavole cronologice antiche della storia della Chiesa... per Ign. Mozzoni*, Venezia, 1852, secolo II, nota 29; *Brevi cenni intorno allo scoprimento della basilica del primo martire della chiesa S. Stefano e d'altri monumenti sacri e profani, lungo la via Latina a tre miglia di Roma, illustrati da Lorenzo Fortunati*, Roma, 1858, dans *Opuscoli religiosi*, 1858, sér. I, t. III, p. 467-469; *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi di vetro con figure in oro trovati ne' cimiteri de' cristiani primitivi di Roma* (à propos du livre de Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*). dans *Opuscoli reliogiosi*, 1859, sér. I, t. V, p. 161-200; *Giunta alle dette osservazioni*, p. 320; *Una delle parabole evangeliche dichiarata co' riscontri de' monumenti e degli scrittori antichi*, dans *Opuscoli religiosi*, 1859, sér. I, t. VI, p. 40-47; *Delle più antiche imagini di S. Giuseppe sposo della B. V. Maria e padre putativo di Gesù Cristo S. N.*, dans *Il divoto di S. Giuseppe*, Modena, 1863, t. I, p. 9-12; *Bull. di archeol. cristiana del Cav. G. B. De Rossi*, 1863, dans *Il difensore, giornale modenese*, 1863, n. 285; dans *Opuscoli religiosi*, 1864, sér. II, t. III, p. 148-152; *Dissertazioni archeologiche di vario argomento di Raffaele Garruci d. C. d. G.*, Roma, 1864, dans *Opuscoli religiosi*, 1864, sér. II, t. IV, p. 459-464; *La Roma sotterranea cristiana descritta ed illustrata dal Cav. G. B. De Rossi*, Roma, 1864, dans *Il difensore*, 1864 n. 144; *Specchio etrusco dichiarato col riscontro di due luoghi di Tertulliano*, dans *Bull. dell' Istituto di Corrispondenza archeologica*, 1864, p. 239; *La Roma sotterranea* (compte rendu différent du précédent), dans *Opuscoli religiosi*, 1865, sér. II, t. V, p. 283-292.

II. LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE. — *Opuscolo inedito di S. Epifanio arcivescovo di Salamina colla traduzione latina inedita di Stefano Antonio Morcelli*, dans *Mem. di relig.*, 1828, sér. I, t. XIII, p. 265-348 et tirage à part avec ce titre : *Opusculum sancti Epiphanii archiepiscopi Constantiensium de Divina Inhumanatione quod ex bibliotheca Albanorum deprompsit et in latinum vertit Stephanus Antonius Morcellus*, in-8°, Motinæ, 1828, 89 p. (sur ce livre, cf. Bortolotti, *op. cit.*, p. 133, note *a*); *De Sessorianis praecipuis Passionis D. N. J. C. reliquiis commentariis*, Romæ, 1830, dans *Mem. di relig.*, 1831, sér. I, t. XVIII, p. 471-479; *Avertimenti cristiani sul terremoto, tratti dalle omelie di S. Giovanni Grisostomo ed'altri santi Padri*, in-8°, Modena, 1832, 36 p.; *Notizie intorno a santa Filomena V. et M. compendiate dal Dott. Bartolomeo Veratti*, Modena, 1834, dans *Mem. di relig.*, 1834, sér. II, t. III, p. 470-473; *Atti di tre santi martiri Taraco, Probo e Andronico, del primo de' quali si conserva e venera una reliquia insigne nella chiesa cattedrale di Modena*, dans *Mem. di relig.*, 1838, sér. II, t. VII, p. 6-46; *Giunte e correzioni*, p. 484-485; *Memorie dell' antica Chiesa africana desunte dall' Africa cristiana di Stefano Antonio Morcelli*, dans *Mem. di relig.*, 1839, sér. II, t. VIII, p. 305-365; 1840, sér. II, t. IX, p. 5-51, 225-272; t. X, p. 5-30, 185-248; *Di un calendario runico della pontificia università di Bologna*, in-8°, Bologna, 1841 (par Luigi Frati), dans *Giornale letterario scientifico Modenese*, 1842, t. V. p. 203-210; *Dell' origine e valore della scrittura compendiosa* IHS *del sacrosanto nome di Gesù*, dans *Mem. di relig.*, 1846, sér. III, t. III, p. 50-68, 490-491, réimprimé dans *Scienza e Fede*, Napoli, 1846, t. XII, p. 161 sq.; *Le Litanie Lauretane della beata vergine Maria madre di Dio dichiarate coi riscontri delle Sacre Scritture e de' santi Padri*, in-16, Modena, 1850, 78 p., réimprimé dans *Giardinetto di Maria, giornale del Sabato dedicato alle glorie della S. S. Vergine*, Bologna, 1864, t. V, p. 84-89, 118-124, 187-193, 212-217, 245-249, 277-280, 365-371; t. VI, p. 22-25, 50-56, 118-123; in-16, Bologna, 1864, 64 p.; *Dichiarazione delle feste principali di Gesù Cristo S. N.*, in-16, Modena, 1851, 68 p. (ouvrage anonyme mais qui appartient certainement à Cavedoni); *Breve dichiarazione della Salutazione Angelica e della*

pia istituzione di recitarla quotidianamente all' alba, a mezzodì ed a sera, dans *Omaggio del seminario vescovile di Modena,* in-4°, Modena, 1852, p. 22-27, réimprimé en partie dans *L'Angelus Domini...,* in-16, Modena, 1855, p. 7-11; et réimprimé intégralement dans *Scienza e Fede,* Naples, 1857, t. XXXIV, p. 247 sq.; *Tavole cronologiche critiche della storia della Chiesa universale compilate ed illustrate con argomenti d'archeologia e di geographia per Ignazio Mozzoni,* Venezia, 1852, dans *Mem. di Relig.,* 1851, sér. III, t. XIV, p. 161-172 (réimprimé dans *Annali delle scienze religiose,* Roma, 1851, série II, t. XI, p. 183-196); *Il messaggiere di Modena,* 1856, n. 1365; *Opuscoli religiosi,* 1857, sér. I, t. II, p. 453-455; 1858, sér. I, t. IV, p. 313-316; 1860, sér. I, t. VIII, p. 439-441; t. VIII, p. 299-301; 1863, sér. II, t. I, p. 278-279; 1865, sér. II, t. V, p. 149-151; *Le salutazioni delle Epistole di S. Paolo e degli apostoli dichiarate col riscontro d'altri documenti antichi,* dans *Mem. di relig.,* 1854, sér. III, t. XVII, p. 377-391; *Dell' origine e valore della Scrittura compendiosa* IHS, *del sacrosanto nome del Salvatore e del suo culto,* dans *Il messaggiere di Modena,* 1855, n. 1212, réimprimé dans *Scienza e Fede,* Naples, 1855, t. XXX, p. 155 sq.; enfin ce numéro fut réimprimé avec celui qui, publié en 1846, traitait du même sujet et parut sous le titre : *Dell' origine e valore della scrittura compendiosa* IHS *del sacrosanto Nome di Gesù. Con un' Appendice. Nuova edizione per cura del Dott. Luigi Maini,* in-12, Modena, 1855, 40 p.; *Cenni storici critici intorno Passione ed al culto di S. Antonino martire Apanense segnatamente ne' Dominii Estensi,* dans *Il messaggiere di Modena,* 1855, n. 1266; réimprimé en partie avec le titre : *Cenni storici in torno alla Passione ed ad culte del glorioso S. Antonino martire, titolare della chiesa parrochiale di Levizzano,* in-8°, Modena, 1855; *Cenni storici intorno alla vita, ai miracoli ed al culto del glorioso San Geminiano vescovo e protettore principale della chiesa modenese,* in-8°, Modena, 1856, 170 p.; *Ricerche critiche intorno all' origine e ragione della forma odierna del sacro Pallio ecclesiastico,* dans *Nella solenne imposizione del Pallio all' Eccell. Rever. di Mons. Fr. Em. Cugini, Omaggio dei parocchi urbani,* in-8°, Modena, 1856, p. 37-48, réimprimé sous ce titre : *Ricerche critiche intorno all' origine e ragione della forma odierna del sacro Pallio ecclesiastico,* in-8°, Modena, 1856; *Breve lettera del Cavedoni al P. Ig. Mozzoni, del 27 maggio 1855, sull' epoca del martirio di S. Sinforosa. — Breve tratto di lettera.... del marzo 1855, intorno al primo uso delle imagine dipinte. — Lettera.... del maggio 1855, intorno all' epoca e frammenti delle apologie de' SS. Melitone ed Apollinare,* dans Mozzoni, *Tavole cronologiche, secolo II,* nota 24, nota 45, nota 52; *Il Bacio del sacro piede del Santo Padre,* dans *Il messaggiere di Modena,* 1857, n. 1575, réimprimé dans *Il Distributore,* 1857, n. 348, et dans *Estratto di relazioni, iscrizioni ed articoli pubblicati dal periodico Modenese il Distributore,* Modena, 1857, p. 27, enfin dans Mozzoni, *Tavole cronologiche secolo VIII,* note 3; *Nuovi cenni cronologici intorno alla data precisa delle principali Apologie scritte, nel secolo secondo della Chiesa in favore de' cristiani,* dans *Opuscoli religiosi,* 1858, sér. I, t. III, p. 380-403, réimprimé sous le titre : *Nuovi cenni cronologici... con la spiegazione o' alcuni luoghi più difficili,* in-8°, Modena, 1858, 26 p.; *Supplimento ai cenni storici intorno alla vita, ai miracoli ed al culto del glorioso S. Geminiano vescovo e protettore di Modena,* dans *Opuscoli religiosi,* 1858, sér. I, t. IV, p. 3-23; *Ricerche intorno alla patria ed al luogo del martirio della gloriosa vergine santa Cristina,* dans *Opuscoli religiosi,* 1859, sér. I, t. V, p. 19-23, 160; *Saggio della latinità biblica dell' antica volgata Itala,* dans *Opuscoli religiosi,* 1860, sér. I, t. VII, p. 161-180, 321-346; *Disquisizioni critiche liturgiche* (relativement à la messe et à l'office divin), in-8°, Modena, 1852, 16 p.; *Quanto sia antica la preghiera finale della Salutazione angelica,* dans *Giardinetto di Maria,* 1863, t. I, p. 8-9, 18-20, réimprimé dans *Il difensore,* 1863, n. 309; *Del significato del nome santissimo di Maria,* dans *Giardinetto di Maria,* 1863, t. II, p. 97-98; *Tre brevi note erudite dell' opuscolo : Cenno storico intorno alla vita dei santi Nabore e Felice martiri,* in-8°, Modena, 1863; *Di una probabile ragione del nome gentilizio* AVRELIVS, *portato dal grande Dottore della Chiesa santo Agostino,* dans *Archivio dell' ecclesiastico,* in-8°, Firenze, 1864, p. 559-562; réimprimé dans *Bull. di archeol. crist.,* 1865, p. 15; *Ricerche sull' architettura più propria dei tempi cristiani del Cav. Luigi Canina,* dans *Mem. di Relig.,* 1843, sér. II, t. XVI, p. 468-475.

H. LECLERCQ.

CEADWALLA. Ceadwalla, roi de Wessex, 685-688, remplit les trois années de son règne par des expéditions et une sauvagerie dont l'île de Wight, le Sussex et le Kent eurent principalement à souffrir. Le remords le prit enfin, il renonça à sa couronne et se rendit à Rome où il reçut le baptême des mains du pape Serge et prit le nom de Pierre. Il mourut peu de temps après, le 20 avril 689, fut inhumé dans l'atrium du Vatican et l'épitaphe rédigée pour sa tombe a été transcrite avec les indications chronologiques dans l'*Histoire ecclésiastique* de Bède [1], sans ces indications par Paul Diacre [2] qui a transcrit Bède, enfin dans plusieurs sylloges épigraphiques [3]. Il nous importe de savoir qui de Bède ou de la sylloge épigraphique, d'où procède la *sylloge Turonensis,* a conservé le texte. Bède et la *sylloge Turonensis* ont seuls tenu compte de la mention chronologique, tous deux ont en outre commis la même faute qui témoigne qu'ils procèdent d'une source commune, lig. 9 : *recidivæ* pour *redivivæ* [4]; cependant, pour certaines inexactitudes chronologiques, Bède évite les erreurs dans lesquelles tombe la *sylloge Turonensis.* Peut-être a-t-il pris soin de vérifier et de rectifier son original, mais c'est peu probable; vraisemblablement il a utilisé une source plus correcte, tandis que l'auteur de la *sylloge Turonensis* disposait d'un exemplaire déjà plus ou moins erroné. Quoi qu'il en soit, Bède n'a pas vu le marbre lui-même puisqu'il n'est jamais venu à Rome; il a mis à contribution un recueil, le même peut-être qui lui avait fait connaître l'épitaphe du pape Grégoire le Grand [5].

Voici ce qu'on nous apprend sur la composition de l'épitaphe : *Romae cum Benedictus archiepiscopus (Mediolanensis) degeret, Ceadual rex Anglosaxonum gentilis et ad Christum conversus in S. Petri basilica a Sergio pontifice baptizatus et Petrus vocatus, ibi moriens ibidem sepultus est* (ceci ne diffère pas du récit de Bède, sauf en ce qui concerne l'archevêque Benoît dont l'auteur anglais ne parle pas). *Benedictus eius epithaphium composuit, quod diu cum arca sepultum, cui erat insculptum, jacuit et annis præteritis ab effossoribus fabricæ basilicæ S. Petri repertum fuit.* Chose aussi regrettable qu'extraordinaire! Cette inscription que son importance historique et sa longueur signalaient entre toutes n'a pas été conservée et aucun des savants contemporains de la découverte n'a accordé une notice au monument original [6]. Nous en sommes réduits, pour reconstituer le texte à n'utiliser que des

[1] Bède, *Hist. ecclés.,* l. V, c. VII, *P. L.,* t. XCV, col. 236. — [2] Paul Diacre, *De gestis Langobardorum,* l. VI, c. XV, *P. L.,* t. XCV, col. 632. — [3] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ,* in-fol., Romae, 1888, t. II, part. 1, p. 70, n. 40; p. 79, n. 4; p. 111, n. 72; p. 122, n. 15; p. 267, n. 10; p. 287, f. 1. — [4] De Bède cette faute a passé chez Paul Diacre, *loc. cit.,* dans *Monum. Germ. hist., Script. rer. Langob.,* Hannov., 1878, t. I, p. 169. — [5] De Rossi, *op. cit.,* t. II, part. 1, p. 60. — [6] *Ibid.,* p. 70. Le texte cité est de J. de Deis, *Successores S. Barnabæ apostoliæ,* Romæ, 1589, p. 23.

copies. Heureusement qu'elles se vérifient et se complètent l'une l'autre. L'épitaphe du roi de Wessex n'était pas une pièce négligeable et nous savons par plusieurs exemples que c'était l'usage d'insérer dans les recueils épigraphiques, même une fois achevés et répandus dans le public, des pièces nouvelles ou récentes qui paraissaient dignes d'y entrer[1]. Non seulement l'épitaphe de Ceadwalla fit partie de ce qu'on pourrait nommer *l'édition revue et augmentée* des sylloges épigraphiques, mais elle fut même introduite dans l'Anthologie épigraphique du ms. de Paris, Bibl. nationale, *lat. 2832*[2], dont l'auteur a dû avoir l'*Histoire* de Bède entre les mains. Enfin, nous trouvons encore l'épitaphe en question dans un manuscrit de Bruxelles consacré aux œuvres poétiques de Sedulius[3], auquel on songeait peut-être à faire honneur de cette composition sans trop s'inquiéter si Ceadwalla lui était antérieur de près de deux siècles[4].

Le cardinal Angelo Mai[5] avait entrepris de reconstituer le texte primitif en faisant usage des copies de Bède, de Paul Diacre et de Jean de Deis, mais sans tenir compte des sylloges et des anthologies épigraphiques et en accordant aux leçons de J. de Deis la préférence sur le témoignage des anciens manuscrits. Indépendamment de toutes ces sources J.-B. De Rossi a eu entre les mains une copie autographe d'Alfaranus, contemporain de la découverte du titre original et dont la copie dépend de celle de J. de Deis ou inversement[6].

Voici le texte reconstitué par J.-B. De Rossi :

CVLMEN OPES SVBOLEM POLLENTIA REGNA
[TRIVMPHOS
EXCVBIAS PROCERES MOENIA CASTRA LA-
[RES
QVAEQVE PATRVM VIRTVS ET QVAE CONGES-
[SERAT IPSE
CEADVAL ARMIPOTENS LIQVIT AMORE DEI
5 VT PETRVM SEDEMQ. PETRI REX CERNERET
[HOSPES
CVIVS FONTE MERAS SVMERET ALMVS AQVAS
SPLENDIFICVMQVE IVBAR RADIANTI CARPE-
[RET HAVSTV
EX QVO VIVIFICVS FVLGOR VBIQ. FLVIT
PERCIPIENSQ. ALACER REDIVIVAE PRAEMIA
[VITAE
10 BARBARICAM RABIEM NOMEN ET INDE SVVM
CONVERSVS CONVERTIT OVANS PETRVMQ.
[VOCARI
SERGIVS ANTISTES IVSSIT VT IPSE PATER
FONTE RENASCENTEM QVEM XPI GRATIA
[PVRGANS
PROTINVS ALBATVM VEXIT IN ARCE POLI
15 MIRA FIDES REGIS CLEMENTIA MAXIMA XPI
CVIVS CONSILIVM NVLLVS ADIRE POTEST
SOSPES ENIM VENIENS SVPREMO EX ORBE
[BRITANN*us* (?)
PER VARIAS GENTES PER FRETA PERQVE
[VIAS
VRBEM ROMVLEAM VIDIT TEMPLVMQ. VEREN-
[DVM
20 ASPEXIT PETRI MYSTICA DONA GERENS
CANDIDVS INTER OVES XPI SOCIABILIS IBIT
CORPORE NAM TVMVLVM MENTE SVPERNA
[TENET
COMMVTASSE MAGIS SCEPTRORVM INSIGNIA
[CREDAS
QVEM REGNVM XPI PROMERVISSE VIDES
25 HIC DEPOSITVS EST CEADVAL QVI ET PETRVS
[REX SAXONVM
SVB DIE XII KL. MAIARVM INDICT. II QVI VIXIT
[ANNOS PLM XXX
IMPERANTE DN IVSTINIANO PIISSIMO AVG
PONTIFICANTE APOSTOLICO VIRO DOMNO
[SERGIO PP ANNO II.

[1] *Ibid.*, p. 77. — [2] *Ibid.*, p. 262. — [3] *Ibid.*, p. 282, ms. de Bruxelles *olim Cusanus 10615-10729*, du XIIe siècle, fol. 221. Cf. Reiffenberg, dans *Annales de la bibl. royale de Belgique*, t. IV, p. 83-76; Dümmler dans *Neues Archiv*, t. IV, p. 315-317; Pirenne, *Sedulius de Liège*, dans *Mém. couronnés publiés par l'Acad. royale de Belgique*, 1882, t. XXXIII. — [4] L'épitaphe de Ceadwalla est ici de compagnie avec une poésie d'Eucheria, poétesse du VIe siècle. La transcription du ms. de Bruxelles est plus correcte que celle que nous lisons dans la sylloge de Tours. — [5] Mai, *Classici auctores*, t. V, p. 403. — [6] De Rossi, *op. cit.*, t. II, part. 1, p. 288-289. — [7] Gruter, *Inscript. antiq.*, Amstelodami, 1707, p. MCLXXIV, n. 2; Fabretti, *Inscriptionum antiquarum quæ in ædibus paternis asservantur explicatio*, in-fol., Romæ, 1702, p. 735, n. 463.

lign; 2 : Paul Diac; syllog. VI, VII, VIII, IX, lisent *exubias* et *exsubias*, la correction *excubias* semble demandée par ce qui suit : *proceres mœnia castra lares;* lign. 4 : J. de Deis, Mai : *Armipotens Cedual;* tous les mss. *Ceadual;* syll. VI, *linquit;* syll. VII : *linquid;* lign. 5, syll. VI, *sedem* au lieu de *sedemq.;* lign. 6 : tous les mss. : *incras, almus;* J. de Deis et Mai : *sacras;* les mêmes et Alfaranus : *albus;* lign. 7 : Alfaranus : *hastu;* J. de Deis *hasta;* syllog. VI, *hausta;* lign. 9 : Alfaranus et J. de Deis : *Perspiciensque,* syll. VI : *præcipiensque;* syll. VI, syll. IX, Paul Diac. : *recidivæ,* Alfaranus : *redivivicæ;* lign. 12 : J. de Deis, Alfaranus, Mai : *et ipse,* tous les mss : *ut;* lign. 13 : tous les miss. J. de Deis, Alfaranus *renascentis* (syll. VII, *renascente sunt);* Lindenbrog : *renascentem,* conjecture; lign. 14 : plusieurs mss. de Bède, de Paul Diac., syll. IX : *ablatum;* Alfaranus, J. de Deis : *ablutum;* syll. VI, VII, VIII, anthol. XXV, XXVIII, *albatum,* lecture confirmée par Bède et Paul Diac.; Lindenbrog et Mai : *in alta poli;* lign. 17 : syll. VII : *Britanno,* la plupart des mss.; Alfaranus, J. de Deis : *Britanni;* syll. IX, et des mss. de Paul Diac. : *ex urbe Britanni,* Mai, *Britanno* et propose *extremo* pour *supremo;* Pirenne : *Britamus,* conjecture probable bien qu'en contradiction avec la leçon des mss.; lign. 20 : J. de Deis, Mai : *ferens;* lign. 25 sq. Le poème est terminé et on ne saurait dire si ces indications était données sur une seule ou sur plusieurs lignes, en caractère plus fin. J.-B. De Rossi a restitué cette partie et les abréviations d'après les règles épigraphiques en vigueur au VIIe siècle[7].

D'après le récit de Bède, le baptême de Ceadwalla aurait été célébré *die sancto sabbati paschalis,* c'est-à-dire le samedi saint, veille de Pâques, qui en 689 tombe le 10 avril. Or, d'après Bède le roi mourut *in albis adhuc positus.* Or, l'usage voulait qu'on quittât les vêtements de néophyte (voir AUBES BAPTISMALES) le dimanche après Pâques qui tombait par conséquent le dimanche 18 avril, Bède est donc dans l'erreur quand il marque la mort au 20 avril; l'inscription nous apprend que ce fut le jour de la *depositio.*

H. LECLERCQ.

CÉCILE (SAINTE). — I. La *Passio S. Cæciliæ.* II. Sainte Cécile et la musique. III. La date du martyre de sainte Cécile et le martyrologe d'Adon. IV. Autres systèmes sur la date du martyre de sainte Cécile. V. Sainte Cécile martyre sous Dioclétien et le témoignage du *Liber pontificalis.* VI. Autres mentions anciennes de sainte Cécile. Le martyrologe hiéronymien. Les Itinéraires. VII. L'invention et la translation par S. Pascal Ier au IXe siècle. L'invention au XVIe siècle par le cardinal Sfondrati. VIII. Bibliographie.

Nous n'exposerons ici les questions historiques et littéraires relatives à sainte Cécile que dans la mesure où leur connaissance est nécessaire à l'intelligence des questions archéologiques : une étude complète du sujet dépasserait le cadre de ce dictionnaire.

I. La *Passio S. Cæciliæ*[1]. — Le premier point qu'il importe de déterminer est celui de la valeur historique de la *Passio S. Cæciliæ*.

Il ne sera pas inutile d'observer tout d'abord que le texte original de cette Passion célèbre est, actuellement encore, un document peu abordable à la grande majorité des lecteurs. Les seules éditions existantes, de Mombritius[2], de Bosio[3] et de Laderchi[4], sont rares : le texte donné par Surius[5] n'est pas original, puisqu'il n'est que la traduction latine d'une version grecque[6]. Nous sommes donc en présence d'une histoire qui n'est généralement connue qu'à travers des compositions modernes dont la tenue est beaucoup meilleure que celle du vieux texte latin. C'est d'après celui-ci, et non d'après celles-là qu'il faut porter un jugement.

Il ne faudrait pas se laisser impressionner non plus par l'affirmation souvent répétée depuis M. De Rossi[7], qu'il existe deux espèces de textes de la *Passio S. Cæciliæ* : une recension pure et des recensions interpolées. Les différences signalées par M. De Rossi ne dépassent pas la mesure des innombrables petites modifications de textes que les copistes du moyen âge se sont permises, surtout en matière hagiographique. C'est au contraire un fait remarquable que la constance avec laquelle ce long récit a été reproduit dans les Passionnaires, intégralement et sans aucune modification profonde, comme il ressort des recherches méthodiques poursuivies par plusieurs savants à travers un très grand nombre de manuscrits.

La *Passio S. Cæciliæ* débute par un prologue qui fait incontestablement partie du texte et où l'auteur exprime son regret de voir les victoires des soldats du Christ ensevelies dans l'oubli et le silence, tandis que les éloges des hommes célèbres se lisent partout gravés sur l'airain et sur le marbre. Cécile nous est alors présentée, et, en quelques phrases, nous sommes introduits au centre même du récit : la jeune fille, qui est clarissime et chrétienne, a résolu de garder la virginité, sans toutefois l'avouer ni à ses parents, ni à son fiancé qui, lui, n'est pas chrétien; le jour des noces arrive et la première chose que fait Cécile lorsqu'elle se trouve seule avec son époux est de lui révéler son secret[8] : *... Omnibus patent Christi vestigia : ideo denique omnibus clamat : Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego vos requiescere faciam. Huius vocem audiens Cæcilia virgo clarissima absconditum semper evangelium Christi gerebat in pectore et non diebus, non noctibus, a colloquiis divinis et oratione cessabat. Hæc Valerianum quemdam iuvenem habebat sponsum, qui in amorem virginis urgens animum diem constituit nuptiarum. Cæcilia vero subtus carnem cilicio erat induta, desuper auratis vestibus tegebatur. Parentum enim tanta vis et sponsi circa eam erat exæstuans, ut non posset amorem sui cordis ostendere et quod solum Christum diligeret indiciis evidentibus aperire. Quid multa? Venit dies in quo thalamus collocatus est, et, cantantibus organis, illa in corde suo soli Domino decantabat dicens : Fiat cor meum et corpus meum immaculatum ut non confundar; et biduanis ac triduanis ieiuniis orans, commendabat Domino quod timebat, invitabat angelos precibus, lacrymis interpellabat apostolos, et sancta omnia Christo famulantia agmina orabat ut suis etiam deprecationibus adiuvarent, suam commendantes Domino pudicitiam. Sed cum hæc agerentur, veninox in qua suscepit una cum sponso suo cubiculi secreta silentia : et ita eum alloquitur : O dulcissime atque amantissime iuvenis, est mysterium quod tibi confitear, si modo tu iuratus asseras tota te illud observantia custodire. Iurat Valerianus sponsus se illud nulla omnino prodere ratione, nulla necessitate detegere. Tunc illa ait : Angelum Dei amatorem habeo,* etc.

Tel est ce célèbre début. Nous reviendrons sur plusieurs des détails qu'il contient. La suite du récit rapporte la conversion de Valérien. Cécile lui a dit qu'elle était défendue par un ange : s'il veut voir cet ange, il doit être purifié et, pour être purifié, il lui faut aller au troisième mille de la voie Appienne où il trouvera le saint évêque Urbain qui se cache au milieu des tombeaux après avoir à deux reprises déjà confessé la foi. Valérien se rend à l'endroit indiqué où il rencontre Urbain dont la joie à son arrivée est grande. C'est de cette partie de la Passion que sont tirés deux des plus beaux textes de l'office du 22 novembre : ... [*Urbanus*] *gavisus est gaudio magno et ponens genua sua in terra expandit manus suas ad cælum et cum lacrymis dixit : Domine Iesu Christe, seminator casti consilii, suscipe seminum fructus quos in Cæcilia seminasti. Domine Iesu Christe, pastor bone, Cæcilia famula tua quasi ovis* (al. *apis*) *tibi argumentosa deservit : nam sponsum quem quasi leonem ferocem accepit ad te quasi agnum mansuetissimum destinavit : iste enim huc nisi crederet non venisset. Aperi ergo Domine cordis eius ianuam sermonibus tuis, ut te creatorem suum esse cognoscens renunciet diabolo et pompis eius et idolis eius.*

Or, pendant que l'évêque Urbain prie ainsi, un vieillard tout vêtu de blanc apparaît subitement : *Hæc et his similia orante sancto Urbano episcopo, subito ante faciem ipsorum apparuit senior indutus niveis vestibus tenens titulum in manibus aureis litteris scriptum : quem videns Valerianus nimio terrore correptus cadensque in terram quasi mortuus factus est. Lege, inquit, huius libri textum ut purificari merearis et videre angelum cuius tibi aspectum Cæcilia virgo devotissima repromisit. Tunc Valerianus respiciens in terra legere cœpit. Scriptura autem tituli hæc erat : Unus deus, una fides, unum baptisma, unus deus et pater omnium, qui super omnes est, et per omnia, et in omnibus nobis. Cumque hæc intra se legisset, dicit ei senior : Credis ita esse an adhuc dubitas? Tunc Valerianus voce magna clamabat dicens : Non est aliud quod verius possit credi sub cælo. Hæc ubi dixisset Valerianus, ille senior ab oculis eorum ablatus est. Tunc sanctus Urbanus baptizavit eum et edocens eum omnem fidei regulam, remisit eum ad Cæciliam diligenter instructum.*

Après cette rapide conversion et le baptême reçu, Valérien revient vers Cécile vêtu de blancs vêtements; il la trouve en prière et auprès d'elle, aperçoit l'ange ailé et brillant comme une flamme, qui tient deux couronnes formées de lis et de roses. Valérien en reçoit une, Cécile l'autre, puis l'ange, avant de disparaître, demande au nouveau chrétien quelle grâce il désire. Valérien répond que rien ne lui est plus à cœur que la conversion de son frère Tiburce : l'ange la lui promet et lui annonce qu'en outre ils cueilleront ensemble la

[1] *Bibliotheca hagiographica latina*, n. 1495. — [2] *Sanctuarium*, t. I, p. 188-193. — [3] *Historia passionis beatæ Cæciliæ virginis, Valeriani, Tiburtii et Maximi martyrum, necnon Urbani et Lucii pontificum et martyrum vitæ*, Romæ, 1600, p. 1-26. — [4] *Acta sanctæ Cæciliæ virginis et martyris et Transtiberina basilica monumentis illustrata*, Romæ, 1722, t. I, p. 1-39; 1723, t. II, p. 181-216. — [5] *De probatis sanctorum historiis*, 1618, t. XI, p. 478-484. — [6] Le texte donné dans Migne, *P. G.*, t. CXVI, col. 163-180, est latin et reproduit Surius. Voyez dans Laderchi, *op. cit.*, t. I, p. 229-260, un texte grec. Cf. *Cod. Vat. gr. 808*, ff. 314 v-334v. Sur d'autres qui sont inédits cf. Bollandistes et H. Omont, *Catalogus Codicum hagiographicorum græcorum B. N. Parisiensis*, Bruxellis, 1896, p. 238; les mêmes et P. Franchi de 'Cavalieri, *Catalogus Codd. hagiogr. Bibliothecæ Vaticanæ*, Bruxellis, 1899, p. 52. Ces derniers textes, comme celui de Surius, sont une traduction des Actes latins. — [7] *Roma sotterranea*, t. II, p. XXXII sq. — [8] Nous citons le texte de Mombritius d'après la réédition de D. Brunet, t. I, p. 332-341.

palme du martyre. Et Cécile et Valérien se mettent à table en s'entretenant des choses de Dieu. Or, voici qu'arrive Tiburce qui, au moment où il dépose un baiser sur la tête de sa belle-sœur, exprime son étonnement au sujet de la forte odeur de lis et de roses qu'il sent et des sentiments extraordinaires que cette odeur éveille en lui. Valérien lui explique que ce sont des couronnes invisibles que Cécile et lui portent sur la tête et qu'il les verra s'il est purifié : il lui nomme celui qui pourra le purifier : c'est Urbain. « Eh quoi, dit Tiburce, serait-ce cet Urbain que les chrétiens appellent leur pape et qui a déjà été condamné deux fois : *Tu illum Urbanum dicis quem Papam suum christiani nominant : hunc ego audio iam secundo damnatum?* Il y a danger de perdre la vie si on se met en rapport avec de telles gens. » C'est alors que Cécile lui parle de la vie future : *Si ista esset una vita et non alia, iuste istam perdere timeremus : si autem est vita longe hac melior et quæ nunquam finiri potest, ut quid istam perdere timeamus, quando per huius perditionem ad illius adquisitionem attingimus?* Et Tiburce de s'étonner de l'existence d'une autre vie, et Cécile de lui répondre : *Et hoc quod in hoc mundo vivitur vita est, in qua humores tumidant, dolores extenuant, ardores exsiccant, æres morbidant, escæ inflant, ieiunia macerant, ioci solvunt, tristitiæ consumunt, sollicitudo coarctat, securitas hebetat, divitiæ iactant, paupertas deiicit, iuventus extollit, senectus incurvat, frangit infirmitas, mœror consumit, et his omnibus mors furibunda succedit et ita universis gaudiis carnalibus finem ponit, ut cum esse desierit nec fuisse putetur : pro nihilo enim computatur iam omne quod non est : illa autem vita quæ isti vitæ succedit aut perpetuis tribulationibus datur iniustis, aut æternis gaudiis iustis offertur.*

Mais Tiburce veut savoir si quelqu'un est jamais revenu de cette autre vie pour en affirmer l'existence et c'est alors que Cécile se lève et, avec une grande constance, dit le texte, lui répond en exposant le mystère du Christ descendu des cieux sur la terre : nous ne donnerons ici que le début de cette réponse après laquelle nous ne citerons plus que quelques traits de l'interrogatoire de la sainte : ces passages suffiront, pensons-nous, à donner aux lecteurs qui ne les auraient jamais étudiés dans le texte original, une idée exacte de la nature des actes. Voici donc comment, d'après eux, Cécile argumente et l'effet produit sur Tiburce par son discours : *Tunc beata Cæcilia erigens se stetit et cum magna constantia dixit : Cæli terræque, maris et hominum ac volucrum, repentium pecudumque creator, ex semetipso antequam ista omnia faceret, genuit filium et protulit ex virtute sua spiritum sanctum : filium, ut crearet omnia : spiritum, ut vivificaret universa. Omnia quæ facta sunt filius ex patre genitus condidit, universa autem quæ condita sunt ex patre procedens spiritus sanctus animavit. Dicit ei Tiburtius : Certe unum deum esse in cælis asseritis, quomodo nunc tres esse testaris? Respondit Cæcilia : Unus deus est in maiestate sua quem ita in sancta trinitate dividimus ut in uno homine dicimus esse sapientiam unam, quam sapientiam dicimus habere ingenium, memoriam et intellectum. Nam ingenio adinvenimus quod non didicimus : memoria tenemus quod docemur : intellectu advertimus quidquid vel videre nobis contigerit vel audire. Quid modo facimus? Numquid non ista tria una sapientia in homine possidet? Si ergo homo in una sapientia trium possidet nomen, quomodo non deus omnipotens in una deitate sua trinitatis obtineat maiestatem? Tunc Tiburtius prostratus in terra cœpit clamare dicens : Non mihi videtur humana lingua rationem reddere, sed puto quod angelus dei per os tuum loquatur...*

Tiburce se convertit donc et Urbain le baptise à son tour. Un préfet de Rome, nommé Turcius Almachius, persécutait alors violemment les chrétiens. Valérien et Tiburce s'employèrent journellement à procurer aux martyrs la sépulture qui leur était refusée : ils furent dénoncés, comparurent devant le juge avec qui ils eurent de longues discussions, refusèrent de sacrifier et finalement furent condamnés à être décapités. On les conduisit pour l'exécution *ad pagum ubi erat statunculum Iovis : locus igitur qui vocabatur pagus quarto miliario ab urbe situs erat, in quo per templi ianuam transitus erat : ut omnes qui ingrederentur, si Iovi thura non ponerentur, punirentur.* Chemin faisant, ils convertirent le *cornicularius* Maxime qui les amena dans sa propre maison où Cécile les rejoignit avec des prêtres qui, la nuit, baptisèrent Maxime avec toute sa famille. Le matin, Valérien et Tiburce eurent la tête tranchée. Maxime les suivit de près dans le martyre : il fut assommé à coups de balle de plomb et Cécile l'ensevelit dans un sarcophage neuf, orné de l'image d'un phénix, auprès de Tiburce et de Valérien. Bientôt inquiétée elle-même par le préfet Almachius, qui en voulait à ses biens, elle obtint un répit de trois jours par l'entremise de ceux-là mêmes qui étaient venus pour la faire sacrifier et qu'elle avait convertis, puis elle céda sa maison au sénateur Gordianus, un nouveau chrétien, pour qu'il en fît une église où Urbain pût se cacher et continuer à administrer le baptême. Sur ces entrefaites, Almachius ordonnait que la sainte lui fût amenée et le dialogue suivant s'établissait entre eux :

Almachius Cæciliam sibi præsentari iubet, quam interrogans ait : Quod tibi nomen est? Respondit : Cæcilia. Almachius dixit : Cuius conditionis es? Cæcilia dixit : Ingenua, nobilis, clarissima. Almachius respondit : Ego te de religione interrogo. Cæcilia dixit : Interrogatio tua stultum sumit initium, quæ duas responsiones una putat inquisitione concludi. Almachius dixit : Unde tibi tanta præsumptio respondendi? Cæcilia dixit : De conscientia bona et fide non ficta. Almachius dixit : Ignoras cuius potestatis sim? Cæcilia respondit : Tu ignoras cuius potestatis sis : nam et ego si me interroges de tua potestate, veris tibi assertionibus manifestabo. Dicit ei Almachius : Dic si quid nosti. Cæcilia respondit : Omnis potestas hominis sic est quasi uter vento repletus, quem si acus pupugerit, omnis rigor cervicis eius evanescit et quidquid in se rigidum habere cernitur incurvatur. Almachius dixit : Ab iniuriis cœpisti, et in iniuriis perseveras. Cæcilia respondit : Iniuria non dicitur, nisi cum verbum fallentibus irrogatur : unde aut iniuriam doce, si falso locuta sum, aut te ipsum corripe calumniam inferentem. Almachius dixit : Ignoras quia domini nostri invictissimi imperatores iusserunt ut qui se non negaverint esse christianos puniantur, qui vero negaverint dimittantur. Cæcilia respondit : sic Imperatores vestri errant, sicut et nobilitas tua : sententiam enim quam ab eis prolatam esse testaris vos sævientes et nos innocentes ostendit : si enim malum esset hoc nomen, nos negaremus, vos vero ad confitendum suppliciis urgeretis. Almachius dixit : Pro pietate sua hoc noluerunt statuere, quomodo vitæ vestræ possit esse consultum. Cæcilia respondit : Nihil tam impium, nihilque tam inimicum innocentiæ quam ut reis omnibus tormenta adhibeatis, ad confitendum qualitatem sceleris, locum, tempus, conscios, socios, omni examinatione perquiritis : vos vero quos innocentes scitis, nominis tantum crimen impingitis : sed nos scientes sanctum nomen, omnino negare non possumus : melius est enim feliciter mori, quam infeliciter vivere : nos enim vera dicentes vos torquemus, qui mendacium elaboratis audire. Almachius dixit : Elige tibi unum e duobus : aut sacrifica, aut nega te christianam esse ut copiam evadendi suscipias. Tunc surridens beata Cæci-

lia dixit : O iudicem necessitate confusum qui vult ut negem me esse innocentem ut ipse me nocentem faciat; parcit et sævit, dissimulat et advertit[1]. *Si vis damnare, cur hortaris negare? Si vis absolvere, quare vis inquirere? Almachius dixit : Accusatores præsto sunt qui te christianam esse testantur : si negaveris, compendiosum dabis accusantibus finem, si autem negare nolueris, dementiæ tuæ reputabis quando sententiæ subiacebis. Cæcilia respondit : Horum mihi accusatio votiva est, tua pœna victoria...*

Nous ne pousserons pas plus loin la citation : Cécile offre au juge de lui prouver qu'il ment lorsqu'il lui rappelle qu'il a sur elle droit de vie et de mort, car en réalité il ne peut lui donner que la mort et non la vie; elle traite les dieux de pierres et de bois inutiles, si bien, disent les actes, qu'Almachius irrité ordonne de la reconduire chez elle et de la faire périr par le feu dans les bains de sa propre maison. *Tunc iratus vehementer Almachius iussit eam domum suam reduci et in sua domo flammis balnearibus concremari. Cumque fuisset in calore balnei sui inclusa, subter incendia nimia lignorum pabula ministrarent die integro et tota nocte quasi in loco frigido illibata perstitit sanitate, ita ut nec una pars membrorum eius saltem sudori signo labasset. Quod cum audisset Almachius, misit qui eam ibidem in ipsis balneis decollaret. Quam spiculator tertio percussit et caput eius amputare non potuit. Sic autem seminecem eam cruentus carnifex dereliquit, cuius sanguinem omnes bibleis linteaminibus populi qui per eam crediderant extergebant. Per triduum autem quo supervixit, non cessavit omnes mulieres quas enutrierat et quas educaverat in fide dominica confirmare, quibus et dimisit universa quæ habuit, et sancto papæ Urbano tradidit commendatas, cui et dixit : Ad hoc mihi triduanas poposci inducias, ut istas tuæ beatitudini traderem et hanc domum meam ecclesiæ nomine consecrares. Tunc sanctus Urbanus corpus eius auferens, cum diaconibus nocte sepelivit eam inter collegas suos episcopos, ubi sunt omnes confessores et martyres collocati. Domum autem eius in æternum sanctæ ecclesiæ nomini tradidit, in qua Domini beneficia exuberant ad memoriam beatæ Cæciliæ usque in hodiernum diem. Amen.*

Les actes que nous venons d'analyser n'ont jamais passé pour authentiques, mais on a souvent exprimé l'idée que leur auteur avait simplement retouché une pièce plus ancienne et qui, elle, aurait été authentique. Avant d'exprimer notre opinion sur ce point, voyons d'abord de quels procédés use l'auteur et à quelle époque il écrit. Nous n'avons ici qu'à suivre un excellent guide, M. Erbes, dont le mémoire sur sainte Cécile[2] garde toujours une très grande valeur.

Il y a longtemps que l'on a reconnu les emprunts de la *Passio S. Caeciliae* à l'Apologétique de Tertullien : déjà Bosio les faisait remarquer. Nous donnerons ici les passages parallèles et on observera que l'adaptation des actes n'est pas très heureuse :

TERTULLIEN, *Apol.*, c. II.	*Passio S. Cæciliæ.*
...Christianis[3] *solis nihil permittitur loqui quod causam purget... sed illud solum exspectatur... confessio nominis... quando si de aliquo nocente cognoscitis, non statim confesso eo nomen homicidæ vel sacrilegi... contenti sitis ad pronuntiandum, nisi et consequentia exigatis,* qualitatem *facti, numerum,* locum *modum,* tempus, conscios, socios... *Atquin invenimus inquisitionem quoque in nos prohibitam. Plinius enim Secundus... consuluit... Traianum imperatorem, allegans... nihil aliud se... comperisse quam... scelera prohibentes. Tunc Traianus rescripsit hoc genus inquirendos quidem non esse, oblatos vero puniri oportere.* O *sententiam* necessitate confusam ! Negat *inquirendos ut* innocentes, *et mandat puniendos ut* nocentes. Parcit et sævit, dissimulat et animadvertit. *Quid temetipsum censura circumvenis?* Si damnas, cur *non et* inquiris? *Si non* inquiris *cur non et absolvis?...* Si malum esset, nos *quidem* negaremus, vos vero confiteri *tormentis compelleretis...*	*...Invictissimi Imperatores iusserunt ut qui se non negaverint esse christianos puniantur, qui vero negaverint dimittantur... Sic Imperatores vestri errant, sicut et nobilitas tua : sententiam enim quam ab eis prolatam esse testaris vos sævientes et nos innocentes ostendit :* si *enim* malum esset *hoc nomen* nos negaremus, vos vero ad confitendum *suppliciis urgeretis... Nihil tam impium, nihilque tam inimicum innocentiæ quam ut reis omnibus tormenta adhibeatis ad confitendum* qualitatem *sceleris,* locum, tempus, conscios, socios, *omni examinatione perquiritis : vos vero quos innocentes scitis nominis tantum crimen impingitis... ...O iudicem* necessitate confusum *qui vult ut* negem *me esse* innocentem *ut ipse me* nocentem *faciat?* Parcit et sævit, dissimulat et advertit. Si *vis* damnare cur *hortaris negare? Si vis absolvere, quare vis* inquirere ?...

On a signalé aussi des rapports avec le *De Trinitate* de saint Augustin[4], plus récemment avec les *Acta Thomæ*[5], des formules qui se retrouvent dans d'autres actes de martyrs[6], une énumération des ordres de saints qui concorde avec les Constitutions apostoliques[7], mais l'observation la plus curieuse est celle qui porte sur les traits communs à la Passion et à l'*Histoire de la persécution vandale* de Victor de Vite.

Déjà M. De Rossi[8] avait remarqué la présence des mots *cubiculi secreta silentia,* dans un passage du livre Ier de Victor de Vite dont le fond présente une grande ressemblance avec l'histoire même de sainte Cécile ; nous donnons ici ce texte :

...Confessorum[9] *ingens et plurima multitudo, ex quibus aliqua narrare temptabo. Erant tunc servi cuiusdam Wandali (fuit hic Wandalus de illis quos millenarios vocant), Martinianus, Saturianus et eorum duo germani : erat et conserva eorum quædam, egregia Christi ancilla, nomine Maxima, corpore simul et corde decora. Et quia Martinianus armifactor erat et domino suo satis videbatur acceptus et Maxima universæ domui dominabatur, credidit Wandalus, ut fideles sibi magis memoratos faceret famulos, Martinianum Maximamque coniugali consortio sociare. Martinianus adulescentulorum sæcula-*

[1] Cette phrase est omise dans le texte de Mombritius, mais elle doit évidemment être rétablie; voyez plus loin la comparaison de ce passage avec l'Apologétique de Tertullien. — [2] *Die heilige Cäcilia im Zusammenhang mit der Papstcrypta sowie der ältesten Kirche Roms, historisch-antiquarische Untersuchung,* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1888, p. 1-66. — [3] *P. L.*, t. I, col. 319 sq. — [4] Cf. *De Trin.*, X, 18; XIV, 10, rapproché des Actes : *sapientiam dicimus habere ingenium, memoriam, intellectum,* etc. — [5] Cf. Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum*, t. IV, p. 331-332. — [6] La phrase *Deos Deasque blasphemare noli* se retrouve dans les Actes des saints Tarachus, Probus et Andronicus et dans ceux de saint Laurent. — [7] *Hunc secuti sunt priores apostoli, post apostolos martyres, post martyres confessores, post confessores sacerdotes, post sacerdotes virgines, post virgines viduæ, post viduas continentes.* Même ordre dans *Constit. Apost.*, VIII, 12, 19. Voyez aussi Ps.-Théophile, *Comment. in evang.*, IV, 16. Ces rapprochements comme les précédents ont été faits par M. Erbes, *loc. cit.* — [8] *Roma sotterranea*, t. II, p. XLIII. — [9] *Hist. persecutionis Wandalicæ*, I, 10-11, *P. L.*, t. LVIII, col. 193-196.

rium more coniugium affectabat : Maxima (namque iam Deo sacrata) humanas nuptias refutabat. At ubi ventum est ut cubiculi adirentur secreta silentia *et Martinianus, nesciens quid de illo decreverat deus, maritali fiducia, quasi cum coniuge cuperet cubitare, viva ei voce memorata famula Christi respondit : Christo ego, o Martiniane frater, membra mei corporis dedicavi, nec possum humanum sortiri coniugium, habens iam cælestem et verum sponsum. Sed dabo consilium. Si velis, poteris et ipse tibi præstare, cum licet, ut cui ego concupivi nubere, delecteris et ipse servire. Ita factum est Domino procurante, ut obœdiens virgini etiam adulescens suam animam lucraretur. Nesciente igitur Wandalo spiritalis secreti commercium, conpunctus atque mutatus Martinianus etiam suis fratribus persuasit ut thesaurum, quod invenerat, haberent utpote germani communem. Conversus itaque cum tribus fratribus suis, dei quoque puella comitante, nocte clam egredientes Tabraceno monasterio, cui præerat tunc nobilis pastor Andreas, sociantur... Maxima vero... quæ nunc superest virgo, mater multarum virginum Dei, nobis etiam nequaquam ignota...*

M. De Rossi pensait que l'emprunt était du côté de Victor de Vite. M. Erbes, au contraire, estime que c'est l'auteur de la Passion qui a lu l'*Histoire de la persécution vandale* et il en donne pour raisons, tout d'abord que Victor de Vite a été le témoin des faits qu'il rapporte, ensuite qu'il y a d'autres traits communs aux deux textes et qui trahissent l'imitation chez l'auteur des *Actes de sainte Cécile,* en particulier celui-ci :

VICTOR VIT.	*Passio S. Cæciliæ.*
Nam si hæc præsens vita sola fuisset et aliam quæ vere est non speraremus æternam, nec ita fecissem ad modicum atque temporaliter gloriari... Pers. Wand., III, 27.	*Si ista esset una vita et non alia, iuste istam perdere timeremus. Si autem est vita longe hac melior et quae nunquam finiri potest, ut quid istam perdere timeamus... Nos nisi pro comperto haberemus alteram vitam esse perpetuam, quæ huic vitæ præsenti succedit, nunquam nos istam amittere gauderemus.*

Bien que ces derniers rapprochements et les autres textes cités par M. Erbes ne nous paraissent pas absolument probants, s'ils sont pris chacun séparément, nous nous rangeons cependant à sa manière de voir, car s'il y a eu emprunt, il nous semble trop difficile que ce soit du côté d'un auteur aussi personnel que Victor de Vite, écrivant en Afrique à une époque où la renommée de sainte Cécile paraît n'avoir été encore que peu développée et rapportant l'histoire d'une personne qu'il avait lui-même connue, alors qu'au contraire la *Passio S. Cæciliæ* renferme de nombreux emprunts à des sources de toute sorte. Si donc nous nous en tenons à cette manière de voir nous aurons une date *maxima* pour l'antiquité de notre Passion : elle ne peut être antérieure à l'année 486, date de l'achèvement de l'*Historia persecutionis wandalicæ.* M. Erbes, avec d'autres auteurs, a proposé une date *minima* au delà de laquelle elle n'aurait pu être composée lorsqu'il a admis qu'elle avait été à son tour utilisée vers 514-530 par l'auteur de la première recension du *Liber pontificalis ;* mais sur ce point, nous ne partageons pas sa manière de voir, comme nous le dirons plus loin.

En somme, le lecteur a pu s'en rendre compte par les citations que nous avons faites, la *Passio S. Cæciliæ* est un document qui ne diffère guère de la plupart des autres pièces hagiographiques de basse époque. Elle contient, cela est incontestable, quelques jolis traits qui, pour la plupart, ont passé dans la liturgie où ils ont pris, grâce aux mélodies dont on les a revêtus, quelque chose de plus poétique encore. Mais à côté de ces rares beaux endroits, que de longueurs et que de pauvretés! En vain dira-t-on que les discours et autres parties malheureuses sont l'œuvre de retoucheurs de basse époque tandis que le fond est antique et de bonne allure : outre que la distinction ne repose sur rien de positif, nous avouons que, pour notre part, nous ne voyons pas les mérites de ce prétendu fond antique. La partie des Actes qui a, sous ce rapport, obtenu le plus de suffrages, est l'interrogatoire de la sainte ; or, cet interrogatoire est loin d'être satisfaisant, car non seulement le ton sur lequel Cécile répond au préfet est invraisemblable et le meilleur de son argumentation emprunté à Tertullien, mais les questions du juge elles-mêmes sont de nature à provoquer l'étonnement. Nous imaginons mal, en effet, un préfet de Rome parlant à une femme, qui dans le cas aurait été une grande dame, et la rabrouant parce qu'à une demande aussi claire que celle de sa condition, elle a répondu sur autre chose que sur sa religion. L'alternative : *Aut sacrifica, aut nega,* est singulière aussi bien en elle-même que comme application du rescrit de Marc-Aurèle et la réponse de Cécile ne l'est pas moins puisqu'elle vise, non pas le décret auquel on veut qu'elle se soumette, mais le rescrit de Trajan dont le juge ne lui parle pas. Mais nous avons vu la cause de ces incohérences lorsque nous avons comparé le texte des *Actes* avec celui de l'*Apologétique* de Tertullien et nous n'avons pas à y insister davantage. Pratiquement, il y a surtout à se méfier de la *Passio S. Cæciliæ* : son auteur, il l'avoue lui-même, écrit à une date tardive : il sait ce qu'il était facile de savoir à son époque, c'est-à-dire le groupement des saints Valérien, Tiburce et Maxime avec sainte Cécile et la sépulture de cette dernière dans la crypte papale [1], mais il est bien vague lorsqu'il lui faut localiser le martyre des trois saints ; il l'est davantage encore sur le terrain chronologique et, chose plus grave, il est en désaccord complet avec le texte du *Liber pontificalis* sur l'histoire de saint Tiburce. Joignons à cela que si les rapports que nous avons relevés entre son texte et celui de Tertullien sont peu faits pour nous donner confiance dans le récit de l'interrogatoire de sainte Cécile, ceux que nous avons cru devoir admettre entre le début des Actes et l'épisode de Martinianus et de Maxima rapporté par Victor de Vite, sont de nature à faire douter du fond même de l'histoire de la sainte [2]. Nous userons

[1] Notez l'erreur dans laquelle il tombe en disant que le pape Urbain a enseveli Cécile *inter collegas suos episcopos* ; seul, Zéphyrin reposait à Calliste à l'époque d'Urbain. — [2] Nous disons simplement que ce rapprochement est de nature à nous faire douter ; nous ne prétendons pas par là trancher une question que rien ne nous autorise à trancher. Il existe dans le sacramentaire Léonien une série de préfaces qui sont remplies de l'éloge de la virginité de sainte Cécile : *Vere dignum. In die festivitatis hodiernæ qua sancta Caecilia in tui nominis confessione martyr effecta est. Quæ dum humanis devota nuptiis, thalamos temporales contemneret, sponsum sibi, qui perpetuus esset, præsumpto præmio castitatis adhibuit et æternitatem vitæ maluit, quam ut mundo procrearet originem. In cuius gloriam etiam illud accessit ut Valerianum, cui fuerat matrimonii iure copulanda, in perpetuum sibi socians martyr casta consortium, secum duceret ad coronam etc...* Feltoe, *op. cit.*, p. 149 ; *P. L.*, t. LV, col. 138. Strictement parlant, il est impossible d'établir une relation littéraire entre les Actes et ces Préfaces : il est donc permis de se demander si elles ne représentent pas une tradition indépendante des Actes. Dans ce cas, dans celui aussi où l'auteur de la Passion aurait enregistré lui-même une tradition plus ancienne, il faudrait dire que le rapport relevé entre son récit et celui de Victor de Vite est dû à une réminiscence que la parité des situations lui aurait suggérée et la supposition n'a rien d'invraisemblable étant donné les réelles connaissances littéraires que nous avons constatées chez lui.

donc de prudence avec ce document et nous nous garderons d'en faire le point de départ de quelque théorie que ce soit, car ce serait nous exposer à faire fausse route : il faut chercher à nous éclairer sur sainte Cécile en dehors de lui et ne lui demander que la confirmation ou le complément vraisemblable de résultats obtenus à l'aide de sources d'un caractère plus historique.

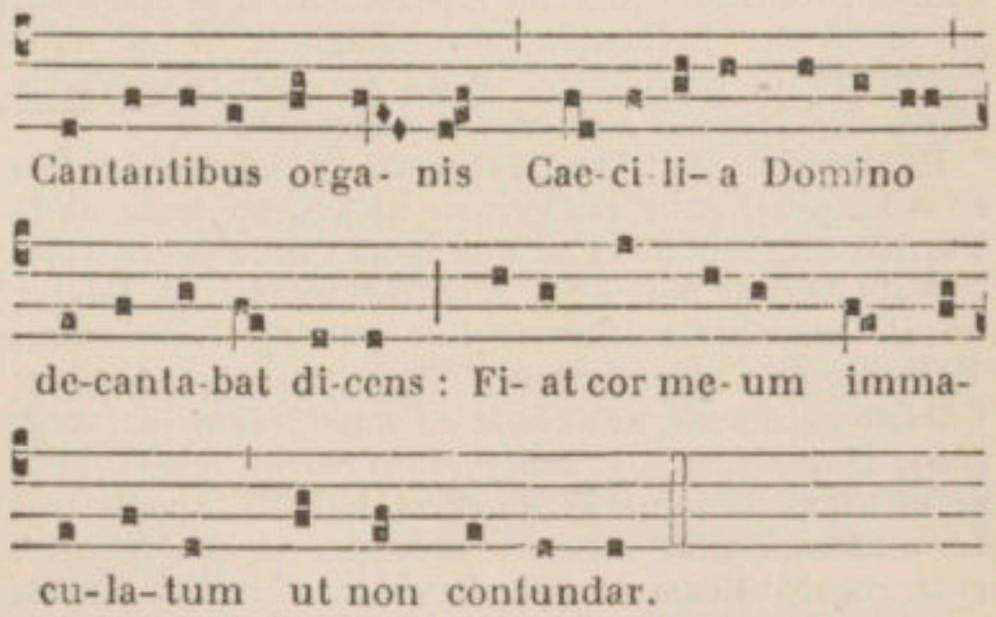
II. Sainte Cécile et la musique. — Avant cependant de laisser définitivement de côté les Actes de sainte Cécile, nous avons à traiter deux questions dont la première est celle des rapports de la sainte avec la musique et les musiciens. C'est un point de vue qui n'est pas déplacé ici puisque nous faisons dans nos études une large part au chant liturgique.

Les Actes, nous l'avons vu, rapportent qu'au milieu de la musique profane de ses noces, Cécile chantait en son cœur pour Dieu seul, à qui elle demandait de conserver son cœur et son corps sans tache : *Venit dies in quo thalamus collocatus est et, cantantibus organis, illa in corde suo soli Domino decantabat, dicens : Fiat cor meum et corpus meum immaculatum ut non confundar*. C'est à cette phrase que la sainte doit d'être devenue la patronne des musiciens. Comment le sens en a-t-il été si complètement transformé? M. Dufourcq [1] propose l'explication suivante : « Dans un vieux texte allemand du XIIe siècle, conservé dans la bibliothèque Fürstenberg, aujourd'hui à Donaueschingen, écrit-il, je crois saisir un premier et décisif développement du détail donné par les gestes ostrogothiques » :

Son jeûne et ses larmes
Avaient une telle puissance devant Dieu
Qu'ils attiraient sans cesse près d'elle les anges;
Sa prière pénétrait les oreilles de Dieu
Comme si retentissaient [2] les doux chants d'un orgue.

« Le rédacteur latin, quand il parle de Cécile, oppose le chant de son âme au chant des instruments; le poète allemand compare à la douceur de la musique la douceur de ses prières : loin de se perdre, le détail s'est précisé : l'idée d'harmonie est désormais associée à l'idée de sainte Cécile. La légende se développe peu à peu : elle apparaît pour la première fois, ce semble, dans les peintures un peu rapidement exécutées, dans le style des Bicci, qui décorent les murs du Carmine (sacristie) à Florence. — Sur ces fresques, découvertes en 1858, Cécile est représentée jouant de l'orgue. La légende de Cécile musicienne serait ainsi passée d'Allemagne en Italie, l'an 1380. »

Nous ne nous rallierons pas à cette explication et nous en adopterons une autre qui nous paraît plus simple. On sait, et nous l'avons rappelé plus haut, que l'office de sainte Cécile, un de nos très anciens offices, est, en grande partie, textuellement extrait de la *Passio*. Or, tandis que le premier répons de l'office de la nuit reproduit en entier la phrase des Actes : *Cantantibus organis, Cæcilia virgo in corde suo soli Domino decantabat dicens etc...*, la première antienne de Laudes, qui est aussi la première de Vêpres, fait dans le texte une coupure qui en modifie profondément le sens, au moins pour qui n'a pas dans l'esprit la leçon originale : elle supprime les mots *in corde suo*, et, par là, donne à entendre que Cécile chantait accompagnée ou s'accompagnant des sons d'un orgue. Voici le texte de cette antienne, auquel nous nous reprocherions de ne pas joindre la gracieuse mélodie [3] qui n'a sans doute pas été étrangère à son influence sur l'histoire de l'art :



Les œuvres des peintres qui représentent sainte Cécile assise devant un instrument et chantant ne font, nous semble-t-il, que traduire cette antienne, qui, dès le VIIIe siècle, était déjà très répandue et qu'on a chantée partout, au IXe, au Xe, au XIe siècle, et depuis, aux offices du jour, c'est-à-dire aux plus fréquentés, alors que le texte original des Actes n'était connu que par un nombre relativement restreint de clercs. La légende de sainte Cécile musicienne a donc, à notre avis, une origine liturgique [4].

III. La date du martyre de sainte Cécile et le Martyrologe d'Adon. — L'autre question que nous devons rattacher aussi à notre étude de la *Passio* est celle de la date que certains auteurs ont proposée pour le martyre de sainte Cécile sur la foi du Martyrologe d'Adon de Vienne.

Les Actes, nous l'avons vu, sont très vagues sur le terrain chronologique : ils parlent seulement des empereurs au pluriel; il est vrai qu'ils mettent en scène le pape Urbain, mais il n'y a pas eu plusieurs empereurs gouvernant à la fois à l'époque du pape Urbain. De là une difficulté chronologique dont l'importance s'est accrue du fait qu'Adon de Vienne, à la fin de la notice qu'il consacre dans son Martyrologe à sainte Cécile, le 22 novembre, écrit positivement : *Passa est autem beata virgo, Marci Aurelii et Commodi imperatorum temporibus*. Cette note a fait une grande impression sur beaucoup d'écrivains. Déjà Tillemont s'en servait pour placer vers la fin du IIe siècle le martyre de la sainte. M. De Rossi a, depuis lors, repris cette manière de voir dont, une fois admise la distinction de deux Urbains, le pape et un évêque inconnu, les Actes lui paraissaient fournir une éclatante démonstration [5]. Dom Guéranger, dans les dernières éditions de sa *Sainte Cécile*, M. Paul Allard, dans son *Histoire des persécutions*, M. Dufourcq, dans ses *Gesta Martyrum*, ont admis la thèse de De Rossi et M. Paul Allard la résume ainsi : « Adon croit que l'évêque Urbain est le pape de ce nom, contemporain d'Alexandre Sévère.

[1] *Étude sur les Gesta Martyrum romains*, t. I, Paris, 1900, p. 413. — [2] *Alse sanch* : M. Dufourcq donne ce texte en vieil allemand; nous traduisons de la manière indiquée par lui dans le contexte. — [3] Nous en devons le texte à l'obligeance du R. P. dom Beyssac. — [4] Sur l'impression faite de très bonne heure par les détails des Actes sur la musique des noces on peut voir en particulier S. Aldhelme, *De laudibus virginitatis* (*P. L.*, t. LXXXIX, col. 141-142) : cette notice très courte rappelle que : *licet organica bis quinquagenis et ter quinis sonorum vocibus concreparet harmonia, ac si lethiferos sirenarum concentus cum inexpertos quosque ad vitæ pericula pellexerint, sub prætextu integritatis surdis auribus auscultabat (Cæcilia)*; les chiffres donnés ici viennent de l'imagination de l'auteur qui est, comme son style, un peu extraordinaire. — [5] Le point le plus saillant de cette démonstration est le rapprochement établi entre la phrase des Actes : *Ignoras quia Domini nostri invictissimi principes iusserunt ut qui non negaverint esse christianos puniantur; qui vero negaverint dimittantur?* et le rescrit de Marc-Aurèle inséré dans la lettre des chrétiens de Lyon et de Vienne : Ἐπιστείλαντος γὰρ τοῦ Καίσαρος τοὺς μὲν ἀποτυμπανισθῆναι, εἰ δέ τινες ἀρνοῖντο, τούτους ἀπολυθῆναι. Le rapport des deux textes est remarquable; mais la valeur de l'argument est diminuée par le fait des connaissances littéraires de l'auteur des Actes et surtout par l'usage qu'il fait de l'Apologétique de Tertullien.

Pour être logique il eût dû reporter au règne de cet empereur le martyre de la sainte. Il ne le fait pas, mais reproduit au contraire une formule chronologique incompatible avec cette date. Cette formule provient évidemment d'un document qu'Adon eut sous les yeux, et ce document est indépendant des Actes. » Nous pensons au contraire qu'Adon a purement et simplement inventé cette indication chronologique et on nous permettra de reproduire ici les arguments que nous avons déjà donnés ailleurs sur ce point[1].

Il importe tout d'abord d'observer qu'Adon n'a pas eu sous les yeux, pour rédiger sa notice, un texte de la Passion différent de celui que nous connaissons. Voici le texte de cette notice : *X Kal-Decembris. — Romæ, natale sanctæ Cæciliæ virginis quæ sponsum suum Valerianum et fratrem eius Tiburtium ad credendum Christo perdocuit, ac deinde ad martyrium incitavit. Hanc* Almachius, post *martyrium eorum teneri fecit, et* ut thura *dæmonibus* poneret impelli. Apparitores *vero attendentes nimium decorem et prudentiam eius,* rogabant eam ne tale decus amitteret, *et* tantam pulchritudinem in mortem *daret. At illa consilium pietatis eis sufficienter insinuans, et de gratia omnipotentis Dei eos informans, cum* ad credendum Christo *permotos cerneret,* dicit eis : Ite, dicite infelici Almachio quod ego inducias petam, ut hic intra domum meam faciam venire qui vos omnes faciat vitæ æternæ participes. Veniens *igitur* papa sanctus Urbanus, baptizavit *plus minus* quam quadringentos promiscui sexus *homines,* inter quos unus clarissimus vir erat Gordianus. *Iterum* Almachius *beatam* Cæciliam sibi præsentarit iussit. *Et cum insuperabilem eam in confessione fidei permanere videret,* iubet *ut* ad domum suam duceretur, et *ibi* flammis balnearibus concremaretur. *Ubi* inclusa die integro et nocte, quasi in loco frigido, *integra* perstitit sanitate, *cum semper* incendia lignis *congestis ministrarentur. Quod* audiens Almachius, misit qui eam *ibi* decollaret. Quam spiculator tertio ictu percussit, *sed* caput eius amputare non potuit. Supervixit *autem* triduo. Tunc sanctus Urbanus corpus eius auferens, nocte sepelivit inter collegas suos episcopos. *Passa est autem beata virgo Marci Aurelii et Commodi imperatorum temporibus.*

Tous les passages que nous avons imprimés en romain sont empruntés textuellement à la rédaction connue de la Passion : il est donc certain qu'Adon a exploité cette rédaction, et ce n'est pas de là qu'il a pu tirer sa donnée chronologique. Dire, d'autre part, que, tout en employant pour le corps de sa notice la recension commune, il a utilisé pour la finale une forme du texte plus ancienne et aujourd'hui perdue, c'est faire une supposition toute gratuite. A notre avis, la source est ailleurs : elle n'est autre que la Chronique de Bède maladroitement utilisée.

Le constant usage qu'Adon a fait de la Chronique de Bède, pour la composition de sa propre Chronique, est un fait bien connu. Au moment où il composait son Martyrologe, elle était déjà une de ses sources les plus ordinaires : il lui emprunte ses notices de la Décollation de saint Jean-Baptiste, de la Nativité de Notre-Seigneur, de saint Jean-Porte-latine, de saint Timothée. Plus d'une fois il a dû s'en servir pour préciser un détail historique ou chronologique. C'est ainsi, par exemple, qu'au 3 mai, dans la notice qu'il consacre à l'Invention de la Sainte-Croix, ayant à parler d'Hadrien, il nous apprend que celui-ci est le onzième César : *Adrianus, qui undecimus Cæsar et Imperator Romæ erat.* Cette manière de compter s'accorderait mal avec un emprunt à Orose ou à Prosper qui font mention d'Othon, de Galba et de Vitellius; elle s'expliquerait difficilement avec la Chronique de saint Jérôme dans laquelle Hadrien est positivement appelé le douzième; elle se comprend parfaitement avec Bède qui ne mentionne même pas les trois successeurs éphémères de Néron et qui ne place pas de chiffre auprès du nom des empereurs; il a suffi à Adon soit de laisser de côté Jules César lui-même, soit d'un moment d'inattention, pour obtenir le chiffre de onze empereurs jusqu'à Hadrien.

C'est, nous semble-t-il, à l'aide du même guide qu'Adon situe à l'époque qui lui paraît la plus convenable, certains personnages sur lesquels ses sources ne lui fournissent pas de renseignements suffisamment précis. Tel est le cas du saint Justin des *Gesta S. Laurentii.* Ce saint Justin est un prêtre ensevelisseur de martyrs, dont le martyrologe hiéronymien fait mention, à la veille des Nones d'août : Florus donne son nom à la même date, avec cette courte notice inspirée des Actes : *Romæ... Justini presbyteri, qui persecutione Decii, confessionis gloria insignis fuit* ; mais cette notice ne satisfait pas Adon. Les *Gesta* qui signalent Justin et ses services, ne parlent pas de sa mort : c'est donc que celle-ci est postérieure à l'époque où se déroule l'action racontée par l'auteur des Actes Or, ce dernier mentionne, à la fin de son récit, la mort de Dèce : Justin a donc survécu à cet empereur. Sur ce raisonnement, dont la faiblesse saute aux yeux, Adon modifie la finale de son prédécesseur et, au nom de Dèce joint celui des deux empereurs suivants, Gallus et Volusien; la finale de la notice de saint Justin devient chez lui, au 15 des Calendes d'octobre : *et persecutione Decii, Galli et Volusiani, confessionis gloria insignissimus fuit.* Il paraît bien que c'est sur un raisonnement analogue qu'au 29 août et au 3 septembre Adon situe sous le règne d'Hadrien les saintes Sabine et Séraphie. Leurs Actes, qui ne contiennent pas de mention chronologique précise, débutent en rappelant que le père de Sabine avait occupé une situation élevée et donné des jeux sous Vespasien; ils ajoutent que la sainte, à l'époque où se passent les faits, est veuve de son mari Valentin. Cela suppose qu'elle est déjà quelque peu avancée en âge; les Actes d'ailleurs le laissent entendre à plusieurs reprises; il n'y a donc pas trop de témérité à mettre sa mort une quarantaine d'années après le règne de Vespasien, ainsi, du moins, Adon en juge-t-il et il choisit pour le martyre de Sabine et de Séraphie l'époque d'Hadrien : *Romæ, in Aventino..., natale beatissimæ et illustrissimæ Sabinæ martyris,... quæ passa est Adriano imperante, sub præfecto Helpidio.*

Ce procédé simpliste et hardi, nous pensons qu'Adon l'a également mis en usage lorsqu'il lui a fallu situer chronologiquement sainte Cécile. Les Actes de la sainte font intervenir à plusieurs reprises le *sanctus papa Urbanus.* Le pape Urbain figure dans la chronique de Bède à l'article de l'empereur Alexandre Sévère (*Aurelius Alexander*); il est donc mort sous cet empereur. D'autre part, les Actes qui lui attribuent la sépulture de sainte Cécile, le laissent en pleine vie; il y a donc là pour Adon, s'il suit la même méthode que pour la fixation des dates de Justin et de Sabine, une invitation à reporter au règne du prédécesseur immédiat d'Alexandre le martyre de sainte Cécile. Or, dans la chronique de Bède, ce prédécesseur immédiat d'*Aurelius Alexander* ne porte pas, comme dans nos livres modernes, le nom d'Héliogabale; il s'appelle *Marcus Aurelius Antoninus;* mieux encore, il est le seul *Marcus Aurelius* de toute la série impériale, car, pour Bède, notre Marc-Aurèle n'a pas d'autre nom que celui de *Marcus Antoninus Verus.*

On comprend dès lors ce qui a dû se passer. Adon voulant placer le martyre de sainte Cécile sous le règne du prédécesseur d'*Aurelius Alexander,* s'est

[1] *Les martyrologes historiques du moyen age,* Paris, 1908, p. 496-502.

trouvé en face du nom de *Marcus Aurelius*. Ce nom qu'il connaissait par l'entremise de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe-Rufin où il est appliqué à l'empereur philosophe, joint au fait que la Passion de sainte Cécile parle des empereurs au pluriel, aura tout naturellement amené sous sa plume le souvenir de Commode, et c'est ainsi, du moins à notre sens, que s'est constituée la finale : *Passa est autem beata virgo Marci Aurelii et Commodi imperatorum temporibus*. Ce n'est là, nous le reconnaissons, qu'une hypothèse, mais, en tous cas, l'argument qui a séduit beaucoup de savants, à savoir que la mention chronologique d'Adon ne saurait être de son invention parce qu'elle contredit d'autres passages de son récit, cet argument, pensons-nous, ne saurait être maintenu. Nous avons, en effet, montré ailleurs qu'Adon n'est malheureusement pas un auteur d'une délicatesse telle que nous devions conclure à une source perdue toutes les fois qu'il nous apporte une affirmation dont nous ne trouvons aucune trace en dehors de lui; il n'est que trop porté aux déductions hasardées et aux rapprochements injustifiés. D'autre part, il n'y a pas incompatibilité absolue entre la formule chronologique du martyrologe et les données de la Passion exploitée par Adon, puisque la *Chronique* de Bède rapproche, comme nous l'avons dit, les deux noms de *Marcus Aurelius* et d'*Aurelius Alexander*. L'argument de M. De Rossi perd donc à peu près toute sa force, et il ne la recouvrera que lorsqu'on aura pu établir que, dans la pensée d'Adon, le *Marcus Aurelius* de sa finale n'a pas un rapport plus ou moins confus avec Héliogabale. Or, il restera probablement toujours fort difficile d'établir ce point, et voici pourquoi : dans sa propre chronique, composée après le Martyrologe, Adon avait une remarquable occasion d'utiliser, s'il l'avait eu, son document indépendant des Actes: il est alors beaucoup mieux renseigné sur l'histoire impériale qu'il ne l'était au moment où il rédigeait son Martyrologe, et rien ne peut le gêner dans l'insertion de ses notices. Place-t-il, en conséquence, sainte Cécile sous Marc-Aurèle? Aucunement. Il la rapproche, avec les saints Valérien, Tiburce et Maxime, du pape Urbain, et c'est sa seule addition au texte de ses prédécesseurs pour le règne d'Alexandre Sévère : *Aurelius Alexander... XIII annis... præfuit. Urbanus Romanus episcopus multos nobilium ad fidem Christi et martyrium perduxit. Tunc temporis Cæcilia virgo et Valerianus et Tiburtius atque Maximus martyrium compleverunt.*

On voit par là combien peu d'importance Adon lui-même attachait à sa note du Martyrologe. Nous ne pouvons que l'imiter en cela.

IV. Autres systèmes sur la date du martyre de sainte Cécile. — L'époque de Marc-Aurèle est la plus ancienne que l'on ait proposée pour le martyre de sainte Cécile : elle est loin d'être la seule.

Baronius [1] admettait, ce qui n'est pas douteux, que l'auteur de la Passion, lorsqu'il parle de l'évêque Urbain, entend désigner le pape de ce nom: il place donc le martyre de Cécile sous Alexandre Sévère, en 232. A ce système on objecte qu'il n'y eut pas de persécution sous cet empereur. M. P. A. Kirsch qui prépare actuellement un ouvrage spécial sur sainte Cécile [2] s'en est cependant déclaré partisan [3] et il place le martyre de la sainte en 229-230, au moment où l'empereur ayant quitté Rome, un coup de main fut devenu plus facile contre les chrétiens. C'était la thèse soutenue par dom Guéranger dans les premières éditions de sa *Sainte Cécile* [4].

M. Erbes, dont nous avons utilisé plus haut le mémoire, regarde comme l'époque la plus vraisemblable pour le martyre de la sainte, celle de la persécution de Septime-Sévère (202-211). Cette date serait, d'après lui, celle qui cadrerait le mieux avec l'ensemble des Actes, avec l'ensevelissement de Cécile dans la crypte papale, avec la simultanéité des deux empereurs et il se pourrait dans ce cas que le Marcus Aurelius d'Adon désignât Caracalla.

Langen [5] s'est prononcé pour la persécution de Maximin (235-238), mais sans apporter de raisons particulières.

Aubé [6], lui aussi, ne donne que des raisons de convenance en faveur du règne de Dèce et de la date de 249-250 qu'il adopte.

Le dernier système présenté est celui de M. Kellner [7]. Cet écrivain observe que sainte Cécile ne figure pas dans le Chronographe de 354 : elle n'est mentionnée, en effet, ni dans le Catalogue libérien arrêté en 354, ni dans la *Depositio Martyrum* dont la plus récente mention est de 304. Si l'on considère que sainte Agnès figure dans ce document, l'absence de Cécile ne peut s'expliquer que par le fait que celle-ci a dû subir le martyre à une époque plus tardive. Or, la circonstance particulière de son exécution dans sa propre maison qui rend son cas analogue à celui des saints Jean et Paul, et le nom du préfet Turcius Almachius indiquent l'époque de Julien l'Apostat. Quant au *papa Urbanus*, il ne serait autre que Libère : ce nom l'aurait distingué de son adversaire Félix, qui s'était retiré hors de la ville : thèse aussi fragile qu'ingénieuse [8].

V. Sainte Cécile martyre sous Dioclétien et le témoignage du *Liber pontificalis*. — Chose curieuse, parmi les diverses dates possibles pour le martyre de sainte Cécile, il en est une qui n'a jamais attiré qu'en passant l'attention des historiens : tous savent et rappellent, en effet, que, d'après le *Liber pontificalis*, Cécile aurait été, comme l'évêque Urbain, contemporaine de Dioclétien, mais cette donnée n'a empêché aucun d'eux de construire, en général sur la base ruineuse de la *Passio*, les systèmes divers que nous avons énumérés. Le *Liber pontificalis* est cependant le seul texte ancien dans lequel nous trouvions une indication positive sur l'époque où vécut Cécile et nous avouons ne pas voir pourquoi, en l'absence de tout autre document, nous n'adopterions pas la date qu'il nous a transmise.

La notice du *Liber pontificalis* où il est question de sainte Cécile est celle du pape Urbain. Suivant notre méthode nous donnerons ici cette notice qui est courte, mais auparavant quelques observations d'ordre général sur la nature et la composition du *Liber pontificalis* sont nécessaires. On sait que le *Liber* [9], au moins dans la partie qui concerne les papes les plus anciens, est une compilation qui utilise diverses sources et donne successivement le nom et l'ordre chronologique de chaque pape, puis toute une série d'indications sur sa patrie et sa famille, la durée de

[1] *Annales*, ad ann. 232. — [2] *Analecta Bollandiana*, t. XXII, 1903, p. 86. — [3] *Das Todesjahr del hl. Cæcilia*, dans Στρωμάτιον ἀρχαιολογικόν, *Mittheilungen dem zweiten internationalen Congress für christliche Archæologie zu Rom gewidmet vom Collegium des deutschen Campo Santo*, Rom, 1900, p. 42-77; *Die heilige Cæcilia, Jungfrau und Märtyrin*, Regensburg, 1901; *Das wahrscheinliche Zeitalter der hl. Cæcilia*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1903, t. LXXXV, p. 47-69. — [4] La troisième édition situe sainte Cécile sous Marc-Aurèle et Commode. — [5] *Geschichte der röm. Kirche bis Leo I*, 1881, p. 268 — [6] *Les chrétiens dans l'Empire romain*, 1881, p. 352-417. — [7] *Das wahre Zeitalter der hl. Cäcilia*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1902, t. LXXXIV, p. 237-258; *Nochmals das wahre Zeitalter der hl. Cäcilia*, dans le même recueil, 1903, t. LXXXV, p. 321-333; 1905, t. LXXXVII, p. 258-260. Cf. *Analecta bollandiana*, 1903, t. XXII, p. 87-88, 465; 1905, t. XXIV, p. 504. — [8] Sur l'ensemble de ces divers systèmes voyez plus haut D. H. Leclercq, art. Calliste (Cimetière de), col. 1691-1692. — [9] Cf. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, Paris, 1886, t. I, Introduction, p. LXIX.

son pontificat, sa qualité de martyr ou de confesseur, les décrets disciplinaires qu'il aurait portés, les fondations d'églises qu'il aurait faites, les ordinations dont il aurait été l'auteur, le lieu et la date de sa sépulture, la durée de la vacance du siège après sa mort. Parmi ces sources il en est une qui est particulièrement importante : c'est un catalogue des papes de même nature que le catalogue dit libérien : nous donnerons ici comme exemple de son utilisation les deux notices qui précèdent et qui suivent immédiatement celle de saint Urbain :

CATALOGUE LIBÉRIEN	LIBER PONTIFICALIS
Calixtus[1] ann. v. m. ii, d. x. fuit temporibus Macrini et Eliogabali, a cons. Antonini *et Adventi usque Antonino iii* et Alexandro.	*Callistus*[2], *natione Romanus, ex patre Domitio, de regione Urbe Ravennatium sedit* ann. vi m. ii. d. xxii. Fuit *autem* temporibus Macrini et Theodolioballi, a consulatu Antonini et Alexandri. *Hic martyrio coronatur. Hic constituit,* etc.
Pontianus ann. v. m. ii. d. vii. fuit temporibus Alexandri a cons. Pompeiani et Peligniani. Eo tempore Pontianus episcopus et Yppolitus presbiter, *etc.*	*Pontianus, natione Romanus, ex patre Calpurnio, sedit* ann. v. m. ii, d. xii. *Martyrio coronatur.* Fuit *autem* temporibus Alexandri, a consulatu Pompeiani et Peliniani. *Eodem* tempore Pontianus episcopus et Ypolitus presbiter, *etc.*

On voit à quel point le *Liber pontificalis* dépend du Catalogue papal. Passons maintenant à la notice du pape Urbain :

CATALOGUE LIBÉRIEN	LIBER PONTIFICALIS
Urbanus ann. vii. m. xi. d. xii *fuit temporibus Alexandri, a cons. Maximi et Eliani usque Agricola et Clementino.*	*Urbanus, natione Romanus, ex patre Pontiano, sedit* ann. iiii. m. x. d. xii. *Hic ministeria sacrata argentea constituit et patenas argenteas xxv posuit. Qui etiam claruit confessor temporibus Diocletiani. Hic sua traditione multos convertit ad baptismum et credulitatem, etiam et Valerianum nobilissimum virum, sponsum sanctæ Cæciliæ; quos etiam usque ad martyrii palmam perduxit : et multi martyrio coronati sunt per eius doctrinam. Hic fecit ordinationes v per m. decembr. presbiteros xviiii, diaconos vii, episcopos per diversa loca viii. Qui etiam sepultus est in cymiterio Pretextati, via Appia. Quem sepellivit beatus Tiburtius xiiii kl. Iun. Et cessavit episcopatum dies xxx.*

Du premier coup d'œil, on aperçoit ici une grave anomalie : le synchronisme impérial et les dates consulaires du catalogue ont été omis dans le *Liber pontificalis* et cette omission s'explique facilement lorsque l'on constate aussitôt l'étonnant anachronisme qui fait du pape Urbain un contemporain de Dioclétien : *qui etiam claruit confessor temporibus Diocletiani!* Évidemment l'auteur du *Liber pontificalis* s'est trouvé en présence de deux sources contradictoires : nous nous rendons compte qu'il a sacrifié le Catalogue papal : quelle pouvait être la nature du document qu'il lui a préféré?

On nous assure[3], à propos de la *Passio S. Cæciliæ* dont nous avons donné l'analyse, qu'elle ne peut pas être postérieure à 514-530, parce qu'elle a été elle-même utilisée par l'auteur du *Liber pontificalis :* c'est dire, en d'autres termes, que le document que nous cherchons n'est autre que notre *Passio S. Cæciliæ.* Il nous est impossible, disons-le simplement, d'admettre une pareille affirmation. La *Passio S. Cæciliæ* ne donne aucun nom d'empereur; ce n'est pas elle qui a décidé le compilateur du *Liber pontificalis* à supprimer de la notice du pape Urbain le synchronisme impérial et les dates consulaires pour faire de ce pape un contemporain de Dioclétien. On dira peut-être, au prix d'une hypothèse toute gratuite, que le nom de Dioclétien est tiré d'une autre source; mais alors il faudra répondre encore à l'impossibilité tirée du cas de saint Tiburce. Ce n'est pas, en effet, dans notre *Passio S. Cæciliæ* que l'auteur du *Liber pontificalis* a pu lire que le pape Urbain a été enseveli par Tiburce, puisque la Passion fait mourir Tiburce avec Valérien et avant Cécile qui est elle-même ensevelie par le pape Urbain. Il resterait que, de part et d'autre, Urbain est traité de confesseur : *iam bis confessor factus,* dit la Passion, et le *Liber : Qui etiam claruit confessor;* mais le titre est banal quand il s'agit d'Urbain; les Itinéraires ne le lui donnent-ils pas ainsi que le Martyrologe hiéronymien? Nous repoussons donc l'idée d'une dépendance du *Liber pontificalis* vis-à-vis de notre *Passio S. Cæciliæ.* Cette *Passio* n'est certainement pas le document que nous cherchons.

Mgr Duchesne, dans ses notes du *Liber pontificalis,* tout en admettant dans l'ensemble la thèse de De Rossi sur la date de la sainte et en reconnaissant l'existence de rapports entre le *Liber pontificalis* et la *Passio S. Cæciliæ,* n'a cependant pas manqué d'être frappé des difficultés que nous venons de signaler, et il en a conclu « ou que l'auteur du *Liber pontificalis* n'avait qu'une connaissance très imparfaite de la Passion de sainte Cécile, ou qu'il suivait une rédaction différente, sur quelques points, de celle que nous possédons. » Pour le savant historien, la source possible du *Liber pontificalis* serait une Passion de sainte Cécile plus ancienne que celle que nous possédons, mais de même nature cependant : notre *Passio S. Cæciliæ* n'en serait qu'un remaniement[4]. Cette hypothèse, nous le reconnaissons, est parfaitement plausible : nous ne la ferons toutefois pas nôtre, parce qu'il ne nous semble pas que le document exploité par le *Liber pontificalis* et dont nous recherchons la nature, ait été une pièce spécialement consacrée à sainte Cécile.

Relisons, en effet, les parties de la notice de saint Urbain empruntées à notre document inconnu : il nous est facile de les extraire, grâce précisément à l'uniformité de plan que nous avons signalée plus haut dans les notices du *Liber pontificalis :* il nous suffit pour cela d'éliminer les indications relatives au nom du pape, à sa patrie, à ses décrets, à ses ordinations, en un mot, tout ce qui forme le cadre habituel de la vie de chaque pape, nous obtenons ainsi la petite notice suivante :

Urbanus... claruit confessor temporibus Diocletiani. Hic sua traditione multos convertit ad baptismum

[1] Duchesne, t. i, p. 141. — [2] Duchesne, p. 5. — [3] Voyez plus haut ce que nous avons dit de la thèse de M. Erbes. Cf. aussi Dufourcq, *Gesta Martyrum,* t. i, p. 294. — [4] « Il est probable que les récits martyrologiques auxquels son nom (le nom de sainte Cécile) se trouve mêlé auront passé par des formes diverses. La plus vraisemblable, eu égard au témoignage de l'archéologie, serait celle qui place cette histoire au temps de Marc-Aurèle et de Commode. Les emprunts du *Liber pontificalis* donnent le second rang à celle où tout se passe sous Dioclétien. Quant à la recension commune qui, par une rare exception, ne contient aucun nom d'empereur, elle n'a d'autre attache chronologique que l'identification du pape Urbain avec le confesseur Urbain du cimetière de Prétextat; à mon avis, elle représente un remaniement de la précédente, au moins en ce qui regarde le synchronisme impérial et la succession de certains événements. » Duchesne, *Liber pontificalis,* t. i, p. xciii-xciv

et credulitatem, etiam et Valerianum nobilissimum virum, sponsum sanctæ Cæciliæ, quos etiam usque ad martyrii palmam perduxit : et multi martyrio coronati sunt per eius doctrinam... < Qui etiam sepultus est in cymiterio Prætextati, via Appia.> Quem sepellivit beatus Tiburtius < XIIII kl. Iun. >

Sainte Cécile ne joue pas dans cette note un rôle prépondérant, c'est une première remarque à faire; mais la raison principale pour laquelle nous croyons n'avoir pas affaire ici à un extrait de quelque *Passio S. Cæciliæ* est celle que nous avons déjà donnée plus haut : la source du *Liber pontificalis,* après avoir dit que l'évêque Urbain avait conduit Valérien et Cécile jusqu'au martyre, relatait la mort d'Urbain lui-même et son ensevelissement par Tiburce : à notre avis, une Passion de sainte Cécile ne comporte pas de détails de ce genre. Il nous paraît donc plus naturel de nous débarrasser une bonne fois de la sorte d'obsession créée par la *Passio S. Cæciliæ* existante et de penser qu'ayant à écrire la vie du pape Urbain, l'auteur du *Liber pontificalis* a dû se servir dans ce but d'un document concernant Urbain lui-même, ou du moins celui qu'il croyait être le pape Urbain. Or, on vénérait au cimetière de Prétextat un groupe célèbre dont faisait partie un Urbain et dont l'Itinéraire de Salzbourg nous parle dans les termes suivants :

Via Appia... ad Aquilonem ad sanctos martyres Tiburtium et Valerianum et Maximum. Ibi intrabis in speluncam magnam et ibi invenies sanctum Urbanum episcopum et confessorem.

Qu'est-ce, en somme, que notre extrait du *Liber pontificalis,* sinon une histoire abrégée de ce groupe de Prétextat ? L'évêque Urbain est un confesseur illustre qui, à l'époque de Dioclétien, a converti et baptisé un grand nombre de personnes parmi lesquelles le noble Valérien, l'époux de sainte Cécile : comme beaucoup d'autres il les a conduits jusqu'au martyre. Lui-même est enterré auprès de Valérien et il a reçu la sépulture des mains de Tiburce qui, à son tour, est venu les rejoindre l'un et l'autre dans le repos de la même catacombe. Inscription ou récit hagiographique, histoire ou légende, nous ignorons quelle était la nature et la valeur du document utilisé par l'auteur du *Liber,* mais nous croyons pouvoir tenir pour très probable que c'était une pièce illustrant dans son ensemble l'histoire du groupe de saints vénérés côte à côte dans le cimetière de Prétextat plutôt qu'une *Passio S. Cæciliæ.*

Qui était cet Urbain enseveli à Prétextat? Déjà le seul fait que le document utilisé par l'auteur du *Liber pontificalis* en faisait un contemporain de Dioclétien montre bien que ce document ne le présentait pas comme le pape de ce nom, ou que s'il le faisait, ce n'était que par suite d'une erreur dans la date ou d'une confusion touchant la personne. Nous pensons, pour notre part, que la seconde hypothèse est la plus vraisemblable et, avec De Rossi[1], nous admettons que le pape Urbain était enseveli non à Prétextat mais à Callixte. La liste des papes et des évêques enterrés dans ce dernier cimetière, liste gravée par ordre de Syxte III (432-440), contient en effet le nom d'*Urbanus* comme celui de tous les successeurs immédiats de Callixte[2]. De plus, De Rossi a trouvé, comme on le sait, parmi les débris qui encombraient la crypte de Saint-Syxte, une épitaphe portant le nom ΟΥΡΒΑΝΟϹ suivi d'une lettre cassée qu'il croyait être un Є, et qu'il interprétai ЄΠΙϹΚΟΠΟϹ[3]; on nous dit aujourd'hui, il est vrai, que cette lettre pourrait être aussi bien un Θ et signifier ΘЄΟΔΟΥΛΟϹ[4], mais cette dernière lecture n'est nullement certaine et, jusqu'à preuve du contraire, nous continuerons à assimiler la pierre tombale d'Urbain à celles des papes Anteros, Fabien, Lucius et Eutychien, retrouvées par De Rossi au même endroit. Nous croyons donc que c'est uniquement par suite d'une confusion que l'auteur du *Liber pontificalis* a identifié l'évêque et confesseur Urbain du cimetière de Prétextat avec le Pape Urbain. On poursuit à Prétextat, à l'heure même où nous écrivons ces lignes, des recherches que des circonstances défavorables avaient longtemps entravées et dont on attend beaucoup de lumière sur la question qui nous occupe. Nous souhaitons plein succès aux chercheurs, mais nous ne sommes pas dans la disposition d'admettre les yeux fermés tout témoignage venu de ce côté : il faudrait un monument bien ancien pour résoudre du premier coup le problème, car le *Liber pontificalis* est lui-même une preuve de la haute antiquité à laquelle remonte la confusion. Mais nous n'avons pas à nous étendre sur ce point et il est temps de conclure ce paragraphe. Nous dirons donc que si l'histoire de sainte Cécile n'avait pas été embrouillée comme à plaisir depuis des siècles, ce point d'histoire littéraire dominerait sans conteste toute la question : au début du VIe siècle, l'écrivain romain qui compilait le *Liber pontificalis* pensait, comme ses contemporains sans doute, que l'évêque Urbain par les enseignements duquel Valérien et Cécile avaient été conduits au martyre et dont le corps reposait dans la catacombe de Prétextat où il avait été enseveli par Tiburce, était le pape de ce nom, successeur de Callixte : il utilisait donc pour écrire la Vie de ce pape, un document concernant le confesseur de Prétextat et le groupe auquel ce dernier appartenait. Or il se trouvait que ce document situait Urbain et son groupe à l'époque de Dioclétien : la difficulté chronologique n'échappait pas au compilateur, mais la déférence qu'il avait pour la source concernant l'Urbain de Prétextat était telle que, pour la suivre, il sacrifiait et la vraisemblance historique et son guide habituel, le catalogue pontifical, dont, pour cette fois, il omettait de reproduire le synchronisme impérial et les dates consulaires. Qu'il se trompât pour le fond, en agissant de la sorte, c'est ce que les découvertes de De Rossi à Callixte ont pour nous démontré, en établissant la dualité des Urbain et la sépulture du pape contemporain d'Alexandre Sévère à Callixte; mais, en ce qui concerne l'Urbain de Prétextat et son groupe, par conséquent en ce qui concerne sainte Cécile elle-même, le témoignage du document utilisé par lui conserve pour nous toute sa force[5] : il faisait d'Urbain, de Tiburce, de Valérien et de Cécile des contemporains de Dioclétien. C'est là un point solide et, comme nous le ferions dans tout autre cas analogue, nous nous y tiendrons, puisqu'il n'y a pas de témoignage contradictoire. Jusqu'à preuve du con-

[1] *Roma sotterranea,* t. II, p. 52. — [2] Cette liste a été reproduite par D. H. Leclercq dans l'art. Calliste (Cimetière de), col. 1725. — [3] Cf plus haut col. 1731 et fig. 1940. — [4] Cf. Wilpert, *Beiträge zur christlichen Archäologie, II, Neue Studien zur Katakombe des hl. Kallistus,* dans *Römische Quartalschrift,* 1901, t. XV, p. 50-69, suivi par P. A. Kirsch, *Das wahrscheinliche Zeitalter der hl. Cäcilia,* cité plus haut. Sur cet article et sur le récent ouvrage de Mgr Wilpert consacré à la crypte de Sainte-Cécile, voyez plus loin la partie archéologique. — [5] Par contre, nous n'attachons aucune importance à la mention de Dioclétien que l'on trouve dans les synaxaires grecs. Cf. *Synaxarium Ecclesiæ Constantinopolitanæ e codice Sirmondiano,* éd. H. Delehaye, dans *Acta sanctorum, Propylæum Novembris,* Bruxelles, 1902, col. 243-246. Les synaxaires donnent une notice qui dérive des versions grecques des actes latins, et le nom de Dioclétien n'est vraisemblablement inséré par eux, ou par les versions qu'ils exploitent, que pour suppléer au silence des actes latins sur la date du martyre. Nous ferons la même réserve au sujet de l'indication chronologique du même genre trouvée par Bosio (cf. De Rossi, *Roma sott.,* t. II, p. XXXIX) dans un manuscrit du Latran.

traire nous compterons donc sainte Cécile parmi les victimes de la persécution de Dioclétien.

VI. Autres mentions anciennes de sainte Cécile. Le Martyrologe hiéronymien. Les Itinéraires. — Il est incontestable que sainte Cécile n'a pas joui du premier coup de la célébrité qui s'est attachée par la suite à son nom. Nous ne la trouvons mentionnée ni dans la *Depositio martyrum*, ni dans le calendrier de Carthage, ni sur les verres dorés du IVe siècle. Saint Ambroise, le pape saint Damase, saint Jérôme, Prudence l'ignorent, ou du moins ne parlent pas d'elle[1]. Son cas n'est donc pas celui d'une sainte Agnès, mais il n'en devient pas inquiétant pour cela : c'est le cas d'un grand nombre d'autres saints romains.

La composition du *Liber pontificalis* auquel nous avons emprunté l'important témoignage discuté au paragraphe précédent, remonte au premier tiers du VIe siècle : nous avons une mention antérieure dans la signature du prêtre Boniface au concile de Rome sous Symmaque, en 499 : *Bonifacius presbyter tituli sanctæ Cæciliæ subscripsi*. Ce sont là les deux premiers documents *datés*, mais il est évident que chacun d'eux suppose quelque chose de plus ancien : le *Liber pontificalis*, la source inconnue dont nous avons parlé, et la signature de Boniface, la fondation du *Titulus* à une époque également inconnue.

Le martyrologe hiéronymien fait une large place à sainte Cécile et à ses compagnons : leurs noms y reviennent très souvent, et parfois au milieu d'une inextricable complication : c'est là un signe de haute antiquité. Sans entrer ici dans des détails inutiles, nous ne relèverons[2] que les principales de ces mentions :

XVIII Kl. Mai. Romæ [Via appia in cimiterio pretextati B W] [sancti B, natale sanctorum W] tiburti valeriani maximi quiriaci... EBW.

XI Kl. Mai. Romæ [in cimiterio calesti via appia BW] valeriani maximi tiburtii EBW.

III Id. Aug. Romæ [Via lavicana inter duos lauros B] [natale E, natale sanctorum W] tiburti valeriani [et B] cæciliae [virginis BW] EBW.

XVI Kl. Oct. Romæ [passio sanctæ BW] cæciliæ EBW. (Dans *B* cette notice a été cancellée.)

XV Kl. Dec. Romæ transtibere cecilii EBW.

X KL. Dec. Romæ cæciliæ et in alexandria felicis zeti et in ostea demetri et honorati valeriani tiburti maximi ...E; Romæ cæciliæ virginis valeriani tiburti maximi Alexandriæ felicis demetri zeti... W. (Le ms. *B* fait ici défaut.)

Les deux premières de ces notes sont consacrées aux seuls compagnons de la sainte. Celle du 14 avril les situe avec toute la tradition au cimetière de Prétextat, celle du 21 avril, huit jours plus tard, les place à Callixte. M. De Rossi qui croyait, comme nous le dirons plus loin, à une translation des saints Valérien, Tiburce et Maxime dans le cimetière de Callixte, a vu dans la mention *in cymiterio Callisti* du 21 avril, une preuve de sa thèse; mais l'ancienneté de l'insertion au martyrologe hiéronymien, rapprochée de l'époque tardive à laquelle on trouve encore les corps des trois saints à Prétextat, ne laisse que très peu de chance à cette hypothèse. Il vaut mieux croire avec Mgr. Duchesne que « la fête du 21 avril, octave de celle de saint Valérien, est marquée dans le cimetière de Callixte parce qu'elle s'y célébrait réellement. C'était une seconde fête, célébrée au tombeau de l'épouse de Valérien, la principale héroïne de ce groupe de martyrs[3]. » Il se pourrait aussi que nous n'ayons affaire ici qu'à un doublet compliqué d'une erreur topographique comme il s'en trouve tant dans le martyrologe hiéronymien.

La mention du 11 août paraît sûrement erronée. On faisait ce jour-là mémoire d'un autre Tiburce que celui de notre groupe. C'est la similitude de noms qui a fait rapprocher sainte Cécile et Valérien de ce saint Tiburce de la Voie lavicane.

Les trois dernières notices sont les plus importantes. Celle du 17 novembre doit marquer l'anniversaire de dédicace de la basilique du Transtévère : l'orthographe *Cecilii* pour *Ceciliæ* n'est sans doute qu'une erreur de scribe. La fête du 22 novembre est la seule que nous retrouvions dans les documents liturgiques : il semblerait qu'elle doive représenter le *Natale* de la sainte : cependant ce point est douteux, puisque la mention du 16 septembre est libellée : *Passio sanctæ Ceciliæ*. M. Kellner a proposé de ce fait une explication acceptable : si la date du 16 septembre est la vraie, le transfert de la fête au 22 novembre (peut-être un anniversaire de dédicace), serait dû à ce que le 16 septembre était déjà le jour des saints Corneille et Cyprien. Le même écrivain, à la suite de M. Dufourcq[4], a été frappé de ce que, au 22 novembre, dans l'*Epternacensis*, les saints Valérien, Tiburce et Maxime sont donnés comme des martyrs d'Ostie avec les saints Demetrius et Honoratus. Mais la mention *In Ostea* du 22 novembre se retrouve encore la veille sous la forme *In civitate Astis Dimetri et Honori*, et au 22 décembre : *In ostea Dimetri et Honori*, etc., et elle concerne des saints d'Ostie ou d'Asti dont les noms se retrouvent encore au 14 septembre et qui toutes ces autres fois n'ont rien de commun avec le groupe Tiburce, Valérien et Maxime. Il n'y a donc pas à essayer de situer ces derniers à Ostie : ils forment bien un groupe romain, comme d'ailleurs en font foi les Itinéraires dont il nous reste à citer le témoignage.

Les Itinéraires[5] donnent l'état des catacombes romaines au cours du VIIe siècle : nous joindrons à leur texte celui de l'*Index oleorum* de l'abbé Jean[6], rédigé à l'époque de saint Grégoire le Grand et de la reine Théodelinde.

Itinerarium Salisburgense (vers 625-638), via Appia... *Et eadem via ad Aquilonem ad sanctos martyres Tiburtium et Valerianum et Maximum. Ibi intrabis in speluncam magnam et ibi invenies sanctum Urbanum episcopum et confessorem...*

Eadem via ad sanctam Cæciliam, ibi innumerabilis multitudo martyrum. Primus Syxtus papa et martyr,... sancta Cæcilia virgo et martyr...

Epitome de locis sanctorum martyrum (vers la même date). Via Appia... *Et iuxta eandem viam ecclesia est sancti Syxti papæ ubi ipse dormit. Ibi quoque et Cæcilia virgo pausat...*

Juxta eandem viam quoque ecclesia est multorum sanctorum, id est Ianuarii qui fuit de septem filiis Felicitatis maior natu, Urbani, Agapiti, Felicissimi, Cyrini, Zenonis fratris Valentini, Tiburtii, Valeriani (et Maximi), et multi martyres ibi requiescunt.

Notitia portarum, etc... (donnée par Guillaume de Malmesbury au XIIe siècle, mais remontant à la seconde moitié du VIIe siècle). Via Appia... *Et paulo propius Romam sunt martyres Ianuarius, Urbanus, Xenon, Quirinus, Agapitus, Felicissimus. Et in altera ecclesia Tiburtius, Valerianus, Maximus; nec longe ecclesia sanctæ Ceciliæ martyris, et ibi reconditi sunt Stephanus, Sixtus; etc...*

Index oleorum Johannis abbatis. Notula... *sancte car[i]tas, sancte ce[cili]æ...*

Olei... *VI... sancta spes, sancta fides, sancta caritas, sancta cecilia, sanctus tarcisius... X... sanctus quirinus, sanctus valerianus, sanctus tiburtius, sanctus maximus, sanctus orbanus, sanctus ianuarius.*

[1] Cf. surtout, sur cette partie négative de l'enquête, l'article de M. Erbes souvent cité plus haut. — [2] D'après l'édition de Rossi-Duchesne, *Acta sanct. nov.* t. II, pars 1. — [3] Duchesne, *Liber pont.*, t. II, p. 65. — [4] *Étude sur les Gesta martyrum rom.*, t. I, p. 118. — [5] Armellini, *Antichi cimiterii*, p. 99-112. — [6] Sepulcri, *I papiri della basilica di Monza*, 1903, p. 21.

Nous n'avons pas à commenter ici ces divers textes, on en trouvera l'explication dans la partie archéologique de cet article : tout ce que nous avons à en retenir pour notre propre sujet, c'est qu'au VIIe siècle, Cécile est toujours vénérée à Callixte, tandis que ses compagnons reposent à Prétextat.

VII. L'INVENTION ET LA TRANSLATION PAR SAINT PASCAL Ier, AU IXe SIÈCLE. L'INVENTION AU XVIe SIÈCLE PAR LE CARDINAL SFONDRATI. — Au début du IXe siècle, la situation était différente : on avait perdu la trace de la sépulture de sainte Cécile. Sans doute on voyait encore l'endroit où, pendant des siècles, elle avait été vénérée, mais son corps n'y était plus : il passait pour avoir été dérobé par les Lombards lors du siège de Rome par Astolfe en 755. Comment il fut retrouvé, l'auteur de la vie de Pascal Ier nous le raconte dans le *Liber pontificalis* avec toute l'autorité qui s'attache au récit d'un contemporain : nous lui laisserons donc la parole : l'auteur a rapporté d'abord que le pape ému de l'état de délabrement dans lequel était tombé la basilique du Transtévère, avait entrepris de la restaurer, ou plus exactement de la reconstruire en l'agrandissant :

... dato studio opere[1] *in loco eodem magnifico opere novam construere ecclesiam cepit et perficere satis meliorem quam fuerat studuit. Sed neque illud prætereundun esse existimamus. Dum quadam die ad beati Petri principis Apostolorum ecclesiam pergeret quatinus apud eumdem beatum Petrum solito more vigilias celebraret et ante eiusdem confessionem matutinales lucescentes dominica laudes residens decantaret, subito depressus sopore vidit adsistentem sibi virginali aspectu puellam, angelicis vestibus decoratam, talia loquutionis affamina protulisse, dicens : « Multas tibi, gratias referimus, quia certamen quod de me diu posueras frustatoriis relationibus pervulgatis aures accommodans reliquisti. Quippe qui tanto penes me fuisti, uti proprio loqui invicem ore valeremus. » Hæc iam sepefactus diligenter audiens pontifex, studiose requirere cepit quæ esset illa quæ talia illi verba diceret vel quo nomine vocaretur. Cui illa respondit : « Si nomen inquiris, Cæcilia, famula Christi, vocor. » Ad quam summus inquiens præsul : « Quomodo hoc credere possum, eo quod olim fama relata sit quatinus eiusdem venerabilis Christi martyris Cæciliæ corpus ab Agistulfo Langobardorum rege ostiliter Romæ residente furtim et ab illius hominibus fuisset ablatum. » Cui talia venerabilis pontifex intimanti omnipotentis Dei famula dixit : « Quia me desideranter ut invenirent Langobardi quesiverunt, omnino verum est ; sed Domini mei Iesu Christi opitulatione et Dominæ meæ sanctæ Dei genetricis semper virginis Mariæ auxiliata, neque me invenire, neque deportare sicut voluerant hinc longius potuerunt. Ideoque sicut me querere cepisti, qualiter me invenias assiduo labori non desistas incumbere, quia Domino Deo pro cuius amore et honore passa sum placuit ut tu me invenias et in ecclesia quam tu noviter construxisti recondas. » Hæc dicens ab oculis aspicientis ablata est. Tunc isdem venerandus pontifex, matutinalibus laudibus absolutis, pro tam certæ et indubitabilis revelationis inditio cepit hac illacque operosius querere ubi sacratissimum eius iaceret corpus humatum. Quod tribuente Deo, dum sollicite quæreret repperit in cimiterio Prætextati, situm foris portam Appiam, aureis illud vestitum indumentis; cum corpore venerabilis sponsi Valeriani, pariterque et linteamina martirii illius sanguine plena, quando ab impio percussa carnifice Christi Domini martyr est regnantis in sæcula consecrata. Quibus et linteaminibus sanguis sanctæ martyris abstersus, involuta ad pedes illius corporis sacratissimo cruore plena, de trina carnificis percussione reperta sunt. Quæ cuncta suis pertractans manibus collegit et cum magno honore infra muros huius Romanæ urbis in ecclesia nomine ipsius sanctæ martyris dedicata, ad laudem et gloriam omnipotentis Dei, eiusdem virginis corpus, cum carissimo Valeriano sponso atque Tyburtio et Maximo martyribus, necnon Urbano et Lucio pontificibus, sub sacrosancto altario collocavit.*

Ce texte est parfaitement clair. On y voit que Pascal Ier, ne trouvant pas le corps de sainte Cécile, avait interrompu toute recherche sur le bruit que la précieuse relique avait été emportée par les Lombards. Sur l'intervention de la sainte elle-même, il reprend ses fouilles et c'est à Prétextat que celles-ci aboutissent : Cécile y est découverte en même temps que Valérien, Tiburce et Maxime, et tous les corps saints sont transportés au Transtévère avec ceux des saints Urbain et Lucius. Comme nous l'avons dit plus haut, tout ceci est rapporté par un contemporain bien informé.

Malheureusement, le récit du *Liber pontificalis* a servi de base à un faux diplôme connu sous deux formes légèrement différentes, attribuées toutes deux au pape Pascal[2]. L'une de ces rédactions est d'accord avec le *Liber* pour faire retrouver les reliques de sainte Cécile *in cimiterio Prætextati*, l'autre s'en écarte un peu en donnant les mots *in cimiterio Xysti seu Prætextati*, toutes deux s'accordent pour ajouter que la sainte fut découverte *inter collegas episcopos sicut in sacratissima illius passione manifeste narratur*. On comprend quelle confusion ce diplôme longtemps seul connu et seul commenté a jetée dans une question rendue déjà difficile par l'ignorance où l'on a été longtemps sur la topographie des cimetières romains, puisqu'il donne à entendre que Cécile a été retrouvée à Callixte et non à Prétextat. M. De Rossi lui-même en a subi l'influence[3]. Écrivant à une époque où le texte du *Liber pontificalis* n'était pas établi avec la même rigueur qu'aujourd'hui, il s'est appuyé sur le diplôme apocryphe pour édifier tout un système d'après lequel Cécile aurait été, en effet, retrouvée à Callixte, dans la sépulture qu'elle avait toujours occupée : cette sépulture aurait été simplement dissimulée au moyen d'une cloison et mise ainsi à l'abri des Lombards. Quant aux corps des saints Valérien, Tiburce et Maxime, si on les avait retrouvés auprès d'elle, c'est qu'ils avaient été transportés de Prétextat à Callixte à une époque inconnue : la mention du martyrologe hiéronymien au 21 avril conserverait le souvenir de cette translation. Encore une fois, tout ceci est en contradiction formelle avec le texte du *Liber pontificalis*, source manifeste du faux diplôme ; or, comme le fait remarquer Mgr Duchesne, personne n'oserait taxer d'inexactitude l'auteur du *Liber* sur un fait de la nature de cette invention. « Au commencement du IXe siècle[4], un clerc romain ne pouvait confondre deux cimetières aussi distincts que ceux de Callixte et de Prétextat. Dans l'espèce, il en est question à propos d'un événement qui eut à Rome un grand retentissement et donna lieu à des fêtes solennelles. D'autre part, on s'explique mieux, de cette façon, comment le bruit s'était accrédité que les Lombards avaient emporté le corps de la sainte et comment le pape eut tant de peine à la retrouver. S'il était resté dans son sanctuaire du cimetière de Callixte, il n'y aurait eu aucune difficulté. Quel Romain, et surtout quel pape pouvait en ignorer l'emplacement? Il fallait donc que ce sanctuaire fût vide. Maintenant, continue le savant auteur, quand s'opéra le transfert de sainte Cécile? Je n'en sais rien

[1] *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. II, p. 55-60. — [2] Ce sont les pièces signalées dans la *Bibliotheca hagiographica latina*, sous les n. 1499 et 1500. Voyez les textes dans Bosio, p. 42-45, pour la première recension, et dans *P. L.*, t. CII, col. 1085-1088, pour la seconde. — [3] Cf. *Roma sotterranea*, t. II, p. 136. — [4] Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 65-66, note 20.

au juste. Mais rien n'empêche qu'il ait eu lieu au temps de l'invasion lombarde, comme on le croyait à Rome au temps de Pascal. Quelque custode aura pu trouver nécessaire de soustraire ce saint trésor à l'avidité des assiégeants; la translation opérée en cachette et dans un temps troublé, aura passé inaperçue et sera tombée dans l'oubli. » Nous ne pouvons que nous associer à cette manière de voir. Nous admettrons donc que sainte Cécile a réellement été retrouvée à Prétextat, ce qui nous explique tout naturellement pourquoi les corps de Valérien, de Tiburce et de Maxime furent trouvés auprès d'elle : ceux-ci n'avaient jamais quitté le cimetière, ou tout au moins la région du cimetière de Prétextat dans lequel ils avaient été ensevelis à l'époque même de leur martyre.

Un autre fait attesté par le *Liber pontificalis* est celui de la division des reliques de sainte Cécile par Pascal Ier. Bien que cette question soit déjà en dehors de notre sujet, nous en dirons cependant quelques mots. L'auteur du *Liber*, après avoir rapporté la fondation par Pascal Ier du monastère des Saintes-Agathe et Cécile, passe aux donations du pontife et s'exprime ainsi : *Ad sacrum vero eiusdem virginis corpus obtulit imaginem ex argenteis lamminis. pens. lib. XCV... In arcellam vero, ubi venerabile caput eiusdem virginis condidit, fecit vestem parvam de tyreo, cum periclisin de blati...*

Et plus loin, parmi les dons faits à diverses églises : *Enimvero et in ecclesia beatæ Ceciliæ martyris fecit concam ex argento, ubi et pretiosum eiusdem virginis caput condidit, pens. lib. VIII semis.*

D'après ces textes, à l'époque de Pascal Ier, le chef de sainte Cécile aurait donc été séparé du reste de son corps et déposé dans une *arcella*, puis dans un reliquaire d'argent, en forme de conque, pesant huit livres et demie. Cependant, si nous en croyons les récits de l'invention de 1599 donnés par les auteurs plus modernes qui s'en sont occupés, le corps de sainte Cécile aurait été retrouvé alors complet, tel que le représente la belle statue couchée de Maderno.

Dom Guéranger[1] résout cette difficulté en rappelant tout ensemble que lors de l'invention de 1599 on ne trouva pas le chef de saint Tiburce dans son tombeau et que de temps immémorial ce chef était conservé à la basilique du Transtévère dans un reliquaire spécial. Le *Liber pontificalis* aurait donc fait erreur et c'est le chef de saint Tiburce, non celui de sainte Cécile que Pascal Ier aurait déposé dans le reliquaire d'argent, en forme de conque. Cette explication pourrait, à la rigueur, être admise si l'on était absolument sûr que le corps de sainte Cécile est véritablement entier dans le coffre de cyprès où aujourd'hui encore il repose. Nous nous permettrons d'exprimer ici l'opinion que cette certitude n'est pas absolue. S'il est, en effet, un point bien établi par les deux relations authentiques qui nous sont parvenues de l'invention de 1599, celles de Bosio et de Baronius, c'est celui du respect avec lequel Sfondrati et Clément VIII traitèrent la précieuse relique. Personne n'osa porter la main sur le corps de la vierge martyre qui semblait dormir dans le cercueil de cyprès où Pascal l'avait déposé de ses propres mains. Le témoignage de Baronius[2] est formel : *Etenim ut a Paschali papa inventum et reconditum fuisse legimus venerandum Cæciliæ corpus ita invenimus, nempe ad pedes eius quæ fuerant madida sanguine vela; et serica fila auro obducta, quæ visebantur, iam vetustate solutæ vestis illius auro textæ, cuius dem Paschalis meminit testes erant. Alia vero supra martyris corpus serica, levia tamen velamina posita, ipsaque depressa situm ipsum et habitudinem corporis ostendebant. Visebaturque (quod admiratione dignum erat) non ut assolet, in sepulchro resupinum positum corpus, sed ut in lecto iacens honestissima virgo supra dextrum cubare latus, contractis nonnihil ad modestiam genibus, ut dormientis imaginem redderet potius quam defunctæ, ipso ita ad insinuandam in omnibus virginalem verecundiam composito situ corporis : adeo ut (quod æque mirandum) nemo quamvis curiosus inspector, ausus omnino fuerit virgineum illud detegere corpus, reverentia quadam inenarrabili repercussus, perinde ac si cælestis sponsus assisteret vigilans custos dormientis sponsæ...*

Bosio[3] donne plus de détails, mais nulle part il ne dit que l'on ait soulevé les voiles qui cachaient le corps : *Intra hanc capsam beatæ Cæciliæ corpus extabat, serico atque fusco coopertum velo, subterque velum vestes aureæ, virginei sanguinis notis repersæ, fugaci tenuique fulgore translucebant... Virgineum corpus palmos quinque cum fere dimidio longum apparebat, haud dubio vetustate excussis ossibus atque contractis, nam viventem virginem excelsiore statura fuisse quis ambigat? Iacebat id corpus in dextrum incumbens latus, paululum contractis cruribus, brachiis que ante proiectis, cervice autem valde reflexa facieque ad humum procumbente dormientis instar, eam ut credi potest formam retinens in qua post trinam percussionem cui triduum supervixit, animam Deo reddens, conciderat... Hunc iacentis corporis statum marmoreo simulachro illustrissimus cardinalis Sfondratus exprimi curavit.*

Lorsque, un mois après la première invention, le pape Clément VIII vint lui-même à la basilique du Transtévère pour vénérer la sainte relique, le même respect le retint et il se contenta de considérer le corps de la sainte à travers le voile, selon que l'atteste Baronius qui était présent : *...educto operculo cupressinæ illius capsæ venerandum quoque angelis sanctissimæ ipsius corpus iis quæ diximus (ut positum fuerat a Paschali pontifice) opertum velis vidit et veneratus est... sed eius plurimum in eo commendata modestia fuit, quod invitatus licet, noluit reductis velis nudum virginis corpus quantum libet exsiccatum inspicere, cui esse videretur loco ruboris custodis verecundiæ virginalis, sanguis aspersus, satis ad fidem esse sciens, membra singula cognovisse per superposita vela....*

On voit par ces textes combien il serait exagéré de regarder, par exemple, la statue de Maderno comme un document : elle n'est qu'une artistique restitution[4]. Le cardinal Sfondrati n'a évidemment permis à qui que ce fût d'ouvrir en son absence la châsse provisoire où il avait enfermé et scellé le coffre de cyprès contenant le corps de sainte Cécile, et, lui présent, personne ne s'est permis de soulever les voiles qui recouvraient et peut-être même enveloppaient ce corps; personne n'a pu se rendre compte de son état de conservation sauf dans les grandes lignes et l'on ignore si les ossements seuls se sont conservés ou si les chairs desséchées y sont restées adhérentes. Ce n'est certes pas nous qui nous plaindrons d'ignorer ces détails secondaires car nous mettons bien au-dessus d'une satisfaction de curiosité le délicat sentiment de piété dont se sont inspirés dans leur conduite vis-à-vis de la sainte le pape Clément VIII, le cardinal Sfondrati et de nos jours encore l'éminentissime cardinal Rampolla, lors

[1] *Sainte Cécile et la société romaine aux deux premiers siècles*, p. 464, 506. — [2] *Annales*, ad ann. 821, 13-19. — [3] *Historia passionis beatæ Cæciliæ*, p. 157. — [4] Sur les peintures et gravures contemporaines de l'invention et représentant sainte Cécile, cf. outre l'ouvrage de D. Guéranger, P. Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, Paris, 1892, p. 237, note 2, et X. Barbier de Montault, *Monographie de sainte Cécile*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1887, p. 426-447; 1888, p. 23-50.

des magnifiques travaux qu'il a fait exécuter au Transtévère, mais, dans le cas, nous constatons simplement une particularité qui a son importance pour le sujet que nous traitons. En présence de la contradiction qui, à première vue, existe entre les données du *Liber pontificalis* sur la première invention par Pascal Ier et les récits généralement répandus de l'invention du XVIe siècle, nous disons qu'il y a lieu d'examiner de plus près les relations authentiques de cette dernière. Or, de leur examen il ressort que le caractère spécial de l'invention de 1599 permet de se demander si l'extraordinaire position dans laquelle les témoins oculaires ont cru voir la tête de sainte Cécile *cervice valde reflexa facieque ad humum procumbente* ne proviendrait pas de ce que celle-ci aurait été enlevée et remplacée par des linges lors de la première invention par le pape Pascal. Nous ne donnons d'ailleurs cette explication que comme une simple hypothèse.

VIII. BIBLIOGRAPHIE. — P. Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, in-8°, Paris, 1892, p. 427-439. — B. Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain*, in-8°, Paris, 1881, p. 252-317. — X. Barbier de Montault, *Iconographie de sainte Cécile d'après les monuments de Rome*, dans la *Revue de l'art chrétien*, in-4°, Tournai, 1887, p. 426-447, 1888, p. 23-50. Voyez dans le *Répertoire* du chanoine Chevalier, *Bio-Bibliographie*, cité plus loin, l'indication d'autres articles du même auteur. — Bartolini, *Gli atti del martirio della nobilissima vergine romana santa Cecilia vendicati ed illustrati coi monumenti*, in-8°, Roma, 1867. — Bollandistes. Nous ne citerons ici que quelques comptes rendus parus dans les *Analecta bollandiana* et signés par le R. P. Delehaye, 1903, t. XXII, p. 86-88, 465; 1905, t. XXIV, p. 504; la *Bibliotheca hagiographica latina* et les *Catalogues de manuscrits hagiographiques latins et grecs* publiés par les Bollandistes sont des ouvrages de première nécessité pour qui veut s'occuper des textes relatifs à sainte Cécile. — J. A. Bosius, *Historia passionis beatæ Cæciliæ virginis, Valeriani, Tiburtii et Maximi martyrum, necnon Urbani et Lucii pontificum et martyrum*, in-4°, Romæ, 1600; in-4°, ibid., 1700. Il existe de cet important ouvrage une traduction française : *La chasteté victorieuse en l'admirable conversion de S. Valérian espoux de saincte Cécile, de Tiburce, Maximus et autres. Ensemble l'histoire de la constance et martyre de ceste saincte Vierge, de S. Urbain pape et des susnommez l'an 224 et 225, de l'Invention de leurs corps l'an 821, et la dernière et plus solemnelle relation d'iceux soubz Clément VIII, l'an M. D. IC., le tout fidellement et curieusement recherché ès Archives et Bibliothecques de la ville de Rome, et illustré de très riches annotations par le docte Antoine Bozius A.* De la traduction de C. D. C. Sr de Welles. A Arras, De l'imprimerie de Robert Maudhuy, au nom de Iesus. M. DC. XVII. Avec privilège. In-16°. Il a été fait également une traduction allemande par Claus Laubich, Gratz, 1604. Cf. aussi *Istoria del martirio di santa Cecilia e dei santi Valeriano, Tiburcio et Massimo che A. Bosio ricavo da antichi manoscritti*, in-8°, Roma, 1721. — F. Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, in-4°, Paris, 1907 sq. articles *Aristocratiques* (*Classes*), t. I, col. 2866-2871, et *Calliste* (*Cimetière de*), t. II, col. 1664-1755, par D. H. Leclercq. — G. Cascioli, *Sainte Cécile et ses Actes*, dans *Le monde catholique illustré* (*Cosmos catholicus*), in-4°, Rome, 1902, t. IV, p. 635-647. — Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Bio-bibliographie*, in-4°, Paris, 1905, col. 826-827. — L. Duchesne, *Le Liber pontificalis, texte, introduction et commentaire*, 2 vol. in-4°, Paris, 1886-1892. Cf. t. I, Introduction, p. XCII-XCIV, 143-144; t. II, p. 65-66, note 20; p. 562. — A. Dufourcq, *Étude sur les Gesta Martyrum romains*, in-8°, Paris, 1900, t. I, p. 116-120. — C. Erbes, *Die heilige Cäcilia im Zusammenhang mit der Papstcrypta sowie der ältesten Kirche Roms, historisch-antiquarische Untersuchung*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, in-8°, Gotha, 1888, p. 1-66. — P. Guéranger, *Histoire de sainte Cécile vierge et martyre*, in-8°, Paris, 1849; in-12, Tournai, 1851; in-18°, Paris, 1853 (deuxième édition augmentée): *Sainte Cécile et la société romaine aux deux premiers siècles*, in-4°, Paris, 1874; in-8°, Paris, 1878. — Kellner, *Das wahre Zeitalter der hl. Cäcilia*, dans *Theologische Quartalschrift*, in-8°, Tübingen, 1902, t. LXXXIV, p. 237-258; *Nochmals das wahre Zeitalter der hl. Cäcilia*, dans la même revue, 1903, t. LXXXX, p. 321-333; 1905, t. LXXXVII, p. 258-260. — P. A. Kirsch, *Das Todesjahr der hl. Cäcilia*, dans Στρωματιον αρχαιολογικον, *Mittheilungen dem zweiten internationalen Congress für christliche Archæologie zu Rom gewidmet vom Collegium des deutschen Campo Santo*, in-8°, Rom, 1900, p. 42-77; *Die heilige Cäcilia Jungfrau und Märtyrin*, in-8°, Regensburg, 1901; *Das wahrscheinliche Zeitalter der hl. Cäcilia*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, 1903, t. LXXXV, p. 47-69. — J. de Laderchis, *Acta sanctæ Cæciliæ virginis et martyris et transtiberina basilica monumentis illustrata*, 2 vol. in-4°, Romæ, 1722. — H. Leclercq, *Les martyrs*, in-8°, Paris, 1902, t. I, p. 219-225; *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 417, art. *Aristocratiques* (*Classes*) et *Calliste* (*Cimetière de*), signalés plus haut. Cf. F. Cabrol. — Migne, *P. L.*, t. CII, col. 1085-1088; *P. G.*, t. CXVI, col. 163-180. — J. Mohr, *Beiträge zu einer kritischen Bearbeitung der Märtyreakten der hl. Cäcilia*, dans *Römische Quartalschrift*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1889, p. 1-14. (Notes sur des mss. romains de la *Passio S. Cæciliæ*.) — B. Mombritius, [*Sanctuarium*,] in-fol., Milan, vers 1480, t. I, fol. 188-193. (Réédition de dom A. Brunet, in-8°, Paris, 1910, t. I, p. 332-341.) — H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, in-8°, Paris, 1908, p. 496-502. — De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1867, t. II, p. XXXVII-XXXX, 150-200. — Ch. Rohault de Fleury, *Les saints de la messe et leurs monuments*, in-4°, Paris, 1893, t. I, (Ce volume est consacré à sainte Cécile et à sainte Agnès et contient de nombreux renseignements sur leur iconographie et leur culte.) — Surius, *De probatis sanctorum vitis*, in-8°, Coloniæ Agr., 1618, t. XI, p. 478-484. — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, 1695, in-4°, t. III, p. 259-261, 689-690.

H. QUENTIN.

CÉCILE (CRYPTE ET BASILIQUE DE SAINTE-). — I. La crypte. II. La fresque. III. Le cartel. IV. Les graffites. V. Les inscriptions. VI. Le lucernaire. VII. Découverte du tombeau. VIII. Une difficulté topographique. IX. Les *Cæciliani et les Cæcilii*. X. La basilique. XI. Mosaïque de l'abside. XII. Frise du portique extérieur. XIII. Travaux dans la basilique. XIV. La maison romaine. XV. Etat actuel. XVI. Epigraphie. XVII. Bibliographie.

Dans l'étude du noyau et des plus anciens développements du cimetière de la voie Appienne successivement désigné sous les vocables de ses créateurs Zéphyrin et Calliste, nous avons rencontré, au cœur même de l'excavation primitive, le souvenir d'une des saintes les plus populaires de Rome chrétienne, sainte Cécile. Son nom partage avec celui du pape Sixte l'honneur de s'attacher au centre historique le plus vénérable, la crypte papale, et leurs deux vocables se retrouvent réunis pour désigner l'oratoire élevé à la surface du sol, d'où les pèlerins s'engagent dans les couloirs de la catacombe. Voir CELLA. Ce qui a trait à la vie et au martyre de sainte Cécile, temps, lieux, acteurs, récits,

forme un ensemble dont l'étude a été faite ici-même (voir CÉCILE) et dont les conclusions certaines, probables ou simplement vraisemblables sont, croyons-nous, dans un rapport moins rigoureux avec les données monu-

2235. — Fresque byzantine de la crypte de Sainte-Cécile. D'après une photographie.

mentales que J.-B. De Rossi n'a cessé de le penser. Les faits archéologiques relatifs à sainte Cécile n'offrent pas une précision telle qu'on en puisse déduire un système chronologique absolu. Sous cette réserve, nous abordons l'étude de la crypte et de ses monuments.

I. LA CRYPTE. — Dans la crypte papale du cimetière de Calliste (voir t. II, col. 1721, fig. 1936) nous avons remarqué à gauche de l'autel, dans l'angle de la paroi du fond, un corridor étroit percé d'une façon visiblement irrégulière par rapport au plan primitif. Ce corridor, véritable boyau, fut décoré avec soin et la chaux des parois a gardé l'empreinte de larges plaques de marbre; tandis que la voûte recevait une mosaïque en cubes d'émail. Au sortir de là on se trouve dans une salle presque carrée, mesurant six mètres environ de chaque côté, et vivement éclairée par un large luminaire, c'est la crypte de Sainte-Cécile, dont l'humble entrée que nous venons de décrire ne ressemble guère à la spacieuse issue

qu'on s'attendrait à rencontrer sur un ambulacre d'une largeur inusitée que soutiennent de grands arcs construits en brique, sorte de crypto-portique destiné à recevoir la foule des visiteurs particulièrement considérable sur ce point. Toutefois, il n'en avait pas été ainsi à l'origine et ces vastes dimensions succédaient à une chambrette étroite et obscure et à un passage étranglé. A l'origine, la crypte n'était guère plus qu'une cave destinée à recevoir un sarcophage adossé à la paroi du fond de la chambre des papes. Un simple sarcophage, sans doute, car il ne subsiste rien qui invite à admettre une *mensa* à niche rectangulaire ou circulaire ou même un simple *arcosolium*. Au reste, toutes les tombes étaient des plus simples, *loculi* entaillés dans la paroi ou fosses creusées dans le sol. En 1736, Marangoni vit deux sarcophages d'aspect modeste adossés aux parois et que rien n'autorise à supposer contemporains du premier état de la crypte [1]; en réalité il ne subsiste rien du sarcophage ou de l'épitaphe qui aura contenu, dans la niche encore visible aujourd'hui, le corps de sainte Cécile. On n'est pas plus heureux en ce qui concerne les vestiges de la décoration primitive. Cependant on voit encore dans la crypte des ornements témoins du culte rendu en ce lieu à une époque ancienne.

II. La fresque. — L'emplacement choisi est inattendu, c'est dans un étroit espace situé entre le débouché du corridor rejoignant la crypte papale et la niche du sarcophage primitif. Une fresque d'époque byzantine est venue recouvrir et peut-être reproduire plus ou moins exactement le thème décoratif primitif dont il subsiste quelques cubes en mosaïque de couleur bleue [2] (fig. 2235). Un grand cadre montre une orante vêtue à la manière byzantine avec une grande richesse. La tunique serrée à la taille est faite d'une étoffe damassée et brodée. Des cordons de perles tracent le col, la ceinture, les manches, les poignets. La guimpe, les avant-bras, les poignets, le bord inférieur sont ornés de gemmes et de perles; dans la chevelure un rang de perles et un ruban couleur ciel, des pendants d'oreilles achèvent cette parure très riche et cependant discrète. Aux pieds de l'image on lit un grand nombre de graffites dont presque tous les auteurs sont prêtres. Sous la sainte, dans le fond d'une petite niche, on voit un buste du Sauveur qui remplaça une décoration de marbres incrustés de diverses couleurs dont il subsiste quelques fragments de porphyre rouge. Cette niche ne devait pas différer, vraisemblablement, de celles qui se voyaient proche du tombeau des martyrs célèbres et qui servaient à déposer les grands récipients d'huile et de baume dans lesquels trempaient, aux jours solennels, des mèches d'amiante allumées et où les fidèles puisaient dans de petites ampoules quelques gouttes auxquelles on attribuait une vertu miraculeuse. Il est possible que la tablette de la niche débordât la paroi afin de permettre d'y déposer des vases d'assez grandes dimensions; suivant le développement ordinaire des choses, cette tablette proéminente aura pu, avec le temps, devenir une console isolée, un petit autel.

Le Christ représenté dans la niche est du type byzantin le plus rigide. Les yeux hagards et énormes, envahissant la face glabre, les cheveux lisses et plaqués, un collier de barbe sous le menton, et l'auréole crucifère gemmée. Le buste est dépourvu d'intérêt, une main tient le livre des évangiles dans une riche reliure, l'autre main s'apprête à bénir. A droite de la niche, un personnage en pied, de petites dimensions. C'est un évêque nimbé, bénissant; on lit le nom disposé verticalement à côté de la figure : S̄VRBANV(*s*). Dans un cartel contigu se voyait une inscription peinte à fresque en lettres noires dont il ne subsiste rien qui puisse servir. L'intérêt considérable qui s'attache à cette fresque si proche du lieu où reposait la martyre est bien amoindri par le fait de sa date tardive, certainement postérieure aux remaniements subis par la *Passio*. Le voisinage de l'évêque Urbain auquel la *Passio* attribue l'ensevelissement de la jeune sainte *inter collegas suos episcopos* ne prouve qu'une chose, c'est que le décorateur de la paroi s'est inspiré du récit en vogue à l'époque où on réclama ses services. Cette figure peut d'autant moins être invoquée à titre d'argument critique que son style et la particularité du *pallium* orné de la croix sur l'épaule ne permet guère de la faire remonter avant le xe ou le xie siècle. Le buste du Sauveur dans la petite niche n'est guère plus ancien. Ces deux images sont entièrement distinctes de celle de la martyre qui remonte probablement au viie siècle et dont le vêtement, par sa forme et ses broderies, présente une grande analogie avec les représentations des verres chrétiens du ive-ve siècle, ce qui inviterait à croire — comme les vestiges de mosaïque bleue nous y ont déjà invité — que la fresque a remplacé un ouvrage plus ancien, en mosaïque, exécuté lors de l'agrandissement et de l'embellissement de la crypte sous Damase ou Sixte III.

III. Le cartel. — A côté de l'effigie de l'évêque Urbain subsiste la trace du cadre d'un cartel avec quelques lettres soigneusement copiées en 1854, par J.-B. De Rossi qui put lire : 1re ligne ....CORI; 2e ligne.....EC; 3e ligne ...AR; 4e ligne (entièrement illisible). D'après ces éléments et non sans une assez grande vraisemblance il proposa la restitution suivante :

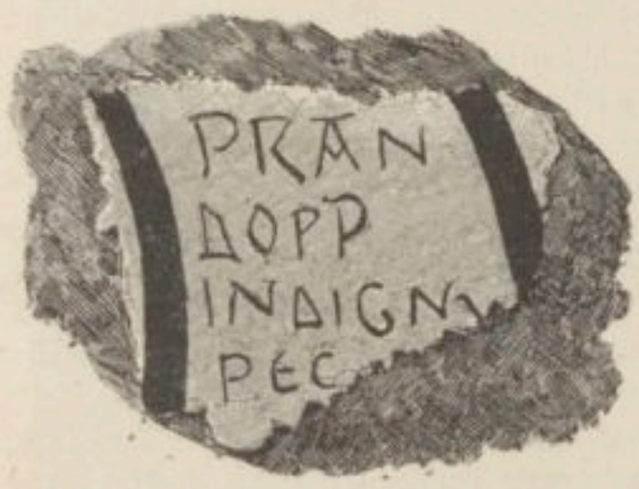
de CORI *s · ca*EC *m* AR	*sepulcri* *illae* *tyris* *fecit*

IV. Les graffites. — A la partie inférieure de la fresque représentant sainte Cécile nous avons dit qu'on lisait un grand nombre de noms tracés à la pointe, noms qu'il est possible de classer d'après deux catégories. La première composée des graffites qui forment pour ainsi dire une série continue sur quatre lignes et plus, à la partie inférieure du cadre; la seconde série composée des noms tracés sur le coussin placé aux pieds de la sainte ou insérés entre la deuxième et la troisième ligne, ou enfin, sur le rebord de la paroi au flanc de la niche. Si on commence par cette deuxième série, à gauche on lit un nom grossièrement écrit : IL DEBRAN...; à droite : ..ELRE.. I EP (= *Eth* ЄLRE*di* EP*iscopi*) et au-dessous un nom effacé avec cette mention ....PANI (= *his*PANI); singulière rencontre de trois nationalités. Puis, vient un autre HILDE(*brandus*) dont les premières lettres sont en ligature et avec une + entre la première et la deuxième syllabe. Plus bas : .....PЄЄG.....ORO..... SPANI qu'il faut plus probablement lire PЄCC et compléter ainsi : PЄCC*at*OR ORO*sii hi*SPANI. Entre la deuxième et la troisième ligne sur la partie peinte à la couleur jaune, on lit trois ou quatre graffites d'époques et de mains différentes. C'est d'abord LVPO ou *Lupone*, nom devenu fréquent à l'époque vers laquelle nous reportent les graffites. Vient ensuite un monogramme PRB et le sigle d'abréviation placé sur *prb* nous fait descendre jusqu'au moyen âge, à une date plus tardive que toutes les autres signatures. Puis, un nom écrit en cursive dont on ne distingue que la fin .....*sius* et le début d'un graffite où la cursive est mélangée à la majuscule et qui laisse lire CORDA..... On ne risque guère de s'abuser en attribuant ces graffites, écrits sans souci de l'ordre et avec une maladresse évidente, à des étrangers venus dans la crypte à des intervalles de temps plus ou moins espacés. A cette catégorie de visiteurs étrangers nous pouvons

[1] Voir le texte de Marangoni, cité au mot *Cella memoriæ*. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. V, VI.

ajouter le nom d'un Lombard dont le graffite est tracé sur l'enduit qui recouvrait la murette fermant le tombeau de sainte Cécile; on y lit : PRANDO PR INDIGNV(*s*) PEC(*cator*) (fig. 2236).

L'autre série diffère entièrement de celle que nous venons de reconnaître. Ici, tous les noms sont tracés avec ordre, les uns à la suite des autres et précédés d'une croix en guise de souscription. Tous, sauf un peut-être, sont prêtres, tous portent des noms d'un usage commun à Rome. Pendant les travaux de déblaiement de la crypte et lorsqu'on courait encore danger à s'y aventurer, J.-B. De Rossi lut deux noms superposés, au commencement des lignes 1re et 2e, noms qui



236. — Graffite lombard.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. 32.

ont presque complètement disparu depuis : BENEDICTVS PRB, + SERGIVS PRB (dont il ne subsiste que + SE). En tenant compte de ces noms nous pouvons rétablir ainsi les deux premières lignes : BENEDICTVS PRB; CRESCENTIVS INDIGNVS PRESBYTER; STEPHANVS PRESBYTER; P.....PRESBYTER[1]; MA (*rcus? presbyter?*) BONIFATIVS PRESBYTER. A la deuxième ligne, le début manque LEO PRESBYTER; (*A*)DEODATA MAT(*er*) EIVS; IOANNES PRESBYTER V(*es*)TER; MERCVRIVS (*presbyter?*); .....PRESBYTER. A la troisième ligne : SERGIVS PRB, une lacune par suite de la disparition de l'enduit .....NDO SCRIN(*iarius*). Puis quelques lettres dont le sens est douteux HEC..... ALPIG..... (ou *alpici*), enfin P(*br?*); GEORGIVS PRESBYTER QV(*atu*)OR (*Coronatorum?*) ce dernier mot ayant pu être omis par suite de l'état fruste de l'enduit après la lettre *r* du mot *or*. A la quatrième ligne on ne peut plus déchiffrer qu'un seul sigle PRB. Il y a lieu de supposer que nous nous trouvons en présence d'un groupe de prêtres romains parmi lesquels le titulaire de Sainte-Cécile a signé : *Joannes presbyter vester*, la mère de l'un de ces prêtres et un *scriniarius* dont la désinence onomastique en *ando* indique l'origine lombarde. La régularité de cette inscription porte à croire qu'elle n'a pas été tracée à plusieurs reprises, mais en une seule fois par les visiteurs. Qu'étaient-ils venus faire ?

J.-B. De Rossi s'est posé cette question à laquelle il répond ainsi. La série des noms ne paraît pas plus ancienne que le IXe siècle et parmi les douze noms que nous venons de lire, cinq se lisent également parmi les graffites tracés sur la fresque représentant saint Corneille dans la crypte de ce saint[2] : *Sergius presbyter, Benedictus presbyter, Stephanus presbyter, Leo presbyter, Joannes presbyter*. Il y a là une coïncidence qui a son prix, d'autant plus que dans les deux cas les graffites sont tracés sur des fresques de style byzantin et offrent des similitudes paléographiques remarquables : sigles, croisillons, etc., bref une série d'indices, témoins certains d'une période récente dans les graffites des catacombes. On est assez tenté à en conclure à l'identification des individus qui signalent leur passage dans les deux cryptes; peut-être les coïncidences eussent-elles été plus nombreuses entre les noms des deux listes si celle de la crypte de sainte Cécile n'était mutilée. Une autre série de graffites appelle la comparaison; ce sont ceux qui se lisent sur une fresque exécutée à l'église Saint-Clément, sous le pontificat de Léon IV, vers la seconde moitié du IXe siècle[3]. Les plus anciens de cette liste paraissent être ceux des prêtres Florus, Léon, George, Mercure, Césaire, Benoît, Ursus. Nous y voyons la preuve datée que les prêtres romains faisaient alors suivre leur nom de la mention PRB et quelquefois INDIGNVS PRB, mentions que nous venons de rencontrer dans la crypte de Sainte-Cécile. Ici, les prêtres Georges et Mercure ont transcrit leurs noms avec un mélange de lettres onciales et de lettres carrées; à Saint-Clément, le nom du prêtre George est un mélange de cursive et d'onciale et celui du prêtre Mercure est tout entier en onciales. Ce sont là bien des apparences que les deux listes contiennent un certain nombre des mêmes personnages appartenant au IXe siècle. La circonstance qui les amena dans la crypte de Sainte-Cécile pourrait bien n'être autre que le transfert du corps de la martyre par le pape Pascal. En effet, avant cette époque, 821, la crypte était obstruée et délaissée; après le transfert, elle fut quelque temps visitée, mais il est assez peu probable qu'un groupe de prêtres aussi nombreux y soit venu alors en pèlerinage. Quoi qu'il en soit, en 826, cinq années seulement après le transfert, nous rencontrons parmi les prêtres signataires d'un concile tenu à Rome les noms suivants : Jean, Benoît, George, Serge et Crescent[4].

V. Les inscriptions. — Tandis que la crypte papale toute voisine de celle de Sainte-Cécile gardait ses inscriptions vénérables sous l'énorme amas de décombres qui remplissait la chambre et écartait jusqu'à la possibilité de s'y introduire, la crypte de Sainte-Cécile continuait jusqu'à la veille des fouilles de J.-B. De Rossi d'être exploitée et dévalisée. En 1736, Boldetti et Marangoni y signalaient deux sarcophages qui n'ont pas été retrouvés. Proche l'entrée du côté du crypto-portique, Rossi trouva la moitié d'une épitaphe de l'année 378 gravée sur une dalle de marbre; or, l'autre moitié de cette dalle avait été tirée des cimetières et transportée au magasin lapidaire du Vatican par les soins des employés des fouilles une trentaine d'années auparavant[5].

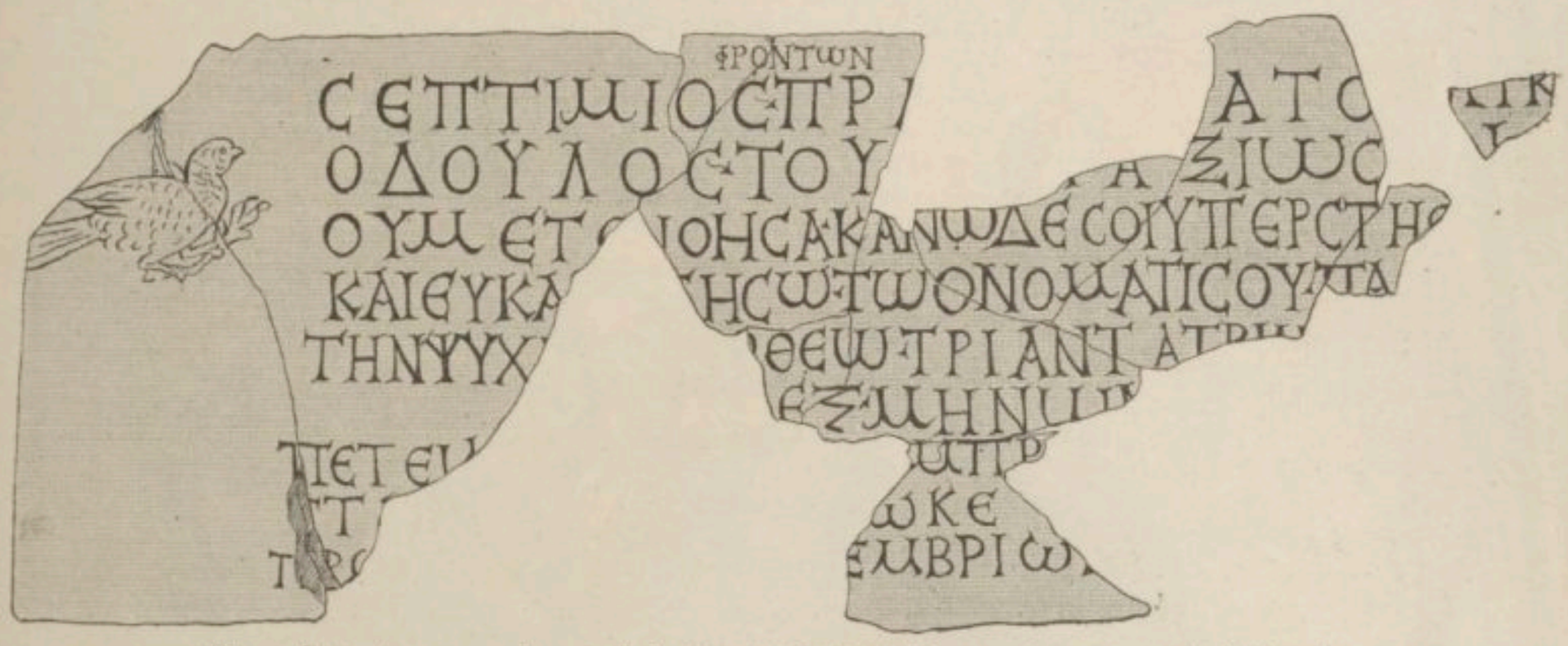
TITIANA · QVE VIXIT · ANNOS
AGAPE SE BIBA · FECIT ·
DDNN FLVALENTEM ET VALENTINIANO ACI
DP · AGAPE IN PACE.

Malgré cette dévastation continuée jusqu'à nos jours, J.-B. De Rossi a été assez heureux pour retrouver presque en totalité une épitaphe ancienne et assez prolixe sur l'emplacement même qui lui avait été primitivement assigné, sur le sol, à peu de distance de la tombe de la martyre, sous le petit arc qui bouche le crypto-portique et obstrue l'ouverture des tombes primitives (fig. 2237). Cette épitaphe se trouvait dans le couloir; elle est rédigée en grec, la paléographie est soignée, le formulaire correct et elle peut remonter du début jusque vers la moitié du IIIe siècle[6].

[1] Ce nom semble écrit en lettres disposées sur deux lignes. — [2] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, pl. VI, p. 285. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 16; Mozzoni, *Tavole di storia ecclesiastica*, in-fol., Venezia, 1856, sæc. IX, p. 108. — [4] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XIV, col. 1000. — [5] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 129, n. 278; *Roma sotterranea*, t. II, p. 115-116, pl. XXXV, n. 13. — [6] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 116; ligne 4, dans le dernier mot le lapicide a gravé un C pour un E; ligne 6, au lieu de τριαντα il faut lire τριακοντα, cf. De Rossi, *Bulletino di archeologia cristiana*, 1872, p. 48. Cette épitaphe a été écrite à deux reprises avec un intervalle de temps probablement assez court.

ΦΡΟΝΤΩΝ [ἐποίησεν]
ΣΕΠΤΙΜΙΟΣ · ΠΡΑ[ιτεξστ]ΑΤΟ[ς κ[ΑΙΚ[ιλιανός ?]
Ο ΔΟΥΛΟΣ . ΤΟΥ [θεο]Υ ΑΞΙΩΣ [δ]Ι[ώσας]
ΟΥ ΜΕΤΕΝΟΗΣΑ · ΚΑΝ ΩΔΕ ΣΟΙ ΥΠΕΡΣΤΗΣ[α]
5 ΚΑΙΕΥΚΑ[ρισ]ΤΗΣΩ·ΤΩΟΝΟΜΑΤΙΣΟΥ·ΠΑ[ρέδωκε
ΤΗΝ ΨΥΧ[ὴν τ]Ω ΘΕΩ·ΤΡΙΑΝΤΑ ΤΡΙΩ[ν ἐτῶν]
ΕΞ · ΜΗΝΩΝ
ΠΕΤΕΙ[λιος ?[redacted]λα]ΜΠΡ[ότατος[redacted]
ΕΤ[ῶν[redacted]παρέδω]ΚΕ[τὴν ψυχὴν τῷ θεῷ
10 ΠΡΟ[redacted]σεπτ]ΕΜΒΡΙΩ[ν[redacted]

« Fronto a fait (ce tombeau). Septimius Prætextatus Cæcilianus a vécu dignement. Si je t'ai servi je ne me repentirai pas et je rendrai grâce à ton nom. Il a rendu l'âme à Dieu, à l'âge de trentre-trois ans et dix mois. — Petilius..... très illustre..... années.....a rendu l'âme à Dieu..... de septembre. »



2237. — Épitaphe grecque du IIIe siècle. D'après De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. 35-36, n. 2.

Le personnage nommé à la 2e ligne Septimius Prætextatus portait un troisième nom qu'on peut suppléer en Cæcilianus ou Licinianus. Ce qui recommande le premier de ces deux noms c'est la rencontre de deux épigrammes gravées sur des couvercles de sarcophages trouvés parmi les ruines, dans la crypte où reposèrent ensemble sainte Cécile et Septimius Prætextatus. C'est d'abord celui de [1] :

☧
*Octa*VIVS · CAECILIANVS · V · C ·
*in pa*CE · DEPOSIT
S·MAIAS · VIX
ann · XXXXIIII ·
dies ? VIII

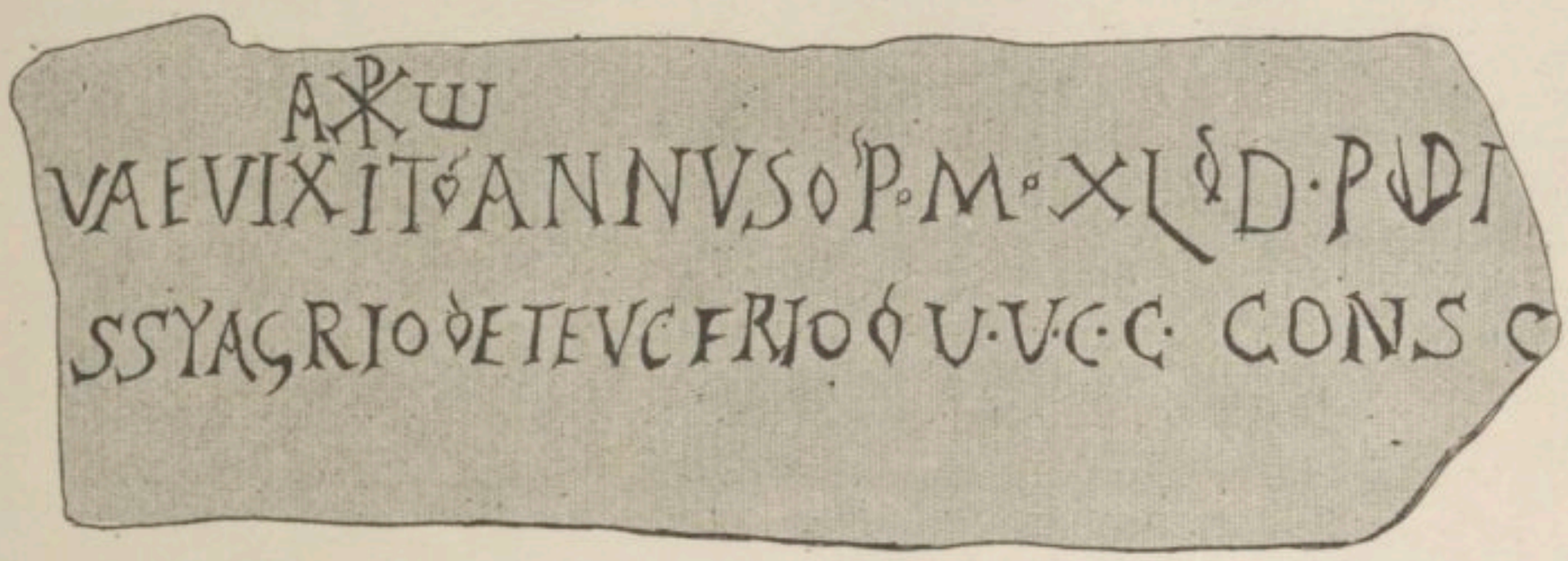
Ensuite celui de [2] :

Pompeia ATTICA
C · F · VIX
A·XVII·M·III
D · XV

Pompeia Attica, clarissima femina, vixit annos 17, menses 3, dies 15.

Ces deux couvercles pourraient être ceux des sarcophages vus dans la crypte par Marangoni. Quoi qu'il en soit, le clarissime Octavius Cæcilianus se trouvait ici dans une catacombe où *Cecilii* et *Cæciliani* furent inhumés en assez grand nombre. La présence d'Octavius Cæcilianus et de sa femme, à quelques pas des restes de sainte Cécile, invite à préférer pour le *cognomen* de Septimus Prætextatus le supplément qui donne ΚΑΙΚιλιανός.

Dans le vestibule ou crypto-portique, nous avons rencontré une inscription datée de l'année 378; il en faut mentionner une autre qui a servi à fermer un *loculus* et qui est datée de l'année 381 [3] (fig. 2238).



2238. — Inscription de 381. D'après De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. 35, n. 5.

☧
VAE VIXIT ANNVS P M XL D·P DI
SSYAGRIO ETEVCFRIO V·V·C·C· CONSS

Par une coïncidence qui peut avoir son prix, ces deux inscriptions datées nous ramènent sous le pontificat de Damase et comme le crypto-portique nous reporte à l'agrandissement de la crypte on peut entre-

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 117. — [2] *Ibid.*, p. 117. — [3] *Ibid.*, p. 117, pl. XXXV, n. 5

voir comme un indice que ces travaux d'agrandissement furent entrepris sous le pape qui remania en partie la Rome souterraine. Un autre fait invite à rapporter ces travaux à l'époque du pontificat de Damase.

Les arcs du crypto-portique sont construits en maçonnerie avec une épaisse couche de mortier entre chaque lit de briques; en outre on a mélangé le tuf et les briques dans la construction des murs. Ces procédés sont bien ceux des maçons romains pendant le dernier quart du IVe siècle. Les renforts destinés à soutenir la voûte et l'enduit posé sur les murailles sont probablement postérieurs. Il est arrivé que le dernier *loculus* creusé dans la paroi même sur laquelle se trouve la tombe de sainte Cécile, a été recouvert par la maçonnerie de soutènement. En retirant la dalle de fermeture de ce *loculus* avec assez d'habileté pour ne pas entamer le mur on put prendre l'empreinte laissée sur la chaux[1] :

*hi*C QVIESC . IN PACE
*depos*ITA QVI V*ixit*
IN PAC*e*

VI. Le lucernaire. — Un large lucernaire éclaire la crypte. Une des faces de ce lucernaire, suivant un usage qui se rencontre dans d'autres catacombes, est revêtue d'enduit et peinte à fresque. A la partie supérieure on voit une orante de grandes dimensions; au-dessous, dans une sorte de bandeau intermédiaire, deux brebis affrontées à la croix latine; enfin, à la partie inférieure et sur un plan incliné, trois figures viriles dont les noms se lisent au-dessus de la tête de chacune d'elles: POLICAMVS, SABASTIANVS, CVRINVS

2239. — Policamus, Sabastianus, Curinus, fresque du lucernaire. D'après une photographie.

[1] Le formulaire de cette inscription convient également à la fin du IVe siècle. Avec l'inscription datée de 381, on a trouvé une dalle de pierre destinée à la fermeture d'un *loculus*, sur laquelle on ne voit qu'un monogramme du Christ dans une couronne à lemnisques. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 118.

fig. 2239). Ce sont trois hommes, dans la force de lâge, vus de face, imberbes, vêtus de la tunique et du pallium de couleur blanchâtre. Une palme se dresse à côté de Policamus; Cyrinus semble avoir la chevelure taillée à la manière sacerdotale. Le style est encore excellent et supérieur à l'exécution qui est assez grossière et même maladroite. L'aspect est plein de force, simple et vrai comme la vie. Une pareille œuvre, tracée après les agrandissements de la crypte et sur un stuc de mauvaise qualité, n'est certainement pas antérieure à la fin du IVe siècle et appartient, très vraisemblablement, au siècle suivant; à condition toutefois d'admettre que la tonsure de Cyrinus soit un des plus anciens exemples que nous connaissions. Comme on ne peut guère faire descendre la date de cette peinture après le commencement du VIe siècle, on voit les limites extrêmes. Il est possible que cette fresque remonte à l'époque du pontificat de Sixte III.

En présence de ces trois personnages on se demande qui ils sont et ce qu'ils font à cette place? *Policamus*, dont le nom ne se lit même pas dans les martyrologes, se rencontre dans les *Itineraria*. Guillaume de Malmesbury le compte au nombre des martyrs insignes qui reposent au lieu qu'il appelle *ecclesiæ S. Cæciliæ*, qui sont : *Optatus, Julianus, Calocerus, Parthenius, Tharsitius, Policamus martyres*. Le marbre sur lequel on lit la *notitia natalitiorum* des martyrs transférés des catacombes à San Silvestro in Capite, au IXe siècle, mentionne : OPTATI ET POLYCHAMI. Nous avons déjà rencontré cet Optat, au nombre des évêques énumérés dans le catalogue de Sixte III. Voir t. II, col. 1730. *Sabastianus* ne se rencontre pas parmi les noms des martyrs enterrés au cimetière de Calliste; peut-être faut-il lire tout simplement *Sebastianus* dont le culte était célèbre sur la voie Appienne au lieu dit *ad catacumbas*. Quant à Curinus ou Quirinus, car ces deux manières d'écrire un même nom sont nombreuses, nous ne rencontrons pas ce nom parmi les martyrs enterrés au cimetière de Calliste, tandis que nous connaissons deux martyrs du nom de Quirinus, vénérés sur la voie Appienne, l'un, tribun, au cimetière de Prétextat, l'autre, évêque de Sciscia, au cimetière *ad catacumbas*. A cause de la tonsure épiscopale que nous avons remarquée sur la fresque nous devons préférer sans hésiter l'évêque au tribun. Nous voyons ainsi réunis trois personnages célébrés sur la voie Appienne. Il peut paraître surprenant qu'on ait fait ce choix n'offrant aucun rapport avec le lieu où nous rencontrons la fresque. A vrai dire, l'identification proposée est purement conjecturale et on peut toujours en proposer une autre.

VII. Découverte du tombeau. — La pièce qualifiée du titre d'Actes de sainte Cécile nous dit que la martyre fut ensevelie *ubi omnes (episcopi) confessores et martyres erant collocati*. Les *Itineraria* confirment le fait de cette sépulture au centre du cimetière de Calliste et cette partie reçoit ainsi l'appellation *ad S. Cæciliam*. Ce fait est d'ailleurs si bien établi (voir Calliste, Catacombes, Cella) que nous n'avons pas à en énumérer une fois de plus les attestations. Cependant au cours des ravages qui avaient en partie bouleversé, en partie obstrué les catacombes romaines, celle de Calliste avait été assez maltraitée pour que sa topographie et ses tombes célèbres fussent oubliées. Le pape Pascal Ier, qui monta sur le siège de Rome au mois de janvier 817, s'occupa aussitôt de faire rechercher parmi les ruines et exhumer les reliques des papes et des martyrs romains les plus illustres. La notice de ce pape au *Liber pontificalis* nous apprend que *Hic beatissimus et præclarus pontifex multa corpora sanctorum, quæ in dirutis cœmeteris jacebant, pia sollicitudine ne remanerent neglectui quærens..... in S. Praxedis ecclesiam... deportans recondidit*. Cette translation eut lieu *mense Julio die XX indictione decima* pour 2300 corps saints parmi lesquels ceux des papes : Urbain, Étienne, Antéteros, Melchiade, Flavien, Jules, Pontien, Sirice, Lucius, Syxte, Félix, dont la plupart avaient reposé pendant des siècles dans la crypte papale, contiguë à la crypte de sainte Cécile. Un document épigraphique contemporain, conservé à Sainte-Praxède, gardait le souvenir de cette translation épique de plus de deux mille martyrs retirés DIRVTIS IN COEMETERIIS SEV CRYPTIS IACENTIA[1]. Ainsi donc, la crypte papale était alors au nombre des *loca diruta* parmi lesquels les reliques des papes gisaient à l'abandon. Quelques *loculi* avaient été ouverts[2], mais le plus grand nombre ne le fut qu'en 817[3].

Un faux diplôme du pape Pascal Ier raconte dans le détail le plus prolixe la découverte des restes de sainte Cécile. Ce document nous est parvenu avec des altérations trop graves pour nous permettre de lui accorder confiance. Ce qu'on peut admettre c'est qu'au début du IXe siècle l'opinion était généralement accréditée à Rome que le corps de la sainte avait été emporté en 755, par Astolfe, qui avait véritablement mis à sac les catacombes suburbaines. On ne savait plus l'emplacement exact de la tombe de la martyre, aussi le pape Pascal l'avait-il cherché — en vain, on le comprend — dans la crypte papale elle-même. Ou bien on ne pénétrait plus dans la crypte voisine, ou bien la tombe de sainte Cécile était obstruée. D'après la chronologie de Sigebert, c'est en 821 que le pape mieux instruit ou ressaisi d'une nouvelle ardeur reprit la recherche infructueuse abandonnée trois années auparavant. Un gracieux récit courut qui attribuait la reprise des fouilles à une sorte d'impatience de la sainte désireuse de stimuler ces archéologues trop novices qui la laissaient à l'abandon. Un matin que le pape sommeillait pendant la récitation de l'office des vigiles dans la basilique du Vatican, il pensa voir en rêve sainte Cécile lui reprochant d'avoir si tôt abandonné ses investigations, alors surtout qu'il touchait au but et qu'il eût pu converser avec la martyre tant il en était rapproché : *Tanto penes me fuisti, uti proprio loqui invicem ore valeremus*. C'était, sous une forme vive, une indication exacte puisque les fouilles de J.-B. De Rossi ont montré que la niche dans laquelle reposèrent les restes de la martyre, touchait par un des angles à l'intérieur le fond d'une des tombes papales de la crypte de Saint-Sixte. On ne pouvait guère souhaiter une vérification plus exacte du récit qui représentait Urbain ensevelissant Cécile *inter collegas suos episcopos*, d'où l'on s'empressait de conclure à la véracité absolue des actes parce qu'on y trouvait relatée une circonstance topographique, sans songer à se demander si ce trait, pour être exact, ne pouvait pas être noté plusieurs siècles après l'événement en face d'une disposition matérielle qu'il enregistrait fidèlement sauf à la faire servir de cadre à un *scenario* inventé.

Pascal, plus heureux en 821 qu'en 817, trouva le corps de la vierge intact, vêtu de toile d'or avec, à ses pieds, réunis en un tas, les linges imbibés du sang de la martyre : *linteamina cum quibus sacratissimus sanguis ejus abstersus de plagis, quas spiculator trina percussione crudeliter ingesserat, ad pedes beatissimæ virginis in unum revoluta plenaque cruore invenimus*. Le corps fut transporté dans la basilique transtibérine et retrouvé intact le 20 octobre 1599.

Ces deux reconnaissances du corps, en 821 et en 1599,

[1] Marini, dans Mai, *Scriptor. veter. nova collectio*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 39; sur la pierre on lit *diruta* pour *dirutis*. — [2] Notamment celui du pape Étienne, sous Paul Ier; celui de Lucius sous Hadrien Ier, tous deux au VIIIe siècle. — [3] On trouve un texte moins remanié dans Bosio, *Historia passionis S. Cæciliæ*, in-fol., Romæ, 1600.

ont pour nos études archéologiques un intérêt très réel. Le pape Pascal avait respecté le corps saint, se contentant de le recouvrir d'une gaze de soie, mais sans altérer la pose, sans dépouiller ou mutiler le cadavre. Le cardinal titulaire de Sainte-Cécile, Paul-Émile Sfondrati, fit pratiquer des fouilles en vue de retrouver le sarcophage enterré sous l'autel au IXe siècle. Le 20 octobre 1599, on retira le pavement aux abords de l'autel, on déblaya la terre et on dégarnit les fondations du mur qui enfermait le tombeau. Enfin, on attaqua le mur même et une ouverture permit d'apercevoir, dans l'espace vide qui s'étendait sous l'autel, deux sarcophages de marbre blanc, placés côte à côte, à trois pieds au-dessus du sol, directement sous l'autel qui leur correspondait par l'ancienne *fenestrella confessionis*.

Après avoir enlevé le couvercle du sarcophage le plus proche, on aperçut à l'intérieur de la cuve un coffre en cyprès dont le couvercle fort mince était retenu au moyen d'une coulisse. Quand ce couvercle eut été enlevé on vit, dans un cercueil tendu d'étoffe, le corps de la jeune fille revêtu de sa robe de toile d'or tachée de sang par places; à ses pieds se trouvaient les linges qui avaient étanché la blessure. Étendue sur le côté droit, les bras affaissés sur le devant du corps, le cou tailladé, la tête lourdement retombée sur la face. Le corps était conservé dans une complète intégrité, et la pose était, sans aucun doute, celle de la martyre lorsqu'elle avait rendu l'âme. Un monument d'une exactitude documentaire non seulement possible mais très probable, nous a conservé le souvenir et pour ainsi dire le spectacle même dont le pape Pascal et le cardinal Sfondrati avec quelques rares privilégiés avaient pu jouir. Stefano Maderno tailla dans le marbre une statue d'après le modèle qu'il avait sous les yeux (fig. 2240). Avant de renfermer le corps dans la tombe pour de nouveaux siècles d'obscurité, Sfondrati retira une partie des linges ensanglantés. L'un d'eux gardait une esquille d'os; il détacha en outre un morceau de la robe de toile d'or et attesta avoir senti sur la poitrine de la jeune fille, à travers ses vêtements, les nœuds d'un cilice. Le corps fut enfermé dans un cercueil placé dans un coffre d'argent[1].

Telle est l'opinion courante au sujet de l'état du corps et des deux inventions; en ce qui concerne la division possible des reliques nous ne saurions mieux faire que de renvoyer à l'exposition qu'en fait dom H. Quentin (col. 2735). Quant à la position de la tête, si on s'en tient à la position qu'elle offre dans la statue de Maderno, en supposant à celle-ci la rigueur absolue que pourrait présenter un moulage, cette position n'offre rien d' « extraordinaire »; elle est parfaitement explicable anatomiquement, même sans tenir compte de la section de plusieurs vertèbres du cou.

L'état de conservation du corps exige qu'il ait primitivement reposé dans un sarcophage de marbre, ou du moins dans une sorte de cercueil fait de plaques de marbre rapprochées et hermétiquement closes. La nature du tuf en général et celle du tuf de la région callistienne dont fait partie la crypte de sainte Cécile est incompatible avec la non-décomposition des cadavres, L'insertion d'un cercueil de bois n'eût pas été une protection suffisante ni durable; il se fût désagrégé et réduit en poudre. On a pensé découvrir une preuve de l'antiquité fabuleuse de ce cercueil de cyprès, qui ne remonterait à rien moins qu'à la mort de sainte Cécile, dans le fait de la pose conservée, lors du transfert du corps en 821. Assurément il eût été presque impossible de retirer le corps du lieu où il se trouvait pour l'introduire dans un étroit cercueil sans déranger l'attitude si naturelle, les plis des vêtements et même sans désarticuler les membres. Mais cette difficulté n'existe pas en réalité car il suffisait de retirer les parois du cercueil sans toucher au fond sur lequel posait le cadavre. En 1853, on découvrit dans un sarcophage chrétien au 4e mille de la voie Appienne une inhumation faite d'après ce système. La défunte était couchée sur une dalle de marbre qu'on retirait à volonté au moyen de deux poignées de fer et qu'on pouvait réintroduire soit dans un cercueil, soit dans un sarcophage sans changer rien au calme de la mort.

Ainsi enfermé dans un sarcophage, comment le corps de sainte Cécile avait-il pu échapper aux recherches du pape Pascal en 817? Ceci s'explique sans trop de peine.

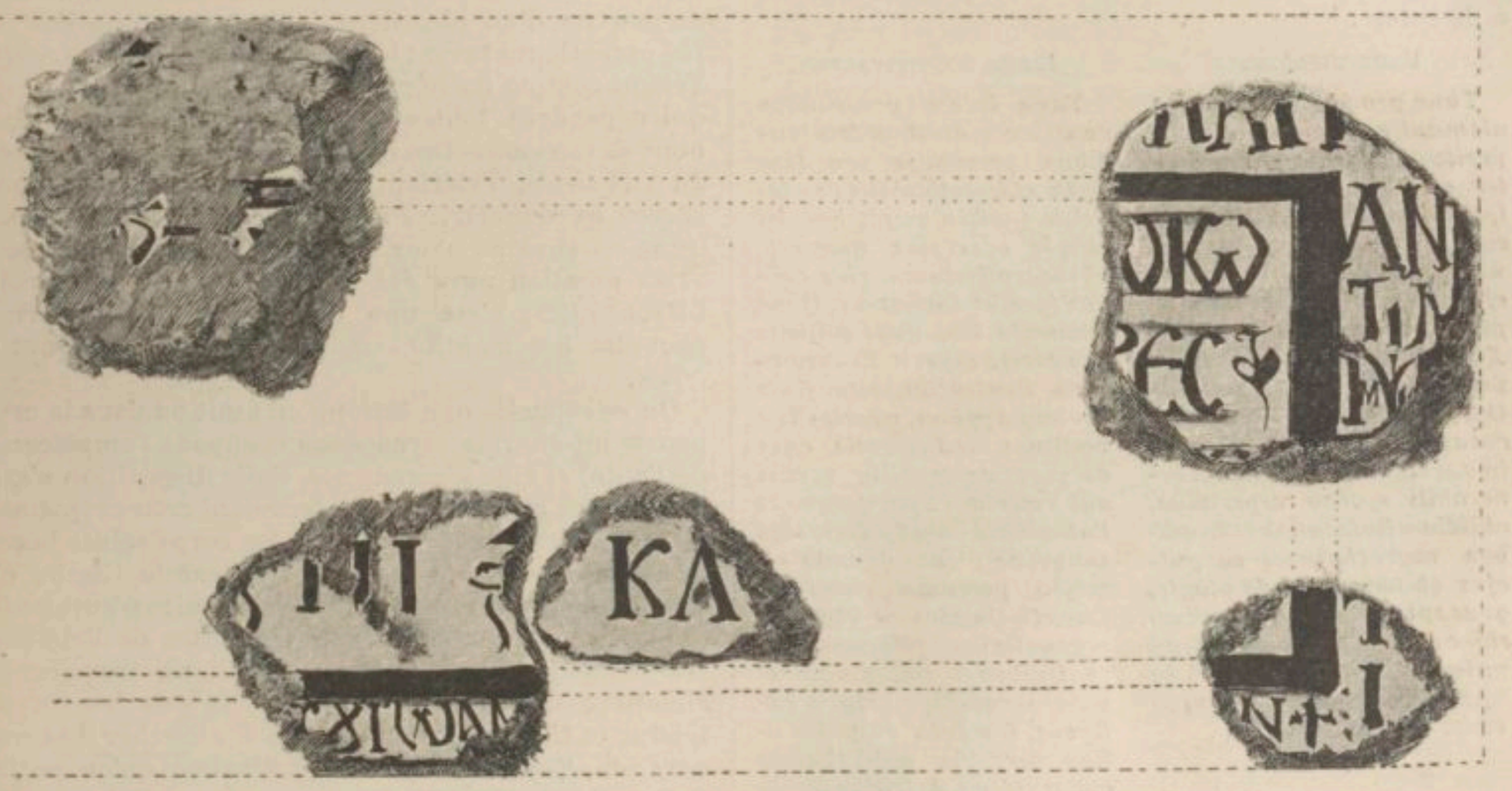
2240. — Sainte Cécile, par Stefano Maderno d'après le corps de la sainte (1599-1600). D'après une photographie.

[1] On procéda à la reconnaissance du second sarcophage, contigu à celui de la sainte, mais enfoncé plus avant sous l'autel, vers l'abside. On y trouva trois corps étendus séparément, côte à côte, enveloppés d'un linceul. Le premier avait les pieds dans la direction du côté droit de l'autel; la tête avait été enlevée. Le second était posé en sens contraire, la tête détachée du tronc et les pieds tournés vers la gauche de l'autel; le troisième était couché dans le même sens que le premier et la tête adhérait au corps. C'étaient les corps des martyrs Tiburce, Valérien et Maxime. Baronius, qui se trouvait chez le pape Clément VIII à Frascati, fut envoyé reconnaître le corps dès que Sfondrati l'eut découvert. On trouvera une relation de sa visite dans *Annales*, ad. ann. 821, n. XV, XVI. Bosio a également rapporté ce qu'il a vu. Outre la statue *documentaire* de Maderno, il y eut des dessins. J.-B. De Rossi signale deux gravures parmi les papiers de Peiresc, à Carpentras, t. XVI, une peinture sur albâtre au musée Kircher : *quivi la veste appare tutta ricinta e adorna di liste verdi e variegate, che probabilmente non sono capricciosa invenzione dell' artista*. J.-B. De Rossi, *Roma sotterranea*, Roma, 1867, t. II, p. 125.

Devant la niche dans laquelle avait été poussée la cuve de marbre, J.-B. De Rossi a recueilli quelques fragments d'un petit mur en briques, couvert d'un ciment de la plus mauvaise qualité sur lequel se voyaient quelques traces de bandes jaunes et noires avec des ornements peints grossièrement et les lettres d'une inscription grecque (fig. 2241). Là se trouvait le proscinème déjà cité : *Prando presbyter indignus peccator*. Une murette si peu solide ne pouvait avoir la prétention de soutenir la voûte de la niche, mais seulement cacher le sarcophage. Le moyen avait réussi au delà de ce qu'on souhaitait puisque la présence du sarcophage et sa place dans la crypte étaient oubliées de tous. Cependant on s'explique mal que voulant cacher la tombe on la signale par une longue inscription grecque qui devait attirer l'attention et, en la supposant entière, devait renseigner surabondamment le pape Pascal sur le contenu de la cachette. Il est plus raisonnable d'admettre que l'inscription fut tracée sur la murette relevée après que la niche eut livré son précieux contenu. Les débris de l'inscription apprennent assurément peu de chose. Le fragment *c* nous permet de lire C ϹΙΩΑΝ ce qu'on peut compléter ainsi : δοῦλος σοῦ Ἰωάννης, personnage que De Rossi proposa d'identifier avec le *Johannes presbyter vester* rencontré par les graffites. Le fragment *b* donne : ΠΑΠα ΑΝΤΙ ΛΙΜΨ... Ce dernier mot est étranger à la langue grecque, nous avons probablement une mauvaise lecture : ΛΙΜΨΑΝΩΝ pour ΛΕΙΨΑΝΩΝ et ce lambeau de phrase pourrait vouloir dire... *le pape en place des reliques* posa une *memoria*.

VIII. Une difficulté topographique. — Le pape Pascal trouva, dit-il, sainte Cécile *cum venerabili sponso ejus*, et en conséquence il transféra avec les reliques de la sainte, celles de Valérien et de ses compagnons Tiburce et Maxime à la basilique transtibérine. Cependant tous les topographes sont d'accord pour fixer le lieu de la sépulture de Valérien au cimetière de Prétextat, par conséquent à une distance considérable du tombeau de sainte Cécile. Il y a là une contradiction, d'autant plus importante à éclaircir qu'elle laisserait non seulement planer un doute sur la découverte de 821, mais qu'elle explique une longue série d'erreurs touchant la topographie des cimetières souterrains de la voie Appienne.

Le faux diplôme de Pascal importe peu avec son affirmation mise dans la bouche de la sainte : *corpus meum cum aliis corporibus sanctis, quae sunt juxta me, recondere stude, infra muros Urbis*[1]. Il en va tout autrement du texte officiel et contemporain du *Liber pontificalis* dans lequel on lit : *reperit sacratissimæ Virginis corpus... cum corpore venerabilis sponsi sui Valeriani*[2]. A prendre cette phrase au pied de la lettre, le corps de Valérien fut trouvé dans la niche même qui abritait le corps de Cécile; cependant nous savons par ailleurs que sainte Cécile reposait seule et fut transportée seule à la basilique. Valérien, qui reposait dans un autre sarcophage avec Tiburce et Maxime, fut à son tour transféré, ainsi que ses compagnons; enfin Urbain et Lucius, conduits dès 817 à Sainte-Praxède, furent, de là, portés à Sainte-Cécile. Les cinq personnages servaient de cortège à la martyre. Le pape fit placer leurs corps dans deux sarcophages et élever à l'entour un mur épais. Ainsi se trouvaient désormais réunis et associés ceux qui d'après une inscription monumentale, placée à l'intérieur du souterrain, n'avaient pas été trouvés ainsi réunis et associés.



2241. — Inscription sur plâtre. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. 31, n. 6.

Voici ce texte :

+ HANC FIDEI ZELO PASCHALIS PRIMVS AB IMO
ECCLAM RENOVĀS DVM CORPORA SACRA RE-[QVIRIT
ELEVAT INVENTVM VENERANDO VIRGINIS [ALME ꝟ
CECILIE CORPVS HOC ILLVD MARMORE CON-[DENS
5 LVCIVS VRBANVS HVIC PONTIFICES SOCIAN-TVR ꝟ
VOSQ. DEI TESTES TYBVRTI VALERIANE
MAXIME CV DICTIS CONSORTIA DIGNA TENE-TIS ꝟ
HOS COLIT EGREGIOS DEVOTE ROMA PA-[TRONOS ꝟ

C'est de sainte Cécile toute seule qu'il est dit que Pascal *elevat inventum corpus*. De Lucius et Urbanus il n'est question que pour être réunis *huic sociantur*;

[1] Baronius, *Annales*, ad ann. 821, n. 4-6; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XIV, col. 374. — [2] *Liber pontificalis*, Pascal Ier, n. 15.

quant à Valérien, Tiburce et Maxime, il n'en est fait mention que comme partageant cette compagnie *consortia digna tenebant*. Nulle allusion, nul indice de l'invention simultanée des corps de Cécile et de Valérien. L'inscription en mosaïque qui court sous la conque de l'abside dans la basilique a été composée et exécutée par ordre du pape Pascal; elle n'est pas plus explicative. Il n'y est dit autre chose sinon que « Pascal a réuni pour l'amour du Seigneur, les corps sacrés de Cécile et de ses compagnons. Cette famille, brillante de jeunesse, dont l'heureuse dépouille fut longtemps dérobée à tous les regards, sous l'ombre des cryptes, repose maintenant ici[1]. » Outre le silence que gardent ces deux textes épigraphiques on peut tirer parti de celui du faux diplôme de Pascal qui ne donne absolument aucun détail relatif à la découverte du corps de Valérien et se contente de cette mention *cum venerabili sponso ejus*, sans relever le moins du monde ce fait important.

Au reste, voici les deux textes sur lesquels nous avons à discuter :

FAUX DIPLÔME.	LIBER PONTIFICALIS.
Tunc pro hujus revelationis manifestatione omni postposita difficultate incunctanter et absque ambiguitate ipsius venerabilis Virginis corpus inquirendum decrevimus, qui etiam annuente Deo ejusque solito juvamine properantes in cœmeterio sancti Xysti sito foris portam Appiam sicut in sacratissima illius passione manifeste narratur, inter collegas episcopos in aureis indumentis cum venerabili sponso reperimus, ubi etiam linteamina cum quibus sacratissimus sanguis ejus abstersus est de plagis, quas spiculator trina percussione crudeliter ingesserat, ad pedes beatissimæ Virginis in unum revoluta plenaque cruore invenimus.	*Tunc isdem venerandus pontifex matutinalibus laudibus persolutis pro tam certæ et indubitabilis revelationis indicio cœpit hac illacque operosius quærere, ubi sacratissimum ejus corpus jaceret humatum. Quod tribuente Deo dum sollicite quæreret, reperit in cœmeterio Prætextati, sito foris portam Appiam, aureis illud vestitum indumentis cum corpore venerabilis sponsi sui Valeriani : pariterque et linteamina martyris ipsius sanguine plena quando ab impio percussa carnifice, Christi Domini martyr est regnantis in sæcula consecrata. Quibus et linteaminibus sanguis sanctæ martyris extersus, involuta ad pedes illius corporis sacratissimo cruore plena, de trina carnificis percussione reperta sunt.*

On remarquera du premier coup une variante capitale entre ces deux textes; d'après le diplôme, le corps fut trouvé *in cœmeterio S. Xysti*, d'après le *Liber pontificalis* c'est *in cœmeterio Prætextati*. Des manuscrits, soucieux de tout accorder ont imaginé : *in cœmeterio S. Xysti seu Prætextati*, leçon incohérente au point de vue topographique et que Baronius et Mansi ont néanmoins suivie. C'est le diplôme qui a raison contre le *Liber pontificalis*. Cécile fut enterrée au cimetière de Calliste *ad S. Xystum* qu'une vingtaine d'années encore avant le pontificat de Pascal on désignait sous le nom de *cœmeterium S. Xysti*[2]. Ce fut là qu'en 821, Pascal chercha le corps. On s'explique sans peine que le récit officiel contenu dans le *Liber pontificalis* donne une indication fausse. L'auteur de cette série de notices était contemporain, si on veut, du pape Pascal; du moins vivait-il quelques années après lui. Ayant lu que sainte Cécile avait été trouvée auprès du corps de Valérien et sachant que ce dernier avait reposé au cimetière de Prétextat, il n'hésita pas à substituer *Prætextati* à *S. Xysti*, et pour s'en justifier, il inséra le *cum venerabili sponso ejus* qui fit désormais son chemin dans tous les exemplaires du diplôme. Telle fut l'origine d'une confusion qui devait persister pendant plus de dix siècles.

[1] Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Romæ, 1699, t. II, pl. LVI. — [2] *Liber pontificalis*, Léon III, n. 5, 40.

Les inscriptions citées ci-dessus et la relation de la découverte de 1599 montrent à elles seules que Valérien et Cécile n'occupaient pas un tombeau bisome. Comment, dès lors, a pu s'introduire cette assertion que Pascal trouva le corps de Cécile proche de celui de Valérien, alors qu'ils étaient distants de plus d'un tiers de mille? On ne peut s'arrêter à l'explication trop arbitraire que le pape a confondu quelque martyr enseveli proche de sainte Cécile avec les restes de Valérien. Au reste, il s'agit non de Valérien seul, mais de ses compagnons Tiburce et Maxime qui semblent bien avoir eu, dès les catacombes, une sépulture commune. Reste à voir si ces martyrs n'auraient pas été l'objet d'une translation avant l'époque du pape Pascal. Un indice porte à admettre cette explication, c'est le fait du double *natale* accordé à ces trois martyrs dans le martyrologe hiéronymien où ils sont fêtés le 14 avril et le 21 du même mois; la première fois *in cœmeterio Prætextati*, la seconde fois *in cœmeterio Callisti*. Le fait de translations de martyrs d'un cimetière à un autre cimetière n'est pas exceptionnel avant le IXe et même avant le VIIIe siècle. Tenant compte du *liber de locis sanctis martyrum*, de qui dépendent toutes les topographies cémétériales, nous devons admettre que pendant la première moitié du VIIe siècle, Valérien, Tiburce et Maxime reposaient encore *in cœmeterio Prætextati ad S. Januarium*. Le transfert aura pu avoir lieu vers le milieu de ce siècle et sa mention aura été insérée dans le martyrologe hiéronymien; c'est une des dernières, la dernière peut-être des mentions de ce genre qui y auront été faites.

On se rappelle que Marangoni avait vu dans la crypte papale un énorme sarcophage occupant l'emplacement de l'autel et vide d'ossements. Cette disposition s'explique par les changements opérés dans cette crypte avant qu'on se fut décidé à emporter les corps saints hors de la catacombe. Dans la crypte de sainte Cécile, c'est deux sarcophages que vit Marangoni; n'auraient-ils pas été introduits pour revoir les restes de Valérien et ses compagnons? Lorsque, en 817, on transféra du cimetière de Prétextat à Sainte-Praxède les corps de Lucius et Urbanus, on n'eut pas à chercher beaucoup ceux de Valérien, Tiburce et Maxime qu'on porta à Sainte-Cécile. En 821, Cécile venait rejoindre les trois compagnons et Lucius et Urbanus quittaient Sainte-Praxède; c'étaient beaucoup de translations et une grosse difficulté à retenir tant de noms qui se croisaient et s'enchevêtraient. Le martyrologe hiéronymien était là pour revendiquer au nom du cimetière de Prétextat le plus grand nombre de ces martyrs; on les lui attribua tous. Lucius se trouvait associé à la destinée d'un groupe auquel il était primitivement étranger; mais il y avait un Lucius le 4 mars parmi les 800 martyrs *positi ad S. Cæciliam*, cette coïncidence décida de tout. On n'y regardait pas de si près.

Telle était l'explication très vraisemblable que présentait J.-B. De Rossi. Elle rendait compte de tous les points discutés fort congrûment. Depuis on a proposé une autre explication, celle qui est exposée et qu'on peut lire plus haut (col. 2734). Au lieu d'une translation de Prétextat à Calliste il faut admettre une translation de Calliste à Prétextat. Par ce moyen on se met d'accord avec le *Liber pontificalis* et on sacrifie le faux diplôme.

IX. LES CECILIANI ET LES CÆCILII. — Nous ne reviendrons pas ici sur l'étude donnée déjà des membres de la *gens Cæcilia* qui ont appartenu au christianisme. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2866-2871. A partir de la Paix de l'Église cette recherche offre un intérêt presque exclusivement généalogique; il nous suffira de rappeler les noms des membres de cette famille qui ont reçu la sépulture dans le cimetière de Calliste, non loin de leur illustre parente :

L · CAECILIVS. . . . . *cia* CAECILIA....*na* (ou CAECILIANA *Paul*.....	Vers la fin du IIe siècle.
(*s*) CAECILIA ingenua, nobilis, clarissima	Date incert. entre les II-IIIe s.
Q· CAECILIVS MAXIMVS C. P. CAECILIA FAVSTA *Septimius Praetextatus* CAECILIANVS? enseveli avec son fils ou son frère *Petilius*... clarissime.	IIIe siècle.
CAECILIANA C. F. CAE*ciliana* H. F.	IVe siècle.
Antistius MAXIMVS V. C. OCTAVIVS CAECILIANVS V. C. sa femme *Pompeia?* ATTICA C. F. leur fille OCTAVIA *Pompeia Attica* CAECILIANA C. P.	Fin du IVe, début du Ve s.

X. La basilique. — La XIVe région de Rome était le Transtévère (*trans Tiberim*), très peuplé malgré la présence de riches hôtels particuliers entourés de vastes et somptueux jardins et vergers. La *gens Domitia* y était établie dans la partie nord et, dès le temps de la République, on commença à construire dans ces parages des habitations, ainsi que de récentes fouilles l'ont prouvé. La ligne du *pomerium* s'étendit bientôt jusque-là ; on a en effet trouvé sous la basilique de Sainte-Cécile, malheureusement pas à sa place primitive, un cippe en travertin qui se peut voir aujourd'hui à l'entrée du quadriportique de la basilique. On y rappelle qu'en l'année 75, Vespasien et Titus ont reculé la ligne du *pomerium* de ce côté de la ville : *pomerium ampliaverunt terminaveruntque*. Voici le texte de l'inscription[1] :

Imperator Cae	SAR
Vespasi	ANVS
AVG · PON	T · MAX
TRIB · POT · VI	IMP · XIV · P · P ·
CENSOR · CO	S VI · DESIG · VII
T · CAES	AR · AVG · F
VESPA	NVS · IMP · VI
PONT · TRI	B · POT · IV · CENSOR
COS · IV · D	ESIG · V
AVCTIS · P · R.	FINIBVS

L'enceinte d'Aurélien fut élevée plus loin, sur la ligne d'octroi de Marc-Aurèle. La *porta Portuensis* d'Aurélien était un peu au delà de la *porta Portese* actuelle, bâtie par Innocent X. Cette rive du Tibre offrait l'aspect d'un quartier industrieux, une sorte d'entrepôt ou de *docks* d'approvisionnements de Rome. On y trouvait des bains, des temples, quelques édifices et des *insulæ* ou pâtés de maisons entremêlées parmi les *domus* ou hôtels de l'aristocratie. La colonie juive, dès avant l'époque impériale, avait adopté le Transtévère et y grouillait à l'étroit. Saint Pierre et les premières tentatives d'établissement chrétien avaient donné à ce quartier une sorte de prestige parmi les fidèles. A l'époque de la Paix de l'Église le Transtévère recevra trois « titres » ou paroisses : *titulus Julii* (Sainte-Marie du Transtévère), *titulus Chrysogoni* et *titulus Cæciliæ*. Ce dernier occupe, si on s'en remet au récit des Actes de sainte Cécile, l'emplacement de la maison du jeune mari de la vierge, Valérien. C'est dans la *domus Valeriani* ou *domus Valerianorum*, sise non loin de la *Via Salutaris* que la sainte aurait subi le martyre. Les Actes peuvent avoir été rédigés vers la fin du Ve siècle ou le début du siècle suivant ; c'est assez dire que l'on est en droit de suspecter les renseignements trop circonstanciés qu'ils nous donnent sur la transformation de l'hôtel des Valériens en basilique chrétienne. Mais entre suspecter des détails et rétablir la stricte vérité historique il y a une distance que malheureusement nous ne sommes pas en mesure de franchir. Au dire des Actes, un certain évêque Urbain, qui joue un rôle assez actif pendant les derniers jours de la martyre, aurait transformé l'hôtel : *domum ejus in æternum sanctam ecclesiam suo nomine consecravit*. D'abord titre domestique, le *titulus Cæciliæ* devint dans la suite église publique. Se fondant sur une inscription funéraire encastrée dans le parement de la basilique, J.-B. De Rossi assigne l'érection du titre entre 379 et 464. La première mention certaine que nous en rencontrons se trouve parmi les signatures apposées aux Actes du concile tenu sous Symmaque, en 499. Le *Liber pontificalis* nous donne, dans la notice du pape Vigile, un autre détail. Nous y voyons le pape surpris officiant dans la basilique de Sainte-Cécile : *erat enim dies natalis ejus*, 22 novembre 538. D'après le soi-disant diplôme de Pascal Ier relatant la découverte des restes de la sainte, l'église inférieure fut délaissée au début du VIIe siècle pour l'église supérieure construite sous le pontificat de Grégoire Ier (590-604). Quoiqu'il en soit, sous ce pontificat la *statio* du deuxième mercredi de carême fut fixée à Sainte-Cécile. Au VIIIe siècle appartient l'inscription sépulcrale, aujourd'hui sous le portique, de ce Moschus qui fut archidiacre de Grégoire III et signa, en cette qualité, les Actes du concile contre les Iconoclastes, comme on peut le voir sur un des fragments conservés dans les cryptes vaticanes.

Au IXe siècle se place la reconstruction de la basilique par le pape Pascal Ier et la construction d'un monastère contigu sous le vocable de Sainte-Cécile et Sainte-Agathe. Nous citerons dans un instant à ce sujet un texte classique du *Liber pontificalis*. Cette reconstruction entraînait la destruction presque entière de la maison antique sur laquelle s'élevait la basilique. Une étude attentive permet de conclure qu'il s'agit d'une restauration en même temps que d'une reconstruction. Ainsi, le mur de l'abside n'est pas contemporain du mur de l'arc triomphal, ce dernier lui est postérieur ; de plus la corniche à l'extérieur de l'abside ne semble pas un ouvrage du IXe siècle mais paraît bien plutôt devoir remonter au VIe ou au VIIe siècle. On peut s'en convaincre en comparant les matériaux de cette corniche avec ceux de la corniche de l'abside de S. Maria in Dominica, œuvre du pape Pascal Ier, et encore avec certaines pièces analogues entrées dans la construction du campanile et qui appartiennent bien, celles-ci, au IXe siècle. L'abside aurait donc été restaurée, rajeunie, mais non pas reconstruite. A qui en faire remonter la construction primitive ? Ce n'est pas chose facile à déterminer. Quelques débris de marbre sculptés retrouvés dans le pavement moderne appartiennent à des ouvrages des VIIe et VIIIe siècles. On peut admettre qu'ils proviennent de la basilique que le diplôme de Pascal Ier attribue au pape Grégoire Ier.

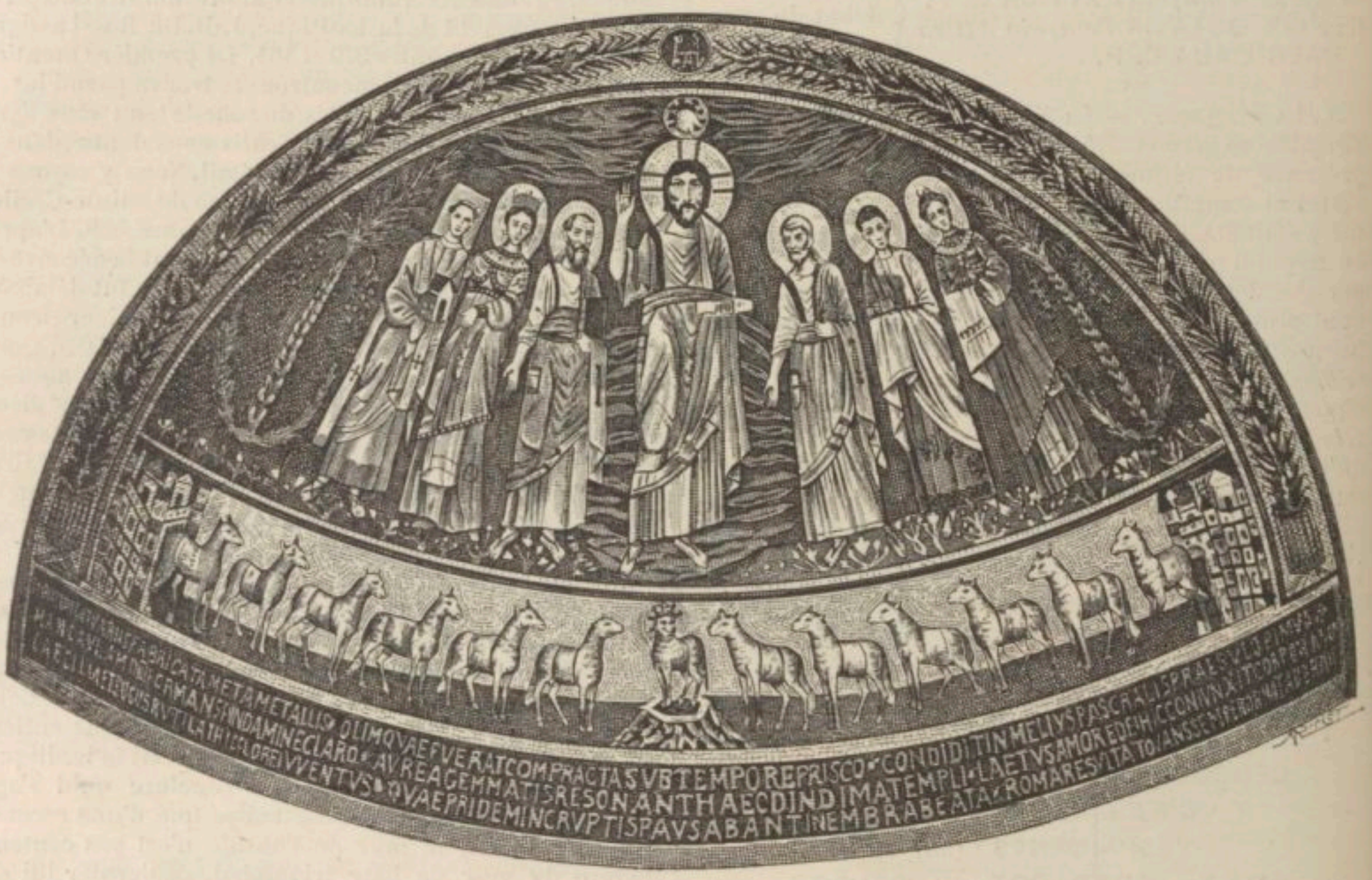
La basilique de Pascal Ier est malheureusement mutilée de toutes façons, bien que le gros œuvre et la décoration de la conque de l'abside subsistent encore. C'est cette mosaïque que nous allons d'abord décrire. Avec l'*atrium* actuel, qui est encore celui de la basilique du IXe siècle, elle nous ramène au temps de l'invention du corps par le pape Pascal. Deux grands canthares ornaient jadis l'*atrium*. L'un a été porté au Musée des Thermes, l'autre se voit encore dans la cour de la basilique. C'est un vase ancien de l'époque classique. Le portique date du XIIe siècle.

[1] O. Marucchi, *Di un nuovo cippo del pomerio urbano*, dans *Bullettino comunale di archeol. romana*, 1899, n. 3-4.

XI. Mosaïque de l'abside. — La restauration déplorable infligée à la basilique par le cardinal Acquaviva, vers 1725, entraîna, entre autres disparitions, celle des mosaïques de l'arc surmontant l'abside; elles furent remplacées par des ornements en stuc du goût le plus rococo. Heureusement, il nous en reste des reproductions parmi les dessins du chevalier dal Pozzo et dans les ouvrages de Ciampini [1] et de Garrucci [2]. Il ne subsiste aujourd'hui que la conque de l'abside et l'architrave du portique, ces portions ont été publiées et commentées par J.-B. De Rossi avec son érudition coutumière; nous n'aurons guère qu'à le suivre dans le présent paragraphe [3].

La décoration de l'arc offrait un thème bien connu : les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse. La mosaïque de Sainte-Cécile devait ressembler de fort près à celle de Sainte-Praxède représentant le même sujet exécuté par ordre du même pape, Pascal Ier, probablement par le même atelier. Au sommet de l'arc, on voyait la Vierge Marie tenant son fils dans les bras, assise sur un trône, entre deux anges. A ses côtés se trouvaient, entre des palmiers, dix figures de saintes, sortant des deux villes symboliques et se dirigeant processionnellement vers la Vierge. Ces saintes portaient en tête la couronne royale. De leurs mains voilées elles offraient leurs couronnes. La mosaïque ayant péri, et les dessins n'étant pas assez fidèles pour qu'on puisse connaître exactement tous les détails et s'arrêter sur la forme des différentes couronnes, nous passerons outre, pour aborder de suite la description de la conque (fig. 2242).

On n'a pas de données certaines sur les restaurations dont cette mosaïque a été l'objet. Le revêtement de marbre des parois inférieures fut enlevé en 1586 et remplacé par des fresques du Pomarancio, représentant des sujets tirés de la vie des saints auquels la basilique est consacrée. Le document relatif à ces travaux ne parle pas de la mosaïque [4]. Bien qu'elle n'ait pas dû toujours échapper aux restaurations, elle a cependant conservé son caractère primitif, et le style du IXe siècle ne paraît pas altéré. L'histoire et la date du monument sont indiquées par le *Liber pontificalis,* dans la vie de Pascal Ier; ces détails concordent absolument avec le monogramme du pape inscrit au sommet de la conque et avec l'inscription en vers, répartie sur trois lignes que nous transcrirons dans un instant.



2242. — Mosaïque de l'abside de Sainte-Cécile in Transtevère. D'après une photographie.

La notice du pape dit ceci : (*Paschalis*) *nimio jam quassata senio ecclesiæ* (*S. Cæciliæ*) *mœnia etiam a fundamentis ruitura videns, quæ per olitana tempora defectu vetustatis marcuerant, et pene ruinis confracta diu antiquitus lacerata manebant, dato studio operis, eodem in loco magnifico opere novam construere ecclesiam cœpit et perficere satis meliorem, quam fuerat, studuit.* Le pape fit construire un monastère, *in honorem virginum seu martyrum Agatæ et Cæciliæ juxta ipsius ecclesiam,...* enfin, *fecit absidam musivo opere decoratam* [5]. Ces témoignages sont pleinement confirmés par l'inscription métrique, le monogramme du pape et les figures représentées dans la mosaïque.

[1] Les dessins du chev. dal Pozzo sont aujourd'hui conservés au château de Windsor (vol. II, fol. 96 et 99); Ciampini, *Vetera monimenta,* in-fol., Romae, 1699, t. II, p. 153 sq., reproduits en proportions minuscules dans Séroux d'Agincourt, *Histoire de la décadence de l'art,* in-fol., Paris, 1823, Peinture, pl. XVII. n. 14. — [2] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana,* in-fol., Prato, 1873, t. IV, pl. CCXCII, donne la mosaïque tout entière sans indiquer les parties qui ont disparu, le texte explicatif, p. 118, ne donne aucun renseignement; il est aisé de voir que pour les mosaïques détruites, c'est la planche de Ciampini qui a été mise à contribution. — [3] Fontana, *Musaici delle chiese di Roma,* in-fol., Torino, 1890, pl. XXI, a publié seulement les mosaïques qui existent encore de nos jours; De Rossi, *Musaici cristiani,* in-fol., Romæ, 1872-1899, *Abside ed architrave del portico di S. Cecilia in Trastevere.* — [4] Gori, dans *Archivio statistico di Roma,* 1880, p. 116. — [5] *Liber pontificalis,* Pascal Ier, n. XIV-XIX.

Voici le texte de l'inscription [1] :

HAEC DOMVS AMPLA MICAT VARIIS FABRI-
[CATA METALLIS
OLIM QVAE FVERAT CONFRACTA SVB TEM-
[PORE PRISCO
CONDIDIT IN MELIVS PASCHALIS PRAESVL
[OPIMVS
HANC AVLAM DOMINI FORMANS FVNDAMINE
[CLARO
5 AVREA GEMMATIS RESONANT HAEC DINDIMA
[TEMPLI(*s*)
LAETVS AMORE DEI HIC CONIVNXIT CORPORA
[SANCTA
CAECILIAE ET SOCIIS RVTILAT HIC FLORE
[IVVENTVS
QVAE PRIDEM IN CRVPTIS PAVSABANT MEM-
[BRA BEATA
ROMA RESVLTAT OVANS SEMPER ORNATA
[PER AEVVM

La correction *templis* de la ligne 5e s'impose. Cependant les contemporains de Pascal Ier nous ont transmis, dans les sylloges épigraphiques, ou recueils d'inscriptions alors fort en vogue, la leçon *templi*. L'erreur fut donc commise dès l'origine par les mosaïstes. Fleetwood a proposé une seconde correction dans le même vers : *lege intima templi*, dit-il, *saniori quidem sensu quam* dindima, *nec tamen valde bono* [2]. Mais il n'y a rien à changer. *Dindyma*, nom de la montagne consacrée au culte de Cybèle, est un terme fort prisé par les poètes de l'époque carolingienne, légèrement frottés de grec, soucieux d'en faire montre et d'affecter des formes classiques, à temps et à contre-temps, pour signifier ici *mysteria, penetralia* [3].

Le sujet de la composition ne s'écarte guère du type consacré par l'usage. En bas, c'est l'Église militante, en haut, l'Église triomphante. A part un point sur lequel nous aurons à nous arrêter, le reste ne présente aucune obscurité. Le Christ, accompagné des princes des apôtres, est entouré des martyrs auxquels est dédiée la basilique. Le pape Pascal Ier présente la maquette de l'édifice élevé par ses soins et sollicite d'être admis aux jouissances célestes par l'intercession de sainte Cécile qui l'enveloppe en quelque sorte de son bras droit et l'introduit dans le royaune des bienheureux. D'après Ciacconio nous aurions ici un portrait du pape Pascal. Ayant comparé les traits qu'on lui prête dans les mosaïques de Sainte-Cécile, de Sainte-Praxède et de Sainte-Marie in Domnica il remarque *ubique est sui similis, nec subest ulla dubitatio veram eam eius esse imaginem* [4], Ugonio est du même avis [5]. J.-B. De Rossi qui avait promis de discuter ce point intéressant semble l'avoir esquivé [6]. L'image du Sauveur, bénissant à la façon des Grecs, a engagé Ciampini à en attribuer l'exécution à un artiste grec.

Restent deux personnages dont nous n'avons pas parlé. L'inscription transcrite plus haut nomme sainte Cécile et ses compagnons : *Cæcilia et socii*. Parmi ces derniers il n'y eut aucune vierge ni matrone et cependant la mosaïque offre l'image de deux saintes. Le texte déjà cité du *Liber pontificalis* résout en partie la difficulté. Il y est fait mention d'un monastère voisin de la basilique et consacré à sainte Cécile et à sainte Agathe; nul doute désormais sur l'identification des deux saintes. Nous trouvons un supplément de démonstration parmi les médaillons de la frise; l'un d'eux offre les traits d'une sainte avec les lettres S. A. Mais comment distinguer les deux images? Ciampini croit que sainte Cécile est à gauche, du côté de saint Pierre, afin de n'être pas séparée de son mari. La distinction et le degré d'honneur qu'on a prétendu établir en le côté gauche et le côté du Christ n'est peut-être pas à l'abri de toute discussion. Au lieu de déterminer ce degré par le côté ne faudrait-il pas le déterminer par le rang à partir du Christ? Sainte Cécile et saint Valérien qui ont un titre plus particulier dans le vocable de la basilique encadrent saint Pierre et saint Paul. C'est évidemment l'éponyme de l'église qui prend, d'un geste, le pape donateur de l'édifice sous sa protection.

XII. Frise du portique extérieur. — J.-B. De Rossi a été le premier à publier cette frise. On y voit un certain nombre de bustes, renfermés dans des médaillons. Ugonio leur accorde un *minimum* d'attention, Voici ce qu'il en dit : *La cornice (del portico) sopra quattro colonne grosse posata in un fregio lungo di musaico ha le immagini di quei santi che papa Pasquale pose in quiesta chiesa* [7]. Le milieu de la frise est orné de la croix, avec les lettres A et Ω. De chaque côté sont trois disques avec des bustes. Les deux qui sont le plus près de la croix contiennent des figures de saintes avec une même légende : S. C. Cela ferait croire que sainte Cécile fut représentée deux fois, contrairement à tout usage et à toute règle d'iconographie. Le buste qui suit à droite est celui d'un homme. La légende S. TIE doit être lue ainsi : S. TIB *urtius*, la lettre E n'étant qu'un B gâté par le temps. A gauche est la figure d'une sainte accompagnée des sigles S. A, *sancta Agatha*, dont nous avons déjà parlé. La troisième place des deux côtés est occupée par des bustes de papes, ornés de la tiare sans couronne. L'un est saint Urbain; l'autre, à gauche, est Lucius, ainsi que le montrent les lettres S. V. et L. V. Tous deux furent déposés par le pape Pascal Ier sous le maître-autel avec sainte Cécile et ses compagnons. On voit qu'il y a des anomalies et des singularités. Sainte Cécile est figurée deux fois, Tiburce a été représenté, mais Valérien a été omis et, à sa place, on trouve sainte Agathe. Quant à Lucius on ne lui accorde pas le titre de saint. Ces circonstances exigent un examen plus attentif de la mosaïque.

La frise a subi beaucoup de restaurations, qui ont dû avoir lieu lorsque le cardinal Acquaviva refit la façade de la basilique. Quelques-unes des figures ont été modifiées et même refaites entièrement. Un seul d'entre les deux bustes de sainte Cécile est ancien; l'autre est moderne, celui de droite. J.-B. De Rossi admet sans hésiter que ce dernier remplace l'image de Valérien, laquelle devait être placée à côté de celle de Tiburce [8]. Le disque faisant suite au buste de sainte Cécile est ancien, c'est celui de sainte Agathe. La mosaïque a été mutilée dans le portrait de Lucius, puis mal restaurée. C'est ce qui explique l'absence du sigle S qui devait se trouver sur la ligne comme dans le médail-

[1] Sur les copies de ce texte dans les sylloges épigraphiques, cf. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, 1888, t. II, part. 1, index. Ligne 5, la correction *templeis* donnée par Pompeo Ugonio, *Stazioni*, p. 133, est exigée par l'accord avec le mot *gemmatis* parfaitement intact dans l'original. — [2] Fleetwood, *Inscriptionum antiquar. sylloge*, in-8, London, 1691, p. 463. — [3] *Poetæ latini ævi Carolini*, édit. Dümmler, t. I, p. 618; v, 19; Du Cange, *Glossarium*. — [4] Ms. Vatic. *5407*, fol. 59. — [5] *Stazioni*, p. 132. — [6] De Rossi, *Musaici*. Dans le commentaire de la mosaïque de Sainte-Cécile il remet la discussion quand il traitera de la mosaïque de Sainte-Marie *in Domnica*, et ici il se borne à dire que Pascal « porte sur la tunique blanche une *pénule* tissée d'or comme dans les autres portraits à Sainte-Praxède et à Sainte-Cécile. Mais M. Müntz, *Études sur l'histoire de la peinture et de l'iconographie chrétiennes*, Paris-1882, p. 36, a tait observer que, si on a reproduit les mêmes vêtements, et si les cheveux ont une coupe et une couleur identiques dans ces différentes églises, l'artiste n'a cependant pas su donner à la physionomie les mêmes traits. » — [7] *Stazioni*, p. 130. — [8] La lettre C, l'initiale du nom de sainte Cécile, à côté du buste, est moderne dans ce dernier. La lettre S sigle du mot *sanctus*, restituée par le dessinateur à la place qu'elle occupe dans les autres disques, a péri dans l'original et n'a pas été refaite.

lon de Tiburce. Sur l'V du nom d'Urbain on aperçoit la trace d'un signe d'abréviation. Reste à savoir à quelle époque il faut attribuer cette décoration. Pour cela, nous allons résumer brièvement l'histoire des travaux exécutés successivement dans la basilique postérieurement au IXe siècle, et rechercher si la frise doit être attribuée au pape Pascal Ier ou à des embellissements et des restaurations exécutés dans le courant du moyen âge.

XIII. Travaux dans la basilique. — Après Pascal Ier, le premier indice de travaux date de 1080. C'est une inscription rappelant la consécration d'un autel faite par Grégoire VII [1]. D'autres consécrations semblables sont indiquées par un document du monastère, et eurent lieu à la même époque, dans les années 1060, 1071, 1072, 1073, 1098 [2]. Le portique de l'église avait été orné anciennement de fresques représentant la vie de sainte Cécile. La seule d'entre les scènes qui ait été conservée, a été repeinte presque entièrement et transportée à l'intérieur de l'église [3]. Celles qui existaient au commencement du XVIIe siècle furent copiées en couleur pour la collection du cardinal Francesco Barberini [4]. Le style et l'ensemble des figures, les vêtements des personnages et le caractère des décorations architectoniques rappellent les peintures de la fin du XIe siècle, trouvées dans la basilique souterraine de Saint-Clément. On ne saurait donc attribuer les fresques de Sainte-Cécile au temps de Pascal Ier, comme on a l'habitude de le faire, mais on devrait plutôt les placer sous le pontificat de Pascal II, ou à une époque qui s'en rapproche. Il semble donc que la basilique et surtout son portique ont été restaurés et décorés entre la fin du XIe siècle et le commencement du XIIe.

L'élégant tabernacle du maître-autel est dû à un sculpteur nommée Arnolfo, qui termina cette œuvre en 1283.

HOC · OPVS · FECIT · ARNVLPHVS
ANNO · DOMINI · MCCLXXXIII

L'inscription qui nous renseigne à ce sujet, a été lue jadis par Pompeo Ugonio, mais elle a péri depuis. Ugonio conjecture que le nom d'Arnolphe doit s'attacher aussi aux riches ambons et aux sculptures du chœur; l'inscription, dans ce cas, ne se rapporterait pas seulement à l'autel, mais aussi à ces autres ouvrages travaillés dans le style des marbriers romains du XIIIe siècle [5]. Lorsque le tabernacle fut sculpté par Arnolfo, le siège pontifical était occupé par Martin IV, qui avant d'être pape avait été cardinal titulaire de la basilique. Cette raison a engagé Ugonio à attribuer à ce pontife les embellissements exécutés à cette époque. Martin IV eut réellement une dévotion spéciale pour sainte Cécile, car il fit don à l'église d'une image très précieuse de cette sainte. Nous l'apprenons par une lettre d'Honorius IV, datée de 1285, dans laquelle ce pontife ordonne d'accomplir les volontés de son prédécesseur [6]. Il faut donc voir si la mosaïque de la frise n'est pas due aussi à Martin V et n'est pas également l'œuvre d'Arnolfo.

Les entablements, datant du XIIe et du XIIIe siècle, qui surmontent le portique de la basilique de Saint-Laurent-hors-les-murs, construit sous Honorius III et les cloîtres du Latran et de Saint-Paul, avec leurs cymaises et leurs gargouilles en forme de têtes d'animaux, imitent le style antique, mais sont plus lourds et plus surchargés d'ornements que ne le sont l'architrave simple et élégante et la frise du portique de Sainte-Cécile. Cette frise est ornée d'une bande étroite en véritable mosaïque, tandis que dans les monuments cités plus haut, cette bande est ornée de marbres rapportés, mêlés de mosaïques, formant des méandres autour de plaques rondes de porphyre et de serpentin, comme dans les ambons, les chancels et les autres ouvrages semblables exécutés par les marbriers romains. J'ai passé sous silence les architraves d'autres portiques qui n'existent plus, comme celles de Sainte-Marie-Majeure et de Saint-Jean-de-Latran, parce que les dessins représentent ces monuments en perspective, avec de trop petites dimensions pour qu'on puisse y reconnaître exactement les caractères des mosaïques et des placages de marbres qui en faisaient l'ornement. La comparaison que nous avons faite, suffit, cependant, pour montrer la différence entre l'entablement de Sainte-Cécile et ceux qui appartiennent sûrement au XIIIe siècle. On peut objecter que la corniche surmontant l'architrave est celle construite par le cardinal Acquaviva, et que l'ancienne, d'un profil certainement moins élancé, pouvait avoir des gargouilles d'un style semblable à celui des cloîtres et des portiques du XIIIe siècle. Mais on trouvera un autre argument en faveur de la distinction établie en s'arrêtant même seulement au style de la frise. Les mosaïques ne se composent que de feuillages ornés de fleurs, alternés avec des disques portant tour à tour des croix et des bustes de saints; dans le centre est une grande croix accompagnée de l'A et de l'ω. Les frises de Saint-Laurent, du cloître du Latran et de la façade de Sainte-Marie au Transtévère, offrent comme sujet principal, l'agneau divin portant une croix en guise de drapeau; symbole très usité au XIIe et au XIIIe siècle. A Saint-Laurent, il y a de plus un petit tableau central représentant ce saint avec Honorius III. Le portique de la façade de Saint-Jean-de-Latran avait aussi un grand nombre de ces tableaux à figures, de manière que l'on voyait sur la frise toute la légende de saint Sylvestre. Rien de semblable à Sainte-Cécile, la décoration y est d'un caractère tout à fait différent.

Les remarques qui précèdent semblent nous empêcher d'attribuer au siècle de Martin IV le portique de Sainte-Cécile et son ornementation, et nous engagent à en placer l'exécution à une autre date. Si nous voulons remonter, cependant, à Pascal Ier, nous rencontrons des difficultés encore plus considérables. Les feuillages et les fleurs s'arrondissant en volutes, les bustes des saintes figurées sans parures de pierres précieuses sur la tête et autour du cou, la forme des croix et la manière dont leurs extrémités sont découpées et ornées; tout cela est d'un style qui n'est pas dans le goût du IXe siècle et qui ne se rencontre pas dans les mosaïques appartenant sûrement à Pascal Ier. D'autre part, ces feuillages en volutes offrent de l'analogie avec les décorations imitées de l'antique, introduites après que l'art de la mosaïque avait été renouvelé au XIe siècle. On a des exemples de ces emprunts faits à l'art classique dans les absides de Saint-Clément et de Sainte-Marie-Majeure, l'une faite au commencement du XIIe siècle, vers le temps de Pascal II, l'autre à la fin du XIIIe, sous Nicolas IV. Quoique les frises des portiques de cette époque à Rome ne nous offrent pas des éléments de comparaison assez concordants, celle de Sainte-Cécile peut cependant être placée dans la même période. Je n'ose pas définir une époque plus précise [7].

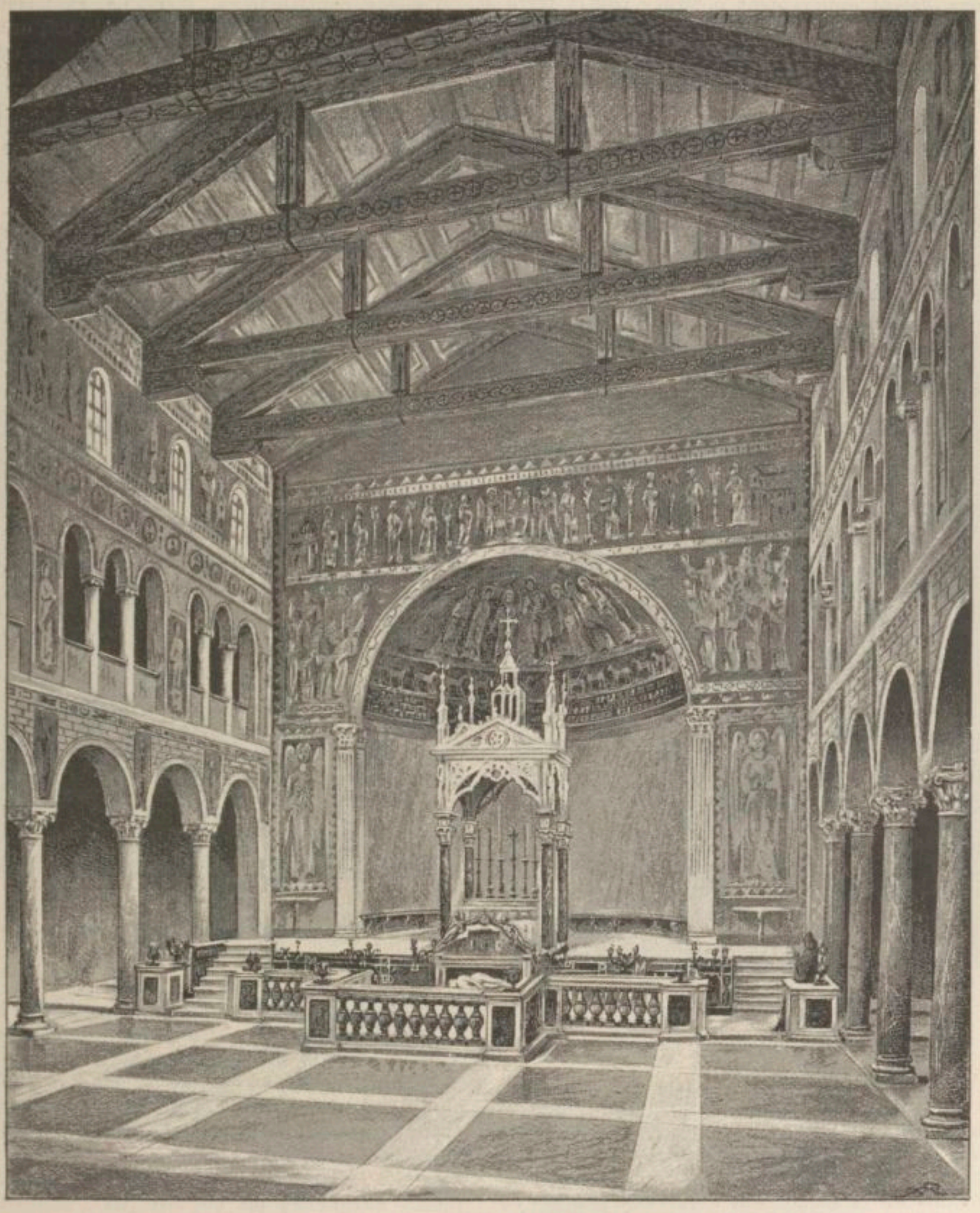
L'histoire des restaurations successives infligées à la basilique, grâce auxquelles son caractère primitif fut entièrement aboli, ne saurait rentrer dans notre sujet. Les cardinaux Sfondrati (1599), Acquaviva (1725), Doria (1823) sont arrivés non seulement à transformer le type primitif de la basilique, mais à rendre impossible une

[1] Forcella, *Iscriz. delle chiese di Roma*, II, p. 20. La pierre est brisée là où est la date. Ceux qui ont lu LXXV au lieu de LXXX ont oublié que la troisième indiction tombe dans l'année 1080. — [2] Laderchi, *S. Cæciliæ acta et basilica*, t. II, p. 11-14. — [3] Bartolini, *Atti di S. Cecilia*, p. 112. — [4] Ms. Barberini, *1050* (XLIX, 11). — [5] Ugonio, *Stazioni* p. 131, il indique l'année 1283, mais voyez Forcella, *loc. cit.*, n. 59. — [6] Posse, *Analecta Vaticana*, Œniponti, 1878, p. 109. — [7] De Rossi, *loc. cit.*

restauration. Nous nous bornons à en donner ici le projet présenté à M. le cardinal Rampolla qui seul, parmi les titulaires du titre de Sainte-Cécile, a montré le goût et la compétence archéologiques ignorés de ses prédécesseurs (fig. 2243).

XIV. La maison romaine. — De 1899 à 1902, de grands travaux ont été exécutés pour renouveler le pavement, restaurer la crypte et parer aux dangers de l'humidité. Ces travaux ont mis à jour des constructions appartenant à une ancienne et importante maison romaine. Des restes de la basilique antérieure au pontificat de Pascal Ier ont également apparu. Les restes de la maison romaine ont été trouvés à 3 mètres environ sous le pavement de l'église actuelle demeurée au même niveau que celle de Pascal Ier.

Vers le milieu de l'église et dans une direction normale à l'axe se voit un mur construit en grandes masses rectangulaires de tuf, faisant partie de l'édifice construit à l'époque républicaine. A peu de distance de ce mur, debout sur sa base, on trouve une colonne de tuf, mesurant 0m46 de diamètre, composée de trois tronçons superposés, et haute de 3m60. Près de là on a retrouvé son chapiteau en tuf, replacé aujourd'hui sur la colonne.



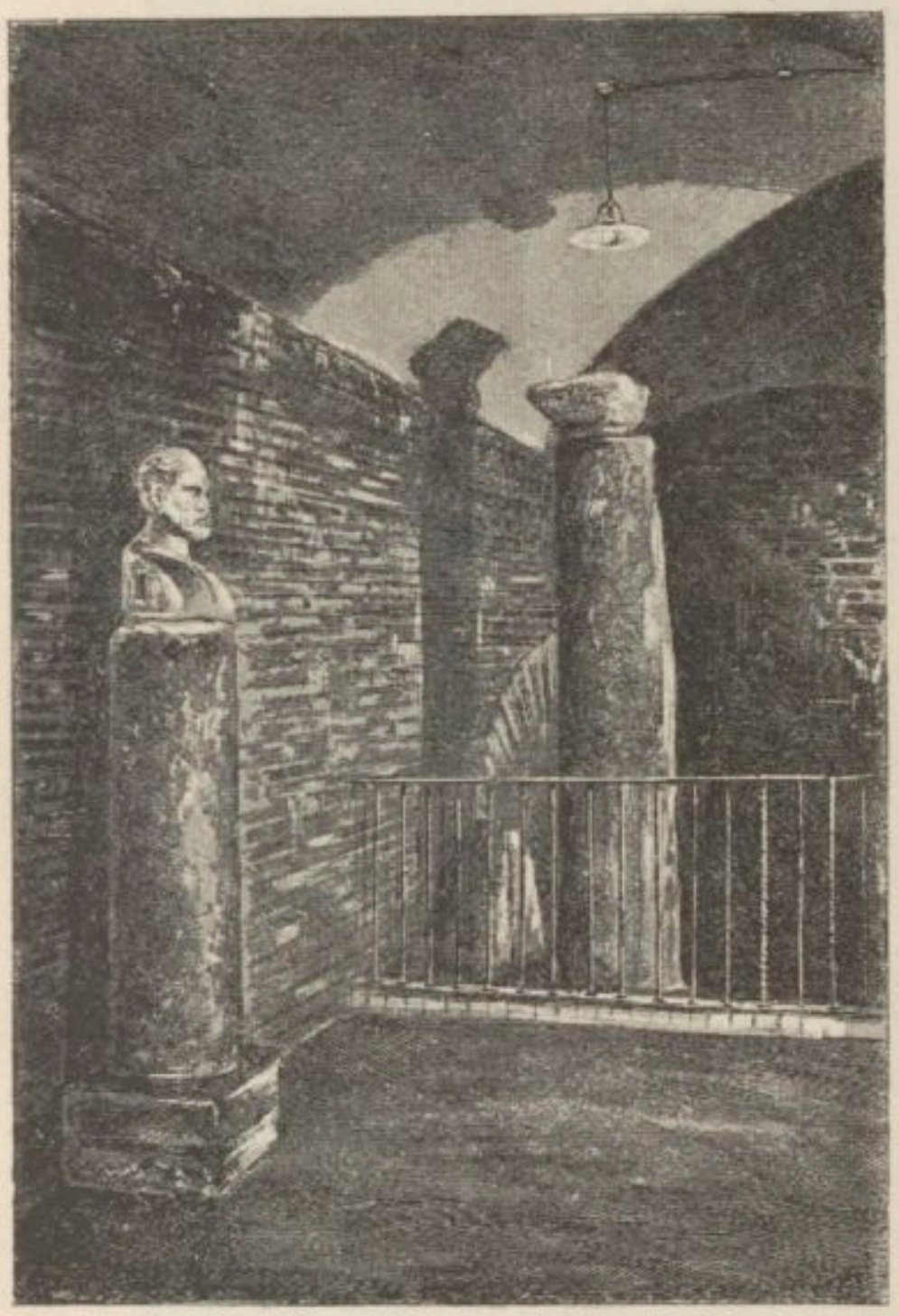
2243. — Projet de restitution par l'architecte Giovenale présenté en 1892 à M. le cardinal Rampolla.
D'après le *Cosmos catholicus*, 1902, n. 20-21, p. 670.

A peu de distance on a trouvé un fragment d'une autre colonne, en partie couverte d'enduit et portant des traces de couleur rouge (fig. 2244).

Ce centre a été reconstruit et surtout développé pendant l'époque impériale, non plus avec la construction archaïque en tuf, mais avec la solide et rapide maçonnerie de briques, dont il subsiste sur différents points des restes assez considérables. Le soin de la construction et la bonne qualité des matériaux sont suffisamment attestés par l'état dans lequel ils nous sont parvenus et par les estampilles marquées sur les tuile se

les briques et qui appartiennent à la première moitié du IIe siècle. A cette époque appartenait l'hypocauste dont on a découvert quelques vestiges près de l'emplacement de la nef droite de la basilique. Là ont été vus également sept grands puits ronds inégalement distants les uns des autres, mesurant 1m30 de diamètre et 1m40 de hauteur. Ces tuyaux ou conduites en briques étaient entièrement obstrués par la terre battue.

Dans un des murs latéraux, sous la nef centrale, à droite, on voit une niche arquée, aux dormants obliques, ayant dû servir de laraire domestique [1] (fig. 2245). Au



2244. — Colonne de l'époque républicaine. D'après le *Cosmos catholicus*, 1902, p. 688.

fond est encastrée une petite plaque de tuf [2] sur laquelle est représentée en bas-relief, de mince épaisseur [3], une figure de Minerve en pied, appuyée sur la lance, un autel devant elle. Ouvrage grossier et de nulle valeur. Les dormants de la niche sont décorés de plaques en terre-cuite avec sujets en relief exécutés vers le même temps mais d'un style et d'une technique bien supérieurs. On y voit une scène de sacrifice d'un côté et de l'autre une Ménade vêtue du chiton et de l'himation portant le thyrse sur l'épaule gauche [4].

La partie des constructions appartenant à la bonne époque des maçonneries sous l'empire s'étend au delà de l'église actuelle. Les fouilles exécutées sous le portique, devant l'entrée principale, ont mis au jour, à la profondeur de 3m80, le pavement d'une chambre rectangulaire, décoré d'une mosaïque à petits cubes blancs et noirs, d'une facture soignée. Une large bordure formée d'une grecque triple, élégamment tressée, tourne autour de la chambre et laisse au centre un espace rectangulaire orné de cubes multicolores. Cette partie centrale mesure 1m90 sur 1m38 et la bande d'encadrement, 0m85 en largeur.

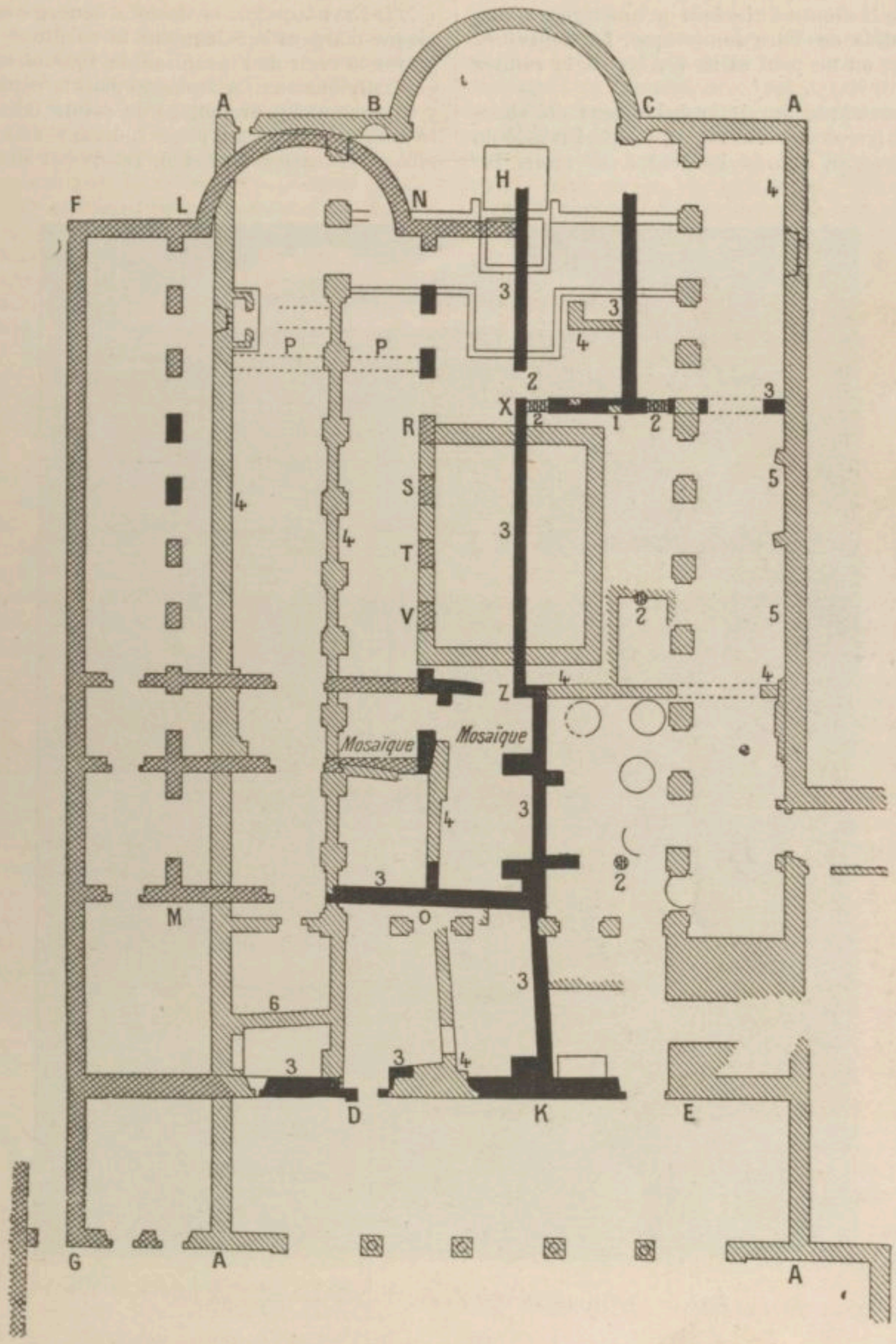
D'autres constructions, d'époque postérieure, en briques alternées de petits carreaux de tuf, ont été découvertes principalement vers la nef gauche de la basilique et parallèlement à cette nef. En particulier trois chambres encore pourvues d'une partie de leur pavement de mosaïque commune, en cubes blancs et noirs formant des figures géométriques. Dans une de ces chambres sont creusés et maçonnés en briques des

2245. — Laraire. D'après le *Cosmos catholicus*, 1902, p. 689.

puits destinés probablement à conserver le blé. Certains pilastres n'ont pu être identifiés, peut-être appartenaient-ils à la maison, peut-être à la première basilique qui y fut érigée. Aucune inscription n'a fourni les noms des propriétaires ; ainsi l'affirmation des Actes touchant la transformation de la *domus Valeriani* reste en l'air. Quant à voir dans la maison romaine récemment exhumée la maison des *Cæcilii*, c'est une de ces hypothèses auxquelles on ne fait pas l'honneur de les discuter.

Un document du XVIIe siècle constate la destruction en 1665 d'un mur antique parallèle à l'axe de la basilique actuelle, c'est XZ sur le plan (fig. 2246) et de six pilastres : R S T V, enfin d'une mosaïque. Ces indications combinées avec celles que fournissent les fouilles de 1899-1901, mettant à jour d'autres murs et d'autres pilastres, autorisent dans une certaine mesure la reconstitution conjecturale d'une aire rectangulaire composée de trois nefs dont deux seraient retrouvées, tandis que

[1] Hauteur, au milieu 0m55, sur les côtés 0m42; largeur, sur le devant 0m58, dans le fond, 0m30; profondeur, 0m30. — [2] Hauteur, 0m40; largeur, 0m30. — [3] Épaisseur, 0m02. — [4] On trouvera une description minutieuse de cette niche et de ses bas-reliefs dans G. Gatti, *Nuova scoperte nella citta e nel suburbio*, dans *Atti della R. Accademia dei Lincei*, 1900, série V, *classe di scienze morali, storiche e filologiche*, t. VIII, *Notizie degli scavi*, p. 13.



2246. — Titre domestique et basilique de Sainte-Cécile. D'après *Nuovo bullettino di archeol. crist.*, 1900. pl. IV-V.

AAAA. Basilique du pape Pascal succédant peut-être à une construction plus ancienne d'un siècle et demi ou de deux siècles.

B-D, C-E, colonnades formant les nefs de la basilique. Ces colonnes ont été piquées en 1823 afin de faire adhérer le plâtre, lorsque le cardinal titulaire Doria fit enfermer ces colonnes dans des piliers. Les bases des colonnes reposent sur des murs construits au IXe siècle avant de combler avec de la maçonnerie le Titre antique. Les tracés d'un trait plein sont les restes de la *domus Valeriani;* les hâchures croisées marquent les murs ou les pilastres antiques détruits ou *supposés détruits* en vue de rétablir le plan symétrique d'une basilique; en conséquence F-G, H-K et l'abside L-N donnent le périmètre conjectural de la basilique privée à l'époque où le titre était simplement domestique.

L-M, N-O, marquent l'emplacement et la direction des colonnades traçant les nefs de ce Titre.

PP, mur du IVe siècle, mesurant en hauteur un mètre environ, auprès duquel on a trouvé des débris de colonnettes. Ce pourrait être la base du cancel.

La coupée de la muraille H-X au point 2 pourrait indiquer la porte donnant accès dans l'appartement aménagé pour servir de *pastophorium*.

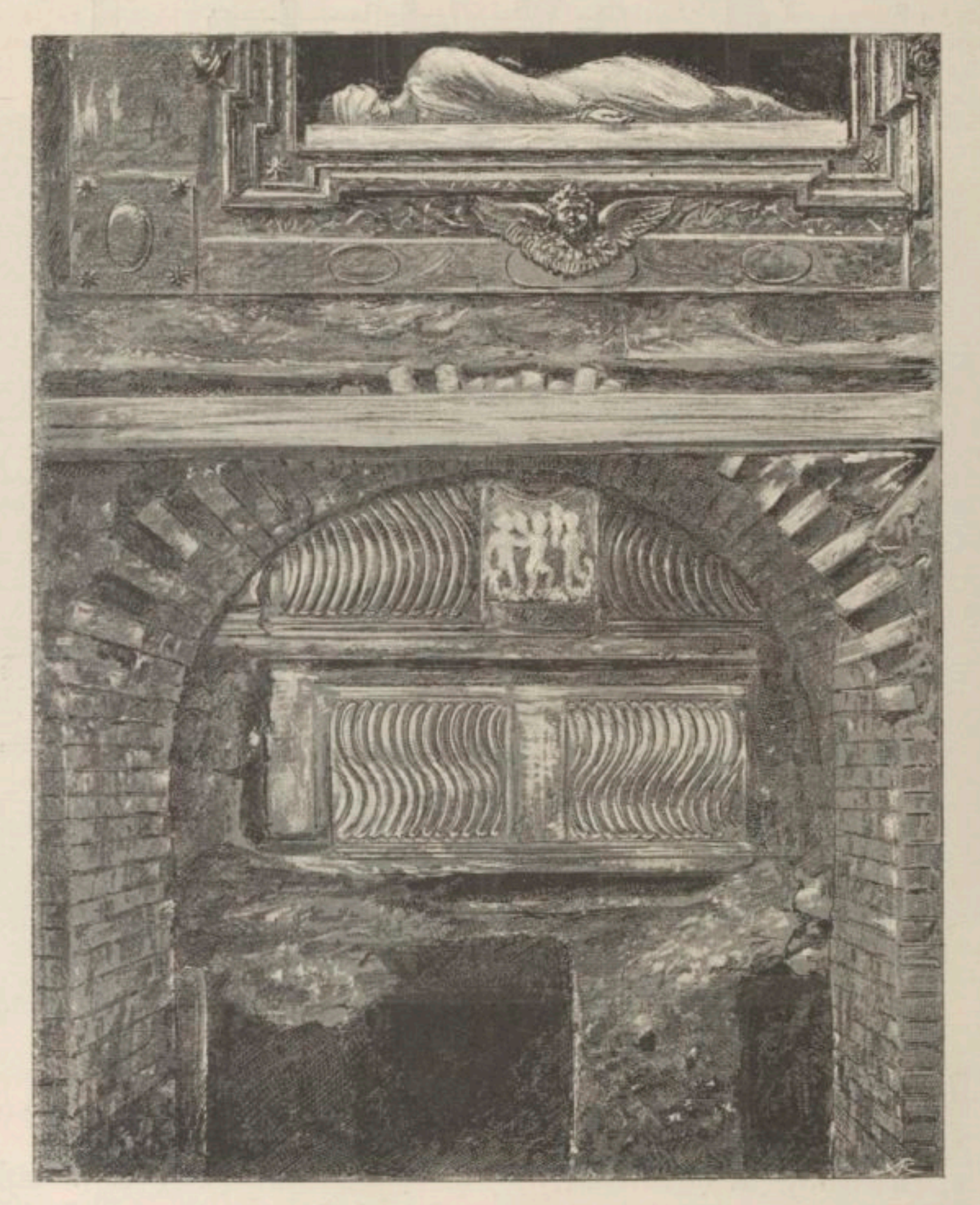
1, laraire; 2, tuf; 3, briques; 4, briques et tuf; 5, *opus reticulatum*; 6, murs en tuf,

la troisième s'étendrait sous le monastère. On s'est peut-être un peu hâté d'y voir l'emplacement de la basilique privée de la *domus Valeriani* qu'une légère transformation modifia en Titre domestique. La conjecture est séduisante, on ne peut ni la vérifier ni la réfuter positivement.

Ce titre domestique aurait probablement été abandonné vers le temps de saint Grégoire Ier et reculé de quelques mètres, si, comme invitent à le croire les caractères architectoniques de l'abside actuelle, celle-ci est plus ancienne que le IXe siècle. Ainsi s'expliquerait à la lettre la mention du *Liber pontificalis* d'après laquelle la basilique du pape Pascal Ier s'éleva *in eodem loco* que celle qu'elle fut destinée à remplacer. D'après le plan de M. P. Crostarosa qui dirigea les fouilles, le titre domestique primitif mesurait 35 mètres sur 18; le titre basilical de Pascal Ier mesure 39m50 sur 23m50.

Pour édifier le titre basilical, il fallut détruire presque entièrement la maison antique. La salle de bains fut cependant épargnée et même transformée en oratoire. C'est là un fait digne d'attention. La préoccupation d'épargner une salle de bains témoigne qu'un souvenir devait y être attaché. Ce souvenir, c'était incontestablement celui que, depuis le début du VIe siècle, les Actes de sainte Cécile avaient consacré.

XV. État actuel. — Bosio a heureusement copié la plaque d'argent sur laquelle le cardinal Sfondrati fit graver le récit de l'invention de 1599 et la disposition qu'il attribua aux sarcophages dans la confession. Nous y voyons que le sarcophage de sainte Cécile contenant le coffre d'argent du pape Clément VIII et le sarcophage des martyrs Valérien, Tiburce et Maxime, étaient placés côte à côte; au-dessous les reliques de Lucius et d'Urbain dans un troisième sarcophage. Tout était demeuré en l'état lors de l'ouverture du mur de face de la confession en 1899 (fig. 2247). L'arc de maçonnerie a été construit pour soutenir la voûte du caveau avant de défoncer le mur antérieur. Le sarcophage à strigiles avec trois amours vendangeurs renferme le corps de la sainte; en arrière, un sarcophage plus grand contient les trois martyrs, l'autre sarcophage à strigiles avec un phénix perché sur une colonnette renferme Lucius et Urbain. Le sarcophage actuel n'est pas celui dans lequel la jeune vierge fut déposée en 821 dans son cercueil de cyprès. Le coffre d'argent trop volumineux exigea qu'on se procurât *aliam majorem similiter marmore arcam*, nous apprend Bosio. Le petit cartel des amours vendangeurs effaroucha Sfondrati, igno-



2247. — Martyrium, de 1599 à 1899. D'après une photographie.

rant la vogue de ce sujet parmi les chrétiens du IVe siècle il le fit marteler[1]. Que devient le sarcophage de 821? On a proposé de l'identifier avec celui dans lequel repose aujourd'hui le cardinal Paul Sfondrati, c'est tout à fait vraisemblable. C'est une cuve de marbre à strigiles, au centre un buste féminin, *imago clypeata*, supportée par deux coqs, aux angles, des génies funéraires. Buste et génies ont été martelés. Ce fait suffirait à lui seul à prouver que si cette cuve a été choisie au IXe siècle, elle n'est pas le sarcophage primitif de la sainte. A supposer que ceux qui lui donnèrent la sépulture n'aient disposé que d'un sarcophage d'occasion — ce qui est possible, mais peu probable — ils avaient trop l'habitude de ces sortes de rencontres pour songer un instant à marteler les génies et surtout le buste qui eût, sur le champ, représenté la martyre[2]. D'autre part, si le sarcophage eût été employé intact, le pape Pascal Ier, si respectueux de ne rien changer à ce qui touchait la sainte, se fût probablement gardé d'y toucher et n'eût pas manqué de voir dans l'*imago clypeata* un portrait de Cécile.

Le grand sarcophage affecté aux restes de Tiburce, Valérien et Maxime est ancien, mais rien n'indique qu'il ait contenu les corps dès le IXe siècle. En effet, le troisième sarcophage renfermait primitivement, non Lucius et Urbain, comme aujourd'hui, mais le martyr Maxime. Au centre de la cuve, les strigiles sont interrompues et font place à une cavité cylindrique, peu profonde et briquetée, comme pourrait l'être l'intérieur d'une tourelle; au milieu, sur une colonnette, se dresse un phénix aux ailes éployées. Or, dans les Actes de sainte Cécile on attribue à la sainte d'avoir enseveli Maxime dans un sarcophage décoré du phénix *Cecilia juxta Valerianum et Tiburtium sepeliit in novo sarcophago et jussit ut in sarcophago ejus sculperetur Phœnix ad judicium fidei ejus, qui resurrectionem, se inventurum, Phœnicis exemplo, ex toto corde suscepit*. Ce sarcophage est donc celui qui contenait le corps de Maxime avant le IXe siècle, dans la catacombe d'où il aura été retiré.

Le petit musée local contient un fragment d'un sarcophage chrétien de grandes dimensions, d'une facture vigoureuse plutôt que soignée et pouvant remonter au IIIe siècle à ses débuts. On y voit, au centre, le Bon Pasteur, aux angles, deux figures de femmes drapées. On a pensé avoir retrouvé le sarcophage primitif de sainte Cécile, c'est une hypothèse dépourvue de fondement. Cette sculpture fut dégagée lorsqu'on retira au moment des fouilles, d'une petite chapelle située à droite de la confession, une plaque de marbre portant une inscription métrique, et, au centre, une croix en mosaïque. Cette pierre qui se trouvait dans l'hypogée de Pascal Ier rappelle la translation de sainte Cécile par ce pape. Elle n'est pas du IXe mais du XIIIe siècle.

L'impossibilité matérielle de débarrasser la basilique actuelle de sa décoration pompeuse pour lui rendre son aspect primitif, ayant fait abandonner le projet d'une restauration rigoureusement archéologique, M. le cardinal Rampolla se détermina à donner tous ses soins à la crypte. C'est cette partie qu'il nous reste à décrire (fig. 2248).

Tout d'abord on remarquera à gauche un tracé pointillé correspondant à la nef majeure de l'ancien titre domestique le long duquel, à droite, on retrouvera comme point de repère les six pilastres désignés par la hachure double. Autre point de repère parmi les constructions à la maison romaine, construction dont la destination reste énigmatique, la chambre H avec sept puits cylindriques, profonds de près de deux mètres, dont les parois sont revêtues de briques ajustées et dont le fond est en *opus spicatum*. Ces silos ont pu servir à contenir du grain ou des provisions. Puis encore deux pilastres en *opus quadratum* M 42-42, la colonne en tuf avec son chapiteau M 44, le laraire M 41 et un rare exemple d'*opus incertum* remontant à l'époque républicaine P 48. Une fois les fouilles terminées et lorsqu'on dut renoncer à l'espoir de les pousser plus loin, tout l'espace de la nef principale et du portique de la basilique furent recouverts d'une voûte appuyée sur les murs antiques et sur des pilastres modernes.

La confession des martyrs correspond à l'autel majeur, c'est une chambre presque cubique, fermée de toutes parts. Autour de la confession circule une crypte semi-circulaire épousant le contour de l'abside. On y accède par deux escaliers débouchant dans les bas-côtés de la basilique. Dans la crypte annulaire ont été enterrés les cardinaux Paul Sfondrati et Célestin Sfondrati, son neveu. X. 54-55. La principale modification apportée à la confession fut d'être non plus murée, mais fermée d'une grille, afin que les fidèles pussent voir les sarcophages. Ceux-ci furent ainsi disposés. En bas, au premier plan, Lucius et Urbain; en arrière, Tiburce, Valérien et Maxime; par-dessus ces derniers, Cécile,

ÉPIGRAPHIE. — Plusieurs appartements de la maison romaine ont été transformés en un petit musée local. Nous n'avons pas à étudier ici quelques monuments païens, notamment deux sarcophages représentant les Dioscures et une scène nuptiale, diverses inscriptions[3]. Nous ne dirons rien non plus des inscriptions trop pompeuses employées à célébrer diverses restaurations de la basilique. Parmi les inscriptions chrétiennes bien peu offrent un véritable intérêt[4] :

Fragments de plaque de marbre 0m46 × 0m26.

HC ЄN ΘЄΩAY
ΘAPCIOYΔЄIC
M A KAΛЄNΔ

Le nom de la défunte ou du défunt accompagné de l'acclamation (ζήσ)ης ἐν Θεῷ et à la ligne suivante οὐδεὶς (ἀθάνατος). Une plaque venue d'un cimetière souterrain, haute de 0m26, avec

BALERIVS DO(r) MIT IN PACE

Plus intéressante, l'épitaphe d'un titulaire de la basilique[5] :

T IN PACE $\overline{\text{PB}}$ IOHANNIS TT $\overline{\text{SC}}$
$\overline{\text{G}}$ SEPTIME QVI VIXIT $\overline{\text{ANN}}$ · PL
XV · $\overline{\text{KAL}}$ · IANVARIAS IN Ꝑ TER

[1] Cette erreur est d'ailleurs celle des contemporains. On se rappelle qu'il a fallu attendre Louis Vitet pour admettre que les mosaïques de la voûte annulaire de Sainte-Constance n'étaient pas d'origine païenne. Voir *Dictionnaire*, t. I, col. 948. — [2] D'après le *Liber pontificalis*, le pape Pascal *fecit concam ex argento, ubi et pretiosum ejusdem virginis caput condidit pens. lib VII semis*. Or Sfondrati trouva le corps entier : *cervice autem valde reflexa facieque ad humum procumbente dormientis instar*. D'après G. B. Giovenale, la fresque du XIIe siècle représentant le songe de Pascal donnerait dans la scène du troisième plan une figure de ce reliquaire de la tête que Grégoire VII ou un pape de ce temps aurait réuni au corps de la sainte. Mais cette ouverture de la tombe au XIIe siècle n'a pas l'ombre d'une attestation. De plus il est invraisemblable que si la tête eût été simplement rapprochée du tronc, les mouvements, si discrets qu'on les suppose, donnés au cercueil en 1599 n'eussent pas révélé à Sfondrati la section du cou. Reste à expliquer le reliquaire de Pascal; ne serait-ce pas tout simplement une confusion entre le chef de sainte Cécile et celui de quelque autre martyre rapportée avec les milliers de corps enlevés des catacombes. Plus loin, le même auteur attribue à Martin IV cette translation de sarcophage de 821 dans celui où la sainte fut trouvée en 1599 et s'engage dans un véritable carambolage d'hypothèses. — [3] G. Gatti, *op. cit.*, p. 14. — [4] *Ibid.*, p. 15-19. — [5] Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, t. III, p. 447-450.

[*hic quiesci*]*t in pace p*(*res*)*b*(*yter*) *Johannis t*(*i*)*t*(*uli*) *s*(*an*)*c*[*ta*)*e martyris Cæciliæ re*] *g*(*ionis*) *septim*(*a*)*e, qui vixit ann*(*os*) *pl*[*us minus... depositus*] XV *kal*(*endas*) *Januarias, ind*(*ictione*) *ter*[*tia*]. Il est probable que nous avons ici un titulaire de Sainte-Cécile plutôt que de Saint-Chrysogone situé également dans la VIIe région ecclésiastique, à raison de la cassure oblique de la pierre à la première ligne, ce qui s'explique mieux par la présence d'un A que d'un I. L'inscription est du Ve siècle.

On a pu reconstituer d'après l'empreinte laissée sur la chaux, une inscription de l'année 434. En somme, l'épigraphie est à peu près dénuée d'intérêt.

L'inscription la plus intéressante est celle d'un personnage byzantin du VIIe siècle, en 638 [1].

BIBLIOGRAPHIE. — B. Aubé, *Les chrétiens de l'Empire romain, 180-249*, in-8°, Paris, 1881, p. 252-317. — X. Barbier de Montault, *L'apparition de sainte Cécile au pape S. Pascal Ier, en 821, et ses conséquences pratiques*, dans la *Revue de l'art chrétien*; 1887, IIIe série, t. V, p. 285-307. — D. Bartolini, *Gli atti del martirio della nobilissima vergine romana S. Cecilia vendicati ed illustrati coi monumenti*, in-8°, Roma, 1867. — V. Bianchi-Cagliesi, *Santa Cecilia e la sua basilica nel Trastevere. Note di critica*, in-8°, Roma, 1902. — J. Bosio, *Historia passionis beatæ Cæciliæ virg., Valeriani, Tiburtii et Maximi mm. necnon Urbani et Lucii pontificum et mart. vitæ*, in-4°, Romæ, 1600. — N. de Bralion, *La sépulture admirable de sainte Cécile dans son église de Rome*, in-8°, Paris, 1668. — P. Crostarosa, *Scoperte in S. Cecilia in Trastevere*, dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1899, p. 261; 1900, p. 144, 321. — C. Erbes, *Die heilige Cäcilia im Zusammenhang mit der Papstcrypta sowie der ältesten Kirche Roms historisch-*

[1] Cf. aussi une inscription de 379 à 464 dans De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 359, n. 816.

LÉGENDE DU PLAN

La crypte R mesure 7m50 sur 9m50; sa hauteur est de 3m50 du sol à la voûte formée de vingt calottes portées sur douze colonnes isolées et dix-huit colonnes engagées. L'autel de la sainte se dresse devant la *fenestella* ouverte sur les sarcophages, R 50. En face, dans une niche, R 51, se voit la statue de la martyre. Deux chapelles latérales sont respectivement dédiées à sainte Agnès, S. et à sainte Agathe, T. A une arcade de distance de cette dernière chapelle une porte communique avec la maison romaine.Dans la crypte annulaire, le réduit V a reçu un autel dédié aux saints Urbain, Lucius et Maxime.

A. Salle au niveau de l'église donnant accès dans le souterrain.

1-2. Colonnes du XIe siècle. — 3-4. Fragments des *Cosmati*. — 5, Calques des sculptures du ciborium d'Arnolfo.

B. Salle sous le *narthex* de la basilique transformée en musée local.

6. Fûts de colonnes et fragments lapidaires trouvés dans les fouilles. Auprès du deuxième pilastre isolé se voit un fragment d'une élégante statuette en marbre. — 7. *Transennæ* et fragments architectoniques; sur les parois, débris d'inscriptions païennes. — 8. Dalle romaine ornée de mosaïque.

C. Salle; 9. Pavement de ciment et mosaïque conservée en place.

D. Salle dont le pavement contient beaucoup de fragments de mosaïques trouvés, çà et là. — 10. *Opus spicatum*.

E. Salle contenant deux mosaïques. — 11. Mosaïque classique à petits cubes blancs et noirs. — 12. Mosaïque médiévale à grands cubes blancs. Une partie de cette dernière a été sacrifiée pour conserver l'autre mosaïque.

F. Emplacement de la nef centrale du titre domestique.

13. Mosaïque romaine avec ornements. — 14. Emplacement des autels de l'ancienne crypte. — 15-16-17-18. Inscriptions chrétiennes. Le mur de droite correspond avec les six pilastres antiques détruits en 1665 pour la sépulture des nonnes. On a figuré ces six pilastres sur l'enduit de la muraille. Ils sont larges chacun de 1m20 et distants de 1m40.

G. Salle contenant : 19. Un pavement en mosaïque romaine. — 20. Fragments d'enduits et de stucs peints. — 21. Fragments de décoration en marbre trouvés dans la maison romaine.

H. Chambre aux sept silos.

I. Corridor avec deux sarcophages ou cercueils en terre-cuite, 22-22.

K. Corridor creusé on vue de reconnaître l'étendue en largeur du titre domestique. Cette fouille a conduit à découvrir deux pilastres semblables à ceux détruits en 1665. On a déposé ici : 23, des inscriptions grecques; 24, une lampe en marbre du VIe siècle; 25, divers fragments sculptés du même lemps.

L. Ancienne sépulture des nonnes depuis le XVIIe siècle, transformée en musée local. — 26. Plaque de marbre provenant d'un sarcophage et représentant le Bon Pasteur avec, au revers, l'inscription commémorative de translation par Pascal Ier. — 27. Épitaphe du card. Sfondrati reconstituée. — 28. Sarcophage à strigiles. — 29-30-31-32. Inscriptions chrétiennes. — 33, Sarcophage à strigiles avec, sur le devant, la fable d'Éole et l'inscription funéraire du prêtre Jean, titulaire de Sainte-Cécile, dont on trouvera le texte plus haut. — 34. Inscription commémorative des fouilles de 1899. — 35. Sarcophage à strigiles avec, sur le devant, deux bustes et une scène pastorale. — 36. Inscription grecque. — 37. Inscr. de l'année 372. — 38. Inscr. de Venerandus, Flavia, Petronia, Elia Lampadia. — 39. Fragments de sarcophages.

M. Salle contenant : 40. Fragments d'antefixes, d'estampilles doliaires, etc. — 41. Laraire. — 42. Pilastres de l'époque républicaine. — 43. Colonnette avec le buste de Platon — 44. Colonne de tuf de l'époque républicaine. — 45. Niveau de l'époque républicaine.

N. Salle contenant : 46. Tous les fragments d'amphores trouvés et d'autres vases de terre.

O. Réduit avec : 47. Buste d'un inconnu.

P. *Opus incertum* : 48.

Q. 49. Fragments de marbre des IVe et VIe siècles; ce sont deux colonnettes avec leur chapiteaux ayant pu appartenir au *ciborium* primitif et une plaque de marbre avec deux disques crucifères pouvant provenir de l'ancienne enceinte du *presbyterium*.

R. Nouvelle crypte (1902). — 50. Autel de sainte Cécile et des saints Valérien et Tiburce.

S. Chapelle de Sainte-Agnès.

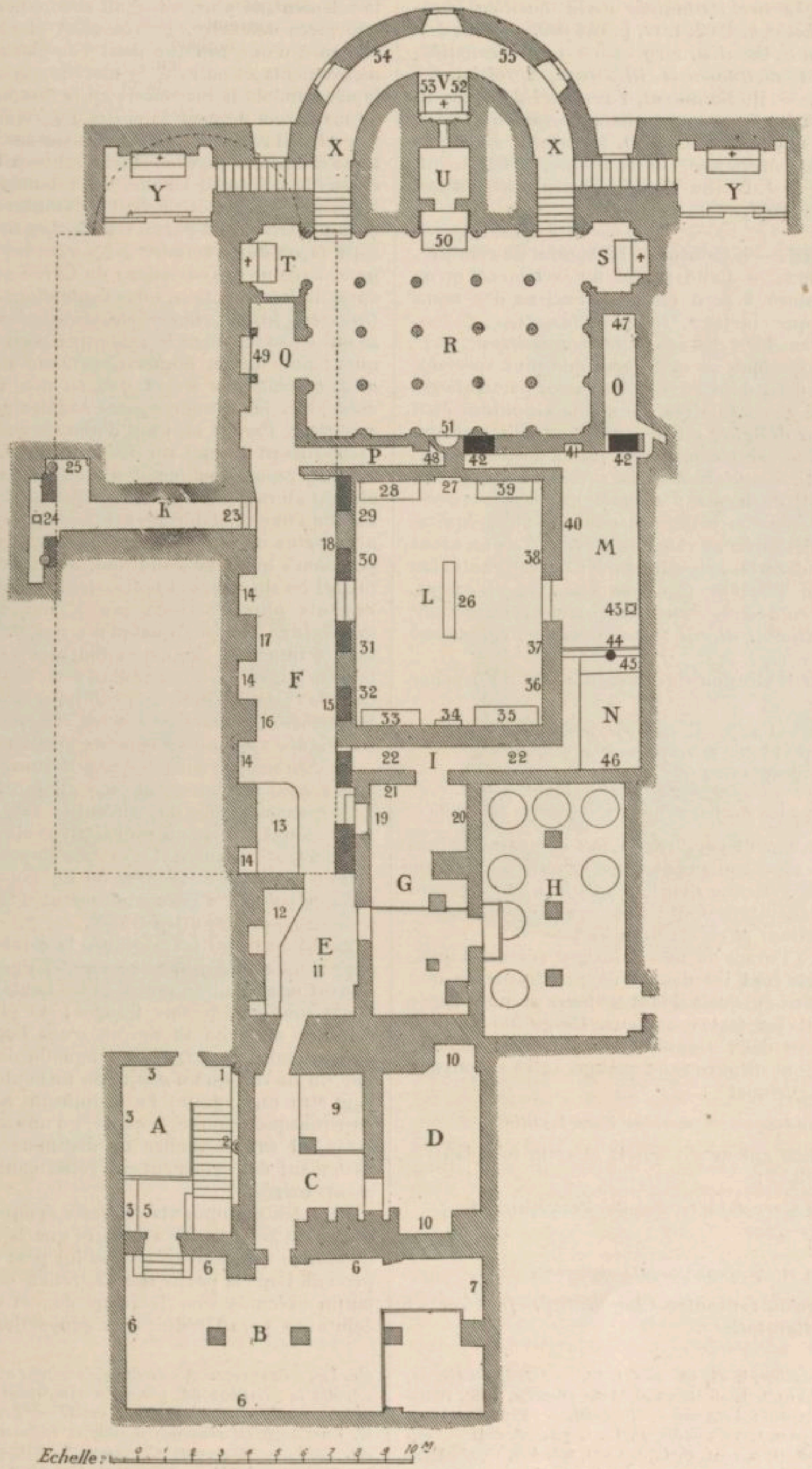
T. Chapelle de Sainte-Agathe et Sainte-Catherine.

U. Confession.

V. Chapelle des Saints-Urbain, Lucius et Maxime. — 52. Inscription du pape Grégoire VII. — 53. Inscription des saints martyrs.

X. Crypte annulaire. — 54. Inscript. du card. P. Sfondrati. — 55. Inscr. du card. Cel. Sfondrati.

Y. Chapelle de la basilique donnant accès à la crypte.



Echelle : 0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 m.

2248. — Plan de la crypte et de la maison romaine. D'après le *Cosmos catholicus*, 1902.

antiquarische Untersuchung, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1888, t. IX, p. 1-66. — G.-B. Giovenale, *Ricerche architettoniche della basilica,* dans *Cosmos catholicus,* 1902, t. IV, p. 648-669. — J. de Laderchis, *Acta S. Cæciliæ, virg. et mart., et Transtiberina basilica monumentis illustrata,* 2 vol. in-4°, Romæ, 1722. — R. Mammani, *I restauri della chiesa di S. Cecilia in Trastevere,* dans *Bessarione,* 1901, IIe série, t. I, p. 273-280. — O. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne,* in-8°, Rome, 1902, t. III, p. 438-452. — J.-B. De Rossi, *Roma sotterranea,* in-fol., Roma, 1867, t. II, p. 113-155.

H. Leclercq.

CEINTURE. — I. Ceintures. II. Agrafes de ceinture.

I. Ceintures. — Cette partie du vêtement qu'on nomme ceinture a reçu chez les anciens des noms variés, tels que *cinctura, zona, cestus,* ζώνη, ζώνιον, ζωστήρ, et dans bien des cas *balteus* ou *balteum,* τελαμών, ἀορτήρ, quoique ce mot s'applique plus spécialement au baudrier dont l'usage était assez particulièrement réservé aux militaires. De même *cingulum* était employé pour désigner un insigne de la milice et, par métonymie, le service militaire lui-même; on disait couramment : *cingulum militiæ sumere*[1], la dégradation se disait de même : *cingulo aliquem exuere*[2]. Le fait d'enlever son ceinturon pour le soldat équivalait à la démission ou au refus de servir. Nous en avons un exemple dans les actes du martyr Marcel, centurion de la légion Trajane : *Cum omnes... sacrificarent, Marcellus, profana reputans illa convivia, rejecto etiam cingulo militari... dicens : Jesu Christo Regi æterno milito*[3].

Prudence fait allusion à cet usage lorsqu'il s'exprime ainsi[4] :

Milites, quod ad perenne cingulum Christus vocat
Sueta virtus bello, et armis, militat sacrariis.
Caesaris vexilla linquunt, eligunt signum crucis,
Proque ventosis draconum, quos gerebant, palliis,
Præferunt insigne lignum, quod draconem subdidit.

C'est probablement par l'effet d'une comparaison qui s'établit assez naturellement entre la milice impériale et la milice chrétienne que l'on voit le mot *cingulum* appliqué à la ceinture dont les moines faisaient usage : *Vestiti dormiant et cincti cingulis*[5].

Vêtement à l'usage de tous et insigne réservé à quelques-uns, tels sont les deux sens principaux du mot *cingulum,* sens auxquels il faut toujours prendre garde lorsqu'on lit les textes anciens. *Cingulum* gardera longtemps ces deux significations. Pas de difficulté lorsqu'on lui substitue *zona* ou quelque autre synonyme, comme fait Fortunat[6] :

Pulcra topaziacis oneratur Zona lapillis

mais le même auteur dit aussi, et cette fois dans le sens de dignité[7] :

Ad te confugiunt, te Cingula celsa requirunt

et encore[8] :

Auxit et obsequiis Cingula digna tuis

C'est ainsi qu'on rencontre *Cingulum præfecturæ*[9] et *Cingulum dignitatis*[10].

La ceinture faisait partie du costume des hommes aussi bien que de celui des femmes; elle servait à retenir le vêtement, de plus, elle était encore pour les hommes une pièce défensive. Le vêtement étant généralement composé d'une tunique dont l'ampleur eût gêné les mouvements et entravé la marche, on se voyait dans la nécessité de la raccourcir en la remontant à la taille de manière à dégager la partie inférieure du corps et à rendre libre le mouvement des jambes. On tirait alors toute la hauteur jugée embarrassante qu'on rejetait par-dessus la ceinture; l'étoffe, en retombant, formait un large pli qui tantôt cachait la ceinture entièrement, tantôt la laissait en partie visible. Les Grecs appelaient cette façon de se ceindre ἀναζώσθαι, les Latins *succingere.* Dans un des entretiens du Christ avec ses apôtres après la Résurrection, nous l'entendons dire à Pierre : *Cum esses junior, cingebas te, et ambulabas ubi volebas,* ce qui est exactement le geste que nous venons d'indiquer; *cum autem senueris, extende manus tuas, et alius te cinget et ducet quo tu non vis*[11]. Il fallait donc avoir les membres assez souples pour se ceindre soi-même. Parfois on usait d'une seconde ceinture qui assujettissait le repli sur les hanches. Cette deuxième ceinture repose quelquefois directement sur la première, elle est alors généralement moins une partie du vêtement qu'une véritable parure. Les épithètes *succinctus, alticinctus* ou *alte præcinctus* sont appliquées aux personnes que leur condition, leurs occupations habituelles ou du moment obligeaient à donner aux mouvements plus d'aisance par ce moyen. Par contre, *discinctus,* désigne quelqu'un qui porte la tunique sans ceinture et implique toujours l'idée d'une certaine négligence ou même d'un relâchement accoutumé dans le costume, indice de celui qui devait exister dans les mœurs. Les mots *succinctus* et *accinctus* étaient de préférence appliqués à la tenue militaire.

La ceinture n'avait pas que cette unique destination. Elle servait de bourse, et on y glissait la monnaie, on y suspendait l'épée ou, suivant le cas, le couteau, ou les tablettes, ce qu'on souhaitait avoir à portée de la main à tout instant et il n'est pas impossible que de là vienne le sens de secours, ou de sauvegarde comme dans ce passage d'Isaïe s'adressant à la ville de Tyr : *non est cingulum ultra tibi*[12].

La matière dont est fabriquée la ceinture varie beaucoup : étoffe, cuir souple, cordon, chaînette, etc. Parfois elle est nouée sur le ventre et les bouts retombent, ces bouts sont quelquefois frangés; le plus souvent la ceinture s'attache au moyen d'une boucle à ardillon dans laquelle s'engage une languette de cuir. D'autres fois, on ne voit qu'un disque ou un bouton qui recouvre peut-être une agrafe. Le ceinturon militaire est en cuir presque toujours recouvert d'une série de plaques de métal sur lesquelles on distingue plus ou moins nettement des ornements en relief dans des compartiments carrés.

Dans les monuments de basse époque, le ceinturon s'allège et se simplifie à mesure que le soldat se défait de tout ce qui l'embarrasse ou lui pèse dans son équipement. Dans la partie des bas-reliefs de l'arc de Constantin exécutés sous le règne de cet empereur[13], le ceinturon paraît réduit aux proportions d'un simple

[1] *Code théodosien,* l. VI, tit. XXX, l. 18. — [2] *Code Justinien,* l. VIII, t. XXXVIII, l. 1. — [3] Ruinart, *Acta sincera,* in-8°, Ratisbonnæ, 1859, p. 343 : *Acta sancti Marcelli.* — [4] Prudence, *Peri Stephanôn,* hymn. I, vers 32-36, *P. L.,* t. LX, col. 281. — [5] *Regula S. Benedicti,* c. XXII, *P. L.,* t. LXVI, col. 489. Ce n'est pas seulement la *milice monastique* qui est calquée plus ou moins exactement sur l'armée, c'est aussi la milice administrative à l'époque du bas-empire. Ceux qui exerçaient les emplois à tous les degrés, portaient comme les soldats le *cingulum militiæ* qui faisait partie de la tenue de service, *Code théodosien* l. VIII, tit. IV, l. 16; l. XII, tit. I, l. 147, n. 3; l. XIV, tit. X, l. 1, n. 1; etc. Les codes prennent soin de réglementer avec la plus grande minutie le privilège de porter le *cingulum* et l'éclat qui en rejaillit sur celui qui jouit de ce droit. — [6] Fortunat, *Carmina,* cf. Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis,* t. II, col. 332. — [7] Fortunat, *Carmina,* l. VII, poem. VII, *P. L.,* t. LXXXVIII, col. 241. — [8] Fortunat, *Carmina,* l. VII, poem. XVI, *P. L.,* t. LXXXVIII, col. 253. — [9] S. Grégoire le Grand, *Epistular.* l. X, epist. XXXVII, *P. L.,* t. LXXVII, col. 1094. — [10] *Code théodosien,* l. X, tit. XXVI, l. 1. — [11] Joa., XXI, 18. — [12] Is., XXIII, 10. — [13] De Rubeis, *Aedificorum et ruinarum Romæ,* in-4°, Romæ, 1618, pl. XLVI.

ruban par-dessus lequel retombe le pli de la tunique. Sur la colonne de Théodose à Constantinople on semble revenu à un équipement plus rationnel; les soldats sont revêtus de cuirasses qu'entoure un étroit ceinturon auquel se rattache la courroie ou la chaînette qui retient le poignard sur le côté droit.

On a cherché dans la ceinture un insigne du grade. Deux actes de martyrs nous donnent un renseignement trop généralement négligé ou ignoré. Dans la *Passio* de saint Marin, centurion, nous lisons : *Marinus quidam, militari dignitate decoratus... ob confessionem Christi capite truncatus est. Honor quidem est vitis apud Romanos, quam qui adepti sunt, Centuriones dicuntur*[1]. Dans la *Passio* de saint Marcel, centurion, nous voyons celui-ci jeter à terre le *cingulus militaris* devant les aigles de la légion et s'écrier : *ecce projicio vitem et cingulum, renuntio signis.* On l'interroge, on lui demande : *Quid tibi visum est, ut contra disciplinam militarem te discingeres, et baltheum ac vitem projiceres*[2]? Le cep de vigne était donc l'insigne représenté sur le ceinturon des centurions[3].

2249. — Saint Démétrius.
D'après une photographie.

Dans beaucoup de figures représentant des empereurs ou des personnages exerçant le commandement militaire, une ceinture, placée sur la cuirasse droite à lambrequins, est toujours nouée de la même manière sur l'estomac; les bouts ne retombent pas régulièrement, mais sont ordinairement relevés sous la ceinture même, qui les retient, de manière à former un flot symétrique. Si l'épée y est parfois attachée, il semble que ce n'est là qu'un emploi exceptionnel; en tous cas l'insigne ne changea pas, du moins en Occident, jusqu'à la fin de l'antiquité[4]. Nous l'avons vu, notamment sur un des feuillets du diptyque d'Aoste, représentant l'empereur Honorius. Il semble qu'il en ait été de même en Orient. Deux magnifiques bas-reliefs encastrés dans la façade de Saint-Marc à Venise représentent saint George et saint Démétrius, tous deux en costume militaire, tous deux avec la ceinture qui est probablement l'écharpe du commandant. La figure 2249 nous offre avec saint Démétrius un exemple remarquablement conservé et un monument chrétien d'une rare élégance[5]. Ce monument est d'autant plus précieux qu'il ne paraît pas pouvoir être antérieur au VIII-IXe siècle, et il conserve le costume de l'époque du haut-empire à une date où il était abandonné et oublié. En effet, il semble que le goût oriental des pierreries introduit par Dioclétien et propagé chez les empereurs byzantins ait fini par faire remplacer le ruban souple noué à la taille, par une ceinture gemmée. C'est du moins ce que nous constatons sur ces groupes de porphyre qui représentent deux Césars ou deux Augustes accolés[6].

2250. — Saint Georges et saint Démétrius.
Bas-relief de la façade de Saint-Marc de Venise.
D'après une photographie.

Les personnages sont vêtus de façon identique, ils portent la grande cuirasse à lambrequins dont la raideur prend l'apparence d'une jupe; mais à la place du ruban noué sur la poitrine, on voit un large ceinturon enrichi de pierreries (fig. 2250). Au bas de la cuirasse, à la naissance des lambrequins, une seconde ceinture ornée de pierreries ou de plaques de métal soutient l'épée. C'est, en somme, un dédoublement du *cingulum* en ceinture de luxe et ceinturon d'usage. On adoptera cette mode, ainsi que nous pouvons le voir, par exemple, sur le diptyque de Monza, représen-

[1] Ruinart, *Acta sincera*, 1859, p. 305. — [2] Ruinart, *Acta sincera*, 1859, p. 343; remarquer dans ce texte la synonymie de *cingulus* et *balteus*. — [3] Baronius, *Annales*, ad ann. 298, n. 3. — [4] *Dictionn.*, t. I, col. 2491, fig. 821. — [5] Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1902, t. II, p. 527, 534, fig. 370. — [6] J. Strzygowski, *Beiträge zur alten Kunstgeschichte*, 1902, t. II, p. 113; *Koptische Kunst*, Leipzig, 1904, p. 7; L. Passy, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1870, p. 59; A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 178, fig. 166.

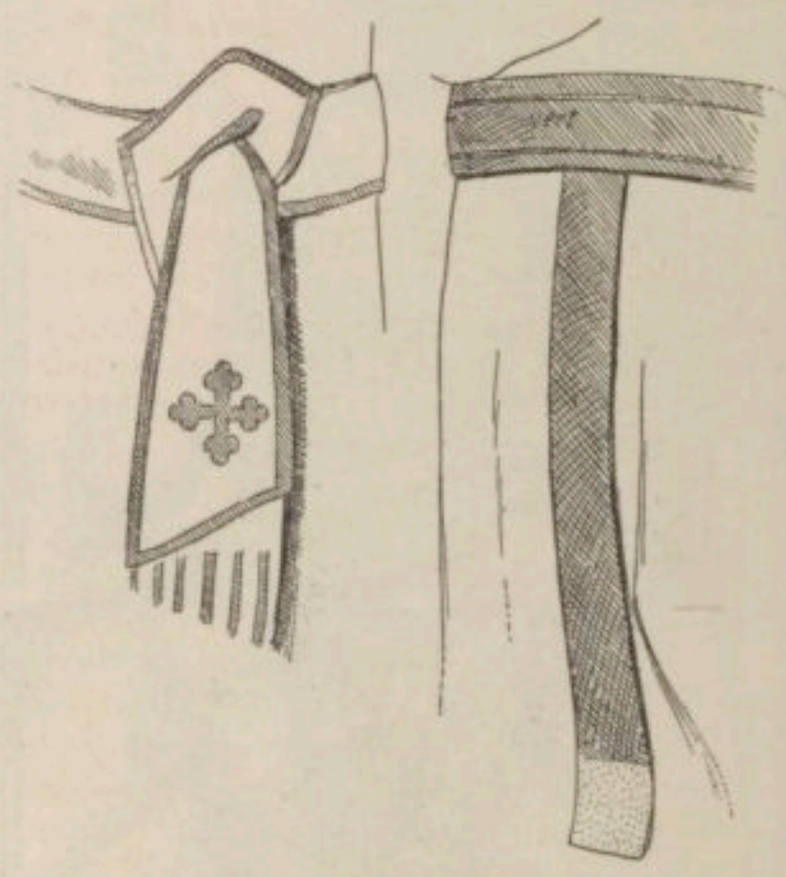
tant Stilicon, sa femme et leur fils [1]. Stilicon porte l'épée au moyen de deux ceinturons combinés; l'un serre la taille, l'autre attaché sur la droite du premier, descend obliquement vers le fourreau dans lequel il s'engage. Ce mode de suspension se continuera et se transformera pendant le moyen âge et jusqu'à nos jours. Mais c'est là, visiblement, l'innovation d'un homme qui se sert de son épée et qui aime à la sentir à son côté. Au contraire, l'épée des fonctionnaires impériaux n'est guère moins pacifique qu'un glaive académique; on prend donc soin de l'orner et de l'enrubanner le mieux possible, ainsi qu'un objet de luxe qui ne sortira jamais du fourreau. Celui-ci, la poignée et le ceinturon deviennent une sorte de harnais rigide et somptueux autant qu'incommode et légèrement ridicule au flanc de ces fonctionnaires très peu belliqueux. Jean le Lydien décrit le *cingulum* (ζωστὴρ) du préfet du prétoire; il est fait d'un double cuir teint en pourpre, bordé d'une double broderie, les extrémités portent d'une part un ménisque d'or, de l'autre une languette en forme de grappe, d'or également, se bouclant l'un sur l'autre. Les empereurs et les personnages consulaires drapés à la byzantine, immobiles, hiératiques sont ceinturés d'or et de gemmes. Un médaillon d'or de Valens et Valentinien montre les deux princes portant chacun une large ceinture gemmée à laquelle est suspendu sur le devant un ornement en forme de bulle [2]. Même ornement sur le disque représentant Théodore et ses fils [3].

Dans les monuments des catacombes, nous rencontrons un très grand nombre de figures masculines portant la ceinture, notamment le Bon Pasteur, le paralytique; par contre, beaucoup sont représentés avec la tunique talaire et presque en aucun cas la ceinture n'est un prétexte à quelque luxueuse exhibition. Les figures féminines portent souvent la *tunica discincta,* les orantes notamment ont le *colobium* tombant droit jusqu'aux pieds. Le second feuillet du diptyque de Monza dont nous venons de parler, représente Serena ou Galla Placidia [4] avec un ample vêtement retenu à la taille par une ceinture garnie de pierres sur toute sa longueur et munie d'un cabochon en guise de boucle. Quelques peintures des catacombes et surtout les mosaïques des églises nous montrent des défuntes et des saintes pourvues d'une large et riche ceinture. Aux catacombes, sainte Cécile représentée en orante dans la crypte où elle avait été ensevelie est une peinture d'époque byzantine, la sainte est représentée avec une ceinture à grosses perles; à la catacombe de la Vigna Massimo, une orante parfaitement conservée et souvent reproduite porte une robe richement brodée relevée à la taille par une ceinture dont on ne voit guère que la trace, sans pouvoir la décrire en détail [5]. Dans la catacombe des Saints-Pierre-et-Marcellin, un Christ de belle allure et d'un dessin encore énergique porte la ceinture, mais c'est plutôt une large écharpe d'étoffe qui lui ceint la taille [6]. Les peintures de Baouit (voir ce mot) nous offrent des représentations de vêtements exécutées avec un soin minutieux. Une fresque nous montre la Vierge Marie entourée des apôtres, elle porte une ceinture d'étoffe blanche dont les deux extrémités retombent à longueur égale sur le devant du corps [7]; divers médaillons représentent des anges, les uns ont une double ceinture perlée [8], les autres, une large ceinture gemmée, ou bien ornée de larges disques, ou encore un simple cordon [9].

A Ravenne, les mosaïques de Saint-Apollinaire-Neuf nous montrent une procession de saintes portant chacune une ceinture dont la boucle est ornée de perles [10]; à Saint-Vital, dans la Philoxénie d'Abraham, le patriarche porte une sorte de large écharpe tordue autour des reins [11] et une ceinture analogue se voit sur un ivoire du siège de Maximien, dans un des épisodes de l'histoire de Joseph [12] (fig. 2251).

Nous ne continuerons pas une énumération qui, en se prolongeant, n'ajouterait que des variétés peu notables aux types principaux que nous venons d'énumérer.

II. Agrafes de ceinture. — On s'explique sans peine que le ruban d'étoffe ou de cuir souple ait matériellement disparu et ne puisse être affirmée que par des attestations monumentales; la ceinture de cuir brodée et



2251. — Ceintures.
D'après les mosaïques de Saint-Vital de Ravenne.

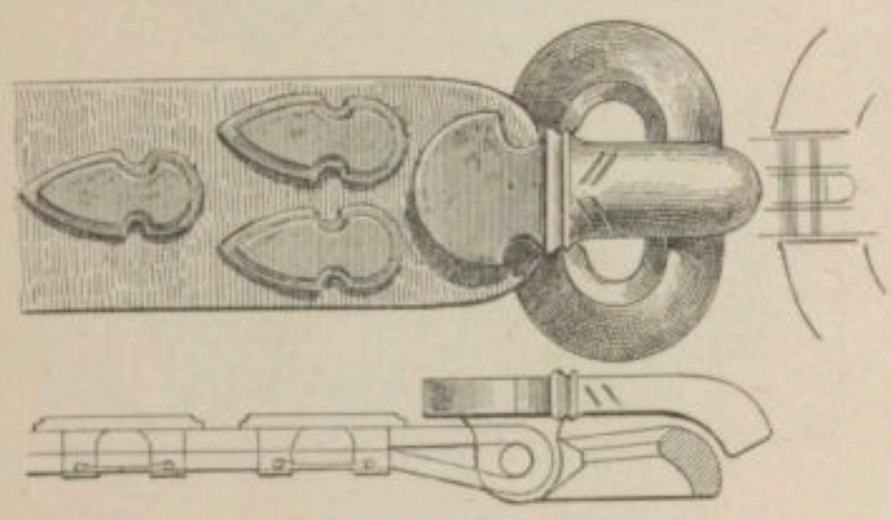
gemmée offrait un butin trop appréciable pour avoir été épargnée. Si quelques spécimens de ceintures en étoffe ou de cordons nous sont parvenus, c'est grâce aux sépultures exceptionnellement conservées de l'époque copte. Quant aux ceintures liturgiques, dont on connaît quelques exemplaires, elles sont d'une date trop tardive pour rentrer dans le cadre chronologique de nos recherches [13]. Nous n'avons pas à revenir sur la ceinture de saint Césaire d'Arles [14].

Moins fragiles et moins pratiques que les ceintures étaient les agrafes et les plaques de ceinture qui constituent une des séries les plus importantes, par leur nombre plus que par leur richesse, de l'archéologie barbare. De même que le guerrier suspendait des armes à son ceinturon, de même le barbare y attachait la trousse aux ustensiles nécessaires à la vie quotidienne [15]. Il fallait donc que la ceinture offrît une cer-

[1] E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie,* in-fol., Paris, 1896, t. I, pl. I; Venturi, *Storia dell' arte italiana,* t. I, p. 359, fig. 332. — [2] Von Arneth, *Gold und Silbermonumente des antiken Cabinettes in Wien,* in-fol., Wien, 1850, pl. 6, XIV, 12, p. 52. — [3] Delgado, *Memorie historico-critico sobre il gran disco da Teodosio,* in-4°, Madrid, 1849. — [4] E. Molinier *op. cit.*, t. I, pl. I. Le diptyque représente Stilicon, et selon d'autres Aétius; le second feuillet nous montre Serena, femme de Stilicon, ou Galla Placidia. — [5] Wilpert, *Le pitture delle Catacombe romane,* in-fol., Roma, 1903, pl. 174, n. 2, deuxième moitié du IVe siècle. — [6] Wilpert, *op. cit.*, pl. 232, 233. — [7] J. Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouit,* in-fol., Le Caire, 1904, pl. XLII. — [8] *Ibid.*, pl. LXVII. — [9] *Ibid.*, pl. LXVIII, LXX, LXXIII, LXXIV, XCVIII. — [10] Ch. Diehl, *Ravenne,* in-8°, Paris, 1903, p. 17. — [11] *Ibid.*, p. 81. — [12] *Ibid.*, p. 108. — [13] J. Braun, *Die liturgische Gewandung,* in-8°, Freiburg im Breisgau, 1907, p. 105 sq. — [14] *Dictionnaire,* t. I, col. 2905, fig. 982. — [15] Grivaud de la Vincelle, *Recueil de monuments antiques, la plupart inédits et découverts dans l'ancienne Gaule,* Paris, 1817, t. II, p. 64, donne des boucles une explication humoristique: « Elles empêchaient, dit-il, que le ventre ne prît trop de volume, ce qui était regardé comme un défaut chez les Gaulois et une chose même nuisible, puisque par une loi on condamnait à une amende ceux qui ne pouvaient entrer dans une ceinture de dimension fixe et qui était déposée chez les magistrats. »

taine résistance et, à cet effet, on préférait une lanière de cuir solidement attachée par une agrafe; celle-ci variait selon les usages de chaque peuple, suivant l'âge, la fortune, le rang de celui qui la portait. Hommes et femmes portaient la ceinture à boucle et « chose remarquable, c'est précisément sur la poitrine des squelettes de femmes barbares qu'ont été généralement recueillies les plus grandes et les plus belles agrafes avec leurs plaques de dimensions exagérées [1]. » Ce fait a été constaté maintes fois. « Les femmes [barbares] aussi bien que les hommes, portaient le baudrier. Bien mieux, les plus grands baudriers que l'on connaisse, et que de prime abord on prendrait sans exagération pour un objet servant à l'équipement du cheval, ont été rencontrés dans des tombes de femmes [2]; » au VIIIe siècle, les boucles légères et simples des femmes franques sont partout remplacées par d'énormes plaques de fer damasquiné d'argent ou de bronze étamé [3].

M. C. Barrière-Flavy, après de nombreuses investigations dont justifie son Recueil consacré aux arts

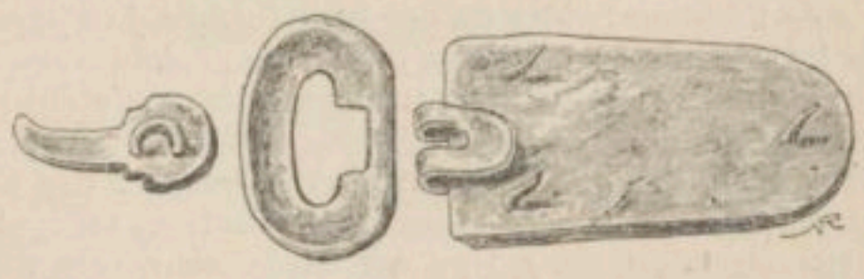


2252. — Boucle de ceinture.
D'après Viollet-le-Duc, *Dict. du mobilier*, t. III. pl. 105.

industriels des peuples barbares de la Gaule, propose un classement en quatre catégories différentes suivant les modes d'agencement de l'agrafe du ceinturon. Sans correspondre exactement à des régions géographiques, dit-il, chaque groupe renferme des genres de boucles qui semblent avoir été plus particulièrement en usage dans certains pays, chez divers peuples, et aussi à des époques différentes.

Le premier type, selon lui, est le plus simple et le plus primitif, car il est signalé surtout dans les sépultures des guerriers francs de la conquête, notamment dans les nécropoles de l'arrondissement de Charleroy, dans quelques tombes du Namurois et du Brabant, enfin dans un certain nombre de stations du nord de la France. Viollet-le-Duc a précisément fait choix du même exemplaire que M. Barrière-Flavy pour donner une idée de ces boucles mérovingiennes d'habits civils de l'époque primitive [4]. La courroie, fendue à son extrémité, passait sous l'ardillon, tournait autour de la broche B, était repliée par-dessous et maintenue au moyen de deux ou trois plaques-rivets, ainsi que l'indique la section A. L'ardillon était à peu près immobile, et c'était l'anneau C qui, pivotant, permettait de passer l'extrémité opposée de la courroie (fig. 2252). Certains cimetières n'ont fourni presque aucun autre type d'agrafe de ceinture et celui-ci est inséparable d'un mobilier funéraire des plus pauvres et des plus grossiers. On en peut induire que c'était la boucle des hommes de condition inférieure; leurs chefs portaient des agrafes ciselées et quelquefois cloisonnées de verreries.

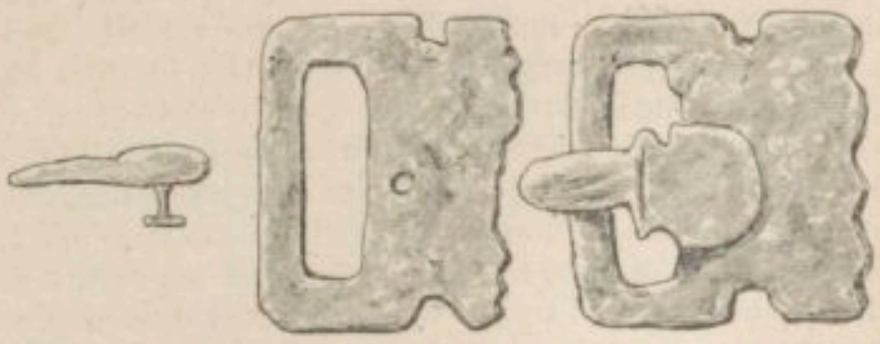
Le deuxième type, à peu près contemporain du précédent, est exclusivement employé pour les agrafes de fer. « La plaque porte à l'une de ses extrémités une sorte de patte percée dans son milieu; mais cette patte est recourbée en dessous de la plaque et embrasse



2253. — Boucle de ceinture.
D'après Barrière-Flavy, *Les arts industriels*, t. I, p. 139, fig. 48.

l'un des côtés amincis de l'anneau de fer, qu'elle retient à la manière de la lanière de cuir dont nous avons parlé pour le premier type. L'ardillon de la boucle porte un tenon crochu qui passe par l'ouverture de la patte et est fixé à la boucle de la même façon que précédemment [5]. Ce type est fréquent en Belgique, dans le nord de la France, en Allemagne, sur les bords du Rhin, en Suisse et dans la Bourgogne Cisjurane [6] (fig. 2253).

Le troisième type, assez peu postérieur — à supposer même qu'il le soit — aux deux précédents appartient particulièrement, mais non exclusivement, au sud-ouest de la Gaule [7]. Ici, l'anneau n'est pas séparé de la plaque avec laquelle il fait corps et paraît avoir été soit forgé, quand il s'agit du fer, soit coulé, pour le bronze, en même temps qu'elle. L'ardillon est pourvu au talon d'un tenon qui traverse le métal près de l'an-



2254. — Boucle de ceinture.
D'après Barrière-Flavy, *loc. cit.*, fig. 49.

neau et qui est ensuite rivé au-dessous, ne se mouvant que dans le sens horizontal (fig. 2254).

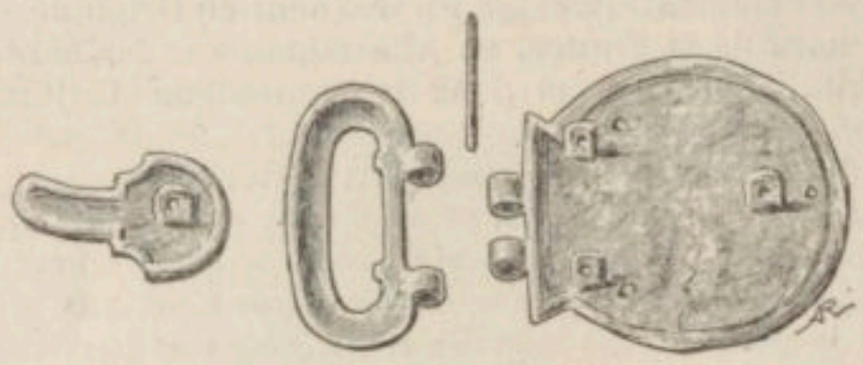
Le quatrième type, le plus répandu de tous et le plus tardif aussi, consiste dans l'emploi d'une charnière reliant les trois parties de l'agrafe [8]. La plaque porte deux ou quatre tenons percés; l'anneau est muni d'un nombre égal d'appendices semblables qui s'emboîtent parfaitement, laissant un vide central, dans lequel vient se placer le tenon de l'ardillon. Tout le système est fixé au moyen d'une broche de fer passée dans les trous des tenons (fig. 2255).

La forme des agrafes varie peu; la forme ronde est celle qui obtient une vogue plus générale, cependant on trouve un nombre respectable de boucles rectangulaires unies et quelquefois côtelées. Les agrafes de fer

[1] C. Barrière-Flavy, *Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule du Ve au VIIIe siècle*, in-4°, Toulouse, 1901, t. I, p. 137. — [2] H. Baudot, *Mémoires sur les sépultures des barbares de l'époque mérovingienne découvertes en Bourgogne*, 1860, p. 26. — [3] J. Gilloy, *La question franque au congrès de Charleroy*, dans le *Bulletin archéol. du Comité des trav. hist.*, 1891, p. 20. — [4] Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné du mobilier français*, in-8°, Paris, 1872, t. III, p. 105. — [5] C. Barrière-Flavy, *Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule du Ve au VIIIe siècle*, t. I, p. 139; H. Baudot, *op. cit.*, p. 33. — [6] C. Barrière-Flavy, *op. cit.*, Album, pl. XXXIII, XXXV, XXXVI, XLIII, XLIV, XLV, XLVII, fig. 8; XLVIII, fig. 6; XLIX, fig. 6; LIII, fig. 6. — [7] G. Barrière-Flavy, *op. cit.*, Album, pl. XXVI, XLVII, fig. 1, 2, 3, 5, 10, 13. — [8] *Ibid.*, pl. XXV, XXVIII, XXIX, XXX, XXXI, XXXII, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL, XLI, XLII, XLVI, XLVII, fig. 4, 6, 7, 9, 10, 12; pl. XLVIII, XLIX, L, LI, LII, LIII, LIV, LV, LVI.

chez les Francs offrent un anneau de grandeur moyenne, légèrement convexe, fixé à une plaque le plus communément rectangulaire, quelquefois allongée, parfois, arrondie, et toujours heureusement proportionnée; chez les Burgondes (voir ce mot) nous rencontrons un anneau très grand, large et fortement bombé avec ardillon et talon énormes. La plaque, légèrement cintrée, est ordinairement oblongue et de dimensions aussi disgracieuses que démesurées. La plaque de fer est rectangulaire, oblongue ou circulaire, on ne s'écarte pas de l'une ou l'autre de ces trois formes. Les agrafes de bronze présentent une bien plus grande variété : rectangulaires, oblongues, triangulaires, circulaires, et découpées de cent façons diverses et vraiment ingénieuses en vue d'obtenir un effet artistique. Des bossettes en bronze, disposées à la surface, servent à l'ornementation, leur tige est rivée au revers de la plaque qui porte en outre trois, quatre ou cinq tenons percés servant à fixer la plaque du ceinturon. Ces têtes de clous semi-sphériques, quelquefois ovoïdes et ornées de figures humaines brutalement entaillées, sont placées sur les bords de la plaque et en saillie. Dans les agrafes de grandes dimensions on en compte parfois six, sept, neuf et dix.

La grande majorité des plus anciennes agrafes de



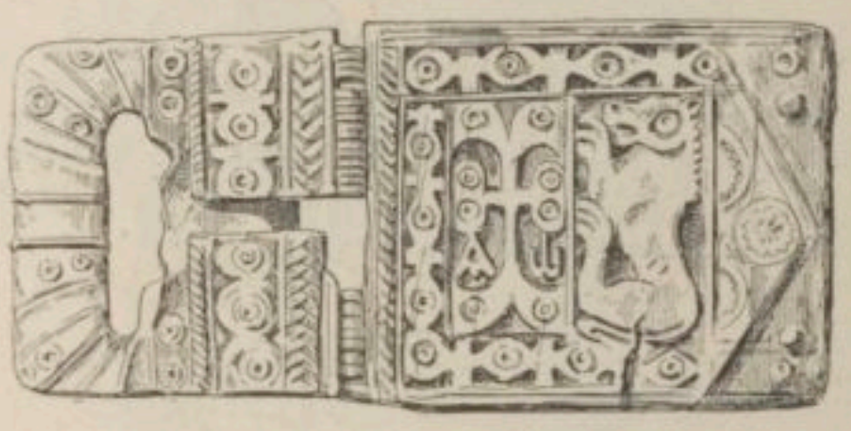
2255. — Plaque de ceinturon.
D'après Barrière-Flavy, *loc. cit.*, fig. 50.

ceinture barbares est en fer extrait, croit-on, des mines de Belgique [1]. « Le métal de la plaque variait selon la fortune du personnage. Le bronze était le plus communément employé; mais alors, ce n'était plus ni le bronze grec, ni le bronze romain, ni le bronze gaulois, ni le bronze égyptien, c'était un grossier alliage... Il est évident qu'à l'époque mérovingienne, où les arts de l'antiquité étaient en décadence, on ne savait plus faire le beau bronze grec et romain, et que le plomb était substitué, soit partiellement, soit même en totalité, à l'étain devenu plus rare et plus cher que dans les siècles antérieurs [2]. » On faisait usage d'un bronze blanc, imitant l'argent, dur, mais fragile et cassant et aussi d'un bronze jaune ou rougeâtre, tendre, flexible, d'oxydation rapide et moins coûteux [3]. Il semble, d'après une particularité jusqu'ici unique, il est vrai, qu'on fabriquait une armature en fer sur laquelle on fixait le bronze blanc suivant un procédé qui n'a pu être encore déterminé [4].

Exceptionnellement on fit usage de l'argent et de l'or, mais ce ne sont alors que des placages très minces ou des alliages à très bas titre. Les agrafes d'argent sont des plus rares, habituellement ce métal était réservé aux fibules [5]. On a recueilli dans le cimetière barbare de Biron (Charente-Inférieure) une boucle en cristal de roche [6], de forme ovale, munie d'un ardillon de fer incrusté d'or et de trois pierres dures. Cet objet paraît être de travail occidental [7]; on signale trois autres boucles en cristal avec ardillon d'argent ou de bronze doré [8]. On a fait également usage en Gaule de plaques d'os et d'ivoire. Ces pièces semblent avoir été formées de deux plaques, l'une supérieure ornée, l'autre inférieure, reliées par des rivets qui se voient encore et entre lesquelles d'aucuns prétendent qu'une cavité était destinée à l'effet de recevoir des reliques [9]. L'une des plus remarquables parmi ces plaques provient d'Issoudun (Cher); elle a droit à une description.

La plaque supérieure rappelle par son ornementation celle des agrafes burgondes. Le sujet principal est une croix aux branches de laquelle pendent les lettres mystiques α et ω; tout à côté un griffon à bec crochu, dressé sur ses membres inférieurs, est disposé dans une pose d'adoration devant cette croix. Cette agrafe paraît être un ouvrage burgonde, d'une date assez postérieure à celle de la boucle de ceinture de saint Césaire avec laquelle elle semble provoquer la comparaison (fig. 2256).

Une autre agrafe, malheureusement fort détériorée, provient du cimetière d'Elisried, près de Berne. « Elle est, dit M. Barrière-Flavy, en ivoire de teinte brun gris;



2256. — Plaque de ceinture d'Issoudun.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. VII, p. 522.

les fragments de charnière qui subsistent, présentant des traces d'oxydation, indiquent que l'agrafe devait être en bronze. La plaque, qui mesure 0m11 de long sur 0m07 de large, est formée de deux plaques d'ivoire reliées par des clous de même substance et séparées par un vide de 0m004 environ. La plaque supérieure, seule apparente, est découpée et ornée de dessins. Quel sujet représente-t-elle? M. de Fellenberg ne se prononce pas, la détérioration de la plaque ayant fait disparaître la plus grande partie de l'ornementation. Le compartiment du milieu figure deux personnages (dont l'un est en partie disparu), se faisant face, et entre lesquels se dresse un objet dont la partie inférieure subsiste seule. Ce n'est plus qu'une sorte de socle orné de draperies. Est-ce un autel sur lequel sacrifient les deux personnages? Est-ce le socle d'une croix vers laquelle ils élèvent leurs bras en signe d'adoration? Les deux interprétations fournies par M. de Fellenberg sont admissibles et j'avoue ne pouvoir me décider pour aucune des deux. L'encadrement de la plaque représente des monstres rampants. La particularité intéressante et peut-être unique de cette agrafe est que l'intervalle, ménagé entre les deux plaques d'ivoire, a été garni de feuilles de mica qui subsistent encore en partie et devaient être destinées à produire entre les découpures de la plaque supérieure des effets singuliers par leurs reflets brillants. Cette circonstance relevée par M. de Fellenberg expliquerait peut-être les vides analogues laissés entre les deux plaquettes, que

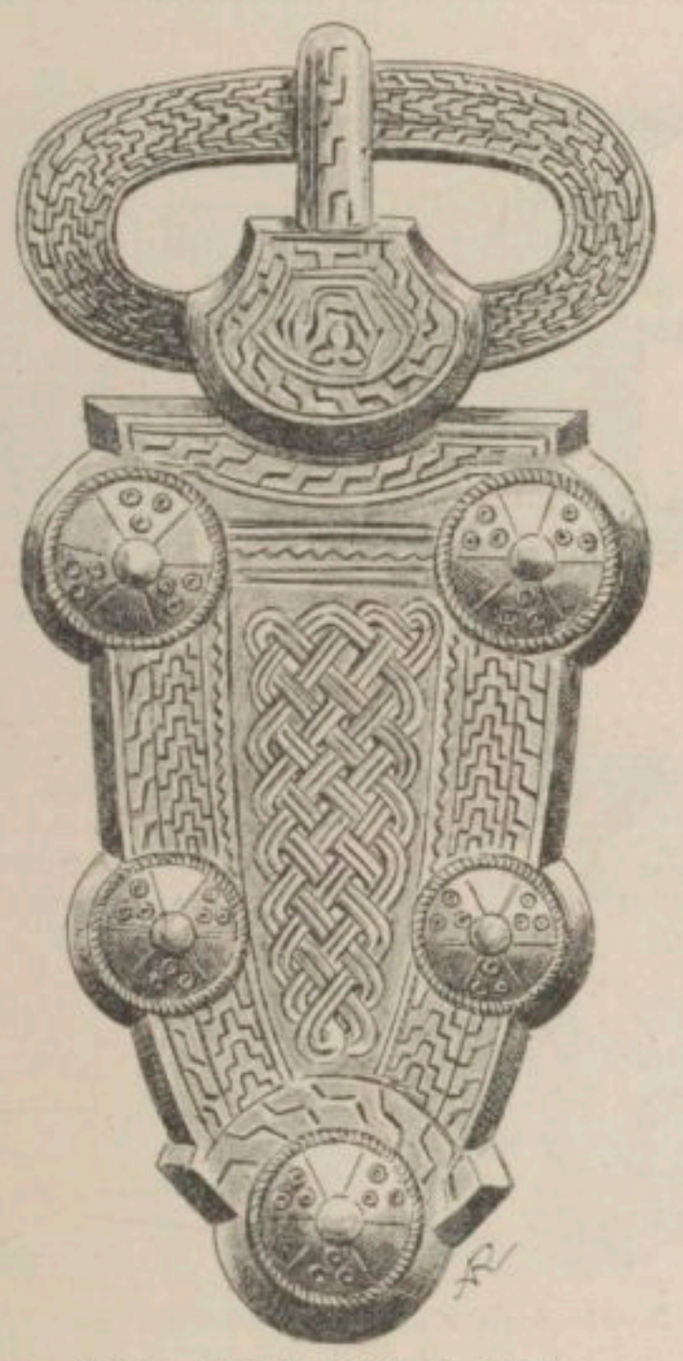
[1] V. Tahon, *La forgerie du fer chez les Francs*, in-8°, Malines, 1891. — [2] Cochet, *La Normandie souterraine*, in-8°, Paris, 1854, p. 208-210. — [3] D. Van Bastelaer, *Le cimetière franc de Fontaine-Valmont*, in-8°, Bruxelles, 1895, p. 129. — [4] G. Chauvet, *Le cimetière barbare de Saint-Germain, Saint-Front*, in-8°, Angoulême, 1896, p. 12-13. — [5] C. Barrière-Flavy, *op. cit.*, t. I, p. 143. — [6] *Ibid.*, p. 143; collection Ph. Delamain, à Jarnac. — [7] *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1896, p. 354. — [8] Lindenschmidt, *Handbuch der deutschen Alterthumskunde*, in-8°, Braunschweig, 1880, p. 361. — [9] A. Buhot de Kersers, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires du centre*, 1877, t. VII, p. 243; E. Le Blant, dans le *Bulletin de la Soc. nat. des antiq. de France*, 12 décembre 1877; G. Rohault de Fleury, *La messe*, t. VII, p. 28, pl. DXXII.

la plupart des archéologues ont désignés comme ayant recélé des reliques [1]. »

Une sépulture à Resteigne a donné une plaque en os ornée de trois clous de bronze à grosse tête [2].

L'ornementation des plaques de ceinturon peut se diviser en deux groupes : pour le bronze, la décoration simplement tracée à la pointe ou gravée au burin ; pour le fer et quelquefois aussi pour le bronze, le cloisonné, l'émaillerie, la damasquinure et le placage.

Ici nous passons de la maladresse la plus repoussante à une certaine habileté technique et parfois même à des œuvres d'un goût délicat. « Il faut classer au premier rang ces tracés inhabiles, faits de lignes droites ou courbes, que l'on retrouve chez tous les



2257. — Agrafe de Villaret (Aisne).
D'après Barrière-Flavy, *Les arts industriels*, t. I, p. 150, fig. 52.

peuples de tous les temps et qui est en quelque sorte une manifestation naïve, hésitante de l'enfance de l'art. Ce sont des zigzags irréguliers, des dents de loup, des ondulations, des grecques même, des petits ronds difformes, des traits maladroitement tracés qui souvent forment un cadre autour de la plaque dont la partie centrale reste vide, faute pour l'artiste de savoir y graver un sujet quelconque. Ce sont encore des demi-circonférences disposées en imbrications, des tresses, des nattés, des huit, des enroulements plus ou moins grossiers, qui ont souvent pour but d'imiter la trame d'un tissu ou l'entrecroisement des fibres d'une claie. L'entrelacs et l'enroulement jouent un rôle prédominant dans la décoration des boucles, qu'elles proviennent des Francs, des Goths ou d'autres barbares. C'est une ornementation qui revient toujours dans l'art des peuples des invasions [3]. » Cet art décoratif purement linéaire et géométrique aura la vie longue, nous le retrouverons dans l'ornementation des manuscrits mérovingiens, carolingiens et irlandais. Parfois cependant il fait accueil à un motif ornemental, de préférence, un reptile : le serpent [4].

Chez les Wisigoths, au Ve siècle, le goût et l'art sont très différents. « Ici, le dessein n'est plus livré au hasard du burin, ni abandonné au caprice d'une main inexpérimentée. Tout est, au contraire, prévu, combiné à l'avance dans la disposition des tracés ; rien n'est laissé à l'imprévu, au hasard. L'artiste a limité son tableau, tracé son plan avant l'exécution ; aussi voit-on chaque sujet parfaitement ménagé dans son cadre [5]. Ces dessins pressés, combinés, à l'aspect de labyrinthes, sont comme une réminiscence, toujours bonne à noter au passage, de l'influence du génie décoratif de l'Orient, un pressentiment de l'art arabe [6] (fig. 2257).

L'ornement végétal est rare ; tantôt la plaque est dessinée plus ou moins exactement sur le modèle d'une feuille dont les nervures sont formées par des traits fortement accusés [7] ; tantôt l'ornementation du bord de la plaque imite des feuillages, des palmettes. Ce cadre végétal reparaît plus souvent lorsqu'il s'agit d'entourer un motif religieux, tel que Daniel dans la fosse aux lions [8], ou simplement un animal plus ou moins fantastique, même un homme [9]. Les grosses têtes de clous coniques ou bien ouvragées, fixées ordinairement sur les bords de la plaque, ne contribuent en rien à la fixation du cuir de la ceinture. Tout au contraire, sur les plaques de fer, les clous servent à relier l'agrafe à la ceinture ; ils traversent la plaque et ne sont pas répandus à profusion sur l'agrafe dont ils ne parent point la surface [10].

Nous ne pouvons qu'énumérer, sans nous y attarder, quelques types d'ornementation plus ou moins bizarres. Un visage humain, dont la grossière facture donne lieu de se demander si ce n'est pas une tête d'animal, de bélier peut-être, ou simplement un crâne dépouillé [11]. Après une si belle réussite l'artiste a voulu montrer son savoir et il a ébauché la silhouette entière de l'homme. Le sujet est toujours de face, les jambes légèrement écartées, les pieds en dehors, et partout ou presque partout les bras à demi relevés, les mains tendues vers le ciel comme dans une attitude de prière. Les seuls graveurs burgondes ont souci d'indiquer quelques traits figurant le costume [12].

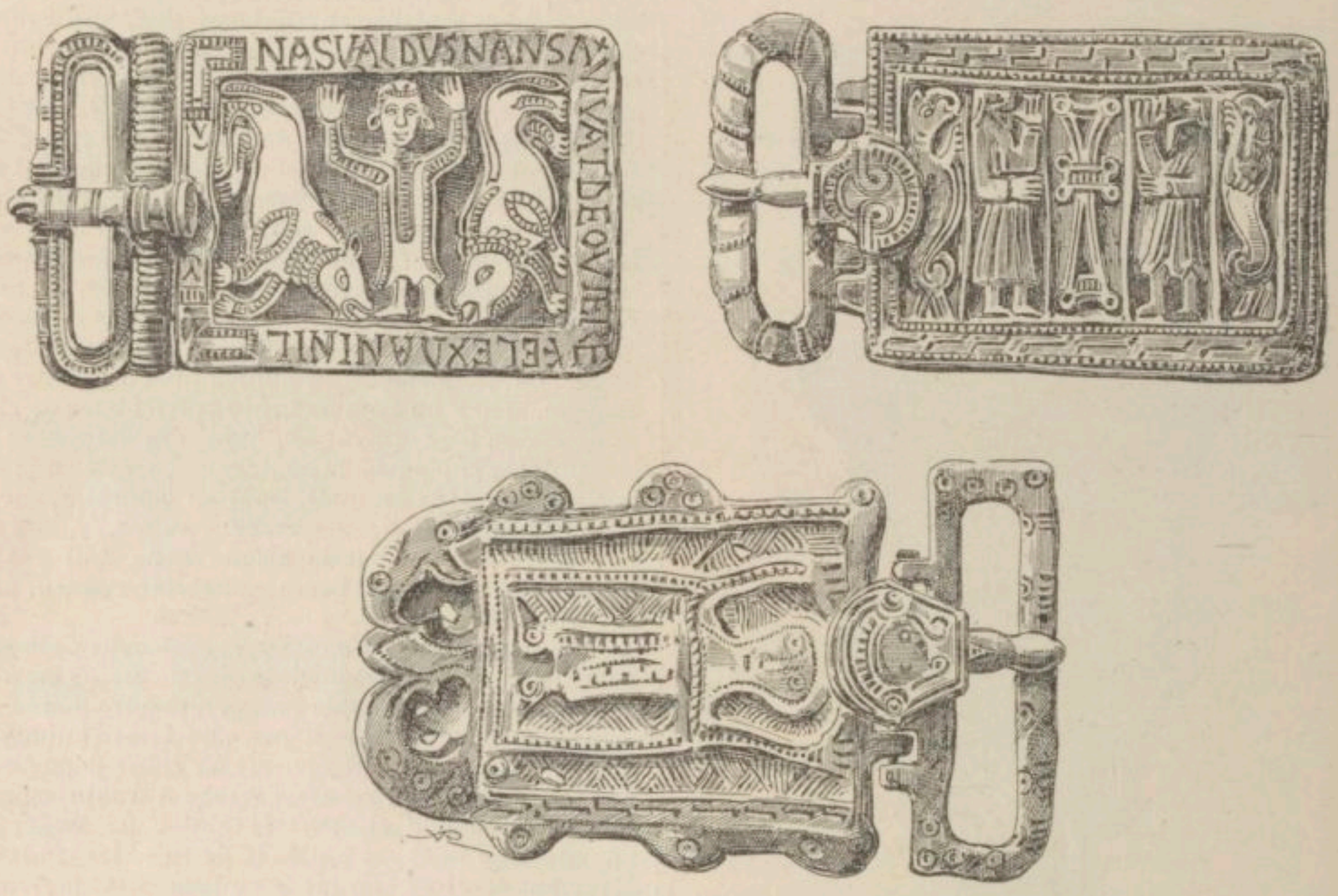
Une série largement représentée dans la Bourgogne et dans le canton de Vaud, nous fait voir gravé soit au trait soit en léger relief, une scène biblique, généralement Daniel parmi les lions. Nous avons déjà dit quelque chose de ces représentations en étudiant l'art burgonde (voir ce mot), nous y reviendrons à l'occasion de Daniel (voir ce mot) [13].

Dans la représentation des figures d'animaux, les artistes barbares montrent plus d'observation et de talent que dans la figure humaine. « Les quadrupèdes, de formes diverses, le plus souvent fantastiques, reviennent sans cesse sous le burin du graveur. Il leur donne des poses parfois invraisemblables, comme aussi il

[1] E. de Fellenberg, *Das Gräberfeld bei Elisried*, dans *Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich*, 1884, p. 175 sq. Cf. C. Barrière-Flavy, *op. cit.*, t. I, p. 147. — [2] A. Béquet, *Nos fouilles en 1880*, dans les *Annales de la Société archéologique de Namur*, 1881, p. 32. — [3] C. Barrière-Flavy, *Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule*, t. I, p. 148-149. Cf. L. Courajod, *Leçons de l'école du Louvre*, t. I, p. 148. — [4] Le serpent occupe la partie centrale de la plaque dans les agrafes d'origine septentrionale. — [5] C. Barrière-Flavy, *op. cit.*, t. I, p. 149. — [6] *Ibid.*, Album, pl. XXV, fig. 1 ; pl. XXVIII, fig. 1, 2 ; pl. XXIX, fig. 1, 2 ; pl. XXX, fig. 1, 2 ; pl. XXXI, fig. 1, 3 pl. XXXII, fig. 1. — [7] H. Baudot, *Mémoire sur les sépultures des barbares de Bourgogne*, 1860, pl. IX, fig. 7. — [8] Barrière-Flavy, *op. cit.*, Album, pl. XXXVIII, fig. 4, 7. — [9] *Ibid.*, Album, pl. A[1], fig. 1, fig. 5 ; pl. XXVI, fig. 1. — [10] *Ibid.*, t. I, p. 151. — [11] *Ibid.*, t. I, p. 152. — [12] *Ibid.*, t. I, p. 154, fig. 53 ; Album, pl. XXVI, fig. 4. — [13] A. de Molin, *Étude sur les agrafes de ceinturon burgondes à inscriptions*, dans la *Revue archéologique*, 1902, p. 350 sq ; H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 444-445, fig. 309.

parvient à les représenter avec une élégance relative. Il est à remarquer que la tête manque assez communément chez ces animaux, où elle n'est tracée que par quelques lignes hésitantes et indéfinissables. L'aspect de ces quadrupèdes est généralement celui d'une bête irritée, la gueule entr'ouverte, le corps ramassé semblent du moins l'indiquer. D'ailleurs la pose rétrospective est la préférée; l'animal paraît se retourner menaçant vers un ennemi qui l'attaque par derrière [1]. Il se pourrait qu'il y eût là quelque réminiscence gauloise jusque dans le domaine liturgique et décoratif [2].

Indépendamment de ces quadrupèdes, les artistes barbares se sont essayés à la représentation des insectes, des mouches notamment Qu'ils ont reproduites avec un grossissement qui les rend parfois méconnaissables [3].



2258. — Plaques de ceinturon franques. D'après Forrer, *Real lexicon*, 1907, p. 875, fol. 264.

Puis ce sont le poisson, la colombe dont l'inspiration est évidemment symbolique — et la survivance du poisson mérite d'être remarquée — que nous rencontrons dans la région méridionale et même dans l'Est [4]. Ce sont encore les serpents entrelacés, affrontés, rampant sur les bords des plaques, formant tantôt le cadre d'un sujet barbare, tantôt le motif principal [5]. L'influence scandinave est incontestable dans ce dernier sujet dont nous relevons un bon nombre d'exemplaires chez les Allamans et chez les Burgondes [6].

Nous étudierons spécialement l'émaillerie (voir ce mot) et la question de savoir si les barbares ont pratiqué eux-mêmes cette technique délicate. Il suffit de mentionner ici des pièces émaillées, tout en distinguant celles recueillies dans la région occupée par les Wisigoths de celles rencontrées dans le pays occupé par les Francs.

Dans le Midi de la France, la plaque de ceinturon de bronze émaillée à chaud domine [7] et les Wisigoths, séduits par la splendeur d'une civilisation dont ils s'emparent, s'efforcent de s'y adapter et d'en pratiquer les procédés d'art. Chez les Francs, l'emploi de l'émaillerie est à peu près réservé à la fibule (fig. 2258).

Outre l'émaillerie, nous rencontrons chez les barbares l'emploi de la nielle ou incrustation noire sur fond blanc, l'argent étant le seul métal qui puisse recevoir la niellure [8]. La décoration niellée se rencontre presque exclusivement sur les bords des fibules à rayons et même à la circonférence des fibules circulaires. Jusqu'à ce jour, on n'a relevé aucun cas de décoration niellée sur des agrafes de ceinture, ce qui s'explique par le fait que l'argent est seul susceptible de niellure et que l'emploi de ce métal pour les boucles de ceinture est absolument exceptionnel [9].

Au contraire, la damasquinure est d'un usage fréquent dans la décoration des agrafes de fer, de même que le placage [10]; et ces deux procédés ont été employés soit séparément, soit simultanément sur les mêmes plaques [11]. Francs et Burgondes ont beaucoup de goût pour cette décoration, tandis qu'elle paraît absolument étrangère aux Wisigoths [12]. La damasquinure fut, dit

[1] C. Barrière-Flavy, *Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule*, t. I, p. 157, fig. 54; Album, pl. XXXI, fig. 3; pl. LI, fig. 2, 4; pl. LIV, fig. 1. — [2] E. Hucher, *L'art celtique à l'époque mérovingienne*, in-8°, Le Mans, s. d. — [3] J. de Baye, *Note sur les bijoux barbares en forme de mouches*, dans les *Mémoires de la Société nat. des antiq. de France*, 1895. — [4] Barrière-Flavy, *op. cit.*, t. I, p. 158, Album, pl. XXIX, fig. 1; pl. XXXI, fig. 1; pl. XXXII, fig. 1; pl. XXXV, fig. 1; cf. pl. XXVI, fig. 1. — [5] Barrière-Flavy, Album, pl. A², fig. 1, 2; pl. A⁴, XXXIII, XXXVI, fig. 1, 2; pl. LII, fig. 2; pl. LIII, fig. 2; pl. LVI, fig. 3, 5. — [6] Barrière-Flavy, *op. cit.*, t. I, p. 158. — [7] C. Barrière-Flavy, *Étude sur les sépultures barbares du Midi et de l'Ouest de la France*, in-8°, Paris, 1893, pl. VII, VIII, X; *Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule*, in-4°, Paris, 1901, Album, pl. XXV, fig. 2, 3; pl. XLVI, fig. 1, 4, 5; pl. XLVII, fig. 4; t. I, p. 175, fig. 63. — [8] *Ibid.*, Album, pl. LVII, fig. 8, 10; pl. LVIII, fig. 4, 7, 8, 9, 11; pl. LIX, fig. 8, 9. — [9] *Ibid.*, t. I, p. 180. — [10] Lindenschmidt, *Handbuch der deutschen Alterthumskunde*, in-8°, Braunschweig, 1880, p. 450, fait soigneusement la distinction entre les deux procédés. — [11] C. Barrière-Flavy, *Les arts industriels*, t. I, p. 180; Album, pl. XLIV, fig. 2, 3; pl. XLV, fig. 1, 2, 3, 4, 5; pl. A², fig. 4, pl. A⁵, fig. 1. — [12] *Ibid.*, t. I, p. 180, Album, pl. XLV, fig. 2, agrafes de Lourdins, Lot-et-Garonne, a pu faire partie du vêtement d'un Franc.

l'abbé Cochet, l'art de prédilection des Francs; entièrement inconnue dans les tombes chrétiennes de la période normande, cette décoration est prodiguée pendant la période franque et surtout mérovingienne[1]. Cette décoration est répandue à profusion dans les mobiliers funéraires des stations barbares des bords du Rhin. Chez les Burgondes, le placage de la feuille d'argent sur fer remplace totalement la damasquinure[2].

Enfin, les Barbares ont fait un grand usage de l'étamage pour les agrafes de ceinture de bronze[3].

« Dès qu'on remonte un peu haut, on retrouve fatalement les origines de tout en Orient[4]. » Il en est ainsi pour les ceintures. A plusieurs reprises[5] nous avons eu l'occasion de rappeler comment on peut remonter les étapes des barbares et constater que leur art loin d'être improvisé se rattache au temps lointain de leur séjour en Asie. C'est ainsi que nous avons mentionné un bijou dont l'importance ne saurait être exagérée[6]. C'est une moitié de plaque de ceinturon ayant très probablement appartenu à un prince de la dynastie sassanide[7]. C'est un bijou en or fin et lames polies d'hyacinte rouge foncé. Au revers une inscription établit son origine persane. C'est le nom d'*Artachschater* (Artaxerxès) en écriture pehlwi qui fut en usage sur les monuments lapidaires et numismatiques des premiers rois de la dynastie sassanide de 226 à 300 après Jésus-Christ, nous pouvons donc attribuer cette boucle de ceinture à Artaxerxès Ier qui régna de 224 à 240[8]. C'est un objet de facture analogue à celle des bijoux barbares, mais le dessin, le style, l'origine sont persans. C'est ainsi que l'orfèvrerie des peuples germaniques envahisseurs de l'Occident nous ramène, en dernier résultat, à la même source artistique que l'orfèvrerie gemmée des ceintures byzantines.

III. Ceinture liturgique. — Avant le IVe siècle, le costume liturgique ne diffère pas de celui de la vie ordinaire, il ne faut donc pas s'attendre à rencontrer des usages et des types particuliers. Jusqu'au IXe siècle, on peut dire que nous ne savons rien d'assuré touchant l'emploi d'une ceinture dans le vêtement liturgique. En Irlande, le prêtre disait, avant de monter à l'autel, la prière *Rogo te* d'après le texte de laquelle on peut induire qu'il portait une ceinture. D'après l'explication de la messe gallicane, le rite ne prescrivait pas de ceindre l'aube d'un lien. Il est dit que, pour administrer le baptême, le prêtre doit ceindre sa tunique, il ne s'ensuit pas qu'il dût faire de même pour célébrer le sacrifice. La mention expresse que l'aube des diacres n'est pas ceinte peut faire supposer néanmoins que celle des prêtres l'était. Dans la *Vita* de Saint-Sauve, VIIIe siècle, on mentionne parmi les vases sacrés et les vêtements précieux, une ceinture gemmée et perlée dont le prêtre faisait usage quand il célébrait[9]. La ceinture de saint Césaire, dont nous avons déjà parlé, peut avoir aussi bien servi à son habillement ordinaire qu'à son vêtement liturgique. Cette ceinture en cuir noir d'un aspect tout monastique rappelle ce qui nous est dit de la ceinture d'un autre moine élevé à l'épiscopat, saint Fulgence de Ruspe : *pelliceo cingulo tanquam monachus utebatur*[10]. En cela il se distinguait de ses collègues. En Espagne, saint Isidore ne dit rien de la tunique que nous ne trouvons mentionnée implicitement que dans un canon du concile de Braga de 675[11] prescrivant aux prêtres de croiser l'étole sur la poitrine, ce qui implique l'usage de la ceinture.

En Orient, nous ne sommes que tardivement renseignés. L'Histoire Lausiaque[12] nous apprend que les moines dénouaient leur ceinture en se rendant à la communion. Le 22e des canons arabes de Nicée prescrit au prêtre l'usage de la ceinture qu'il interdit aux clercs. Mais l'authenticité et la date de ces canons laissent beaucoup à désirer. Quant aux monuments, ils ne témoignent que pour une époque postérieure à la limite de nos recherches.

On ne peut malheureusement accorder créance aux reliques qui se présentent à nous comme des ceintures des saints évêques. Les attestations dont elles se réclament sont insuffisantes[13]. Les textes faisant mention de ceintures soit dans le *Liber pontificalis*, soit dans quelques documents hagiographiques ne sont pas dépourvus d'intérêt, mais sont pour la plupart assez tardifs[14].

H. Leclercq.

CEINTURON. Voir Ceinture.

CÉLESTIN Ier (SAINT). — I. Biographie. II. Le décret *Legem credendi lex statuat supplicandi*. III. Une réforme de la messe. Les antiennes de l'introït et du graduel. IV. Bibliographie.

I. Biographie. — Nous n'avons à nous occuper ici à propos de ce pape, que de son œuvre liturgique. C'est pourquoi nous ne ferons que résumer en quelques lignes sa biographie[15]. Élu pape en septembre 422, il mourut en juillet 432. C'est un Romain, qui fut longtemps diacre de l'Église romaine, et qui exerça pendant ses dix ans de pontificat, une action énergique sur l'Église. Ses décisions en matière de foi et de discipline sont importantes.

Ses lettres aux évêques d'Illyrie, de la Viennoise et de la Narbonnaise, à ceux de Calabre et d'Apulie on pour objet la discipline, en particulier en matière d'élections épiscopales.

Il eut avec les évêques d'Afrique une discussion au sujet du droit d'appel au pape. La querelle avait commencé sous le pape Zozime (417-418). Les évêques d'Afrique s'appuyaient sur les privilèges de leur Église, et s'efforçaient de démontrer que l'appel à Rome avait des inconvénients pour le bon ordre des Églises[16].

Il prit une grande part dans les discussions dogmatiques au sujet du nestorianisme, tint à Rome un concile en 430, que l'on peut considérer comme la préface de celui d'Éphèse, appuya saint Cyrille d'Alexandrie, et agit contre Nestorius par ses légats.

Il lutta aussi contre le pélagianisme en envoyant aux Bretons saint Germain, évêque d'Auxerre[17], et écrivit

[1] Cochet, *Sépultures gauloises, romaines, franques et normandes*, in-8°, Paris, 1857, p. 139. — [2] C. Barrière-Flavy, *op. cit.*, t. I, p. 182; Album, pl. A², fig. 2; fig. A³, fig. 1-2; pl. A⁴, XXXIII-XXXVI, XLIII. — [3] *Ibid.*, Album, pl. XXVIII, XXX-XXII, LI, LIII. — [4] L. Courajod, *Leçons de l'École du Louvre*, t. I, p. 148. — [5] Voir *Dictionn.*, au mot Caucase; H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 411-419. — [6] *Ibid.*, t. II, p. 417, fig. 306. — [7] Conservée au musée de Wiesbaden. — [8] Ce bijou a été trouvé à Wolfsheim, aux environs de Mayence, en 1870. Cf. A. von Cohausen, *Römische Schmelzschmuck*, dans *Annalen des Vereins für nassauische Alterthumskunde und Geschichtsforschung*, Wiesbaden, 1873, t. XII; A. de Linas, *Origines de l'orfèvrerie cloisonnée. Recherches sur les divers genres d'incrustation, la joaillerie et l'art des métaux précieux*, in-8°, Paris, 1877, t. I, p. 5 sq., pl. I; Em. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, t. IV, p. 15. — [9] *Vita S. Salvii*, c. I, n. 3, dans *Acta sanct.*, 26 juin, t. VII, col. 176. — [10] *P. L.*, t. LXV, col. 136. — [11] *Conc. Bracar.*, can. 4, dans Hardouin, *Conc. coll.*, t. III, col. 1034. — [12] C. XXXVIII, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1094. — [13] Rohault de Fleury, *La messe*, t. VII, p. 29, cite les ceintures de saint Oswald, roi et martyr, de saint Éloi, saint Hubert, saint Rupert de Salzbourg, saint Vital de Salzbourg, etc. — [14] *Ibid.*, p. 29. — [15] Pour son rôle dogmatique qui fut important, cf. l'article du P. Portalié, dans le *Dict. de théologie catholique*, t. II, col. 2052-2061. — [16] Hemmer, dans le *Dict. de théol.*, *Célestin*, t. II, col. 2051; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. II, p. 131-134; Hefele, *Histoire des conciles*, édit. H. Leclercq, t. II, p. 196-211. — [17] Cf. J. Turmel, *Pélage et le pélagianisme dans les Églises celtiques*, dans *Annales de Bretagne*, avril 1902; dom Cabrol, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, in-12, Paris, 1910, p. 32-34.

contre le semi-pélagianisme une lettre fameuse au point de vue dogmatique [1].

C'est saint Célestin Ier qui envoya aussi Palladius et d'autres missionnaires pour la conversion des Scots (d'Irlande ou d'Écosse) [2].

II. Le décret : *Legem credendi lex statuat supplicandi.* — En liturgie, le pape Célestin est célèbre d'abord par les paroles du décret que nous venons de citer, passées comme un axiome en liturgie, d'ordinaire mal comprises et mal interprétées. Il est nécessaire pour en avoir la véritable intelligence d'entrer dans quelques détails sur leur origine et sur leur contexte.

Elles font partie d'un document fameux dans l'histoire théologique, les *capitula*, ou collection de dix décisions sur la grâce, appelée *Capitula Cælestini*, qui font suite à la lettre qu'il écrivit en 431 aux évêques des Gaules sur les controverses touchant le pélagianisme et le semi-pélagianisme [3].

Longtemps regardés comme faisant partie de la lettre du pape, et jouissant par suite de la même autorité, les *Capitula* ont été de nouveau étudiés au point de vue de leur authenticité et de leur origine, et l'on s'accorde généralement aujourd'hui, sur les points suivants :

1° Les *Capitula* ne font point partie de la lettre de saint Célestin.

2° Ils ne sont pas un document d'origine directement pontificale. « C'est, dit le P. Portalié, une espèce de syllabus de propositions définies sur la grâce, recueillies par un particulier dans les documents précédents et encadrés dans des explications d'actualité [4]. »

3° L'auteur en est inconnu, mais c'est probablement Prosper d'Aquitaine.

4° Quand à leur autorité au point de vue dogmatique, elle n'est guère diminuée par ces constatations de la critique, soit parce que ces décisions sont tirées de documents pontificaux antérieurs, soit parce que les souverains pontifes qui ont suivi, leur ont donné leur approbation.

Le texte des *Capitula* donné dans tous les manuscrits à la suite de la lettre de Célestin, a été édité dans toutes les collections canoniques, depuis celle de Denys le Petit. Les meilleures éditions sont celles de dom Coustant, *Cælestini epistola XXI, P. L.*, t. I, col. 531-535; Denzinger, *Enchiridion*, n. 87-97; éd. Xe, 1908, p. 61, 62; Hinschius, *Decretales pseudo-Isidorianæ*, Leipzig, 1863, p. 557. Portalié, qui suit Coustant, a préféré cependant pour la division, celle de Mansi, *Conc. ampl. coll.*, t. IV, col. 458 sq. *Dict. de théologie*, t. II, col. 2053 sq.

Ces renseignements nécessaires une fois donnés, il nous faut citer le *capitulum VIII* (ou XI, d'après les anciennes éditions) dans lequel se trouve notre texte :

Præter has autem beatissimæ et apostolicæ sedis inviolabiles sanctiones, quibus nos piissimi patres, pestiferæ novitatis electione dejecta, et bonæ voluntatis exordia et incrementa probabiliorum studiorum, et in eis usque in finem perseverantiam ad Christi gratiam referre docuerunt; obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quæ ab apostolis tradita, in toto mundo, atque in omni Ecclesia catholica uniformiter celebrantur, UT LEGEM CREDENDI STATUAT LEX SUPPLICANDI. Cum enim sanctorum plebium præsules mandata sibimet legatione fungantur, apud divinam clementiam humani generis agunt causam et tota secum ecclesia congemiscente, postulant et precantur ut infidelibus donetur fides, ut idololatræ ab impietatis suæ liberentur erroribus, ut hæretici catholicæ fidei perceptione resipiscant, ut schismatici spiritum redivivæ caritatis accipiant, ut lapsis pænitentiæ remedia conferantur; ut denique catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis, cælestis misericordiæ aula reseratur.

Hæc autem non perfunctorie neque inaniter a Deo peti rerum ipsarum monstrat effectus, quandoquidem ex omni errorum genere plurimos Deus dignatur attrahere, quos erutos de potestate tenebrarum, transferat in regnum Filii caritatis suæ (Col., I, 13), *et ex vasis iræ faciat vasa misericordiæ* (Rom., IX, 22). *Quod adeo totum divini operis esse sentitur, ut hæc efficienti Deo gratiarum semper actio laudisque confessio pro illuminatione talium vel correctione referatur.*

Cap. IX (ou XII). *Illud etiam quod circa baptizandos in universo mundo sancta ecclesia uniformiter agit, non otioso contemplamur intuitu. Cum sive parvuli sive juvenes ad regenerationis veniunt sacramentum, non prius fontem vitæ adeunt, quam exorcismis et insufflationibus clericorum spiritus ab eis immundus abigatur : ut tunc vere appareat quomodo princeps mundi hujus mittatur foras* (Joa., XII, 31), *et quomodo prius alligetur fortis* (Matth., XII, 29), *et deinceps vasa ejus diripiantur* (Marc., III, 27), *in possessionem translata victoris, qui captivam ducit captivitatem* (Eph., IV, 8), *et dat dona hominibus* (Ps. LXVII, 19) [5].

Comme ce texte, ainsi détaché de l'ensemble du document, présente des difficultés d'interprétation, nous donnerons aussi la traduction avant de discuter l'explication.

« Après ces décrets inviolables du Saint-Siège apostolique, décrets par lesquels nos pieux prédécesseurs rejetant l'adoption d'une nouveauté pernicieuse, nous ont enseigné qu'il faut attribuer à la grâce du Christ le commencement dans la bonne volonté, le développement des efforts louables et leur persévérance jusqu'à la fin, examinons les paroles sacrées des prières sacerdotales, que les Apôtres nous transmirent, que toute l'Église catholique emploie uniformément, dans tous les lieux du monde, *afin que la règle de nos prières établisse la règle de notre foi.* Car lorsque les évêques des peuples fidèles s'acquittent de l'ambassade qui leur a été confiée, ils traitent auprès de la clémence divine, des intérêts du genre humain; et avec toute l'Église qui gémit avec eux, ils demandent, ils supplient que la foi soit accordée aux infidèles, que les idolâtres soient délivrés des erreurs de leur impiété, que les hérétiques, recevant la foi catholique, viennent à résipiscence, que les schismatiques reçoivent l'esprit de charité, qui les rendra à la vie, que les pécheurs prennent les remèdes de la pénitence, et enfin que les catéchumènes amenés au sacrement de la régénération, voient s'ouvrir devant eux le palais de la miséricorde céleste.

« Or, les résultats démontrent que ces demandes ne sont pas de vaines cérémonies ni des prières inutiles; puisque Dieu daigne retirer des erreurs de toute espèce un grand nombre d'hommes, que, après les avoir arrachés à la puissance des ténèbres, il transporte dans le royaume du Fils de son amour, qu'il transforme de vases de colère en vases de miséricorde. Et cela est tellement reconnu une œuvre divine, que des actions

[1] Cf. Portalié, *art. cité, Célestin Ier. Lettres contre les semi-pélagiens et les capitula annexés*, t. II, col. 2052 sq., et du même *Augustin*, dans le *Dict. de théologie*, t. I, col. 2463 sq., et *Augustinisme*, col. 2518. — [2] Prosper d'Aquitaine, *Chronic.*, a. 433, *P. L.*, t. LI, col. 594; Usserius, *Britannic. ecclesias. Antiquitates*, Dublin, 1639, p. 798; Tillemont, *Mémoires pour serv. à l'his. eccl.*, in-4°, Paris, 1709, t. XIV, p. 154, 737; dom Cabrol, *L'Angleterre chrét.*, p. 31. — [3] Portalié, *Augustin* et *Augustinisme*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 2463, 2518 sq., et *Célestin Ier, Lettre contre les semi-pélagiens et les capitula annexés, loc. cit.*, t. II, col. 2052 sq. — [4] *Loc. cit.*, col. 2053. — [5] *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 2057-2058; Denzinger, *Enchiridion*, éd. X, 1908, p. 61, 62.

de grâces et des témoignages de louange sont continuellement rendus à Dieu qui daigne illuminer ou corriger ces âmes. C. IX (ou XII). Et les rites que la Sainte Église accomplit uniformément dans l'univers entier, dans la collation du baptême, ne sont pas pour nous un spectacle oiseux, dont le sens nous échapperait. Lorsque enfants ou jeunes hommes viennent au sacrement de la régénération, ils n'entrent dans la fontaine de vie, qu'après que les exorcismes et les insufflations des clercs ont chassé loin d'eux l'esprit immonde, pour qu'il soit bien évident que le prince de ce monde est jeté dehors, que le fort est auparavant enchaîné, et ses meubles enlevés pour être transférés en propriété au vainqueur qui emmène des captifs et fait des largesses aux hommes [1]. »

On remarquera à propos de ce texte célèbre *a*), que l'auteur des *Capitula*, après avoir cité dans les pages qui précèdent, contre les pélagiens et les semi-pélagiens, les témoignages des papes Innocent, Zosime, ceux des divers conciles, veut tirer un argument des prières employées dans la liturgie, *obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus*.

b) Il considère ces prières comme uniformes d'après leur teneur dans toute l'église catholique et venant des Apôtres, ce qui ne manque pas d'intérêt pour l'histoire liturgique, étant donné que ce document est de l'an 431, (*sacramenta*) *quæ ab apostolis tradita in toto mundo atque in omni ecclesia catholica uniformiter celebrantur*.

c) L'allusion qu'il fait aux prières dans les termes suivants : *cum præsules... postulant et precantur, ut infidelibus donetur fides, ut idololatræ ab impietatis suæ liberentur erroribus*, etc., ne permet pas de douter un instant qu'il ne s'agisse ici des prières liturgiques dites prières *litaniques*, sur lesquelles malheureusement il ne donne pas d'autre renseignement. Ces prières qui sont un élément très ancien et peut-être primitif de la liturgie, se placent d'ordinaire vers la fin de la Messe des catéchumènes. Voir LITANIES.

d) Les termes dont il se sert, sans être une citation liturgique proprement dite, permettent cependant de reconstituer à peu près la formule à laquelle ils font allusion :

ut infidelibus donetur fides,
ut idololatræ ab impietatis suæ liberentur erroribus,
ut judæis ablato cordis velamine lux veritatis appareat,
ut hæretici catholicæ fidei perceptione resipiscant,
ut schismatici spiritum redivivæ charitatis accipiant,
ut lapsis pænitentiæ remedia conferantur,
ut denique cathecumenis ad regenerationis sacramenta perductis cælestis misericordiæ aula reseretur.

Ce passage est très important, car il nous donne les éléments de la prière litanique en usage dans l'Église gallicane au Ve siècle, et que l'auteur croit d'un usage universel.

Nous remarquerons en outre que cette formule, bien que se rapprochant pour quelques termes de celle usitée dans l'Eglise romaine telle que nous la connaissons par le Gélasien et le Grégorien, ne concorde pas cependant pleinement avec elle, comme le montrera le tableau suivant :

PRIÈRE LITANIQUE DES CAPITULA.	PRIÈRE LITANIQUE ROMAINE D'APRÈS LE GÉLASIEN.
... ut catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis cælestis misericordiæ aula reseratur.	*... catechumenis nostris ut Deus... adaperiat aures... ianuamque misericordiæ, ut per lavacrum regenerationis... digni inveniantur in Christo J. D. N.*
. . . . .	. . . . .
... ut infidelibus donetur fides...	. . . . .
...ut idololatræ ab impietatis suæ liberentur erroribus.	. . . . .
... ut judæis ablato cordis velamine, lux veritatis appareat.	*... ut Deus auferat velamen de cordibus eorum ut et ipsi cognoscant Christum...ut cognita veritatis tuæ luce... a suis tenebris eruantur.*
. . . . .	
. . . . .	
. . . . .	
... ut hæretici catholicæ fidæi perceptione resipiscant.	*... pro hæreticis et schismaticis... ut errantium corda resipiscant et ad veritatis tuæ redeant firmitatem.*
... ut schismaticis spiritum redivivæ charitatis accipiant.	. . . . .
... ut lapsis... remedia conferant.	. . . . .

Ce n'est pas le lieu de chercher à identifier ces formules. Voir DIPTYQUES, LITANIES.

Il nous suffira de dire que ces prières litaniques qui dans l'Eglise romaine ne se récitent plus aujourd'hui et depuis le VIIIe siècle sous cette forme, qu'au Vendredi saint, étaient au Ve siècle usitées plus fréquemment, comme elles le sont encore dans plusieurs liturgies orientales.

Cependant nous rapprocherons du passage des *capitula*, celui d'un contemporain, l'auteur anonyme du *De vocatione omnium gentium*, parce que ces paroles ont beaucoup d'analogie avec celles de notre document et qu'elles suggèrent de curieux rapprochements entre les deux textes :

(*Præcepit apostolus*) « *fieri observationes et postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus. pro regibus ac pro his qui in sublimitate sunt.* » *Quam legem supplicationis ita omnium sacerdotum et omnium fidelium devotio concorditer tenet, ut nulla pars mundi sit, in qua hujusmodi orationes non celebrentur a populis christianis. Supplicat ergo ubique ecclesia Deo non solum pro sanctis et in Christo jam regeneratis, sed etiam pro omnibus infidelibus et inimicis crucis Christi, pro omnibus, qui Christum in membris ipsius persequuntur, pro Judæis, quorum cæcitati lumen evangelii non refulget, pro hæreticis et schismaticis, qui ab unitate fidei et charitatis alieni sunt. Quid autem pro istis petit, nisi ut relictis erroribus suis convertantur ad Deum, accipiant fidem, accipiant charitatem, et de ignorantiæ tenebris liberati, in agnitionem veniant veritatis* [2] ?

On voit mieux maintenant, pensons-nous, quelle est la portée de l'axiome qui est compris d'ordinaire dans un sens trop général, comme si l'auteur avait eu en vue toutes les prières liturgiques. L'auteur tire un argument de la seule prière litanique et dit que la loi de cette prière de supplication de litanie, peut établir notre règle de foi, *legem credendi lex statuat supplicandi*, car cette forme de prière est universelle et vient des Apôtres ; et cet argument est dirigé contre les erreurs pélagiennes. L'Église prie par ses ministres pour que la foi soit donnée aux infidèles, pour que les idolâtres soient délivrés de leurs erreurs, que les juifs voient la lumière de vérité, que les hérétiques et les schismatiques reviennent à la vérité, etc. Mais tout cela, c'est l'œuvre de la grâce, et c'est donc une nouvelle preuve de l'inanité des enseignements pélagiens.

Tel est le vrai sens de ces paroles que l'on a ensuite

[1] *Dict. de théol. cathol.*, t. II, col. 2057-2058. — [2] *De vocatione gentium*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. LI, col. 664.

détachées du contexte pour en faire comme une loi générale en matière de liturgie, comme si toute prière ou tout rite précédait en quelque sorte les définitions dogmatiques et devenait règle de foi[1]. Quoi que l'on pense de la valeur de l'argument liturgique, il est certain que le sens primitif du VIIIe *capitulum* est différent, et il faut laisser aux paroles des *capitula* leur portée exacte.

III. Une réforme de la messe. — Le *Liber pontificalis* rapporte au pape Célestin une innovation dans les chants de la messe, exprimée sous cette forme :

Cælestinus... Hic multa constituta fecit et constituit ut psalmi David CL *ante sacrificium psalli antephanatim ex omnibus, quod ante non fiebant, nisi tantum epistula beati Pauli recitebatur et sanctum evangelium*[2]. *Hic fecit constitutum de omnem ecclesiam, maxime et de religione, quæ hodie archivo ecclesiæ detenentur recondite. Hic dedicavit,* etc.[3].

Les manuscrits Mazarin et de Thou portent après *sanctum evangelium, et sic missæ fiebant,* l'addition importante : *et constituit graduale post officium ad missam* (al. *missas*) *cantari*[4]. Il est regrettable que ni Mgr Duchesne ni Mommsen, dans leurs éditions, ne l'aient discutée ni même mentionnée, car elle est d'un grand intérêt ; mais nous nous en occuperons tout à l'heure.

Ce texte n'a pas toujours été interprété de la même façon par les commentateurs, et comme plusieurs passages du même livre concernant la liturgie, il manque de précision et de clarté. Les uns y ont vu la récitation de l'office divin en dehors de la messe. Voici par exemple ce que dit à ce propos Mgr Duchesne : « Quant à l'institution de la psalmodie préliminaire à la messe, c'est le premier auteur (du *Liber pontificalis*) lui-même qui la rapporte à ce pape. Il faut voir ici le commencement de ce que nous appelons l'office divin. Bien que les anciens auteurs mentionnent l'usage de prier en dehors des assemblées liturgiques, à certaines heures du jour et de la nuit, et que le texte du psautier eût été souvent employé comme formule pour ces prières, il a fallu un certain temps pour qu'on arrivât à transporter le chant du psautier dans le service religieux public. Je dis le chant du psautier et non de psaumes isolés, car la donnée fondamentale de l'office divin est le chant ou la récitation du psautier, non sans doute dans une seule séance, mais dans un temps déterminé, c'est-à-dire dans l'espace d'une semaine.

« Tel est au moins, depuis le VIe siècle environ, l'usage de l'Église romaine, et ce passage du *Liber pontificalis* permet de remonter jusqu'au siècle précédent. Il est tout naturel qu'il ne parle que du psautier, car nous savons que les leçons et, à plus forte raison, les répons et autres pièces accessoires, n'ont été introduites que plus tard. Théodemar, abbé du Mont-Cassin, vers la fin du VIIIe siècle, dit dans une lettre adressée à Charlemagne (Jaffé, *Monum. Carol.*, p. 360) qu'au temps de saint Benoît, c'est-à-dire précisément au temps où le *Liber pontificalis* a été écrit, *necdum in Romana ecclesia, sicut nunc leguntur, sacras scripturas legi mos fuisse ; sed post aliquo tempore hoc institutum esse, sive a Beato papa Gregorio, sive, ut ab aliis affirmatur, ab Honorio*[5] ».

Probst ne croit pas non plus qu'il s'agisse ici de l'introït, car selon lui, c'est à Gélase qu'il faudrait rapporter cette innovation et l'introït ne cadrerait pas avec la discipline liturgique de la messe au IVe siècle[6]. Il s'agit plutôt ici, selon lui, des psaumes du graduel. Mais M. Lejay fait remarquer avec raison que les mots *antephonatim ex omnibus* ne peuvent s'appliquer au graduel, qui est un *répons,* c'est-à-dire un psaume exécuté par un seul chantre, et du haut de l'ambon. Et même au cas où l'on rejetterait ces mots *antephonatim* comme une addition du reviseur, il reste que le graduel est antérieur à Célestin[7].

Cependant Mgr Duchesne dans un appendice revient à l'interprétation commune : « Je crois maintenant, dit-il, que ce texte obscur doit être interprété dans le sens que le pape Célestin institua l'usage de chanter avant la messe l'*antiphona ad introitum*[8]. »

Dans son interprétation de ce passage, M. Lejay se rallie du reste pleinement à la première interprétation de Mgr Duchesne ; ces psaumes seraient le commencement de l'office divin. C'est l'exécution de la prière privée avant la liturgie de la messe. Il regrette même que dans les *addenda* de son t. II, p. 564, Mgr Duchesne ait paru revenir sur sa première opinion et qu'il ait admis qu'il était plutôt question ici de l'introït[9].

Les anciens liturgistes entendent au contraire généralement ce texte du psaume d'introït qui se chantait avant la messe, ainsi Amalaire, Walafrid Strabon, et la plupart des liturgistes du XVIe et du XVIIe siècle dont Bona résume l'opinion[10].

Il semble en effet qu'il ne s'agisse dans ce passage que de la messe et non de l'office divin en général. Le psautier, comme le remarque le savant commentateur, était récité dans l'office divin bien avant cette époque, même dans l'Église romaine où l'usage du psautier paraît antérieur. Les mots *antephonatim ex omnibus* paraissent une addition du second éditeur, et ne concernent que le mode d'exécution de cette psalmodie.

De plus, le contexte même nous semble prouver clairement qu'il s'agit uniquement ici de la messe. En effet, l'auteur dit qu'autrefois cela ne se passait pas ainsi, *quod ante non fiebat ;* on ne récitait alors que l'*epistola Pauli, et sanctum Evangelium*, ce qui désigne évidemment l'épître et l'évangile de la messe ; nulle part en effet on ne connaît un office qui ait été composé seulement de la lecture des épîtres et des Évangiles.

Nous nous occuperons tout à l'heure de la phrase qui suit, dans certains manuscrits, et qui règle un autre détail de la messe, le chant du graduel. Elle confirme en tout cas l'affirmation précédente, que, dans tout ce passage, il s'agit bien de la messe.

Voici donc, selon nous, l'interprétation la plus naturelle de ce texte. La messe commençait primitivement par des lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament (épître et évangile), comme cela se passe encore dans quelques circonstances, pour certaines vigiles, par

[1] Dom Guéranger, *Institutions liturgiques,* 1880, t. I, p. 124, 152. Cf. Bossuet, *Défense de la tradition,* p. 551. — [2] *Et sic missas flebant KE*[13] *G* (c'est-à-dire *Mutinensis,* VIIIe siècle ; *Vaticanus 3764,* XIe s., *Vaticanus 3761,* Xe s., abrégés *Parisinus 2123* et *Veron. 52*). *Et sic missa celebrabatur F. D.* (*Parisinus 5516,* IXe s., abrégés du IXe s.). — [3] *Liber pontificalis,* éd. Duchesne, t. I, p. 230 ; cf. éd. Mommsen, p. 94, 252. — [4] *P. L.,* t. CXXVIII, col. 201. — [5] Mgr Duchesne, *Liber pontificalis,* Paris, 1886, t. I, p. 231. C'est aussi à peu près l'opinion de Schelestrate, *Antiquit. eccles.,* t. I, p. 469, et peut-être de l'éditeur de Bona, dont la pensée n'est du reste pas très claire, cf. Bona, *Rerum liturgicarum,* éd. Sala, Augustæ Taurinorum, 1753, t. III, p. 50. Quant à Bona lui-même, à la suite d'Honorius d'Autun, il pense que c'est l'institution du chant alternatif ou antiphoné des psaumes à l'introït qui seule revient au pape Célestin. Ce serait saint Grégoire le Grand qui aurait ensuite choisi l'une de ces antiennes pour l'introït, d'autres pour le graduel, pour l'offertoire et pour la communion, et que ce livre devint l'antiphonaire. Mais cela ne ressort pas du texte, *loc. cit.,* p. 48. Cf. aussi *Paléographie musicale,* t. VI, p. 13 note. — [6] *Die abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrh.,* p. 128 ; cependant Probst est moins affirmatif, p. 110, 111. — [7] Paul Lejay, *Le Liber pontif. et la messe romaine,* dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.,* 1897, t. II, p. 182. — [8] *Liber pontificalis,* t. II, *Addenda,* p. 564 ; voir aussi là-dessus *Les Origines du culte chrétien,* 1898, p. 109, 155, 437, note 1. — [9] Paul Lejay, *loc. cit.,* p. 182. — [10] Walafrid Strabon, c. XXII, *P. L.,* t. CXIV, col. 944 ; Micrologus, c. I, *P. L.,* t. CLI, col. 979, Cf. aussi, Amalaire, l. III, c. V, *P. L.,* t. CV, col. 1108 ; Bona, *loc. cit.,* t. III, p. 48.

exemple, pour le vendredi et le samedi saint. Célestin ordonna de psalmodier, comme début de la messe, les 150 psaumes de David, non pas évidemment la suite des cent cinquante psaumes, comme quelques-uns l'ont voulu, ce qui aurait demandé plusieurs heures et eût été complètement impraticable, mais l'un ou l'autre psaume, ou même quelques versets seulement.

Il distribua ces psaumes en une série d'introïts pour les fêtes et pour les jours qui étaient dotés d'une messe, à cette époque, comme cela eut lieu aussi pour les offertoires et pour les communions, à une époque et par des auteurs qu'il n'est pas facile de fixer. Il ordonna que ce chant fut antiphoné, ou par antiennes, ou alternatif, et exécuté par deux chœurs, à la différence du graduel dont nous parlerons tout à l'heure.

Il est intéressant de rapprocher de ce fait celui de saint Augustin, contemporain de ce pape, qui nous raconte lui-même dans son livre des *Rétractations*, une innovation de même genre. L. II, c. XI. On institua vers ce même temps à Carthage l'usage de chanter des psaumes devant l'autel soit avant l'oblation, soit pendant qu'on distribuait au peuple ce qui avait été offert. Un certain Hilarius s'étant plaint de cette pratique, saint Augustin écrivit contre lui, pour défendre cette coutume, un livre *contra Hilarium de canticis ad altare liber unus*, qui est malheureusement perdu. On ne peut savoir si ce fût l'Église d'Afrique qui emprunta cette pratique à celle de Rome, ou si au contraire l'initiative revient au pape Célestin.

Quant aux termes *ante sacrificium*, qui selon Probst, ne devraient désigner que la messe des fidèles, et à l'absence de toute mention du *Kyrie* et de la collecte, nous répondrons qu'il ne faut pas chercher dans le *Liber pontificalis*, surtout en ce qui concerne les origines des institutions liturgiques, une connaissance précise des faits, ni une définition très claire.

Nous ferons enfin une dernière remarque au sujet de ce texte. Probst admêt bien avec la plupart des liturgistes, que la seconde partie dont nons parlerons tout à l'heure, rapporte au pape Célestin l'institution du graduel. Mais nous ferons observer, et il est curieux qu'un liturgiste aussi averti ne s'en soit pas aperçu, qu'il n'est guère possible de séparer l'institution du graduel de celle de l'introït. Les deux pièces, au moins dans la liturgie romaine, doivent avoir été instituées en même temps. On pourrait en effet, croyons-nous, constater que dans un certain nombre de cas, il y a correspondance entre l'introït et le graduel; les versets sont tirés du même psaume. Il y a sans doute bien des exceptions qui s'expliquent soit par des changements postérieurs, soit par d'autres raisons, mais les cas de correspondance sont trop fréquents pour qu'il y ait rencontre fortuite. Il semble donc que ces rencontres supposent un système établi, pour les unes et les autres pièces, à la même époque.

D'autres questions se posent encore au sujet du texte du *Liber pontificalis*, auxquelles nous répondrons brièvement, le sujet étant traité ailleurs avec tous ses développements. Voir INTROÏT. Le mot *antephonatim*, qui est une addition du second éditeur, détermine le genre de cette psalmodie, et désigne généralement à cette époque, le chant d'un psaume à deux chœurs, par opposition au chant *tractim* ou *per responsorium*, dans lequel le chœur répondait à un chantre. S'il faut donner de l'autorité à cette addition, il serait intéressant de constater que ce fut le pape Célestin qui importa dans l'Église romaine cette grande nouveauté, venue d'Orient, et introduite déjà par saint Ambroise dans l'église de Milan, et peut-être par saint Augustin dans l'Église d'Afrique, du chant *antiphoné* ou à deux chœurs.

On se demande encore si ce chant comprenait tout un psaume, ou quelques versets seulement de psaumes. La seconde hypothèse est plus vraisemblable. Ce chant avait pour objet d'occuper les fidèles pendant que le pontife, les prêtres, les diacres, sous-diacres, et les clercs, se rendaient de la sacristie à l'autel pour le sacrifice. La longueur du chant devait se régler sur le temps du défilé, et souvent une partie du psaume suffisait.

L'addition de certains manuscrits (voyez ci-dessus) concerne l'institution du *graduel*. Elle présente aussi quelques obscurités. Le mot *post officium* n'est pas très clair. Il ne peut être question ici que du répons de la messe qui se chante après l'épître. Pourquoi donc cette allusion à l'office? Les derniers mots du texte expliquent que le terme *gradale*, d'où nous avons fait *graduel*, désigne le lieu où se chantait ce répons, c'est-à-dire les degrés de l'autel, comme quelques-uns l'entendent, ou plutôt des degrés de l'ambon, de l'épître, au côté droit ou occident, car c'est de là que se chantait le répons graduel.

L'*ordo romanus* dit en des termes que l'on peut rapprocher de ce texte : *finita lectione illis qui gradualem, et alleluia cantaturi sunt, juxta pulpitum in inferiori gradu standum est*. Le graduel se composait d'un psaume, comme la plupart des parties chantées de la messe. Mais il faut remarquer le mot *responsorium*, qui, au point de vue du chant grégorien s'oppose à celui d'*antiphonatim*, qui caractérise dans le même texte le chant de l'introït. Le psaume *répons* est chanté par un seul chantre, auquel le chœur *répond*, soit en reprenant un des versets, ou une partie de verset. C'est encore le mode adopté pour l'exécution de ce chant. Les autres questions concernant le *graduel* seront traitées. sous ce mot. Voir GRADUEL, AMBON, t. I, col. 1330 sq. ANTIPHONAIRE. t. I, col. 2440 sq. ANTIENNES, t. I, col. 2282 sq.

En tout cas l'ordre établi par Célestin pour les introïts et les graduels, a dû subir de nombreuses altérations, qu'il faut rapporter soit à Gélase, soit à saint Grégoire.

IV. BIBLIOGRAPHIE. — Jaffé, *Regesta pontificum Roman.*, 1885, t. I, p. 55. — Schelestratius, *Antiquit. eccles.*, t. I, p. 469. — Duchesne, *Liber pontificalis*, 1886, t. I, p. 230. — *P. L.*, t. LX, col. 417-558. — H. Grisar, *Gesch. Roms u. der Päpste im Mittelalter*, Freib. im Br., 1901, p. 65, 150, 289, 299, 403. — Hefele, *Histoire des conciles*, édit. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 196 sq. — Probst, *Die abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrh.*, Munster, 1896, p. 109, 118, 129, etc. — H. Hemmer, dans le *Dict. de théologie catholique*, t. II, col. 2051-2052. — Portalié, dans le *Dict. de théologie cathol.*, t. II, col. 2052-2061.

F. CABROL.

CÉLIBAT. — I. Le célibat des apôtres. II. La monogamie sacerdotale. III. Le célibat spontané. IV. La loi du célibat. V. L'interpellation de Paphnuce au concile de Nicée. VI. Législation canonique en Orient. VII. La clérogamie dans l'épigraphie. VIII. Bibliographie.

I. LE CÉLIBAT DES APÔTRES. — Dès une haute antiquité les Pères et les écrivains ecclésiastiques portèrent leur attention sur l'existence domestique des apôtres. Tertullien, le premier, semble-t-il, imagine de faire des apôtres des eunuques ou des célibataires obstinés. *Petrum solum invenio maritum per socrum*, dit-il, *Monogamum præsumo per Ecclesiam... Cæteros cum maritos non invenio, aut spadones intelligam necesse est, aut continentes*[1]. Et saint Jérôme s'accommode de cette explication : *Excepto apostolo Petro non est manifeste relatum de aliis apostolis quod uxores habuerint; et cum de uno scriptum sit, ac de cæteris tacitum, intelligere debemus sine uxoribus eos fuisse, de quibus nihil tale Scriptura significet*[2]. Par contre,

[1] Tertullien, *De monogamia*, c. VII, *P. L.*, t. II, col. 989. — [2] S. Jérôme, *Contra Jovinianum*, l. I, c. XXVI, *P. L.*, t. XXIII, col. 257.

l'interpolateur des épîtres de saint Ignace, après s'être défendu de médire de l'état de mariage, souhaite aux gens mariés de rejoindre dans le ciel Abraham, Isaac et Jacob, Joseph, Isaïe et les autres prophètes, enfin Pierre, Paul et les apôtres qui vécurent dans le mariage... ὡς Πέτρου καὶ Παύλου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων τῶν γάμοις προσομιλησάντων[1]. Avec Clément d'Alexandrie nous faisons un pas de plus et nous ajoutons Philippe à Pierre et à Paul. Voulant défendre le mariage contre ceux qui le condamnaient, Clément écrivait : « Sera-ce les apôtres qui le blâmeront? Pierre[2] et Philippe ont eu des enfants en légitime mariage et Philippe a marié ses filles[3]. Enfin saint Paul, dans une de ses épîtres, mentionne sa femme; toutefois il ne s'en faisait pas suivre dans ses courses apostoliques afin de se mouvoir plus rapidement[4]. » L'épître à laquelle Clément d'Alexandrie fait allusion est l'Épître aux Philippiens dans laquelle on lit : Εὐοδίαν παρακαλῶ καὶ Συντύχην παρακαλῶ τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ καὶ ἐρωτῶ καὶ σὲ, γνήσιε σύνζυγε, συνλαμβάνου αὐταις, αἵτινες ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθλησάν μοι μετὰ καὶ Κλήμεντος[5]... Ce texte est passablement énigmatique et l'emploi qu'on y a fait du nom de συνζύγος, *conjux*, ne semble pas autoriser la conclusion qu'en tire Clément d'Alexandrie pour le besoin de sa cause; aussi est-ce avec toute raison que saint Jean Chrysostome rejette cette explication[6]. Saint Basile ne fait aucune différence d'un apôtre à l'autre, il les tient tous pour mariés, à l'exemple de saint Pierre[7]. Ces contradictions, ces allées et venues de l'affirmation et de la négation arbitraires suffisent à démontrer à quel point cette question est peu avancée et l'impossibilité d'aboutir à une solution historique. Il eût suffi, à ce qu'il semble, de lire attentivement les paroles de saint Paul aux Corinthiens pour être fixé sur son compte : Θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτόν. ἀλλὰ ἕκαστος ἴδιον ἔχει χαρίσμα ἐκ Θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως. Λέγω δὲ τοῖς ἀγάμοις, καὶ ταῖς χήραις, καλὸν αὐτοῖς ἐὰν μείνωσιν ὡς κἀγώ[8]. « Je souhaiterais que vous fussiez tous dans l'état où je me trouve; mais Dieu répartit ses dons différemment, à celui-ci d'une manière, à celui-là d'une autre. Je préviens les célibataires et les veufs qu'ils feront bien de persévérer dans cet état, ainsi que moi-même j'y persévère. »

Quant à l'apôtre Philippe, la tradition qui lui attribuait des filles reposait sur l'affirmation de Papias d'Hiérapolis et de Polycrate d'Éphèse. Ce dernier écrivait au pape Victor : « Philippe, celui qui fit partie des douze apôtres, qui est enterré à Hiérapolis, ainsi que ses deux filles, qui vieillirent dans la virginité, sans parler de son autre fille, qui observa dans sa vie la règle du Saint-Esprit et qui repose à Éphèse[9]. » Si nous rapprochons ces paroles de celles du livre des Actes : ἤλθομεν εἰς Καισαρίαν καὶ εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκον Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ ὄντος ἐν τῶν ἑπτά, ἐμείναμεν παρ αὐτῷ, τούτῳ δὲ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες παρθένοι προφητεύουσαι[10], « Nous abordâmes à Césarée, où nous entrâmes dans la maison de Philippe l'évangéliste, qui était un des sept diacres et nous logeâmes chez lui. Il avait quatre filles vierges qui avaient le don de prophétie, » on peut donc imputer à Polycrate la confusion introduite entre Philippe l'apôtre et Philippe le diacre. C'est la remarque que faisait, dès le ve siècle, Isidore de Péluse[11]; quant à la difficulté qu'on pourrait soulever touchant le nombre des vierges, trois ou quatre, elle n'a guère de fondement, puisque Caïus, auteur qui vivait vers la limite du IIe et du IIIe siècle, nous apprend dans son dialogue intitulé : Πρός Πρόκλον, que Philippe, celui qui fut enterré à Hiérapolis, avait quatre filles prophétesses[12] et Eusèbe n'hésite pas à l'identifier avec Philippe, l'un des sept, qui avait habité Césarée[13].

Quel crédit faut-il accorder à saint Épiphane quand il nous parle des apôtres André, Matthieu et Barthélemy comme ayant été mariés et subissant, de ce fait, une sorte de dépréciation par rapport à saint Jean qui leur est préféré pour prendre soin de la vierge Marie[14]? Nous pouvons répondre sans hésiter que cette assertion est dépourvue de toute valeur, tant à cause de l'époque tardive à laquelle a vécu Épiphane que de l'absence de tout commencement de preuve autorisant son assertion.

Ne connaissant pas un texte, ni un monument quelconque d'où l'on puisse tirer argument en faveur du mariage ou du célibat des apôtres, nous nous bornons à compter saint Pierre parmi les gens mariés et déclarons ignorer absolument tout sur cette question en ce qui concerne les autres apôtres. Nous ne sommes pas mieux renseignés en ce qui regarde l'état de continence que les apôtres avaient adopté en inaugurant leur apostolat et saint Jérôme pourrait bien avoir cédé une fois de plus à son goût d'affirmation gratuite qui dépare ses qualités critiques en écrivant ces lignes : *Ut ex superfluo interim concedam habuerunt postea in apostolatum, relinquunt officium conjugale. Nam cum Petrus ex persona Apostolorum dicit ad Dominum : Ecce nos relinquimus omnia et secuti sumus te; respondit ei Dominus : Amen dico vobis, quoniam nemo est qui dimiserit domum, aut parentes, aut fratres, aut uxorem, aut filios propter regnum Dei, qui non recipiat multo plura in seculo isto*[15]. C'est là de l'exégèse et non pas de l'histoire. On en peut dire autant de ce raisonnement de Tertullien : *Si Christus reprobat Scribas et Pharisæos sedentes in cathedra Moysi, nec facientes quæ docuerunt; quale est ut ipse super cathedram suam collocaret, qui sanctitatem carnis præcipere magis, non etiam obire meminissent, quam illis omnibus modis insinuarat, et agendam, imprimis de suo exemplo, tam de cæteris argumentis*[16]. Saint Isidore de Péluse parle à peu près dans les mêmes termes[17]. On pourrait rapporter d'autres témoignages encore sans éclairer le moins du monde la question.

Et cependant c'est sur le fondement de ces affirmations et de quelques autres du même genre, que s'est accréditée l'opinion qui veut que les ordres hiérarchiques tiennent des apôtres le modèle et le précepte du célibat. Cette assertion contenue dans la lettre de saint Jérôme à Pammachius est donc en partie inexacte : *Christus, virgo Maria, utrique sexu virginitatis dedicavere principia. Apostoli vel virgines, vel post nuptias continentes. Episcopi, presbyteri, diaconi, aut virgines eliguntur, aut vidui, aut certe post sacerdotium in æternum pudici*[18].

Une phrase de saint Paul appelle ici un éclaircissement. S'adressant aux Corinthiens, il dit : μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν φαγεῖν καὶ πιεῖν; μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς[19]. « N'avons-nous

[1] Ps. Ignace. *Epist. ad Philadelphienses*, c. IV, édit. Funk, Tubingæ, 1887, t. II, p. 130. — [2] Est-ce à Pétronille que Clément faisait ici allusion? Voir *Dictionnaire*, t. I, col. 2852. — [3] Sur le prestige qui s'attachait à ces filles de Philippe, cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. III, c. XXXI, *P. G.*, t. XX, col. 282. — [4] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. III, c. XXX, *P. G.*, t. XX, col. 277. — [5] Philipp., IV, 3. — [6] S. Jean Chrysostome, *In epist. ad Philipp.*, homil. XIII, *P. G.*, t. LXII, col. 275. — [7] S. Basile, *Sermo de renuntiatione mundi*, 1, *P. G.*, t. XXXI, col. 628 sq. — [8] I Cor., VII, 7, 8. — [9] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V. c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 493. — [10] Act., XXI, 8-9. — [11] S. Isidore de Péluse, *Epist.*, l. I, epist. CCCCXLVII, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 428. — [12] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. III, c. XXXI, *P. G.*, t. XX, col. 281. — [13] *Ibid.* — [14] S. Épiphane, *Hæres.*, LXXVIII, *P. G.*, t. XLII, col. 700. — [15] S. Jérôme, *Cont. Jovin.*, l. I, *P. L.*, t. XXIII, col. 221 sq. — [16] Tertullien, *De monogamia*, c. VIII, *P. L.*, t. II, col. 989. — [17] S. Isidore, *Epist.*, l. III, epist. CLXXIX, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 869. — [18] S. Jérôme, *Epist.*, XLVIII, 21, *P. L.*, t. XXII, col. 510. — [19] I Cor., IX, 5-6.

pas le pouvoir de boire et de manger? N'avons-nous pas le pouvoir d'emmener avec nous une femme d'entre nos sœurs, ainsi que font les autres apôtres, les frères du Seigneur et Céphas? » Tertullien dit à ce propos : *Non uxores demonstrat ab apostolis circumductas, quas et qui non habent, potestatem tamen manducandi habent; sed simpliciter mulieres quæ illis, eodem instituto, quo et Dominum comitantes, ministrabant*[1], et saint Jérôme donne, en deux mots, le véritable sens lorsqu'il dit : *Certe si* γυναῖκας, *uxores accepimus, mulieres, id quod additur; sorores, tollit uxores; et ostendit eas germanas in spiritu fuisse, non conjuges*[2]. Enfin, Clément d'Alexandrie fait observer que les femmes qui accompagnaient les apôtres ne contribuaient pas seulement aux soins temporels, mais qu'elles s'employaient à l'instruction des personnes de leur sexe que les apôtres n'eussent pu atteindre dans la retraite du gynécée[3].

La préoccupation naissante du célibat commençait à inspirer des actions répréhensibles, à moins qu'il faille tout simplement les mettre au compte des narrateurs tendancieux qui nous les ont fait connaître. Un certain Nicolas que, dans la suite, on identifia sans l'ombre d'une hésitation ou d'un remords, à un personnage du même nom ayant fait partie du groupe des sept premiers diacres, devint le héros d'un récit que Clément d'Alexandrie et Épiphane ont rapporté d'après des légendes différentes. D'après Clément[4] suivi par Eusèbe[5], les apôtres firent un grief à Nicolas de sa jalousie à l'égard de sa femme qui était fort belle. Nicolas, pour montrer son détachement, manda sa femme et donna, à qui voudrait, permission de l'emmener et de l'épouser. Clément découvre dans cette action immorale un témoignage de chasteté et il nous apprend que les filles ou le fils de Nicolas vécurent dans le célibat. Saint Épiphane présente l'épisode sous un jour très différent. Nicolas, à l'entendre, essaya d'abord d'imiter ceux qu'il voyait garder le célibat. Mais il ne put se contenir longtemps. Ainsi que le chien retourne à son vomissement, il chercha des prétextes et reprit la vie commune avec sa femme[6]. Si on devait accorder quelque crédit à cette historiette, on pourrait admettre qu'après l'inconvenante bravade rapportée par Clément, Nicolas se trouva incapable de renoncer à la vie conjugale, ce qui ramène à la version d'Épiphane.

II. La monogamie sacerdotale. — Saint Paul a décrit, dans ses lettres à Tite et à Timothée, l'évêque chrétien tel qu'il souhaitait le voir : δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίλημπτον εἶναι, μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα... τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ μετὰ πάσης σεμνότητος[7]. « Il faut qu'un évêque soit sans reproche, qu'il n'ait épousé qu'une seule femme... que ses enfants soient obéissants et parfaitement chastes. » Et encore : εἴ τίς ἐστιν ἀνέγκλητος, μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ, τέκνα ἔχων πιστά. μὴ ἐν κατηγορίᾳ ἀσωτίας ἢ ἀνυπότακτα[8]. « Il faut que le prêtre soit exempt de crime, qu'il soit l'homme d'une seule femme, que ses enfants soient fidèles et qu'ils ne soient accusés d'aucune impureté ni de désobéissance. » Dans le texte de l'épître à Timothée, les termes employés ont donné lieu à diverses interprétations. Au lieu de traduire, comme nous l'avons fait, quelques-uns ont fait porter l'accent de la phrase sur le premier mot δεῖ, ce qui changeait le sens de la représentation de l'apôtre et lui attribuait le commandement adressé à tout prêtre d'avoir une femme. Dès le IVe siècle, cette interprétation, nous apprend saint Jean Chrysostome, avait ses partisans[9]. En réalité l'accent de la phrase porte sur μιᾶς et il faut entendre la recommandation dans le sens d'une interdiction jetée sur ceux qui se sont mariés deux fois et plus, d'accéder aux ordres. Cette interprétation est courante dès le début du IIIe siècle, ou, pour parler plus exactement, c'est l'interprétation pratiquement donnée par les clercs, puisque Tertullien condamnant les secondes et les troisièmes noces loue le prêtre monogame : *sacerdotem de monogamia ordinatum*[10]. Dans son horreur pour les secondes noces, Tertullien s'efforce d'étendre la pratique en vigueur parmi les prêtres chez tous les fidèles[11]. La monogamie marque la première étape vers le célibat, toutefois ce n'est qu'à la fin du IVe siècle que nous la voyons imposée aux clercs inférieurs : sous-diacres, chantres, lecteurs et portiers : ὑπηρέτας δὲ καὶ ψαλτῳδοὺς καὶ ἀναγνώστας καὶ πυλωροὺς καὶ αὐτοὺς μὲν μονογάμους εἶναι κελεύομεν[12].

L'importance reconnue au baptême par les fidèles, d'après les paroles de l'évangile, avait eu pour résultat de le faire considérer comme une nouvelle naissance. On trouva des chrétiens qui en vinrent à ne compter au nombre des années de leur vie que celles qui avaient suivi leur baptême. Par une conséquence inattendue mais logique, on prétendit que le mariage contracté et consommé avant le baptême ne comptait pas et la prescription de saint Paul ne se trouva être appliquable qu'après le baptême, c'était une manière de l'esquiver. Cette subtilité a laissé sa trace dans le 17e canon apostolique : Ὁ δυσὶ γάμοις συμπλακεὶς μετὰ τὸ βάπτισμα ἢ παλλακὴν κτησάμενος οὐ δύναται εἶναι ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ[13]. « Si quelqu'un, après le baptême, a contracté des secondes noces ou bien a pris une concubine, il ne peut devenir évêque, ni prêtre, ni diacre, ni faire partie de ceux qui desservent le ministère sacré. » Les *Canons apostoliques* représentent une attestation d'une pratique en vigueur, au IVe siècle, dans certaines Églises d'Orient. Nous rencontrons une confirmation utile dans un texte de saint Jérôme qui ne laisse aucun doute sur la généralité de cette coutume ; voici ces paroles : *Carterius Hispaniæ episcopus, homo et ætate vetus et sacerdotio, unam antequam baptizaretur, alteram post lavacrum, priore mortua, duxit uxorem; et arbitraris cum contra Apostoli fuisse sententiam qui in catalogo virtutum Episcopum* unius uxoris virum *præcepit ordinandum. Miror autem te unum protraxisse in medium, cum omnis mundus his ordinationibus plenus sit; non dico de presbyteris, non de inferiori gradu, ad episcopos venio, quos si sigillatim voluero nominare, tantus numerus congregabitur, ut Ariminensis synodi multitudo (circiter 300) superetur*[14]. L'univers était donc plein d'évêques, sans parler des prêtres et des diacres, qui avaient après leur baptême et la mort de leur première femme pris une deuxième épouse. Saint Jérôme connaissait plus de trois cents évêques dans ce cas.

On alla plus loin. Théodore de Mopsueste fit remarquer que la pensée de saint Paul atteignait un excès commun parmi les juifs et les gentils au temps où il instruisait les Églises. L'apôtre aurait interdit la polygamie simultanée — et pour les clercs seulement (!) —

[1] Tertullien, *De monogamia*, c. VIII, *P. L.*, t. II, col. 989. — [2] S. Jérôme, *Contra Jovinianum*, l. I, c. XXIV, *P. L.*, t. XXIII, col. 257. — [3] Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. III. *P. G.*, t. VIII, col. 1097. — [4] *Ibid.*, *P. G.*, t. VIII, col. 1097. — [5] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. III, c. XXIX. *P. G.*, t. XX, col. 276. — [6] S. Épiphane, *Hæres.*, XXV. *P. G.*, t. XLI, col. 320 sq. — [7] I Tim., III, 2, 4. — [8] Tit., I, 6. — [9] Saint Jean Chrysostome, *In epist. I ad Timoth.*, III; homil., X, 1. *P. G.*, t. LVII. col. 547. — [10] Tertullien, *De exhortatione castitatis*, c. VI, *P. L.*, t. II, col. 926. — [11] *De monogamia*, c. XII, *P. L.*, t. II, col. 947. — [12] *Constit. apostol.*, l. VI, c. XVII, édit. Funk, 1906, t. I, p. 341. — [13] Fr. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den apostolischen Kanones*, in-8°, 1896, p. 3. — [14] S. Jérôme, *Epist.*, LXIX, *ad Oceanum*, n. 2, *P. L.*, t. XXII, col. 654. Le même écrivain dans son *Apologia contra Rufinum*, l. I, dit simplement : *Istiusmodi sacerdotes in Ecclesia esse nonnullos.*

quant à la polygamie successive il ne s'y serait opposé en aucune façon [1]. Théodoret pensait et parlait de même [2] et ne dissimulait pas qu'il en avait des exemples sous les yeux [3]. Le fait, d'ailleurs, n'était pas nouveau, on le signalait dès le IIIe siècle et Tertullien [4] ainsi que l'auteur des *Philosophumena* s'en montraient très mal édifiés [5]. Ceci s'explique par la rigueur plus grande des Occidentaux en matière de discipline. Tandis que nous avons vu saint Jérôme, si rigoriste cependant, se montrer très calme devant une situation faite pour soulever des tempêtes de sa part, son correspondant semble bien plus offusqué comme en présence d'un abus à peu près inconnu de lui. On en peut trouver une confirmation dans la règle établie par les papes Innocent Ier [6] et Léon le Grand [7] qui se refusent à faire la distinction entre le mariage contracté avant le baptême et le mariage contracté depuis. Ils déclarent tous les bigames exclus des saints ordres. Ils ne se contentent pas de cela, ils étendent la tare de bigamie jusqu'à celui qui épouse une veuve [8] et, sur ce point, ils se trouvent d'accord avec le 18e des *Canons apostoliques:* ὁ χήραν λαβὼν ἢ ἐκβεβλημένην ἢ ἑταίραν ἢ οἰκέτιν ἢ τῶν ἐπὶ σκηνῆς οὐ δύναται εἶναι ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως του καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ [9]. « Si quelqu'un épouse une veuve, ou une divorcée, ou une fille publique, ou une servante, ou une de ces femmes qui servent dans les jeux publics, celui-là ne peut devenir ni évêque, ni prêtre, ni diacre, ni quoi que ce soit dans le ministère sacré. »

III. Le célibat spontané. — La monogamie, dans son interprétation la plus austère, c'est-à-dire comportant l'interdiction des secondes noces, ne satisfait pas encore certaines âmes éprises de perfection. C'est à ces natures d'une délicatesse exquise et d'une pudeur toujours alarmée qu'il faut attribuer l'introduction de la pratique rigoureuse du célibat. Leurs noms et leurs maximes ne nous ont pas été conservés. Peut-être ne se souciaient-ils pas de faire école et leur exemple cité, commenté, fut-il l'unique procédé qui favorisa l'expansion et la réglementation d'une pratique toute spontanée et qui dut attendre plusieurs siècles avant d'être élevée au rang d'institution.

Tandis que le mariage prenait un haut caractère religieux, l'état de virginité arrivait à posséder ce qui, chez les juifs et les gentils, lui avait toujours manqué, un rang officiel. Mais ici l'influence romaine primait l'influence juive. Il en avait été de même dans le judaïsme à propos du mariage. La forte et noble idée qui s'y attachait et de laquelle découlait l'idée de famille, base de notre civilisation, devait plus à l'influence romaine qu'à l'influence juive. L'influence aryenne [10] est aussi plus sensible que l'influence juive dans la défaveur qui frappait les secondes noces [11]. On les envisageait comme un adultère convenablement déguisé [12]. Mais le point délicat sur lequel le déchirement s'opéra entre le christianisme et le judaïsme ce fut la réhabilitation, bien plus, l'exaltation de l'état de célibat ou de virginité qui, peu à peu, fut placé dans l'estime générale bien au-dessus du mariage. La synagogue n'avait jamais envisagé le rôle de la femme qu'au point de vue de la reproduction de l'espèce et tenait le mariage pour obligatoire; on ne pouvait le différer au delà de la dix-huitième année. Le rabbi était seul excepté afin que rien ne vînt le détourner de l'étude de la Loi. A Rome, les maximes d'État étaient à peine plus indulgentes pour le célibat [13].

Le souci de se distinger du judaïsme, avec lequel le différend s'accusait de plus en plus, put n'être pas étranger au progrès d'une pratique qu'il réprouvait. D'autres raisons, moins secondaires, auront dû s'y ajouter. L'attente de la *Parousie* du Seigneur rendait superflu le souci de continuer le génération, puisque le monde, croyait-on, allait finir. « Les patriarches, écrivait Tertullien, eurent raison de veiller à la multiplication de leur postérité; le monde était jeune alors; maintenant, au contraire, toutes choses déclinent et tendent à leur fin [14]. » Les sectes gnostiques et manichéennes s'emparèrent de cette idée et, condamnant l'acte générateur, interdirent le mariage. Quelques Pères cependant ne surent pas toujours dissimuler leur préférence pour l'état de continence, même dans le mariage, laissant planer ainsi une sorte de vague défaveur sur un état consacré par un sacrement [15]. L'état de mariage fut lui-même soumis à des règles d'une modestie exagérée, puisqu'elle provoquait la rougeur pour les actions les plus légitimes et strictement essentielles. *Tantum abest incesti cupido ut nonnullis rubori sit etiam juridica conjunctio,* écrit Minucius Felix [16], tandis que Tertullien dit de son côté : *Penes sanctos officia sexus, cum honore ipsius necessitatis, tanquam sub oculis Dei, modeste et moderate exiguntur* [17]; ailleurs il parle d'une certaine *modesta in occulto matrimonii dissimulatio,* et saint Ambroise donnera bien la mesure du raffinement en honneur au IVe siècle quand il s'exprimera ainsi : *Licet bona conjugia, tamen habent quod inter se ipsi conjuges erubescant* [18].

Dès les débuts du christianisme on avait très probablement pratiqué la continence, mais ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du IIe siècle que le célibat commence à prendre les allures d'une institution. Le montanisme, outrancier en cela comme en tout le reste, prétend de bonne heure que les sacrements administrés par un prêtre marié sont nuls. De là à conclure à l'obligation du célibat il n'y a qu'un pas à faire. Tertullien, nous l'avons vu, imagine de transformer tous les apôtres en *continentes* ou *spadones* et l'auteur des *Philosophumena* prend soin de remarquer que le prêtre Hippolyte est un σπάδων πρεσβύτερος [19]. Le célibat s'appelle communément chez les auteurs chrétiens εὐνουχία [20], et le vieux Polycrate d'Éphèse en fait le premier titre d'honneur du grand évêque Méliton, « le saint eunuque ». La liturgie du VIIIe livre des *Constitutions apostoliques* recommande les « eunuques » vivant dans la sainteté et ceux qui mènent une vie continente et religieuse : ὑπὲρ εὐνούχων ὁσίως πορευομένων δεηθῶμεν, ὑπὲρ τῶν ἐν ἐγκρατείᾳ καὶ εὐλαβείᾳ δεηθῶμεν.

Au commencement du IIIe siècle, Tertullien attire

[1] Théodore de Mopsueste, *Catena græcorum Patrum in Novo Testam.*, in-8°, Oxonii, édit. Cramer, t. VIII, p. 23-26. — [2] Théodoret, *Interpr. epist. I ad Timoth.*, c. III, *P. G.*, t. LXXXII, col. 805. — [3] Théodoret, *Epist.*, CX, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1305. — [4] Tertullien, *De monogamia*, c. XII, *P. L.*, t. II, col. 947. — [5] *Philosophumena*, l. IX, c. XII, *P. G.*, t. XVI, ter, col. 3385. — [6] Innocent Ier, *Epist.*, XII, *ad episcopum Nucerinum*, c. II, *P. L.*, t. XX, col. 604. — [7] Léon Ier *Epist.*, XII, 5; *P. L.*, t. LIV, col. 652. — [8] Léon Ier *ibid.* : *Eos enim qui vel secundas nuptias iniverunt, vel viduarum se conjugio sociarunt, nec apostolica, nec legalis auctoritas sacerdotium obtinere permittit.* — [9] Fr. Lauchert, *op. cit.*, p. 3. — [10] Virgile, *Eneide*, IV, 23 sq.; Plutarque, *Quæst. rom.*, CV; Tite Live, *Hist. rom.*, l. X, c. XXIII; Valère Maxime, II, I, 3; Josèphe, *Antiq. jud.*, l. XVIII, VI, 1; Diodore de Sicile, XIII, 12; Denys d'Halicarnasse VIII, 56; Pausanias, II, XXI, 7. — [11] *Philosophumena*, l. IX, c. XII, *P. G.*, t. XVI ter, col. 3385. — [12] Εὐπρεπὴς μοιχεία, Athénagore, *Legat.*, c. XXXIII, *P. G.*, t. VI, col. 965; Théophile, *Ad Autolycum*, l. III, c. XV, *P. L.*, t. VI, col. 1141, Minucius Felix, *Octavius*, c. XXII, *P. L.*, t. III, col. 352. — [13] S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XIX, I, 2, *P. L.*, t. XLI, col. 622. — [14] Tertullien, *Ad uxorem*, l. I, c. 5, *P. L.*, t. I, col. 1394 sq. — [15] *Id.*, l. I. c. V, VI, *P. L.*, t. I, col. 1394 sq.; Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. VI, c. XII, *P. G.*, t. IX, col. 317 sq. — [16] Minucius Felix, *Octavius*, c. XXXI, *P. L.*, t. III, col. 352. — [17] Tertullien, *Ad uxorem.*, l. II, c. II, *P. L.*, t. I, col. 1406. — [18] S. Ambroise, *Exhort. virgin.*, l. I, c. VI, n. 36, *P. L.*, t. XVI, col. 362. — [19] *Philosophumena*, l. IX, c. XII, *P. G.*, t. XVI ter, col. 3385; cf. *Dictionn.*, t. I, col. 2862. — [20] Athénagore, c. XXXIII, *P. G.*, t. VI, col. 965; Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. IX, col. 317 sq.; *Constit. apost.*, l. VIII, c. X, édit., Funk, 1906, t. I, p. 490.

l'attention d'un homme qui voulait se remarier sur la beauté du célibat ecclésiastique. « Combien en voyons-nous, lui dit-il, dans les ordres sacrés, qui ont embrassé la continence, qui ont préféré se marier à Dieu, qui ont rétabli l'honneur de leur chair et, fils du temps, se sont sacrés pour l'éternité, mortifiant en eux la concupiscence du désir et de tout ce qui exclut du paradis [1]. » Origène, malgré sa pensée toujours encombrée de tirades symboliques et son langage mal dégagé des obscurités de l'école alexandrine, nous offre un utile témoignage quand, après avoir fait remarquer que les prêtres de l'Ancien Testament n'étaient par tenus à la pratique de la chasteté perpétuelle, il ajoute : « Je me garderai bien d'appliquer cette explication aux prêtres de la loi nouvelle [2]. » D'où l'on peut induire que des prêtres chrétiens observaient à perpétuité la continence.

Au IVe siècle, l'historien Eusèbe aborda, dans sa *Démonstration évangélique* l'explication de la raison pour laquelle la procréation des enfants est moins en honneur sous le Nouveau que sous l'Ancien Testament, et il fit observer que « la continence convient aux prêtres et à tous ceux qui sont employés au service du Seigneur [3]. » Quelques années plus tard saint Cyrille de Jérusalem écrit que « celui (évêque, prêtre ou diacre) qui veut servir le Fils de Dieu comme il convient, s'abstient de toute femme : εἰ γὰρ ὁ τῷ υἱῷ καλῶς ἱερατεύων ἀπεχεται γυναικός [4]. » Enfin, vers l'an 400, l'auteur de la *Constitution apostolique égyptienne*, déclare qu' « il est beau que l'évêque ne soit pas marié ou du moins n'ait qu'une femme [5] » et, un peu plus loin, se ravisant, il proclame qu' « il faut que les prêtres s'abstiennent en quelque manière de tout commerce avec les femmes [6]. »

A la limite du IVe et du Ve siècle, nous rencontrons un témoignage capital, celui de Synésius, évêque de Ptolémaïs. Ce philosophe avait été ordonné sans son consentement évêque de Ptolémaïs. Il raisonna son cas et écrivit peu après une lettre importante parce qu'elle nous fait clairement voir deux aspects de la situation. On constate 1° que l'usage était établi, en Égypte, vers l'an 400, que les évêques vécussent dans l'état de continence, mais 2° ce n'était là qu'un usage et pas encore une institution obligatoire. « Je ne puis, écrit Synésius, cacher à mon frère ce que je veux que tout le monde sache... Dieu, la loi et la main sacrée de Théophile (évêque d'Alexandrie) m'ont donné une épouse. Or, je déclare hautement que je n'entends ni me séparer d'elle, ni avoir avec elle des rapports clandestins à la manière des adultères. La séparation serait impie; les rapports clandestins seraient contraires à la règle du mariage. Je veux donc avoir d'elle de nombreux enfants [7]. » Vers le même temps, saint Jérôme, dans une réfutation lancée contre Vigilance, ennemi déclaré du célibat ecclésiastique, lui écrit : « Que deviendraient (dans votre système) les Églises d'Orient ? Que deviendraient les Églises d'Égypte et de Rome, qui n'acceptent que des clercs vierges ou continents, ou qui exigent, quand elles ont affaire à des clercs mariés, que ceux-ci renoncent à tout commerce avec leurs femmes [8] ? »

Tels sont les principaux, parmi les textes aujourd'hui connus, à l'aide desquels on peut montrer que la pratique du célibat ecclésiastique fut en usage parmi les chrétiens, principalement dans le clergé, longtemps avant d'être rendue obligatoire.

IV. La loi du célibat. — Dans l'ancienne alliance les prêtres avaient non seulement la permission de se marier, mais en avaient l'obligation, puisque la tribu sacerdotale de Lévi se recrutait parmi ses propres membres. Après avoir rappelé cette obligation faite aux prêtres juifs de se marier, Origène songe aux prêtres de la nouvelle alliance et dit : Dans l'Église aussi, les prêtres peuvent avoir des enfants, mais à la manière de celui qui a dit : « Mes enfants, je souffre pour vous les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous. » De ces paroles on a conclu à l'existence d'une législation positive interdisant le mariage aux prêtres chrétiens [9]. Quelque subtilité qu'on apporte à soutenir cette explication il est impossible de la rendre acceptable. Le texte ne mentionne ni ne fait allusion à une loi.

On se rejette sur un texte de Tertullien qu'on met à la torture pour y trouver ce qu'il ne contient pas : *Quanti et quantæ in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur,* ce qui veut dire : Combien parmi les membres de la hiérarchie font profession de continence ! On a pensé découvrir que la valeur du mot *quanti* était déterminée par celle du mot *quantæ* qui vise toutes les femmes (vierges, veuves, diaconesses) affiliées à l'Église à un titre quelconque [10]. Une semblable interprétation est, paraît-il, logique ; elle est par-dessus tout arbitraire. De ce que la hiérarchie masculine comptait dix degrés plus ou moins, faudra-t-il en conclure que la hiérarchie féminine en comptait le même nombre ? Et si ce nombre différait — ceci est avéré — quelle logique y aurait-il à étendre à la hiérarchie régulière et essentielle ce qui est le propre de la hiérarchie parallèle et occasionnelle ? Ainsi, il n'y a pas l'ombre d'une raison qui impose l'assimilation de la hiérarchie masculine, qui est fondamentale et essentielle, à la hiérarchie féminine dont le rapport à l'autre est à peu près celui qui existe entre un institut religieux et les communautés qui, au cours des âges, en ont adopté et adapté les règles et constitutions.

Le texte de la *Démonstration évangélique,* que nous avons cité dans le paragraphe précédent, a été également invoqué. Or, voici le raisonnement d'Eusèbe pour expliquer le différence qui existe entre l'ancienne Loi et la nouvelle, eu égard à la procréation des enfants : « Les docteurs et les prédicateurs de la parole de Dieu, écrit-il, observent nécessairement la continence, afin de s'adonner plus entièrement à des œuvres supérieures. Ils forment une postérité divine et spirituelle et ne se bornent pas à faire l'éducation d'un ou deux enfants, mais s'occupent d'une multitude innombrable... Les lois du Nouveau Testament n'interdisent pas la procréation des enfants ; elles ordonnent plutôt quelque chose de semblable à ce qui regardait les justes de l'ancienne loi, car, dit l'Écriture, il faut que l'évêque ait été l'homme d'une seule femme. Cependant il convient que ceux qui ont été sacrés et qui sont au service du Seigneur s'abstiennent ensuite de tout commerce conjugal. Quant à ceux qui ne sont pas liés à ce service, l'Écriture leur accorde plus de latitude et elle prêche à tous que le mariage est honorable [11]. » Une fois de plus on se demande où et comment découvrir dans ce texte la mention d'une loi du célibat ; alors qu'il y est clairement marqué que le célibat ecclésiastique est, non une loi, mais un usage et une convenance.

[1] Tertullien, *De exhortatione castitatis,* c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 930. — [2] Origène, *In Leviticum*, homil. VI, c. VI, *P. G.*, t. XII, col. 474. — [3] Eusèbe, *Demonstratio evangelica,* l. I, c. IX, *P. G.*, t. XXII, col. 81. — [4] S. Cyrille de Jérusalem, *Cateches.*, XII, c. XXV, *P. G.*, t. XXXIII, col. 657. — [5] *Apostolische Kirchenordnung,* XVI, 2. — [6] *Id.*, XVIII, 3. — [7] Synesius, *Epist.*, CV, *P. G.*, t. LXVI, col. 1485. Cf. H. Koch, *Synesius von Cyrene bei seiner Wahl und Weihe zum Bischof,* dans *Historisches Jahrbuch,* 1902, p. 751 sq. Kleffner, *Synesius von Cyrene,* in-8°, Paderborn, 1901, assure que Synesius a manifesté l'intention de garder sa femme, Koch le nie expressément. — [8] S. Jérôme, *Adversus Vigilantium*, c. II, *P. L.*, t. XXIII, col. 341. — [9] G. Bickell, dans *Zeitschrift für kathol. Theol.*, t. II, p. 44-46 ; t. III, p. 794. — [10] G. Bickell, dans *Zeitschrift für Katolische Theologie,* t. II, p. 38-42. — [11] Eusèbe, *Demonstratio evangel.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. XXII, col. 81.

D'autres témoignages invoqués avec la même confiance ne sont pas plus recevables. Saint Cyrille de Jérusalem montre que le prêtre soucieux de remplir avec dignité et exactitude la charge sacerdotale doit s'abstenir de la femme; il n'est pas question d'une loi à laquelle il se soumet, mais d'une pratique à laquelle il s'astreint librement afin de se montrer à la hauteur des exigences de sa mission : καλῶς ἱερατεύων [1].

Saint Jean Chrysostome qui se montra intraitable à l'égard d'Antonin, évêque d'Éphèse, coupable d'avoir repris sa femme et usé d'elle après une libre promesse de continence, n'invoqua, dans le cas particulier, que la violation de la promesse et non le mépris d'une loi positive [2]. Au reste, dans son commentaire de l'épître de Timothée, il rapporte que certains interprétaient les paroles de l'apôtre en ce se sens qu'il exigeait que tout évêque eût un femme. L'occasion était unique d'opposer à ces interprètes quelque canon ecclésiastique formellement contraire; or, il n'en fait rien [3].

Saint Épiphane s'exprime en ces termes à propos des montanistes : « Le Dieu Verbe honore la monogamie et il entend répandre les charismes du sacerdoce, comme en un parfait exemplaire, dans ceux qui, après le mariage, ont observé la continence, ou dans ceux qui ont toujours gardé leur virginité. Et ses apôtres ont sagement et saintement formulé cette règle ecclésiastique (τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα τῆς ἱερωσύνης) [4]. » Il dit encore : « La sainte Église respecte la dignité du sacerdoce à ce point qu'elle n'admet pas au diaconat, à la prêtrise, à l'épiscopat, ni même au sous-diaconat celui qui vit encore dans le mariage et engendre des enfants; elle n'y admet que celui qui, marié, s'abstient de sa femme ou celui qui l'a perdue, surtout dans les pays où règnent de sévères canons ecclésiastiques. A la vérité, en certains endroits, les prêtres, les diacres et les sous-diacres continuent d'avoir des enfants. Je réponds que cela ne se fait pas selon la règle, mais à cause de la mollesse des hommes, parce qu'il est difficile de trouver des clercs qui s'appliquent bien à leurs fonctions. Quant à l'Église qui est bien constituée et ordonnée par l'Esprit-Saint, elle a toujours jugé plus décent que ceux qui se vouent au saint ministère, n'en soient distraits, autant que possible, par rien, et remplissent leurs fonctions spirituelles avec une conscience tranquille et joyeuse. Je dis donc qu'il convient que le prêtre, le diacre ou l'évêque soit tout à Dieu dans ses fonctions et ses obligations, car si l'apôtre recommande même aux fidèles de vaquer à l'oraison de temps en temps, combien plus fait-il un devoir au prêtre de se libérer de tout ce qui peut le dissiper dans l'exercice de son saint ministère [5]. » Ces paroles sont précieuses, mais est-ce à dire qu'elles démontrent l'existence d'une loi positive du célibat remontant jusqu'au temps des apôtres et de Jésus-Christ lui-même [6]? Et que vaut ici le témoignage d'Epiphane? Ni plus ni moins que dans ses autres écrits, ce que vaut le témoignage d'un tempérament passionné qui s'égare et égare ses lecteurs afin de leur faire partager ses propres convictions. La vérité le préoccupe moins que sa démonstration. Nous avons montré dans un autre travail à quel point il déforme et travestit les données historiques les plus assurées [7]. Un précédent de cette nature n'est guère fait pour inspirer confiance alors que, comme dans le cas présent, les affirmations d'Épiphane ne se trouvent corroborées par aucun document. En outre, Épiphane ne fait qu'enregistrer ici les usages locaux. « Le célibat, écrit-il, est en vigueur principalement dans les pays où règnent de sévères canons ecclésiastiques [8]. » On ne saurait mieux amoindrir la portée et limiter l'application de son propre témoignage que ne fait l'auteur lui-même. Quant à ce qu'il ajoute que, « si dans quelques endroits les prêtres, les diacres ou les sous-diacres continuent d'avoir des enfants, cela n'est pas selon la règle, τοῦτο οὐ παρὰ τὸν κανόνα, » il faut entendre ici le terme κανών non d'après le sens absolu, quand il est employé isolément, mais d'après le contexte qui ne veut rien dire de plus sinon que les clercs qui n'observent pas le célibat s'écartent de l'idéal proposé et recommandé par l'Église [9].

On voit à quoi se réduisent ces textes laborieusement exploités en vue de construire une thèse qu'ils sont impropres à édifier. Pour se convaincre de l'inconsistance de l'opinion qu'ils sont appelés à étayer, il suffit de les transcrire intégralement. Voici, par exemple, une phrase de saint Jérôme plusieurs fois exploitée. S'adressant à Vigilance, il lui dit : *Quid facient Orientis Ecclesiæ et Sedis apostolicæ, quæ aut virgines clericos accipiunt aut continentes; aut, si uxores habuerunt, mariti esse desistunt* [10]. Il ne s'agit pas ici de l'application d'une loi positive, rien n'autorise à l'affirmer, puisqu'elle n'est mentionnée en aucune façon. C'est d'ailleurs en Égypte que nous rencontrons, au temps de la persécution de Dèce, l'évêque de Nilopolis, Chérémon, qui s'enfuit avec sa femme sur le mont Arabique et dont la trace ne fut jamais retrouvée [11]. Saint Philéas, évêque de Thmuis et martyr, pendant sa comparution devant les magistrats, voit sa femme entrer dans le local où se rend la justice; or, elle était encore païenne et rien ne prouve, ni même indique avec vraisemblance qu'elle eût consenti à une séparation de corps [12]. C'est d'autant moins probable que, pendant l'interrogatoire, le juge dit à l'évêque : « Ta malheureuse épouse te regarde. » Et un instant après Philéas est entouré, on le presse d'avoir égard à son épouse, pitié pour ses enfants. Sous Dioclétien, l'évêque de Sirmium, Irénée, homme jeune, marié, père d'enfants en bas âge, est arrêté et mis en jugement. On voit alors son père et sa mère, sa femme, ses enfants qui se jettent à ses pieds et le supplient de demeurer avec eux [13].

Des faits si bien attestés sont le meilleur commentaire des textes peu précis et susceptibles d'interprétation, comme par exemple cette lettre de Denys de Corinthe à l'évêque et aux fidèles de Cnosse, dans l'île de Crète, lettre perdue et au sujet de laquelle nous ne savons que ce qu'en dit Eusèbe. Denys engageait son collègue, rigoriste exalté, à considérer la faiblesse de certaines gens et à ne pas imposer généralement aux fidèles (τοῖς ἀδελφοῖς) le fardeau trop pesant de la chasteté [14]. D'autres faits nous rendent témoignage que l'usage de la vie conjugale dans le clergé n'était ni exceptionnel ni déconsidéré au IIIe siècle et jusque vers le temps de la Paix de l'Église. Outre les exemples de Philéas de Thmuis et d'Irénée de Sirmium, nous pouvons rappeler celui de saint Grégoire, évêque de Sasime, qui eut son fils, le futur Grégoire de Nazianze, étant déjà promu à l'épiscopat [15], et nous rappellerons

[1] S. Cyrille, *Catecheses*, XII, c. XXV, *P. G.*, t. XXXIII, col. 757. — [2] Palladius, *Vita S. Johannis Chrysostomi*, c. XIII, *P. G.*, t. XLVII, col. 48. — [3] *In epist. I, ad Timotheum*, c. III, homil. X, 1, *P. G.*, t. LXII, col. 547. — [4] S. Épiphane, *Adv. hæreses*, XLVIII, c. IX, *P. G.*, t. XLI, col. 868. — [5] *Ibid.*, LIX, c. IV, *P. G.*, t. XLI, col. 124. — [6] G. Bickell, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. II, p. 47-49; t. III, p. 795 sq. — [7] Hefele, *Hist. des conciles*, édit. Leclercq, 1907, t. I, § 39. — [8] Μάλιστα ὅπου ἀκριβεῖς κανόνες οἱ ἐκκλησιαστικοί. — [9] F. X. Funk, *Kirchengesch. Abhandl.*, t. I, p. 131-134; Vacandard, *Études de critiq. et d'hist. relig.*, p. 88. — [10] S. Jérôme, *Adv. Vigilantium*, c. II, *P. L.*, t. XXIII, col. 142. — [11] S. Denys d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLII, *P. G.*, t. XX, col. 613. — [12] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. IX, *P. G.*, t. XX, col. 750; *Acta S. Phileæ et Philoromi*, 1, 2, dans Ruinart, *Acta sincera*, p. 549-550. — [13] *Passio S. Irenæi episc. Sirmiensis*, 2, édit. Ruinart, *op. cit.*, p. 433. — [14] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 385. — [15] S. Grégoire de Nazianze, *Carmen de vita sua*, vs. 512 sq., *P. G.*, t. XXXVII, col. 1033, 1064 sq.

l'allusion faite par saint Athanase dans sa lettre au moine Dracontius, relativement aux évêques mariés et pères de famile : *Sunt quoque ex episcopis multi qui numquam nupserint; monachi autem reperiuntur qui filios suscepere : quemadmodum vicissim episcopos filiorum parentes et monachos vero nullam posteritatem habuisse cernimus* [1].

En regard des textes dont on a prétendu tirer argument en faveur de l'existence d'une loi positive du célibat dès les temps apostoliques, nous devons citer les paroles de Clément d'Alexandrie, vers le début du IIIe siècle. Après avoir rapporté les paroles de saint Paul exprimant le désir que les jeunes filles se marient [2], il ajoute : « L'Église admet fort bien l'homme d'une seule femme, qu'il soit prêtre, diacre ou laïque; s'il use irréprochablement du mariage, il sera sauvegardé en engendrant des enfants : ναὶ μὴν καὶ τὸν τῆς μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα πάνυ ἀποδέχεται, κἂν πρεσβύτερος ᾖ κἂν διάκονος κἂν λαϊκὸς ἀνεπίληπτος γάμῳ χρώμενος, σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας [3].

Deux canons conciliaires, postérieurs de plus d'un siècle à l'époque où vécut Clément, nous montrent combien variable restait la pratique du célibat ecclésiastique pendant la première moitié du IVe siècle. Le canon 10e du concile d'Ancyre contient la prescription suivante : Διάκονοι ὅσοι καθίστανται, παρ' αὐτὴν τὴν κατάστασιν εἰ ἐμαρτύραντο καὶ ἔφασαν χρῆναι γαμῆσαι, μὴ δυνάμενοι οὕτως μένειν, οὗποι μετὰ ταῦτα γαμήσαντες ἔστωσαν ἐν τῇ ὑπηρεσίᾳ διὰ τὸ ἐπιτραπῆναι αὐτοὺς ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου [4]. « Les diacres qui, lors de leur ordination, ont attesté qu'ils voulaient prendre femme, parce qu'ils ne pouvaient demeurer ainsi (dans le célibat), continueront, s'ils prennent femme plus tard, à exercer leur ministère, parce que cela leur a été accordé par l'évêque. » On ne s'explique pas, dès lors, pourquoi la permission donnée aux diacres de se marier et d'exercer le ministère entraînerait l'interdiction faite à d'autres diacres de vivre après leur ordination autrement que dans l'état de continence. Le concile d'Ancyre est de l'année 314; l'année du concile de Gangres n'est pas fixée avec certitude, les Ballerini hésitent entre 362-370, Braun préfère 343, Hefele ne se prononce pas, Lauchert ne fixe aucune date, nous avons nous même proposé la date 340. Le canon 4e promulgué à Gangres est ainsi conçu : εἴ τις διακρίνοιτο παρὰ πρεσβυτέρου γεγαμηκότος, ὡς μὴ χρῆναι λειτουργήσαντος αὐτοῦ προσφορᾶς μεταλαμβάνειν ἀνάθεμα ἔστω [5]. « Quiconque fait une distinction au sujet du prêtre marié (et dit) qu'il n'est pas convenable de participer à l'oblation faite par lui, que celui-là soit anathème. » Il est clair qu'il est question ici de celui qui vit dans l'état de mariage après son ordination; la sentence des Pères du concile de Gangres ne laisse rien à désirer, il est maintenu dans la plénitude de ses droits sacerdotaux.

Comme on pourrait, et avec raison, soutenir que chacun des textes qui viennent d'être rapportés vise une province en particulier et une coutume locale, il faut multiplier les citations dont la masse compacte et l'accord presque constant suppléera à l'énoncé d'une loi générale par le témoignage d'un accord universel. Sauf exceptions, que la découverte de documents ignorés de nous pourra introduire parmi les faits avec lesquels doit compter l'histoire des institutions, nous ne rencontrons ni un texte, ni un monument qui contredise dans son ensemble la conclusion dont nous approchons et qui se laisse déjà pressentir. Quelque antipathie que nous éprouvions à prendre un auteur à partie, nous ne pouvons éviter de rencontrer à chaque texte que nous étudions l'interprétation tendancieuse qu'en a donnée G. Bickell. Parfois l'insuffisance de la manœuvre exécutée pour tirer le texte à soi est si extraordinairement manifeste qu'on se prend à chercher quelque finesse qu'on n'aurait pas aperçue au premier abord. En voici un exemple : saint Éphrem écrit dans l'éloge de l'évêque d'Édesse, Abraham [6] : « Quelque soin que le prêtre apporte à sanctifier son esprit, à purifier sa langue, à se laver les mains et à tenir tout son corps net, il n'en apportera jamais assez pour sa dignité, il doit être pur à toute heure parce qu'il est comme un médiateur entre Dieu et l'humanité. Loué soit Celui qui purifie ainsi ses serviteurs! Tu vérifies pleinement le sens de ton nom, Abraham, car tu es devenu le père d'une multitude; cependant tu n'as pas d'épouse, comme Abraham avait Sara, mais ton épouse c'est ton troupeau. » On cherchera sans doute en vain dans ces deux strophes l'affirmation de la promulgation d'une loi sur le célibat à l'époque apostolique! On ne sera pas moins déçu lorsque, cherchant la même promulgation dans la lettre adressée par le pape Sirice à Himérius de Tarragone 385, on constatera que la lettre porte en tête ces mots : *Apostolica et patrum institutio* [7], mots qui s'appliquent également à chacun des canons de la lettre et qu'on n'a aucune raison de rattacher spécialement et exclusivement au canon relatif au célibat.

Suivant notre série chronologique nous entendons, en 390, Épigone, évêque de *Bulla regia*, déclarer qu'il « convient que les évêques, les prêtres et les diacres observent absolument la continence, afin qu'ils obtiennent de Dieu ce qu'ils demandent. De la sorte nous observerons ce que les apôtres ont enseigné et ce qu'a observé l'antiquité elle-même. » Épigone est acclamé. *Placuit ut in omnibus et ab omnibus pudicitia custodiatur, qui altari deserviunt* [8]. Mais cette acclamation n'a pas de portée historique pour le passé; c'est simplement une résolution en vue de l'avenir. L'affirmation de l'évêque Épigone lui reste pour compte puisqu'il n'a pas pris soin de nous apprendre sur quels témoignages il entendait la fonder.

Aux environs de l'an 400, les *Constitutions apostoliques* font parler les apôtres en ces termes : Voici ce que nous ordonnons à l'évêque et au diacre monogames, soit que leurs femmes vivent encore, soit qu'elles soient mortes; il ne leur est pas permis, après leur ordination, de contracter mariage s'ils n'ont pas de femme, ou, s'ils ont une femme, de cohabiter avec d'autres; mais ils doivent se contenter de celle qu'ils avaient quand ils sont venus à l'ordination : ἐπίσκοπον καὶ πρεσβύτερον καὶ διάκονον εἴπομεν μονογάμους καθίστασθαι, κἂν ζῶσιν αὐτῶν αἱ γαμεταὶ, κἂν τεθνήκασιν, μὴ ἐξεῖναι δὲ αὐτοῖς μετὰ χειροτονίαν ἢ ἀγάμοις οὖσιν ἔτι ἐπὶ γάμον ἔσχεσθαι, ἢ γεγαμηκόσιν ἑτέραις συμπλέκεσθαι, ἀλλ' ἀρκεῖσθαι ἢ ἔχοντες ἦλθον ἐπὶ τὴν χειροτονίαν [9]. Ce texte prend toute sa valeur dès qu'on le rapproche des canons cités plus haut d'Ancyre et de Gangres. Mais il nous reste à citer deux textes disciplinaires qui suffiraient à eux seuls à montrer combien longue et tenace fut la résistance au mouvement de ferveur qui poussait à l'introduction du régime de la continence obligatoire pour les clercs mariés. Le 6e canon apostolique défend formellement à l'évêque, au prêtre ou au diacre de se séparer de sa femme en l'éloignant de lui

[1] S. Athanase, *Epist. ad Dracontium*, c. IX, *P. G.*, t. XXV, col. 533. — [2] I Cor., VII, 32; I Tim., V, 14. — [3] Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. III, c. XIII, *P. G.*, t. VIII, col. 1189. « La phrase, ce semble, ne prête pas à l'équivoque, et c'est en vain que Bickell a entrepris de la détourner de son vrai sens, en prétendant qu'elle n'accordait qu'aux laïques le droit de procréer des enfants. *Zeits. f. kath. Theol.*, t. III, p. 799. Le Dr Funk, *Kirchenges Abhandl.*, p. 146-148, a fort bien prouvé qu'une telle interprétation était tendancieuse et condamnée tout à la fois par le contexte et par la grammaire. » Vacandard, *op. cit.*, p. 92. — [4] F. Lauchert, *op. cit.*, p. 32. — [5] *Ibid.*, p. 81. — [6] G. Bickell, *Carmina Nisibena*, 1886, p. 112. — [7] *P. L.*, t. XIII, col. 1155. — [8] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 692. — [9] *Constit. apost.*, l. VI, c. XVII, édit. Funk, 1906, p. 339-341.

sous prétexte de piété; la violation de ce canon entraîne l'excommunication : ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα μὴ ἐκβαλλέτω προφάσει εὐλαβείας ἐὰν δὲ ἐκβάλλῃ ἀφοριζέσθω· ἐπιμένων δέ, καθαιρείσθω [1]. Les canons d'Hippolyte disent en ce qui les concerne : *Presbyter, cujus uxor peperit, ne segregetur* [2]. De tous ces textes nous sommes en droit de conclure que, généralement, sauf exceptions locales inconnues et probablement peu nombreuses, le droit d'user du mariage était reconnu au clergé tant en Orient qu'en Occident, au moins jusqu'au IVe siècle et, à partir de cette époque, la concession se restreignit peu à peu à mesure que prévalut l'obligation du célibat et s'établit l'institution qui l'imposa et le réglementa.

V. L'INTERPELLATION DE PAPHNUCE AU CONCILE DE NICÉE. — Nous venons de rappeler la nécessité dans la question qui nous occupe de sérier les témoignages d'après leur provenance et ainsi nous avons pu constater une quasi-unanimité. Cependant on s'aperçoit que plus ou moins de bonne heure, suivant les provinces, les divergences disciplinaires s'accusent nettement. « En Orient, écrit l'historien Socrate, tous les prêtres illustres, voire les évêques, ne sont contraints par aucune loi à s'abstenir de leurs femmes, s'ils veulent user des droits que leur confère le mariage; un grand nombre parmi eux, même durant leur épiscopat, ont des enfants de leur épouse légitime. Mais j'apprends qu'en Thessalie s'est introduite une autre coutume; là, si un clerc dort avec une femme qu'il avait épousée, étant laïque, il est déposé de ses fonctions, l'auteur de cette loi ou plutôt de cette coutume est un évêque de Trikka, Héliodore. On observe la même règle à Thessalonique, dans la Macédoine et dans l'Hellade [3]. » Cette discipline diffère assez de celle dont témoigne la lettre citée plus haut de l'évêque Synésius. Mais il faut se rappeler que Synésius appartenait au diocèse d'Égypte, tandis que Socrate nous parle ici de ce qui se pratique dans le diocèse d'Orient.

Et en Égypte même on ne saurait affirmer sans réserve que la loi du célibat ecclésiastique fût anciennement et généralement établie. En effet, Socrate nous apprend encore que pendant une des sessions du concile de Nicée « il vint à l'esprit de certains évêques d'introduire dans l'Église une loi nouvelle. On proposa d'interdire aux évêques, aux prêtres et aux diacres mariés tout commerce conjugal après leur ordination. Mais un évêque de la Haute-Égypte, un vieillard vénérable, qui avait toujours, pour son compte, observé le célibat, s'éleva énergiquement contre une pareille prétention. Il montra combien il serait imprudent d'imposer le fardeau de la continence non seulement aux clercs eux-mêmes mais aussi à leurs épouses. Le commerce de l'homme avec sa femme légitime est aussi une sorte de chasteté, dit-il; c'est bien assez qu'on empêche, en vertu d'une ancienne tradition de l'Église, les clercs non mariés de prendre femme après leur ordination; qu'on ne dépose pas ceux qui ont été ordonnés après leur mariage, ou du moins qu'on leur laisse la liberté de vivre ou non dans la continence, selon la préférence de leur cœur. L'autorité de Paphnuce trancha la question. Il fut réglé que les clercs engagés dans les ordres majeurs seraient libres après leur ordination, d'exercer leurs droits conjugaux ou d'y renoncer, à leur choix [4]. »

Cet incident est développé avec une si exacte précision qu'il est impossible de faire dire au texte autre chose que ce qu'il dit. G. Bickell n'a donc eu d'autre ressource que de déclarer l'anecdote apocryphe [5] et son jugement se fonde uniquement sur l'impossibilité de concilier la motion de Paphnuce avec l'existence d'une loi obligatoire du célibat ecclésiastique remontant à l'époque apostolique. Nous avons montré ce qu'il fallait penser des textes invoqués en vue d'établir l'existence d'une telle loi, il n'y a donc pas lieu de s'arrêter à une question d'authenticité qui, en réalité, n'existe même pas et qui n'est que le déguisement d'un parti pris. Quant à la source probable de l'anecdote conservée par Socrate, qu'elle lui ait été faite par le prêtre novatien Auxanon ou par tout autre, il importe assez peu, puisqu'on n'en peut rien dire d'assuré et qu'on ne fait pas la critique d'un texte en ne se basant que sur des conjectures.

Le récit de Socrate a été reproduit par Sozomène [6] et par Gélase de Cyzique [7]. Il suffit donc de savoir la valeur de l'anecdote relative à Paphnuce, anecdote qui est pleinement d'accord avec ce que nous ont fait connaître les textes du concile de Nicée dans lesquels elle trouve sa pleine et entière confirmation. On a imaginé sans raison de faire intervenir les novatiens dans cette affaire, mais novatiens et orthodoxes étaient à même de mettre Socrate au courant de ce qui s'était passé dans les sessions du concile et la préoccupation attribuée aux novatiens d'altérer la vérité afin de la faire plus proche de leurs doctrines particulières et de conférer à celles-ci tout le poids du sentiment du concile, cette préoccupation est contredite par ce que nous savons de la secte. Loin d'avoir, en matière de célibat ecclésiastique, des idées plus larges ou, pour mieux dire, plus relâchées que les orthodoxes, les novatiens se montraient déterminés à imposer à tous les fidèles la loi de la monogamie que le texte de saint Paul entendait n'exiger que des évêques et peut-être des prêtres. Cette rigueur ne semble pas autoriser à soupçonner les novatiens d'un laxisme inattendu sur une question connexe à celle qu'ils résolvaient plus sévèrement que les orthodoxes eux-mêmes.

VI. LÉGISLATION CANONIQUE EN OCCIDENT. — Au IVe siècle, la pratique du célibat ecclésiastique évolue plus rapidement qu'à l'époque précédente vers son état de fixation et de réglementation.

Le concile d'Elvire (= Grenade), tenu vers l'an 300, porte le canon suivant : *Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus vel omnibus clericis positis in ministerio abstinere se a conjugibus suis et non generare filios : quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur* [8]. « Tous les évêques, prêtres et diacres, c'est-à-dire les clercs voués au ministère de l'autel, doivent s'abstenir de tout commerce avec leurs femmes; quiconque enfreindra cette règle sera déposé. » Le concile d'Elvire, si curieux à tant de titres, n'est, en définitive, qu'un concile provincial et la discipline promulguée par lui ne représente pas une situation étendue au delà des bornes d'une province. Aussi, est-ce principalement sa date reculée qui donne sa grande importance à ce canon 33e; elle nous aide à marquer une époque approximative et comme une limite vraisemblable aux premières tentatives faites en Orient pour transformer la pratique spontanée du célibat en institution régulière.

Ce n'est que dans les dernières années du IVe siècle, dans le concile romain tenu en 386, que nous trouvons un texte précis relatif à l'Église de Rome. Il nous est parvenu dans une lettre adressée par le pape Sirice à Himérius, évêque de Tarragone, chargé de faire connaître la décision à presque tous ses collègues d'Es-

[1] Can. apost. IV, édit. Lauchert, p. 1. — [2] Can. Hippol. VIII, 56, édit. Achelis, Leipzig, 1889, p. 74. — [3] Socrate, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 637. — [4] Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XI, *P. G.*, t. LXVII, col. 101. — [5] Bickell, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. II, p. 56-62. — [6] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 925. — [7] *Hist. conc. Nicæni*, l. II, c. XXXII, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1337. Cf. Funk, *op. cit.*, p. 150-153. — [8] F. Lauchert, *op. cit.*, p. 18-19.

pagne[1]. *Plurimos sacerdotes Christi atque levitas post longa consecrationis suae tempora, de conjugibus propriis... sobolem didicimus procreasse, et crimen suum hac præscriptione defendere, qui in veteri Testamento sacerdotibus ac ministris generandi facultas legitur attributa*[2]. Mais il rappelle que les prêtres de l'ancienne Loi étaient astreints à la continence pendant toute la durée de leurs fonctions dans le Temple, et il en conclut que les prêtres de la Loi nouvelle, qui montent chaque jour à l'autel, doivent s'abstenir toujours des œuvres de la chair. En conséquence, il interdit formellement la cohabitation des prêtres et des diacres avec leurs femmes; *quod sacerdotes et levitæ cum uxoribus suis non coeant;* et il ajoute que ceux qui contreviendront à cette loi seront punis selon le degré de leur culpabilité; ceux qui pourront justifier de leur ignorance de la loi n'avanceront plus dans la hiérarchie; quant à ceux qui ont violé cette loi sciemment, ils seront dépouillés de leur dignité[3].

Le pape communiqua le même règlement aux évêques d'Afrique; il leur disait : « Que les prêtres et lévites n'aient pas de commerce avec leurs femmes, nous le conseillons parce que cela est digne, pudique et honnête. Épargnez-nous cet opprobre, je vous le demande, je vous le conseille, je vous y exhorte[4]. » Il ne se bornait pas à des conseils et terminait par une menace : *Si quis sane inflatus mente carnis suæ ab hac canonum ratione voluerit evagari, sciat* [*se*] *a nostra communione seclusum*[5].

Le pape Innocent Ier adressa à Victrice de Rouen et à Exupère de Toulouse, deux lettres à peu près semblables dans lesquelles il rappelait l'argument tiré par Sirice de l'obligation de la continence faite aux prêtres juifs pendant la durée de leur ministère dans le Temple. *Quanto magis hi sacerdotes et levitae pudicitiam ex die ordinationis suæ servare debent quibus vel sacerdotium vel ministerium sine successione est, nec præterit dies, qua vel a sacrificiis divinis vel baptismatis officio vacent*[6].

Les conciles de Carthage de 390 et de 401 interdisent aux prêtres et aux diacres mariés d'user du mariage après leur ordination. Le concile de 401 prononce contre les délinquants la peine de la déposition[7]. Le concile de Tolède, en 400, interdit tout avancement hiérarchique aux clercs des ordres majeurs qui useront de leurs droits conjugaux[8]. Le concile de Turin en 401 (417?) prend une mesure semblable[9].

Saint Léon le Grand, dans sa lettre à Rusticus de Narbonne, s'exprime ainsi : *Lex continentiæ eadem est ministris altaris, quæ episcopis atque presbyteris; qui cum essent laici sive lectores, licito et uxores ducere et filios procreare potuerunt. Sed cum ad prædictos pervenerunt gradus cœpit eis non licere quod licuit. Unde de carnali fiat spirituale conjugium, oportet eos nec dimittere uxores, et quasi non habeant sic habere, quo et salva sit caritas connubiorum et cessent opera nuptiarum*[10]. Avec ce pape la loi du célibat allait atteindre les sous-diacres[11] qui, du temps du pape Sirice[12], étaient encore autorisés à contracter mariage.

Les papes étaient soutenus dans leur entreprise par l'encouragement et l'enseignement des grands docteurs du IVe siècle, auprès desquels les communautés cherchaient leurs inspirations. Saint Ambroise imposait à ses diacres une stricte continence : *Inoffensum autem exhibendum et immaculatum ministerium, nec ullo conjugali coïtu violandum cognoscitis, qui integri corpore, incorrupto pudore, alieni etiam ab ipso consortio conjugali sacri ministerii gratiam recepistis? Quod ego non præterio, quia in plerisque abditioribus locis, cum ministerium gererent, vel etiam sacerdotium, filios susceperunt et id tanquam usu veteri defendunt, quando per intervalla dierum sacrificium deferebatur, et tamen castificabatur etiam populus per biduum aut triduum, ut ad sacrificium purus accederet... Si in figura tanta observantia, quanta in veritate*[13]. Saint Jérôme revient fréquemment sur l'obligation et la convenance du célibat ecclésiastique : *Si laicis imperatur*, dit-il, à propos du premier chapitre de l'Épître à Tite, *ut propter orationem abstineant se ab uxorum coïtu, quid de episcopo sentiendum est, qui cotidie pro suis populique peccatis illibatas Deo oblaturus est victimas*[14]? Il réclame des prêtres la pureté du corps et de l'esprit : *Sic et castitas propria et, ut ita dixerim, pudicitia sacerdotalis, ut non solum ab opere immundo se abstineat sed etiam a jactu oculi et cogitationis errore mens Christi corpus confectura sit libera.* Et encore : *Sit episcopus absistens, non tantum a libidine et ab uxoribus amplexu, sed ab omnibus animi perturbationibus.* Dans ses écrits adressés à Pammachius, à Vigilance et à Jovinien, le même docteur revient fréquemment sur ce sujet qui lui tient particulièrement à cœur : *Si laicus et quicumque fidelis orare non potest, non careat officio conjugali; sacerdoti cui semper orandum est ergo semper carendum matrimonio. Nam et in veteri lege, qui pro populo hostias offerebant, non solum in domibus suis non erant, sed purificabantur ad tempus ab uxoribus separati, et vinum et siceram non bibebant, quæ solent libidinem provocare*[15]. Ailleurs il reproche à certains évêques, partisans de Vigilance, de ne vouloir ordonner que des diacres déjà mariés : *Proh nefas! Episcopos sui sceleris dicitur habere consortes si tamen episcopi nominandi sunt, qui non ordinant diaconos nisi prius uxores viderint clericorum... Christi sacramenta non tribuunt*[16].

Saint Augustin rappelle à ceux qui, après s'être séparés de leur femme pour cause d'adultère, prétendaient n'être pas astreints à la continence à l'exemple des ecclésiatiques qui ordonnés contre leur gré se résignaient néanmoins à vivre dans la chasteté[17] : *Solemus eis proponere continentiam clericorum qui plerumque ad eamdem sarcinam subeundam capiuntur inviti, eamque susceptam usque ad debitum finem, Domino adjuvante, perducunt. Dicimus ergo eis :*

[1] Sirice, *Epist. ad Himerium*, c. XVI, *P. L.*, t. LVI, col. 562. — [2] *Ibid.*, c. VII, *P. L.*, t. LVI, col. 558-559. — [3] *Ibid.* — [4] Sirice, *Epist. ad Afros*, c. IX, *P. L.*, t. LVI, col. 728. — [5] *Ibid.*, col. 730. — [6] Innocent Ier, *Epist. ad Victricium*, c. X; *ad Exuperium*, c. I, *P. L.*, t. LVI, col. 523, 524, 501. — [7] *Conc. Carthag.*, 390, can. 2; *Conc. Carthag.*, 401, can. 3, Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 692-693, 710. — [8] Can. 1, dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 998. — [9] Can. 8, dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 862. Cf. Babut, *Le concile de Turin*, in-8°, Paris, 1904. — [10] S. Léon Ier, *Epist. ad Rusticum Narbonensem*, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 1201. — [11] S. Léon Ier. *Epist. ad Anastasium Thessalonicensem*, c. IV, *P. L.*, t. LIV, col. 672. — [12] Sirice, *Epist. ad Himerium*, c. IX, *P. L.*, t. LIV, col. 560. — [13] S. Ambroise, *De officiis*, l. I, c. I., *P. L.*, t. XVI, col. 97-98. — [14] S. Jérôme, *In epist. ad Titum*, c. I, *P. L.*, t. XXVI, col. 589 sq. — [15] S. Jérôme, *Adv. Jovinianum*, l. I, c. XXXIV, *P. L.*, t. XXIII, col. 256. — [16] S. Jérôme, *Adv. Vigilantium*, c. II, *P. L.*, t. XXIII, col. 340. — [17] S. Augustin, *De conjugiis adulterinis*, l. II, c. XXII, *P. L.*, t. XL, col. 486. On peut citer quelques cas de continence ecclésiastique, par exemple : saint Paulin de Nole, Salvien de Marseille, cf. *Epist.*, IV, *P. L.*, t. LIII, col. 162. On ne peut rien dire de certain touchant Cécilien, le prêtre qui convertit saint Cyprien et lui légua, en mourant, le soin à prendre de sa femme et de ses enfants, cf. Pontius, *Vita Cypriani*, n. IV, *P. L.*, t. III, col. 1545; de même pour le prêtre Numidicus qui vit brûler sa femme à ses côtés et fut sauvé par sa fille. S. Cyprien, *Epist.*, XXXV, *P. L.*, t. IV, col. 334. Saint Léon Ier dans sa lettre à Rusticus de Narbonne prescrit « qu'il ne faut pas que les ministres de l'autel renvoient leurs femmes; qu'ils vivent seulement comme s'ils n'en avaient pas; que le mariage charnel se change en union spirituelle, de la sorte l'amour conjugal sera sauvegardé et les œuvres nuptiales cesseront. » *Epist. ad Rusticum*, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 1201.

Quid si et vos ad hunc subeundum populorum violentia caperemini, nonne susceptum caste custodieris officium, repente conversi ad impetrandas vires a Domino de quibus nunquam antea cogitastis? Sed illos inquiunt, honor plurimum consolatur. Respondemus : Et vobis timor multo amplius moderetur.

Nous avons vu les évêques, les prêtres, les diacres successivement atteints par la loi du célibat.

Jusqu'au ve siècle, les sous-diacres n'y sont pas astreints. Le texte du canon 35e du concile d'Elvire ne paraît pas leur être applicable [1]. Le pape Sirice les exempte formellement de l'obligation du célibat : *Qui ab accessu adolescentiæ usque ad tricesimum ætatis annum si probabiliter vixerit, una tantum, et ea quam virginem communi per sacerdotem benedictione perceperit, uxore contentus acolythus et subdiaconus esse debebit; post quæ ad diaconii gradum si se ipse primitus continentia præeunte dignum probarit acceptat* [2]. Mais cette concession est vite retirée par saint Léon Ier : *Nec subdiaconis quidem connubium carnale conceditur : ut et qui habent tanquam non habentes* (I Cor., XII, 29), *et qui non habent permaneant singulares* [3].

Saint Léon donne aux prescriptions relatives au célibat des clercs une vive attention et il éveille celle des évêques gaulois [4], aussi voit-on ceux-ci s'employer à veiller à l'application des canons dans leurs diocèses. Si le concile de Tours adoucit les pénalités portées contre les délinquants, et leur interdit la communion [5], il les suspend dans l'exercice de leurs fonctions, mais ne les dépose pas; le concile restreint l'admission aux ordres sacrés aux clercs qui s'en seront montrés dignes par la « conversion préalable » que certains entendent de la continence [6]. Plusieurs témoignages isolés nous font voir les évêques de la Gaule défendant le célibat dans leurs écrits, tels sont en particulier Loup de Troyes et Euphrone d'Autun [7]. En 506, le très important concile d'Agde aborde la question de la continence obligatoire pour les clercs des ordres supérieurs, évêques, prêtres et diacres. Sa tâche ne tendait à rien moins qu'à assurer d'une façon décisive de la part du clergé gaulois l'adoption et l'accomplissement du principe qui continuait à rencontrer une énergique opposition. Même au ve siècle, bon nombre de diacres, de prêtres et même quelques évêques des Gaules repoussaient la loi de la continence ou bien la tournaient et la rendaient lettre morte. Saint Césaire se fit le champion de cette observance dont l'austère saveur et l'origine ascétique étaient faites pour lui plaire. Ce faisant, c'était moins à son Église ou même à sa province qu'il songeait qu'aux provinces limitrophes. En effet, la province d'Arles était renommée pour la sévérité de ses mœurs que favorisait la concentration étroite de l'autorité entre les mains de ses évêques. Un des prédécesseurs de Césaire, l'évêque Hilaire, avait puisé assez de confiance dans la conduite de son clergé pour statuer, dans le cas d'infraction à la loi de la continence, ces mesures sans ménagement que l'on n'ose prendre qu'avec des lois bien établies. Une mesure préventive, adoptée par le concile d'Orange (can. 12), fut d'exiger de tout candidat aux ordres sacrés, à partir du diaconat, l'engagement de chasteté perpétuelle (*conversionis propositum*). Dans la province d'Aquitaine les clercs étaient plus relâchés. Le fait était notoire et le pape avait écrit à ce sujet à l'évêque Exupère de Toulouse; mais les troubles politiques dans lesquels le pays était plongé empêchaient toute réforme sérieuse et durable. C'est donc l'Église aquitaine qui se trouvait principalement visée par le canon 9e du concile d'Agde dont la contexture est digne d'attention. Césaire s'y dérobe à la brièveté ordinaire du style des canons afin de porter à la connaissance de tous, par le texte même du concile, les autorités qui fixaient le droit, selon lui, dans la question envisagée. Ces autorités étaient trois décrétales des papes de Rome; cependant la première, celle d'Innocent à Exupère de Toulouse, est omise, sans doute parce qu'elle est censée connue; ce sont ensuite la lettre du même Innocent à Victrice de Rouen et de Sirice à Himère de Tarragone. Revenant sur l'indulgence du concile de Tours, les Pères d'Agde admettaient pour le passé l'excuse de l'ignorance, mais enlevaient à tous les clercs d'un rang supérieur l'espoir d'invoquer désormais une semblable excuse et décrétaient qu'ils seraient dégradés et ramenés au rang des laïques [8].

A partir du ve siècle, l'hésitation ne persiste plus touchant la loi de la continence que relativement aux sous-diacres dont se préoccupent un bon nombre de conciles, ordinairement pour leur interdire tout commerce conjugal. Le canon 2e du concile d'Orléans de 538 en décide ainsi [9]; quelques autres s'abstiennent de prendre parti, ce sont les conciles de Clermont (535), d'Orléans (541), de Lyon (583) [10].

On retrouve la trace de cette hésitation dans le questionnaire adressé au pape Zacharie par Pépin en 747. Le pape répondit en citant le texte des canons 2e et 3e du concile de Carthage de 401 : « Que les évêques, les prêtres, les diacres (mariés) s'abstiennent d'user de leurs droits conjugaux; quant aux autres clercs, qu'on ne les force pas à la continence, mais que chaque

[1] *Vel clericis positis in ministerio,* dit le canon, et le 2e canon du concile de Carthage, en 390 : *qui sacramentis divinis inserviunt vel qui sacramenta contrectant.* Plusieurs canonistes veulent appliquer ces mots aux sous-diacres. Cf. Moy, *Geschichte des christlichen Eherechts,* in-8°, Regensburg, 1883, p. 341; Kober, *Deposition und Degradation,* in-8°, Tübingen, 1867, p. 672; Lœning, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts,* in-8°, Strassburg, 1878, t. I, p. 183, note 3. Par contre, Funk et Vacandard sont d'un avis contraire. Ce dernier fait observer qu'il faut entendre le mot *vel* dans un sens disjonctif. De la sorte, la loi du célibat ne s'appliquerait qu'aux évêques, aux prêtres et aux diacres. Que l'on compare le canon 2e du concile de Carthage de 390 avec le canon 3e du concile de 401 dans la même ville. Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 969. Ce dernier concile donne cependant à entendre qu'en certains lieux les clercs inférieurs aux diacres, par conséquent sous-diacres et peut-être acolytes, pratiquaient le célibat. — [2] Sirice, *Epist. ad Himerium*, c. IX, *P. L.*, t. LVI, col. 560. — [3] S. Léon, *Epist. ad Anastasium Thessalonic.*, c. IV, *P. L.*, t. LIV, col. 672. — [4] *Ibid.*, et *Epist. ad Rusticum Narbonensem*, c. XII, *P. L.*, t. LIV, col. 1201. — [5] *Conc. Turonense*, can. 2, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VII, col. 945. — [6] Can. 2 : *Assumi aliquem ad sacerdotium non posse in conjugii vinculo constitutum, nisi fuerit præmissa conversio.* — [7] *Epist. ad Talasium Andecavensem, P. L.*, t. LVIII, col. 66. Le fait, en ce qui concerne l'évêque de Troyes, est d'autant plus notable que nous savons la mission qui lui fut confiée auprès de l'Église de la Grande-Bretagne, parmi laquelle il n'aura pu manquer de répandre cette manière de voir qui finit par y prévaloir ainsi qu'en font foi les *Pénitentiels* de Vinniaus, de Colomban et la lettre de ce dernier à saint Grégoire Ier. *P. L.*, t. LXXX, col. 262. Cf. F. X. Funk, *Zur Geschichte der altbritischen Kirche,* dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen,* t. I, p. 450-465. — [8] A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, in-8°, Paris, 1894, p. 75-77. — [9] *Nullus clericorum a subdiacono et supra, qui uxores in proposito suo adhibere, inhibentur, propriæ si forte jam habeat misceatur uxori,* dans F. Maassen, *Concilia ævi merovingici*, p. 73. Cf. *Conc. Turon.*, 577, can. 20, *ibid.*, p. 127; le *Concil. Matisconense,* 583, can. 11, fait mention, après les prêtres, des *honoratiores clerici,* les diacres et peut-être les sous-diacres; *ibid.*, p. 158. — [10] *Conc. Claromont.*, can. 13, dans Maassen, *op. cit.*, p. 68; *Conc. Aurelian.*, can. 17, *ibid.*, p. 91; *Conc. Lugdun.*, can. 1, *ibid.*, p. 154, ce dernier canon interdit aux clercs majeurs *ab ordine sancto antistitis usque ad subdiaconi gradum* de recevoir chez eux d'autres femmes que leurs mères, leurs tantes ou leurs sœurs; passant ensuite au célibat des clercs mariés, il ne l'impose qu'aux prêtres et aux diacres.

Église suive sur ce point ses usages particuliers[1]. Les sous-diacres ne pourront se marier après leur ordination, ce droit n'est concédé qu'aux lecteurs et aux chantres[2], décision qui rappelle celle du concile de Vaison, en 529[3]. »

« Un grand nombre des évêques, des prêtres, des diacres et des sous-diacres étaient mariés; ils se recrutaient, écrit M. Vacandard[4], soit parmi les laïques, soit surtout parmi les lecteurs ou autres clercs inférieurs auxquels le droit canon accordait formellement la permission de prendre femme[5]. Une fois dans les ordres majeurs, il leur fallait renoncer à tout commerce légal; leurs épouses devenaient pour eux des sœurs[6]; ils pouvaient les garder près d'eux, habiter la même maison; la chambre et le lit devaient toutefois être séparés[7]. Un seul concile mérovingien, le concile de Lyon de 583, exige que les prêtres et les diacres cessent toute relation avec leurs épouses[8]. Mais cette prescription purement locale fut bien vite périmée par l'usage contraire, qui était général dans la Gaule. Sous le nom de prêtresses, de diaconesses, de sous-diaconesses, les femmes des prêtres, des diacres et des sous-diacres demeuraient maîtresses au foyer : elles continuaient à faire le ménage, et surveillaient la domesticité près de laquelle elles prenaient le repos de la nuit[9]. Les épouses des évêques, tout en conservant leur titre de *episcopissa,* se tenaient généralement plus à l'écart de la maison épiscopale[10].

« Les relations fréquentes que les clercs entretenaient ainsi avec leurs épouses constituaient pour leur vertu un réel danger. Les chutes n'étaient pas rares, au moins dans les campagnes. La chasteté des évêques était protégée par le voisinage des clercs qui couchaient régulièrement dans la chambre épiscopale ou dans une chambre contiguë[11]. Les conciles décidèrent pareillement que les clercs dormiraient, à tour de rôle, dans la chambre de l'archiprêtre. Les prêtres ou les diacres éloignés des grands centres étaient seuls, en raison de leur isolement, soustraits à toute surveillance nocturne. Mais chaque infraction à la loi du célibat était frappée d'une peine canonique. Si l'archiprêtre négligeait de dénoncer le coupable à son archidiacre, il tombait lui-même sous le coup des canons; une pénitence d'un mois au pain et à l'eau, ou même une excommunication d'un an était son châtiment[12]. »

Au VIIIe siècle, le clergé franc est loin d'être exemplaire et la règle du célibat reçoit des atteintes graves et nombreuses[13]. En Espagne, le roi Witiza abroge la loi du célibat des clercs et son ordonnance ne paraît pas provoquer grande surprise ni véritable résistance : aussi les conciles postérieurs auront-ils fort à faire pour rétablir la discipline canonique dans son intégrité.

VII. Législation canonique en Orient. — Nous ne reviendrons pas dans ce paragraphe sur ce que nous avons dit de la discipline canonique dans les conciles grecs; simplement nous ferons connaître les dispositions prescrites par deux conciles orientaux nestoriens.

Le concile de Mar Acace, en 486, dans son canon 3e: Quant à la manière de vivre qui convient à la vérité et qui est digne de la foi dans le Christ, telle est notre définition : Maintenant et désormais, qu'aucun évêque n'établisse des obstacles ou des difficultés pour empêcher le mariage dans le pays qu'il gouverne et dans l'Église où il exerce ses fonctions. Qu'aucun d'entre nous ne fasse prévaloir de force cet engagement dans son clergé, soit parmi les prêtres des villages, soit parmi les clercs qui sont sous son autorité, mais que son enseignement sur ce point soit conforme à l'enseignement des Livres saints et que, par sa propre faiblesse, il connaisse la faiblesse des autres... Saint Paul dit à Timothée : Si quelqu'un désire l'épiscopat, il désire une chose bonne. Il convient que l'évêque soit irrépréhensible, mari d'une seule femme. Il résulte de cette doctrine que quiconque est marié à une seule femme accomplit par son mariage la loi de l'apôtre. Il est aussi permis à chacun des diacres qui ont déjà reçu l'ordination du diaconat de s'unir à une femme par un mariage régulier et légitime et de s'affranchir de la coutume ancienne [qui interdit au prêtre et au diacre de se marier après l'ordination] qui, à cause du relâchement des débauchés, est blâmée et tournée en dérision par les gens du dehors. Quant à ceux qui se présenteront nouvellement pour l'imposition des mains du diaconat, on examinera en même temps que leurs autres œuvres ce qui regarde leur union légale et, s'ils sont mariés légitimement, ils recevront l'ordination du diaconat.

Maintenant et désormais un évêque ne conférera pas l'ordination du diaconat à un homme de sa ville ou des villages qui sont sous sa juridiction, sans auparavant s'informer s'il a une bonne conduite digne de l'ordination pour laquelle il se présente et, de plus, s'il a une union légitime et des enfants.

Si un prêtre n'est pas encore marié et veut se marier légalement et engendrer légitimement ou si celui dont la première femme est morte veut en prendre une seconde et observer la légalité de l'union avec la seconde comme avec la première, son évêque n'a pas le droit de s'opposer à son désir[14].

Le concile de Mar Babaï, en 497, autorise le mariage et la procréation des enfants pour tous « depuis le patriarche jusqu'au dernier de la hiérarchie[15]. »

VIII. La clérogamie dans l'épigraphie. — La tendance de plus en plus marquée de la discipline ne laissait aucun doute touchant la question du célibat des clercs. Les canons conciliaires rendaient de plus en plus malaisée la situation des conjoints dont l'époux appartenait à la hiérarchie; progressivement de l'évêque au sous-diacre la loi s'étendait irrésistible. C'est cependant l'histoire fragmentaire et, pour ainsi parler, l'histoire anecdotique des résistances individuelles sinon à la loi, du moins à l'esprit de la loi que nous pouvons entrevoir à l'aide des témoignages épigraphiques. Si les textes littéraires rapportés et utilisés au cours du présent travail nous ont permis de rencontrer des évêques et des clercs engagés dans le mariage, les inscriptions ont une allure assez différente. Il ne s'agit plus ici de sauvegarder ou d'attaquer une institution menacée de disparaître, il n'est question que d'affirmer l'usage qu'en ont fait, la satisfaction qu'en ont retirée les défunts et il se pourrait bien que beaucoup de formules, banales pour tous autres, aient pris sur la pierre tombale d'un clerc l'accent d'une protestation contre le courant qu'eux-mêmes n'avaient pas suivi.

[1] Jaffé, *Regesta pontific. romanor.*, n. 2277, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 934. — [2] *P. L.*, t. LXXXIX, col. 936. — [3] *Conc. Vas.*, can. 1, dans Maassen, *op. cit.*, p. 56. M. Vacandard, *op. cit.*, p. 109, tient avec raison pour un cas isolé celui qui est visé par le canon 8e du *conc. Aurelian.*, 533, dans Maassen, *op. cit.*, p. 62, d'un diacre qui se marie pendant qu'il est réduit en captivité. — [4] *Op. cit.*, p. 109-111. — [5] *Conc. Vas.*, 529, can. 1, Maassen, *op. cit.*, p. 56. — [6] *Conc. Turon.*, 567, can. 12, Maassen, *op. cit.*, p. 125. — [7] *Conc. Turon.*, 567, can. 20 (19); *Conc. Aurelian.*, 541, can. 17; *Concil. Autissiod.*, 585-603, can. 21; Maassen, *op. cit.*, p. 127, 91, 181. — [8] *Conc. Lugdun.*, 583, can. 1, Maassen, *op. cit.*, p. 154. — [9] *Conc. Turon.*, 567, can. 20 (19), Maassen, *op. cit.*, p. 168. — [10] *Conc. Turon.*, 567, can. 14 (13), Maassen, *op. cit.*, p. 125. Cf. Grégoire de Tours, *De gloria confessorum*, c. LXXVI, LXXVIII; *Hist. Francor.*, l. I, c. XIX; l. IV, c. XXXVI. — [11] *Conc. Turon.*, 567, can. 13 (12), Maassen, *op. cit.*, p. 155; Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. VI, c. XXXVI. — [12] *Conc. Turon.*, 567, can. 20 (19); *Conc. Autissiodor.*, 585-603, can. 20; Maassen, *op. cit.*, p. 127-128, 181. — [13] Boniface, *Epist.*, XLIX, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 745. — [14] J.-B. Chabot, *Synodes nestoriens*, in-4°, Paris, 1902, p. 303-305. — [15] *Ibid.*, p. 312.

Vers l'époque où J.-B. De Rossi publiait les résultats de ses fouilles et de ses découvertes dans la chambre papale du cimetière de Calliste, alors qu'on voyait reparaître les épitaphes des papes, un critique laissa entendre que l'embarras du grand archéologue eût été terrible s'il avait découvert l'épitaphe d'un pape mentionnant le nom de son épouse et peut-être, sa conscience scientifique cédant à sa préoccupation apologétique, l'épitaphe eût été supprimée. Il n'y avait là qu'une insinuation malveillante, peu honorable à celui qui la lançait. La probité de M. De Rossi était d'accord avec sa vaste connaissance de l'antiquité chrétienne pour ne pas s'alarmer d'une découverte de cette nature, à supposer qu'il l'eût faite. En réalité, l'épigraphie romaine n'a donné jusqu'à ce jour qu'un seul témoignage d'un évêque marié; nous verrons plus loin que les autres degrés de la hiérarchie y sont assez largement représentés.

1. *Évêques.* — C'est d'abord une inscription à Narni (province de Pérouse)[1], de l'évêque Cassius et de sa femme Fausta

CASSIVS IMMERITO PRAESVL DE MVNERE [CHRISTI
HIC SVA RESTITVO TERRAE MIHI CREDITA [MEMBRA
QVEM FATO ANTICIPANS CONSORS DVLCIS- [SIMA
ANTE MEVM IN PACE REQVIESCIT FAVSTA [SEPVLCRVM
5 TV ROGO QVISQVIS ADES PRECE NOS MEMO- [RARE BENIGNA
CVNTA RECEPTVRVM TE NOSCENS CONGRVA [FACTIS

et la mention : *s(e)d(it) ann. XXI m. VIII d. X, r(e)q(uievit) in pace prid. kal. Iul. p(ost) c(onsulatum) Basilii v.c. ann. XVII,* (558).

A Chiusi, nous rencontrons deux épitaphes épiscopales beaucoup plus anciennes; mais c'est là par extraordinaire pour nos études un titre moindre à l'intérêt. En effet, tandis que généralement les monuments les plus antiques nous intéressent sans comparaison avec les autres d'époque récente : ici, il s'agit de la survivance d'une institution primitive et c'est le texte le plus rapproché de nous qui offre le plus d'importance. Néanmoins ces deux épitaphes en ont beaucoup encore. La plus ancienne est gravée sur un cippe qui a tout à fait l'aspect d'un monument païen, aussi Liverani croit-il[2], avec quelque apparence de raison, qu'il rappelle la mémoire du premier évêque de Clusium. Le cippe mesure 0m90 en hauteur, 0m40 en largeur[3].

D ▲ M
M·IVVENTI DI
ONYSI · EI
PATRIS · OPI
5 IVSTVS·FIL·ET
MONTANILLA
VXOR·B·M

M. Juventi Dionysi e(p)i(s) patris (c)opi. Justus fil(ius) et Montanilla uxor b(ene) m(erenti).

L'autre inscription est celle de l'évêque L. Petronius Dexter, mort en 322, dont l'épitaphe fut, comme la précédente, trouvée dans le cimetière de Sainte-Mustiola. Le défunt laissait cinq fils[4].

L · P*etro*NIO · DEXTRO
EPI*s*COP · P^AT.^QVI VIXIT
ANNIS · LXVI · PATRI · KAR
ISSIMO · L · PETRONII · QVI
5 NQVE FILII POSVERVNT · DPI
III · IDVS : DEC · PROVIN^A^O · ET IVLIANO
COSS

A Brescia, nous retrouvons le *cursus vitæ* de l'évêque dont le fils a le rang de lecteur[5] :

FL · LATINO EPISCOPO
ANN·III·M·VII·PRAES B
AN·XV·EXORC·AN·XII
ET·LATINILLAE·ET·FLA
MACRINO · LECTORI
FL·PAVLINA·NEPTIS
B·M·M·P·

D'après De Rossi, Fl. Latinus appartiendrait à l'époque de Domitien[6] et il ajoute : *i moderni lo stimano vissuto nel secolo terzo.*

A Rome, l'épitaphe d'un évêque Léon, inconnu par ailleurs, se lisait sur son tombeau à l'*agro Verano* sur la voie Tiburtine. On a relevé des fragments du marbre original, mais ce sont deux sylloges épigraphiques qui ont conservé le texte entier. Ce Léon pourrait bien être celui qui est mentionné dans la notice du pape Hadrien au *Liber pontificalis;* en ce cas il aurait été martyrisé. Ce qui est tout à fait intéressant c'est que son épitaphe est attribuée au pape Damase[7] :

OMNIA QVAEQVE VIDES PROPRIO QVAESITA [LABORE
CVM MIHI GENTILIS IAMDVDVM VITA MANERET
INSTITVI CVPIENS CENSVM COGNOSCERE [MVNDI
IVDICIO POST MVLTA DEI MELIORA SECVTVS
5 CONTEMPTIS OPIBVS MALVI COGNOSCERE [CHRISTVM
HAEC MIHI CVRA FVIT NVDOS VESTIRE PE- [TENTES
FVNDERE PAVPERIBVS QVIDQVID CONCESSE- [RAT ANNVS
PSALLERE ET IN POPVLIS VOLVI MODVLANTE [PROFETA
SIC MERVI PLEBEM CHRISTI RETINERE SA- [CERDOS
10 HVNC MIHI COMPOSVIT TVMVLVM LAVRENTIA [CONIVNX
MORIBVS APTA MEIS SEMPER VENERANDA [FIDELIS
INVIDIA INFELIX TANDEM COMPRESSAQVIES- [CET
OCTOGINTA LEO TRANSCENDIT EPISCOPVS [ANNOS

DEP · DIE · PRID · IDVS MARTIAS

[1] Gruter, *Corp. inscr.*, p. MCLXI, n. 8; Muratori, *Thes. veter. inscr.*, t. I, p. CCCCXXIX, n. 1; G. Eroli, *Miscellanea storica narnese*, in-8°, Narni, 1858, t. I, p. 28 : Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. V, p. 135; Bücheler, *Carmina latina epigraphica*, in-12, Lipsiæ, 1895, t. II de l'*Anthol. latina* de Bücheler et Riese, p. 339, n. 713; O. Pelka, *Altchristliche Ehedenkmäler*, in-8°, Strassburg, 1901, p. 77. — [2] Liverani, *Le catacombe di Chiusi*, 1872, p. 113. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2555. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2548. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 4846. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 91. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 54 sq.; cf. 1881, p. 20, 37, et d'après deux sylloges dans *Inscr. christ. urb. Romæ*, t. II, part. 1, p. 92, n. 62; p. 106, n. 48; p. 107, n. 51; Buecheler et Riese, *Anthol. lat.*, t. II, part. 1, *Carmina epigr.*, n. 761; Ihm, *Damasi epigrammata*, in-12, Lipsiæ, 1895, p. 38, n. 33*; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Paris, 1884, t. I, p. 508 : *ecclesiam sancti Stephani juxta eam* [scil. basilicam S. Laurentii in agro Verano] *sitam, ubi corpus S. Leonis episcopi et martyris quiescit, similiter undique renovavit una cum cœmeterio beatæ Cyriacæ; ibid.*, p. 250; M. Armellini, *Le Chiese di Roma*, p. 685 sq. Dans la même région on a relevé les débris de l'épitaphe d'un diacre nommé Florentius en qui J.-B. De Rossi propose de voir le fils de l'évêque Léon. Cf. Ihm, *op. cit.*, p. 39, n. 34*; A. Pelka, *op. cit.*, p. 77.

Une épitaphe épiscopale de l'époque constantinienne mentionne l'évêque d'Aieta, près de Policastro, en Calabre[1] :

IN DD ET SPIRITO SANTO IVLIANO
EPP C QVI VIXIT ANNIS L MENSIBVS
III D II FELICIANE CONIVGI BENE
MERENTI CVM FILIS SVIS BENE
5 MERENTI FECIT IVLIANO IN PA
CE

A Narbonne, une longue inscription de provenance mal connue, fait mention de RVSTICVS. EPS. EPI. BONOSI. FILIVS...[2]; enfin trois évêques africains dont le siège de l'un, Victor, est la *civitas Ucresium* : (*Vict*)OR IN PACE FILIVS EPISCOPI VICXORIS (*civit*)ATIS VCRESIVM[3]... ; quant aux deux autres on peut garder quelques doutes. Reparatus, d'Orléansville, est simplement qualifié « pater noster »[4]; Vitalianus de Quiza (= Pont du Chélif) laisse paraître dans son épitaphe une nommée Ulpiana dont la qualité n'est pas déterminée[5] :

HIC REQVIES
CIT SANCTAE MEMO
RIAE PATER NOSTER
REPARATVS E·P·S·QVI FE
5 CIT IN SACERDOTIVM AN
NOS VIII · MEN XI ET PRE
CESSIT NOS IN PACE
DIE VNDECIMI · KAL
AVG · PROVINC · CCCCXXX
10 ET SEXTA

IN NOMINE DOMINI SALVATORIS
SANCTO VITALIANO EPISCOPO
VLPIANA CVM SVIS
CHRISTO IVBENTE PERFECIT

2. *Prêtres.* — Cette deuxième catégorie comprend dix-sept monuments disséminés depuis la Gaule jusqu'à l'Asie-Mineure. Désormais nous ne transcrivons plus intégralement les épitaphes, mais simplement la partie du texte que vise notre travail[6].

A Rome, le prêtre Basile : LOCVS BASILI PRESB ET FELICITATI EIVS ‖ SIBI FECERVNT[7]; le prêtre Gabinius : OLIM PRESBYTERI GABINI FILIA FELIX ‖ HIC SVSANNA IACET IN PACE PATRI SOCIATA[8]; le prêtre Sebastianus : LOCVS SEBASTIANI PB AV IN... ‖ INO ORI QVIESCIT I FILIA SS NOMINE... ‖ QVAE VIXIT ANN XIII DEP III KAL NOVE[9]; enfin un prêtre dont le nom a disparu :... (*pre*)SB TITVL LVCIN(*ae*) ‖... CONIVX MIH(*i*) ‖...[10].

En Italie; à Tropea, en Calabre : MONSIS PRESBITER ‖... CVI ‖ BENE FECERVNT FILI[11] et dans la même localité un exemple du mot *presbytera* auquel on attachait un sens analogue à celui de *sponsa presbyteri*, bien que par brièveté on ne s'astreignît pas à cette dernière forme, de même que nous disons couramment « la générale », « la colonelle »; en tous cas *presbytera* n'eut jamais le sens spécial de « prêtresse » ; B. M. S. LETA PRESBITERA... QVI BENE FECIT MARITVS[12]; à Catane, en Sicile : (Εὐσ) ΕΒΙΟΣ ΠΡΕΣ (βύτε) ΡΟΣ ΠΑΤΗΡ[13].

Provinces occidentales : Aufidius, à Trèves : AVFIDVS PRESBI..... CVI AVCVRINA SO[*ror*]... ET AVGVRIVS DIACO[*nus*] FILIVS... TITVLVM FIERI IVSSE[*runt*][14]; Valens, à Villeneuve-les-Avignon, emploie une formule bien nuancée d'opposition : IVRA SACERDOTII SERVANS ‖ NOMENQVE IVGALIS...[15] et cette inscription date de la fin du VIe siècle, 586, ce qui lui donne une couleur bien marquée de protestation contre le célibat ecclésiastique. A Salone, à la fin de ce même siècle ou au début du VIIe, IOHANNES... INDIGNVS PRESBITER... VNA CVM CONIVGE[16] et le prêtre Étienne : + ARCA STEPHANO PBR ET ‖ MARTANAE + IVGALI EIVS +[17]; enfin, un texte fort maltraité à Tomi-Küstendsche :... DVLE... ‖[*con*]IVGE MEA QV... ‖ M FILIA PATRI ‖ PRESB AC TI ‖ (*t*) VLVM POSVI.....[18]

Provinces orientales. A Mélos, le prêtre (Μήλ) ΩΝ[19]; à Laodicée en Lycaonie : ΙΩΑΝΝΗC[20] à Iconium : ΕΥΑΓΡΙΟC[21] ; à Hiérapolis de Phrygie : KYPIAKOC[22]; en Galatie : ΑΔΥΠΙΟC[23].

3. *Diacres*[24]. — Rome : Adeodatus, en 474, dont l'épitaphe mentionne Maria et le « lévite » Adeodat, son mari[25]; Félix, marié à Petronia LEVITAE CONIVX[26]; un autre Félix connu par l'épitaphe de sa femme Aurelia Geminia[27] ...IVS DIACO(*nus*)...‖...(*coni*)VGI DVLCISS(*imo*)...[28]; un autre : AFVSIO CECILIO DIABONI ‖ COIVGI KARISSIMO[29]; Théodote connu également par sa femme : (*Licinia*) THEODOTI DIACONO IVNCTA[30]; anonyme : TE LEVITA PARENS SVBOLES CONIVNXQUE FIDELIS[31] Aur. Saturnius : AVR. SATVRNINVS DIAC SIBI ET ‖ AVRA VENERIAE DVLCISSIME CONI[32]...

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 92; *Ephemeris epigraphica*, t. III, p. 17; O. Pelka, *op. cit.*, p. 78. — [2] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1866, t. II, n. 617; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 5336. Rusticus étant évêque en 427, l'épiscopat de Bonosus nous reporte à la deuxième moitié du IVe siècle. — [3] De Rossi *Inscr. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 534. De Rossi proposait d'identifier la *civitas Ucrensium* avec *Urgi* en Numidie ou *Urci* dans la Proconsulaire; A. Héron de Villefosse, dans le *Bull. épigraphique de la Gaule*, 1881, t. I, p. 18 propose *Ucres* qu'il identifie avec Henchir-bou-Djadi, en Tunisie. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9705; en tenant compte de la différence de l'ère provinciale on obtient l'année 475 de notre ère. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9703. — [6] Nous suivons le classement de O. Pelka, *Altchristliche Ehedenkmäler*, 1901, p. 78 sq. — [7] Aringhi, *Roma subterranea*, t. I, p. 421; Reinesius, *Syntagma inscript.*, p. 905, n. 35; Fabretti, *Inscr. antiq.*, p. 557, n. 60; Muratori, *Thes.*, p. MDCCCXLI, n. 2. — [8] Aringhi, *op. cit.*, t. II, p. 228; Reinesius, *op. cit.*, p. 989, n. 394, lig. 2; *hic Susanna iacet tumulata patri sociata.* — [9] *Museum Lateranense*, cl. X, n. 9, *ex agro Verano ad S. Laurentii.* — [10] *Römische Quartalschrift*, 1890, t. IV, p. 152, du cimetière de Valentin. — [11] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 3. — [12] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 4, 92, il identifie le *presbyter*, mari de Leta avec Monsis, sans preuve d'ailleurs. — [13] G. Kaibel, *Inscript. græcæ Siciliæ*, in-fol., Berolini, 1892, n. 534. — [14] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, n. 233; De Rossi, *Bull. di arch crist.*, 1873, p. 140; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 3784. — [15] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 597; *Nouveau recueil des inscr. de la Gaule*, n. 298. — [16] *Bulletino di archeol. e storia dalmata*, 1890. p. 49; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 9527. — [17] *Bulletino di archeol. e storia dalmata*, 1889, p. 17. — [18] *Archæologische-epigraphische Mittheilungen*, 1884, p. 16, n. 47; d'après O. Hirschfeld cette épitaphe peut appartenir au Ve ou au VIe siècle. — [19] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9298 : (ἐνταῦθα) κῆτε Στί(φανος ὁ τ) οῦ πρεσβυτέρου (Μήλ)ωνος, etc. Épitaphe du IIIe ou du IVe siècle. — [20] *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 3989 *d* :.... τῷ γλυκυτάτῳ μου ἀνδρὶ Ἰωάννου πρεσβυτέρου μνήμης χάριν. — [21] *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 3998 :... τῷ πάππῳ μου Εὐαγρίῳ πρεσβ... — [22] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8769; *Jarhbuch d. kaiserl. deutsch. archäol. Instituts. Ergänzungsheft*, 1898, t. IV, p. 74, n. 22 : (ὁ εὐ)λαβ(ής) πρεσ(βύτερος) Κυρίακος... τό μου καὶ (τῶν) ἐκγόνων (αὐτοῦ)... — [23] *Corp. inscr. Græc.*, t. IV, n. 9579 :,.. πατρίς μου Γαλατίας κώμη υἱὸς δὲ πρεσβυτέρου Ἀλυπίου, trouvé dans le cimetière de Calépode. — [24] Les deux appellations *diaconus* et *levita* s'appliquaient indistinctement aux diacres. Cf. E. Le Blant, *Inscr. de la Gaule*, t. II, n. 436. — [25] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, t. I, n. 753. — [26] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, t. I, n. 843. De Rossi propose de faire de Petronia l'aïeule de saint Grégoire le Grand. — [27] *Museum Lateranense*, cl. X, n. 15. — [28] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 190, n. 6. — [29] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, t. V, pl. XLI, n. 14. — [30] S. Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Verona, 1749, p. 179; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 429*, n. 144. — [31] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis, Romæ*, t. I, n. 1031, vers 15 et 16. — [32] *Corpus inscriptionum latinarum*, n. 2305; à Venise, mais de provenance romaine très probable

Italie. A Chiusi, dans ce même cimetière de Sainte Mustiola qui nous a déjà donné deux épitaphes d'évêques mariés : SVLPICIO FELICISSIMI || (*d*)IACONI QVI VIXI(*t*) || ANNIS LXV VXOR ET || FILI S. M. P.[1]; à Materilla, près de Spolète, en 424 : (*dig*)NO MERITOQVE IVGALI MEO TETTIO FELICISSIMO || *di*(ACONO). etc.[2].

Provinces occidentales : en Gaule, INNOCENCIVS[3]; à Salone, en 358 : FL. IVLIVS ZACONVS ET || AVRELIA IA(*nu*)ARIA CON||IVX EIVS...[4]; à Salone encore : CRISCIENTIANVS[5].

Provinces orientales. A Corcyre, en Cilicie, un anonyme[6]; en Lycaonie TINOYTOC[7] au IVe-Ve siècle.

4. *Sous-diacres.* — Rome, en 563, LOCVS MARCELLI SVBD(*iaconi*) REG(*ionis*) SEXTE CONCESSVM SIBI ET POS||TERIS EIVS[8].

Italie : IVL.AVGVSTINVS SVBDIAC CONIVGI DVLCISSIMAE...[9] et à Naples, dans le cimetière de Saint-Janvier ΠΑΥΛΟC, pas antérieur à la deuxième moitié du IVe siècle.

Provinces occidentales : Ursinianus à Trèves : VRSINIANO SVBDIACONO SVB HOC TVMVLO OSSA || QVIESCVNT ...HVNC TITVLVM POSVIT LVBVLA DVLCISSIMA CONIVX[10] et Basilius dans la même ville : BASILIVS SVBDIACONVS... BONOSA FILIA TITVLVM POSVIT[11].

Provinces orientales : près de Smyrne : ΠΟΛΥΚΑΡΠΟC[12].

5. *Exorcistes.* — A Rome : BASSILIANVS AESSORCISTA || COIVGI BENEMERENTI IN PACE[13] et CELERI EX || ORC CVM || COMPARE SVA || IN PACE[14].

Italie. A Milan : Saturus[15] et Valerius[16]; à Chiusi, toujours dans le même cimetière de Sainte-Mustiola, SENTIVS || RESPECTVS || EXSORCISTA || MINVCIA || ORESTINA || CONIVGI SVO || QVI VIXIT AN || IS LX || B. BENEMEREN||TI P[17].

6. *Lecteurs.* — A Rome : CLAVDIVS ATTICIA || NVS LECTOR || ET CLAVDIA || FELICISSIMA || COIVX[18]; à Brescia, Fla. Macrinus[19]; à Aquilée : AMARA LECT || ET ANTONINA || CVM FILIVS SVIS || HÆLIA ET MELLI || TA VOTVM SOLVENT[20].

A Salamine, dans l'Attique : ΑΓΑΘΩΝ[21], le mariage ici n'est pas certain.

7. *Portiers.* — A Trèves : VRSATIVS... CVI EXSVPERIVS FILIVS TETVLVM POSVIT[22].

8. *Fossoyeurs.* — A Rome : TERENTIVS FOSOR || PRIMITIVE COIVGI|| ET SIVI[23], Lucilianus[24], Maius[25], Caligenus[26].

IX. Bibliographie. — A. de Roskovany a consacré un volume in-8° de 708 pages à la bibliographie des auteurs qui, partisans ou adversaires, ont traité la question du célibat. Il ouvre la liste avec saint Clément de Rome et s'arrête en 1859. Un supplément conduit jusqu'en 1887.

Dans ce catalogue que son étendue rend presque inutilisable — on y rencontre Dorat et Grimod de la Reynière, pourquoi pas Colin d'Harleville et Bérenger — l'auteur a suivi l'ordre chronologique et distingué chaque ouvrage suivant deux rubriques : *pro cœlibatu* et *contra cœlibatum*. C'est dans cette multitude de renseignements que nous allons faire choix du titre des travaux qui ont gardé de l'intérêt ou de la valeur, en continuant ce choix jusqu'à nos jours. C'est surtout la Réforme luthérienne qui donna naissance à la littérature pour et contre le célibat des clercs : jusqu'à cette époque on traite sans doute la question, mais, à partir de 1517, elle entre dans une nouvelle phase. L'astérisque (*) distingue les ouvrages *pour* le célibat. Érasme, *Matrimonii encomion*, Coloniæ, 1518; *Lutheri concio de matrimonio;* M. Luther, *Wider den falschgenannten geistlichen Stand des Pabsts und der Bischöfe;* 1519. Erasme, *Apologia pro declamatione de laude matrimonii*, Basileæ, *De fide concubinarum* et *De miseria curatorum* du même auteur; **Condemnatio doctrinalis librorum Lutheri per quosdam magistros nostros Lovanienses et Colonienses;* *Berthold Pirstinger, *Onus Ecclesiæ temporibus hisce deplorandis*, composé en 1519 et publié à Landshut en 1524, 1520; M. Luther, *Bedenken und Unterricht von den Klöstern und Gelübden der Geistlichen; Ermahnung an Kaisers Majestät und den christlichen Adel teutscher Nation von den christlichen Standes Besserung; Vom Pabstthum zu Rom wider den Romanisten zu Leipzig*, 1521. P. Melanchton, *De votis monasticis et an conjugium sit concedendum puellæ, quæ in monasterio aliquamdiu vixerat?* Ainsi ouverte la polémique se poursuit avec, d'une part, Luther, Mélanchton, Carlostadt, Zwingle et, nageant dans leur sillage, tout le menu fretin théologique des diverses branches de la réforme (un peu plus tard on voit apparaître Bucer, Bèze et Calvin); d'autre part, Ambroise Catharin, Jean Eck, Jean Chlichtoue et beaucoup d'autres encore moins connus. Toute cette polémique s'épuise sur quelques textes bibliques et ne présente plus guère aujourd'hui qu'un intérêt bibliographique, malheureusement trop encombrant pour qu'il soit possible de songer à lui faire place ici. En ce qui concerne les institutions disciplinaires de l'Église primitive, elles sont aussi incomplètement connues que faussement interprétées. Un des premiers traités dignes d'attention par les résultats d'une vaste lecture, dévoyée par une interprétation tendancieuse, est celui de *A. Pisani, S. J., *De continentia et abstinentia, vel de apostolico, cœlibatu, jejunio et ciborum delectu doctrina catholica*, Coloniæ, 1579. Même chez les plus doctes pour leur

[1] *Corpus inscriptionum latinarum*, t. XI, n. 2561. — [2] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 276. — [3] E. Le Blant, *Inscr. chrétiennes de la Gaule*, t. II, n. 564. — [4] *Corp. inscr. lat.*, t. VII, n. 2654. — [5] *Bull. di arch. e stor. dalmata*, 1899, p. 77. — [6] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9192 : σωματοθ... || διακόνου κοι... || υἱῶν Ἰωάννου ὠποδι(α)κό... || κὶ Παύλου. — [7] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9268 : Αὐρήλια Δόμνα ἀνεσ || τήσατε γλυκυτά || τῳ γλυκυτάτῳ μου || ἀνδρὶ Τινούτῳ εὐ(λαβ)εστάτῳ διακόνου. — [8] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, t. I, n. 1096. — [9] *Corp. inscr. lat.*, t. IV, n. 4187; une partie du *titulus* est déposée au musée de Brescia; trouvé *in abbatia S. Benedicti de Leno, in ecclesiola quæ dicitur S. Mariæ*, entre Crémone et Brescia. — — [10] E. Le Blant, *Inscr. de la Gaule*, t. I, n. 293; F. X. Kraus, *Inschr. d. Rheinlande*, t. I, n. 174; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 3787. — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 3786. — [12] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9281 : αὕτη ἡ σὸρος διαφέρει Πολυκάρπῳ || καὶ τῇ γυναικὶ ἡοῦ Παλλαδίᾳ. — [13] Muratori, *Thes. veter. inscr.*, p. MDCCCXLI, n. 6; Cardinali, *Iscriz. Velit.*, p. 213, n. 144; L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. LXV, n. 5; conservée à Velletri. — [14] De Rossi, *Bull. di arch. christ.*, 1868, p. 11. — [15] *Corp. inscr, lat.*, t. V, n. 6252; Forcella e Seletti, *Iscrizioni cristiane di Milano anteriori al nono secolo*, in-8°, Codogno, 1897, n. 79. — [16] *Corp. inscr. lat.*, n. 6276; Forcella e Seletti, *op. cit.*, n. 100; Greeven, *Die siglen D. M. auf altchr. Grabschriften und ihre Bedeutung*, Rheydt, 1897, n. 39. — [17] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2559. — [18] Fabretti, *Inscript. antiquar., quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, p. 557, n. XXVII; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 32, conservée au *Palazzo Ducale* à Urbino, antérieure au IIIe siècle. — [19] Voir l'épitaphe de l'évêque Fl. Latinus, à Brescia, t. II, col. 1156. — [20] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 1538. — [21] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9303; C. Bayet, *De titul. Attic. christ.*, 1878, n. 107 : οἶκος αἰώνιος || Ἀγαθῶνος ἀνα||γ(ώστου) καὶ Εὐρημίας || ἐν δυσὶ Θήκαις || ἰδίᾳ ἑκάστῳ ἡμῶ(ν). — [22] F. X. Kraus, *Inscr. d. Rheinl.*, t. I, n. 169; aujourd'hui conservée au musée de Mannheim. — [23] Muratori, *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, Mediolani, 1739, p. MCMLXIX, n. 3; *Museum Lateranense*, cl. X, n. 22; T. Roller, *Catac. de Rome*, t. II, pl. LXV, n. 22 *a*. — [24] *Römische Quartalschrift*, 1898, t. XII, p. 351, n. 24; Armellini, *Gli antichi cimiteri cristiani*, Roma, 1893, p. 292. — [25] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 437; cf. *Römische Quartalschrift*, 1898, t. XII, p. 352, note 2. — [26] Comme la note précédente.

Voir plus haut

temps, tels que *Fr. Turrien, S. J., *Defensio canonum apostolicorum*, 1584, on rencontre des arguments étayés sur des textes auxquels une critique insuffisante accordait une authenticité et une autorité qui ne leur appartiennent pas. Certains commentaires dépassent parfois l'importance des traités spéciaux, c'est le cas pour *Garcias Loaisa, *Collectio conciliorum Hispaniæ*, Madriti, 1593 (principalement dans les notes au concile de Tolède de 653), et *F. de Mendoza, *Libri III de Concilio Illiberitano confirmando*, 1593 (l. II, c. XXXVII, LIII, LXVI), qui interprète notamment l'histoire de Paphnuce dans un sens différent de celui que suit Turrien.

Au XVIIe siècle on rencontre plus de trois cents écrivains qui ont traité *ex professo* la question du célibat. Heureusement qu'à cette époque l'érudition clarifie ses sources, corrige et affermit sa méthode. Les dix premières années de ce siècle sont encore encombrées par la controverse entre le P. Coster, S. J. et le calviniste Gomare. De 1609 à 1613, la controverse se poursuit entre le P. Gretser, S. J. et le calviniste Goldast touchant Grégoire VII et la loi du célibat des clercs promulguée par ce pape. Ces polémiques se renouvellent périodiquement. De 1606 à 1614, entre Gretser et Forster; de 1607 à 1621, entre Heilbrunn et les jésuites Tanner et Keller. Cependant on voit peu à peu surgir les noms du P. Sirmond, 1614, du P. Denys Petau, 1622, de H. Rosweyde, 1626, qui sont de meilleur augure, bien qu'ils ne traitent la question que dans des notes de leurs grands ouvrages.

*J. Morin, *Commentarius de sacris ordinationibus Ecclesiæ*, in-fol., Parisiis, 1655, part. III, exercit. XII, c. V; — *J. P. Puricelli, *Utrum S. Ambrosius clero suo mediolanensi permiserit, ut virgini semel nubere possit*, dans Muratori, *Rer. Italic. script.*, t. IV, p. 121; — *Chr. Wolf (= Lupus) *Dissertatio prima proœmiali de Latinorum episcoporum et clericorum continentia*, dans *Opera completa*, 1672, t. IV; — C. Ziegler, *Pro uxoribus apostolorum et primorum clericorum*, Wittebergæ, 1676; — Heiddeger, *Parthenogamica, d. i. christliche Lehre von dem heil. Ehestand und keuschen Cölibat oder Jungfraustand*, Zurich, 1677; — C. Ziegler, *De diaconis et diaconissis veteris Ecclesiæ*, Wittebergæ, 1678; — J. Fr. Mayer, *Dissertatio de apostolis maritis*, Grimmæ, 1679; — *Noël Alexandre, *Selecta historiæ ecclesiasticæ capita*, Parisiis, 1679, sæc. IV, dissert. IX : *De historia Paphnutii cum Nicæno canone 3 concilianda et de sacrorum ministrorum cælibatu*; — P. Allix, *De Tertulliani vita et scriptis*, Parisiis, 1680; — *D. Papebroch, *De anno natali Gregorii Nazianzeni*, dans *Acta sanct.*, mai. t. II, Antwerpiæ, 1680, p. 369; appendix, p. 844; — *Collège d'Osnabrück S. J., *Virginitas christiana in Flavia Domitilla Augusta Victrix contra lenonem cupidinem ethnicum*[1]. *In Aureliano Principe Consulis Romani filio*, Osnabrugi, 1680; J. Ardennæ, *Coniectura circa epinomen Clementis Romani, cui subjiciuntur castigationes in Epiphanium et Petavium de Eucharistia, cælibatu clericorum et de orationibus pro vita functis*, Londini, 1683, à l'occasion de la nouvelle édition, à Cologne, en 1682, des *Opera Epiphanii* de Petau; — Mayer, *Petri Apostoli coniugium cælibatus clericorum patronis oppositum*, Wittebergæ, 1684 et 1718; — H. Warthon, *A Treatise of the Celibacy of the Clergy, where in its Rise and Progress are historically considered*, London, 1688; — *L. Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiæ disciplina*, in-fol., Parisiis, 1688, part. I, l. II, c. LX-LXVI; *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, t. I, p. 885-936. — *D. Papebroch, *De anno natali Gregorii Nazianzeni*, dans *Acta sanct.*, 10 mai, mai. t. VIII, Antwerpiæ, 1688, p. 655, *appendix altera*; — *Antoine Arnauld, *La défense de l'Église contre le livre de M. Claude intitulé : La défense de la Réformation*, Cologne, 1689; — *Anonyme (= Paschase Quesnel), *La discipline de l'Église, tirée du Nouveau Testament et de quelques anciens conciles*, Lyon, 1689; — *Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés.*, in-4°, Paris, 1690, t. VI, p. 677-821, combat la haute antiquité du célibat; — *Cl. Fleury, *Dissertationes ad historiam ecclesiasticam ann. 600-1100*, Parisiis, 1691; — E. a Schelstrate, *Antiquitates ecclesiasticæ*, Romæ, 1692; — Kirchmaier, *Exercitationes de conjugio Apostolorum*, Rotenburgi, 1697; — *Histoire des conciles généraux*, Paris, 1699; — Gotthard Günther, *Historia clerogamiæ inde ab apostolis usque ad tempora recentissima*, Lipsiæ, 1701, l'auteur s'est arrêté au concile de Nicée; — *J. Mabillon, *Acta sanctorum Ordinis S. Benedicti*, sæc. VI, præf., Parisiis, 1701; — Mayer, *Dissertatio de episcopissis veteris Ecclesiæ*, Gryphiswaldiæ, 1702; — Mayer, *Udalrici, episcopi Augustani pro coniugio clericorum ad Nicolaum I pp. epistolam asserit*, Gryphiswaldiæ; — J. A. Schmid, *Paphnutius episc. cœlebs, coniugii clericorum patronus ac vindex*, Helmstadii, 1703; — Fr. Ludovici, *Dissertatio juridica de cœlibatu pœnæ nomine imposito*, Halæ, 1704; — Hauffmann, *Udalrici episcopi Augustani pro conjugio clericorum ad Nicolaum I pp. epistola*, Gryphiswaldiæ, 1703; — *Duperray, *De l'estat et de la capacité des ecclésiastiques pour les Ordres et bénéfices*, Paris, 1703; — J. A. Schmidt, *Dissertatio historico-theologica de apostolis uxoratis*, Helmstadii, 1704; — J. Bingham, *Origines sive antiquitates ecclesiasticæ*, 1708, l. IV, c. V; l. VIII, c. IV; — Roerensee, *De mulieribus clericorum subintroductis*, Wittebergæ, 1708; — *L. A. Muratori, *De syneisactis et agapetis*, en tête des *Anecdota græca*, Patavii, 1709; — J. Chr. Koch, *Das in der Lehre von der Priesterehe wider sich zeugende Papstthum*, Frankfurt, 1714; — *E. Renaudot, *De la perpétuité de la foi en l'Eucharistie*, Paris, 1716; — *Gervaise, *La vie de saint Cyprien, docteur de l'Église, dans laquelle on trouvera l'abrégé des ouvrages de ce Père, des notes critiques et historiques, et des dissertations théologiques sur les différentes contestations de son temps*, Paris, 1717, p. 615 : *Dissertation sur le célibat des prêtres*; — *Assemani, *Bibliotheca orientalis*, Romæ, 1718, t. II et t. III, part. 2; — *P. Coustant, *Epistolæ Romanorum Pontificum*, in-fol., Parisiis, 1721, p. 630 sq.; — *H. Morin, *Histoire critique du célibat*, dans les *Mémoires de littérature tirez des Registres de l'Acad. royale des Inscr. et B.-L.* Paris, 1723, t. IV, p. 308; — *J. P. Gibertus, *Tradition ou histoire de l'Église sur le sacrement de mariage*, Paris, 1725, t. II, p. 464; — J. G. Walch, *Dissertatio de episcopo unius uxoris viro*, Ienæ, 1733, réimprimé dans ses *Miscellanea sacra*, p. 409; — *Agnellus Honoratus, *Novem dissertationes*, Lucæ, 1737 : dissert. II : *De subintroductis et agapetis*; dissert. V, VI : *De continentia conjugatorum*; — Richter, *Dissertatio de bonitate cœlibatus ad Matth. XIX, 11, 12*, Dresdæ, 1739; — *Emm. a Schelstrate, *Acta orientalis Ecclesiæ... notis ac dissertationibus illustrata*, Romæ, 1739, contient une dissertation *De conjugio sacerdotum*; — *Fr. Hallier, *De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo Ecclesiæ usu*, Romæ, 1739, sect. I, c. I, p. 10; — *Duguet, *Conférences ecclésiastiques ou dissertations sur les auteurs, les conciles et la discipline des premiers siècles de l'Église*, Cologne, 1742; — J. P. Essig, *Dissertatio historica de clericis maritis*, Vindel., 1747; — *J. Stilting, *Dissertatio de tempore natali S. Gregorii Nazianzeni* dans *Acta sanct.*, septemb. t. III, Antwerpiæ, 1750; — *Joh. Jac. Wetstein, *Epistolæ Clementis I pp. ad*

[1] Cette brochure semble avoir échappé aux recherches du P. Sommervogel qui n'en fait pas mention dans son *Dictionnaire des anonymes de la Compagnie de Jésus*.

Virgines, Lugduni Batavorum, 1752; — König, *De monogamia episcopi ad I Tim., III, 2, Tit. I, 6*, Arnstadiæ, 1760; — *Sevoy, *Devoirs ecclésiastiques*, Paris, 1760; — *J. Hartzheim, *Concilia Germaniæ*, Coloniæ, 1760, t. III, p. 332 sq.; — Wachsmuth, *Erneuertes Ehrendenkmal dem unverheiratheten Bischof Paphnutius, wegen seiner Vertheidigung der Priesterehe auf der Nicänischen Kirchenversammlung*, Wittemberg, 1761; — *Fr. Dugnani, *Dissertazione sopra l'origine del chierical celibato*, 1761, dans A. Calogierà, *Nuova raccoltà d'opuscoli scientifici e filologici*, Venezia, t. VIII; — *Villiers, *Apologie pour le célibat chrétien, contre M. Desforges*, Paris, 1761; — Stilting, *An verisimile sit S. Paphnutium se in concilio Niceno opposuisse legi de continentia sacerdotum et diaconorum?* dans *Acta sanct.*, sept. t. III; réimprimé dans Zaccaria, *Thes. theolog.*, Venetiis, 1762, t. XII, p. 602; — Anonyme, *Prejudicii del celibato*, Napoli, 1765; — *J. H. de Gerstenberg, *Der christliche Diogenes. Allgemeine Gedanken von der Trennung der Christen*, Frankfurt, 1773; — *J. A. Zaccaria, *Storia polemica del celibato sagro da contraporsi ad alcune detestabili opere uscite a questi tempi*, Roma, 1774. — Pendant le dernier quart du XVIIIe siècle on voit apparaître une multitude d'écrits provoqués principalement par le joséphisme, le philosophisme, la constitution civile du clergé, le décret de Ratisbonne de 1796, les prêtres jureurs. Cf. Roskovany, *op. cit.*, t. IV, p. 247-356. Ces écrits remplacent d'ordinaire la science et la raison par l'invective et le sentiment.

Au XIXe siècle, plus de mille écrivains ont traité la question du célibat; la plupart d'entre eux ont écrit en langue allemande. Dans cette multitude d'ouvrages on compte facilement ceux qui font autre chose que reproduire des discussions vidées depuis longtemps et citer des textes sur lesquels on a tout dit. Au point de vue de l'érudition proprement dite, les auteurs du XVIIe siècle n'avaient guère, selon leur habitude, laissé à glaner derrière eux. Dès lors, on assiste à des arrangements nouveaux, on voit s'élever des thèses rajeunies qui ne nous apprennent absolument rien. Parmi les rares travaux qui témoignent en leur temps d'un effort et méritent un souvenir : *Binterim, dans *Der Katholik, eine religiöse Zeitschrift*, Mainz, 1821, t. II, p. 417 sq.; — *Mastieaux, *Ueber die Synode zu Elvira, von Dr Binterim*, dans *Literaturzeitung für kathol. Religionslehrer*, 1822, t. II, p. 20 sq; — *Grégoire, *Histoire du mariage des prêtres en France, particulièrement depuis 1789*, Paris, 1826; — J. A. Theiner et Aug. Theiner, *Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte*, Altenburg, 1828; — *Moy, *Das Eherecht der Christen in den morgenländischen und abendländischen Kirchen bis zur Zeit Karls des Grossen*, Regensburg, 1833; — *Aug. Theiner, *Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten. Mit einem Vorworte, enthaltend : Acht Tage im Seminar zu S. Euseb in Rom*, Mainz, 1835; — *G. Bickell, *Der Cölibat dennoch eine apostolische Anordnung*, dans *Zeitschrift für kätholische Theologie*, 1878, t. II, p. 20-64; 1879, t. III, p. 792-799 (systématique); — *Fr. Laurin, *Der Cölibat der Geitslichen*, dans *Historisch-politische Blätter, München*, 1881, t. LXXXVII, p. 159 sq.; — *A. de Roskovany, *Cœlibatus et Breviarium : duo gravissima clericorum officia, e monumentis omnium seculorum demonstrata*, in-8°, Pestini, 1861, t. IV, *Literatura de cœlibatu*; — A. de Roskovany, *Supplementa et collectiones monumentorum et literaturæ*, in-8°, Nitriæ, 1888, t. III, *De cœlibatu et breviario*; — *J. X. Funk, *Cölibat und Priesterehe im christlichen Altertum*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, in-8°, Paderborn, 1897, t. I, p. 121-155 (important); — Neu, *Beitrag zur Geschichte des Cölibats der römisch-katholischen Geistlichen*, dans *Zeitsch. f. Kirchengeschichte*, 1900, t. XXI, p. 290-298; — G. Dujon, *De l'empêchement du mariage qui résulte des ordres sacrés dans l'histoire du droit*, in-8°, Paris, 1902 (*non vidi*); — F. Cartier, *Le célibat à Rome*, in-16, Paris, 1902 (*non vidi*); — *E. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, in-12, Paris, 1905, p. 71-120; *Les origines du célibat ecclésiastique* (important); — *H. Koch, *Tertullian und Cölibat*, dans *Tüb. theolog. Quartals.*, 1906, t. LXXXVIII, p. 406-411; — H. C. Lea, *History of sacerdotal Celibacy in the christian Church*, in-8°, London, 1907, 2 vol. (superficiel); — *H. Leclercq, *La législation conciliaire relative au célibat ecclésiastique*, dans Hefele, *Histoire des conciles*, édit. Leclercq, in-8°, Paris, 1908, t. II, part. 2, p. 1321-1348; — *H. Thurston, *Clerical celibacy in the anglo-saxon Church*, dans *The Month*, 1909, t. CXIV, p. 180-194; — P. de Regla, *L'Église et le mariage suivant les apôtres, les Pères de l'Église, les théologiens, les canonistes et les confesseurs*, in-16, Paris, 1909 (*non vidi*).

H. LECLERCQ.

CELIUS (MAISON DU). — I. La légende des saints Jean et Paul. II. L'hôtel de Pammachius. III. Les peintures. IV. Les fresques. V. Le mobilier. VI. L'épigraphie. VII. Les graffites. VIII. La basilique. IX. Bibliographie.

I. LA LÉGENDE DES SAINTS JEAN ET PAUL. — « Le Celius est aujourd'hui l'un des quartiers les plus déserts et les plus silencieux de Rome. Aux premiers siècles de notre ère, la Ville éternelle n'avait pas de région plus peuplée, mieux habitée et ornée de plus beaux édifices. On peut aisément les relever par la pensée, car plusieurs des rues modernes qui sillonnent la colline suivent encore le tracé des anciennes voies. Sur ses pentes ombragées brillaient les frontons et les colonnades des temples de Jupiter Célimontan, de Minerve Capita, d'Hercule Vainqueur, de Diane, d'Isis, de Carna, déesse des portes et de l'empereur Claude. Les plaisirs et les besoins du peuple n'étaient pas oubliés, car le Celius avait plusieurs stades, des salles de festins, un grand marché, un Champ-de-Mars. Mais surtout s'y pressaient, au milieu des jardins, le palais de Vénus, la maison des Laterani, celle de l'empereur Philippe, de Mamurra, l'opulente villa où l'empereur gallo-romain Tetricus, redevenu simple sénateur, acheva sa vie dans une résignation peu fière. Plus d'un chrétien illustre habita aussi la région célimontane : saint Clément y eut sa maison au Ier siècle; au IVe, des patriciens convertis, les Valerii, y possédèrent un palais splendide, plus tard transformé en hospice : au pied de la colline s'éleva la demeure de saint Grégoire le Grand. Les souvenirs païens et chrétiens abondent dans ce quartier de la vieille Rome, que la barbarie moderne n'a point envahi, et où l'on marche, pour ainsi dire, en pleine histoire[1]. »

Parmi les souvenirs archéologiques chrétiens du Celius, une des premières places appartient pour l'importance à un édifice qu'on a coutume de désigner sous le nom de « maison des martyrs Jean et Paul ». C'est sur l'emplacement de la basilique des Saints-Jean-et-Paul qu'est localisé le souvenir de ces deux personnages au sujet desquels existe une tradition historique, ou ce qu'on est convenu de désigner sous ce nom, et une tradition monumentale. Occupons-nous le plus brièvement possible de la première.

Il existe un récit martyrologique aux termes duquel Jean et Paul étaient au service de la princesse Constantine, fille de Constantin le Grand, l'un en qualité de « surintendant » et l'autre de « premier maître d'hôtel ». Incorporés, sans titre bien particulier, dans l'état-major

[1] P. Allard, *La maison des martyrs*, dans *Études d'histoire et d'archéologie*, in-12, Paris, 1899, p. 159-160.

du général Gallicanus, ils convertissent leur chef au cours d'une expédition contre les Scythes et reviennent ensuite prendre leur charge de cour jusqu'à la mort de leur maîtresse. Dès l'avènement de l'empereur Julien, connaissant ses dispositions, ils se retirent chez eux et refusent même de se rendre à la cour où l'empereur les a mandés. Explications, beaux discours, nobles gestes et, finalement, décapitation des deux personnages dans leur propre maison, suivie d'un enterrement clandestin dans le jardin, tandis qu'on fait courir le bruit que les deux disgraciés sont partis en exil.

Durant des siècles, ce récit a été accepté sans réserve ; ce n'est que depuis quelques années qu'on s'est mis à l'étudier et il est sorti de là réduit à fort peu de chose. D'après M. A. Dufourcq « il est évident que ces *gesta* représentent la légende de fondation du *titulus* désigné encore, au concile [romain] de 499, par le nom de Pammachius [1], et, en 514 déjà, dans le *Liber pontificalis*, par les noms de Jean et de Paul. Il est certain que cette légende enveloppe deux traditions locales distinctes, une tradition ostienne relative à Gallican, une tradition célienne relative à Jean et Paul réunies par la communauté de l'époque prétendue : Julien, et du personnage central, Constantine [2]. Il est certain que la tradition ostienne est gravement inexacte; il est probable que la tradition célienne l'est également [3] .» Outre que nous retrouvons bien des traits conventionnels et qui ont leur place marquée dans bon nombre de passions romaines, nous constatons, chose plus grave, que les textes du IVe siècle se taisent d'un commun accord touchant les deux palatins. Il faut que les souvenirs laissés dans Rome par la réaction païenne et la persécution de Julien aient été assez bénins pour que le rédacteur n'ait pas osé se risquer à parler d'une exécution publique et ait dû recourir au biais, d'ailleurs ingénieux, d'une décapitation à huis clos.

Même présomption défavorable au récit dans le silence de tous les écrivains — fort diserts cependant — qui nous parlent de Pammachius, c'est-à-dire saint Jérôme, saint Augustin, Paulin de Nole, Palladius. Peu de vies, parmi celles des chrétiens qui ont acquis la notoriété, nous sont mieux connues jusque dans le détail [4], et néanmoins aucune allusion ne peut être saisie applicable à Jean et à Paul dont Pammachius aurait cependant établi le culte dans sa propre maison, et dont il aurait fait représenter le martyre sur les murs. Le texte, conclut M. A. Dufourcq, a été rédigé cent cinquante ans après Julien, au début du VIe siècle, alors que se développe à Rome un puissant mouvement légendaire. Et il est à noter que Cassiodore, qui parle longuement de plusieurs martyrs [5] de la persécution de Julien, ne souffle mot de Jean et Paul ; il est contemporain cependant du rayonnement de leur culte : il ne les plaçait donc pas sous Julien. Ces faits nous invitent à croire que l'attribution de cette histoire à l'époque de Julien est purement légendaire [6]. D'après ce même critique, il est plus simple d'admettre que Jean et Paul sont deux martyrs de la persécution dioclétienne dont le souvenir véritable se serait complètement perdu au cours du IVe siècle : ce qui le prouverait de façon péremptoire, c'est l'examen des fresques qui ornent leur confession et qui n'ont aucun rapport avec la légende [7]. Mais n'anticipons pas.

L'incontestable dans l'histoire qui nous occupe est ceci : Un sénateur chrétien, Pammachius, fonda à Rome une église vénérée, par la transformation en basilique de sa vaste habitation dans la capitale. Les deux martyrs Jean et Paul, dont le supplice est peut-être antérieur au règne de Julien, y furent par la suite l'objet d'un culte. L'existence de l'église, en l'endroit même où on la voit encore aujourd'hui, nous est attestée dès le début du Ve siècle [8]. On l'appelait couramment *titulus Pammachii*. Une inscription, sur la porte, datant de la fondation, en rapportait l'origine à Pammachius, *cultor fidei* [9], comme il y est dit en termes expressifs [10].

Tout le *scenario* imaginé à l'occasion de la mort des deux martyrs est donc imagination pure; en tout cas, le cadre et les personnages historiques qu'on y place n'ont aucune réalité [11]; en sera-t-il de même des deux personnages principaux? Quelques traits qui révèlent chez le narrateur une connaissance à peu près exacte de certaines particularités du temps et du personnage de Julien avaient pu faire illusion et faire remonter jusqu'à une date contemporaine ce qu'on ne paraissait pas devoir s'attendre à rencontrer chez un auteur du VIe siècle. Sans doute on peut s'expliquer sans trop de peine que le jour de l'anniversaire des deux martyrs tombant le lendemain du jour de la mort de l'apostat, le peuple ou les clercs imaginèrent une coïncidence et attribuèrent l'origine de la basilique au temps où les martyrs avaient succombé; ainsi l'époque du supplice était déplacée, mais ceci n'explique pas comment une légende tardivement composée offrait un si grand nombre de particularités ayant un caractère contemporain de l'événement raconté. Ce *sapore giulaneo* inconciliable avec la date tardive du document, l'absence complète du sens historique qu'on constate dans plusieurs de ses parties et le fait de l'antériorité du supplice au règne de Julien s'expliquent parfaitement si on admet que la légende célienne s'est inspirée, c'est-à-dire si elle est un décalque plus ou moins suivi, de l'histoire de deux martyrs chrétiens couronnés pour la foi dans quelque ville d'Orient pendant la persécution de Julien qui fit, nous le savons, dans les provinces orientales de l'Empire de nombreuses victimes [12].

Cette hypothèse, aussi ingénieuse que séduisante, a été exposée et démontrée par les meilleures raisons par M. Pio Franchi de Cavalieri, en sorte que nous savons aujourd'hui que le fond du récit de la célèbre passion des martyrs Jean et Paul n'est autre chose que l'histoire des saints Juventin et Maximin, si connue par le panégyrique de saint Jean Chrysostome; et ainsi « il reste de la légende des saints Jean et Paul à peine un peu plus que les noms [13]. » Un point sur lequel la légende romaine se sépare du récit antiochien, c'est en ce qui concerne l'exécution et l'ensevelissement des martyrs. Un fait qu'il ne pouvait ni discuter ni éluder s'imposait au rédacteur de la passion : ce fait était d'autant plus grave qu'il était attesté par un monument liturgique d'une autorité officielle, le *Sacramentaire léonien*. On lit, en effet, dans ce document :

[1] D'après les *Gesta*, c'est le sénateur Byzantius et son fils Pammachius qui retrouvent les corps des martyrs. — [2] Tels sont les liens apparents des deux traditions. Le personnage de Pammachius en fait réellement l'unité. — [3] A. Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, in-8°, Paris, 1900, t. I, p. 146. — [4] *Ibid.*, p. 147, note 1. — [5] Cassiodore, *Hist. tripart.*, l. VI, *P. L.*, t. LXIX, col. 1027. — [6] A. Dufourcq, *op. cit.*, p. 147-148. — [7] *Ibid.*, p. 150. — [8] Duchesne, *Liber pontificalis*, 1886, t. I, p. 236; Le même, dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1887, t. VII, p. 21. L'église s'appela d'abord *titulus Byzanti* ou *Pammachii*, puis *titulus SS. Johannis et Pauli*. — [9] J.-B. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, part. 1, p. 150, d'après le ms. de Lorsch, au Vatican. — [10] H. Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, in-8°, Paris, 1906, t. I, p. 44. — [11] Mazocchi, *Kalend. Neapolit.*, p. 742 sq. ; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1890, p. 46-47 ; Germano, *La casa celimontana*, p. 236; P. Allard, *op. cit.*, p. 202, admettaient un noyau, le fameux noyau historique, en se fondant sur la persistance d'une certaine « couleur primitive ». Dans *Julien l'Apostat*, Paris, 1903, t. II, p. 108, note 5, M. P. Allard accorde deux lignes aux martyrs et hésite à conserver même « les grandes lignes » de la *Passio*. — [12] P. Franchi de Cavalieri, *Nuove note agiografiche*, dans *Studi e testi*, fasc. 9, Roma, 1902, p. 56 sq. — [13] H. Delehaye, dans *Anal. boll.*, 1903, t. XXII, p. 488.

« Bien que les mérites précieux de tes justes, partout où ils sont pieusement invoqués, soient toujours présents dans ta puissance, dans ta clémente providence, tu nous as cependant gratifiés d'un immense bienfait : ce n'est pas seulement le pourtour de cette ville que tu as entouré comme d'une couronne, des passions glorieuses des martyrs; au cœur même de la cité tu as enfoui encore les membres vainqueurs des saints Jean et Paul, de sorte que ceux qui regardent à l'intérieur aussi bien qu'au dehors (de nos murailles) rencontrent (également) l'exemple d'une confession pieuse et le secours d'une bénédiction magnifique [1]. » Telle était la croyance alors, que Jean et Paul reposaient dans leur propre maison; il fallait, coûte que coûte, s'en accommoder.

Nous passons maintenant sur un terrain plus sûr. Quelques années auraient suffi à localiser sur le point où nous la rencontrons la légende célienne; ce n'est plus au VIe siècle que nous en rencontrons la preuve, mais beaucoup plus tôt, dans le dernier quart du IVe siècle, c'est-à-dire une ou deux dizaines d'années après la mort de Julien. On sait que le pape Damase s'attacha à honorer par des décorations et des inscriptions les cryptes des martyrs. J.-B. De Rossi estimait que pas une seule crypte historique n'avait dû échapper à cette dévotion [2]. Il y avait lieu de croire que la tombe célébrée d'une manière si enthousiaste par le *Sacramentaire léonien* n'était pas tellement récente et tellement obscure qu'elle n'eût attiré l'attention du pape Damase [3]. Heureusement les anciennes sylloges épigraphiques, notamment le ms. Vossianus, de Leyde, du IX-Xe siècle, nous avait conservé la pièce suivante [4] :

Hanc arā dñi servant paulusq. iohannes
Martyrium xp̄i parīt p̄ nomine passi
Sanguine purpureo mercantes p̄mia vitæ.

J.-B. De Rossi était disposé à rapporter cette inscription à l'église des Saints-Jean-et-Paul fondée au Vatican par saint Léon le Grand; il en donnait pour raison que, dans la sylloge, les quatre inscriptions qui précèdent et les cinq qui suivent celle-ci semblent toutes appartenir à des édifices du Vatican, cependant, ajoutait-il : *nolim huic opinioni firmiter insistere,* d'autant plus que l'inscription offre tous les caractères du style damasien et que l'église dédiée à Jean et Paul au Vatican était postérieure de plus d'un demi-siècle à la mort de Damase.

Sur ces entrefaites, le père Germano découvrit au Celius un fragment épigraphique damasien avec les lettres : NI S. Dessus et dessous une marge de cinq centimètres; en outre la taille du marbre montre que les lettres retrouvées formaient la première ligne de l'inscription. Les lettres ont neuf centimètres de hauteur, sont creusées profondément et sont du type damaso-philocalien. On peut donc rétablir ainsi l'inscription primitive [5] :

HANC ARAM DOMINI SERVANT PAVLVSQUE IOHANNES
MARTYRIVM CHRISTI PARITER PRO NOMINE PASSI
SANGVINE PVRPVREO MERCANTES PRAEMIA VITAE

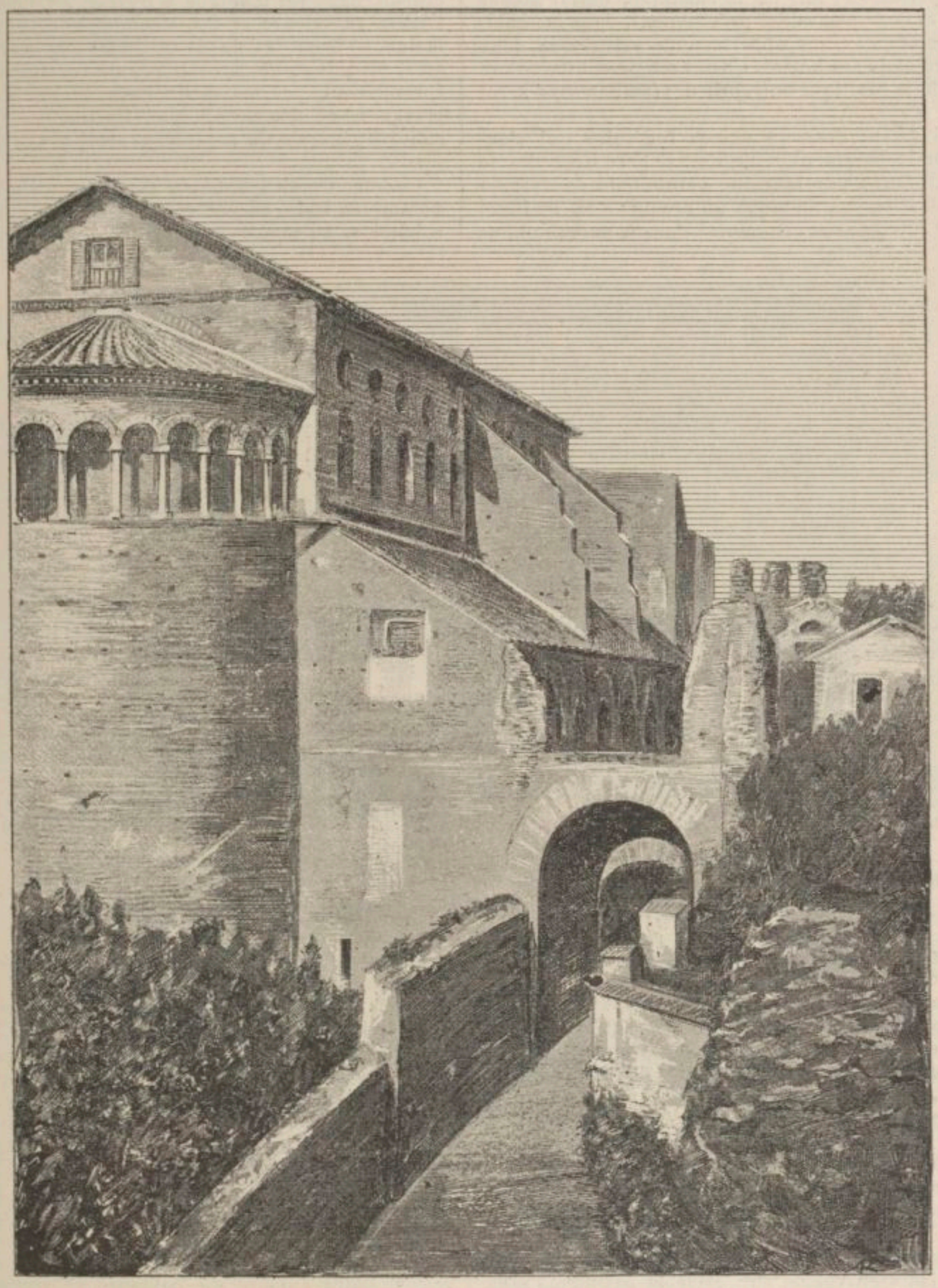
Damase qui composait pour Pammachius son ami, fondateur du *xenodochium* de Porto, un de ces poèmes que prodiguait sa verve trop prosaïque, Damase n'aura pu se refuser à célébrer les martyrs honorés dans la basilique urbaine fondée dans sa propre habitation par le même Pammachius. Ce texte si important l'est même d'autant plus qu'il ne confirme en rien les prétentions émises par la passion. Jean et Paul ont été martyrisés pour le Christ, ils ont acheté par leur sang la vie éternelle, mais quand, mais où, l'inscription ne le dit pas et peut-on raisonnablement supposer que si Damase avait eu connaissance du martyre des deux personnages au lieu même où ils reposaient, il n'en eût pas pris prétexte pour quelques vers de plus qui ne lui coûtaient guère? Le P. Germano pense que cette inscription était disposée sur les trois faces principales et faciles à lire du *ciborium* qui surmontait l'autel. C'est possible. L'épaisseur assez considérable du marbre, deux centimètres, invite en effet à admettre que l'inscription était disposée en revêtement ou en incrustation [6].

II. L'HÔTEL DE PAMMACHIUS. — « Le voyageur qui monte au Celius par le Clivus Scauri, la voie silencieuse qui longe l'église des saints martyrs, a devant les yeux l'un des spectacles les plus impressionnants de Rome. En approchant de l'entrée de l'église, on passe sous des arcades pittoresques jetées au-dessus du chemin; à droite et à gauche ces arcades reposent sur une muraille de l'époque romaine. Le regard est frappé tout d'abord par la puissante abside de la tribune de l'église, ornée d'arcades aveugles à l'époque romane (fig. 2259) [7]. On constate qu'elle a été incorporée dans une muraille romaine plus ancienne en *opus reticulatum* [8]. On se rend compte de tout ce travail de construction. Le flanc de l'église sur le Clivus Scauri est encore jusqu'à mi-hauteur la muraille romaine du palais antique, à peine modifiée, et possède treize fenêtres antiques sur deux rangées. Dans la transformation du palais en église, Pammachius fit abattre les étages supérieurs, à l'exception du flanc dont nous venons de parler. Les pièces inférieures furent remplies de décombres et de terre, à l'exception de la chapelle funéraire des saints martyrs; c'est ainsi que l'on put élever l'ancienne église sur les fondations [9]. » C'est ainsi que des fouilles très habilement conduites nous ont rendu l'emplacement certain et des vestiges importants de l'hôtel de Pammachius. L'absence de données claires et sûres laissait planer sur les traditions de l'église des Saints-Jean-et-Paul un certain doute; l'on ne saurait récuser le témoignage du monument lui-même qui nous est connu aujourd'hui presque dans ses moindres détails. On peut y suivre la transformation opérée par Pammachius d'un palais encore à demi païen en basilique chrétienne. Et c'est là dans l'histoire monumentale de Rome une bonne fortune presque unique. En effet, la ville a été tant de fois ruinée, son sol a dû subir de si fréquents et de si profonds bouleversements que, sauf quelques colosses comme le Panthéon et l'amphithéâtre Flavien, des ensembles à peu près complets comme les monuments du Forum, tout ce qui était moins énorme et moins compact, a été écrasé, pulvérisé. La propriété privée, en particulier, a presque totalement disparu. On ne peut guère citer que la petite et charmante maison de Livie sur le Palatin et la maison des Vestales sur le Forum qui aient conservé le souvenir des habitations pri-

[1] *Sacramentarium leonianum,* édit. Feltoe, in-8°, Oxonii, 1896, p. 32-36. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1870, p. 46. — [3] Mabillon, *De liturgia gallicana libri III,* in-4°, Lutetiæ Parisiorum, 1685, adnot. p. 279, renvoyait le lecteur au t. IV des *Analecta* dans lequel il donnerait une poésie damasienne sur le Celius, mais on ne trouve rien de tel et Mazocchi, *In vetus kalend. neapolit.,* p. 723, note 497, s'en étonne fort. L'hymne qui se lit dans le tome I des *Analecta* n'a rien de damasien. — [4] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ,* in-fol., Romæ, 1888, t. II, part. 1, p. 274. — [5] Germano, *Di due iscrizioni metriche damasiane al « Martyrium » dei santi Giovanni e Paolo sul Celio,* dans *Römische Quartalschrift,* 1892, t. V, p. 58-62. — [6] *Ibid.,* p. 63. — [7] Vue photographique de M. Carlo Tenerani. On peut reconnaître les restes du palais jusqu'à mi-hauteur de l'église, à gauche du chemin de la porte. Les fenêtres supérieures (phothogr. Parker, n. 397) appartiennent à la construction de Pammachius. Les arcades de l'abside sont du moyen âge. — [8] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne,* in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 82. — [9] Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge,* in-8°, 1906, t. I, p. 46.

Voir Alex Cons

vées. Aujourd'hui que les fouilles, commencées en 1887, ont restitué une habitation entière avec ses appartements de réception, ses salles de bains, ses caves, tout l'appareil de la vie antique, nous possédons non seulement un nouvel exemplaire de la maison romaine, évidée de son contenu primitif. Le flanc méridional, longeant l'ancienne montée de Scaurus, *clivus Scauri*[2], est, on vient de le voir, encore tout entier debout; ainsi, la transformation avait consisté à démolir les voûtes et les paliers séparant les étages et à enterrer le rez-de-



2259. — Basilique des Saints-Jean-et-Paul, au Celius. D'après Grisar, *Hist. de Rome*, t. I, fig. 10.

mais un exemplaire unique en son genre, une maison chrétienne. A ce titre, la maison du Celius prend un intérêt très particulier et mérite une étude attentive ainsi que nous l'avons fait déjà pour une autre maison chrétienne de la même époque, mais celle-ci située en Orient[1] (fig. 2260).

On pourrait dire que la basilique actuelle a été construite dans une coque de maçonnerie du IIIe siècle, chaussée. Cela fait, on avait aménagé l'espace vide en vue de sa nouvelle destination et, pour que l'opération parût l'effet d'une baguette magique, on remploya les anciennes tuiles du IIe et du IIIe siècle, de sorte que la coque recevait, du moins en grande partie, son toit pri-

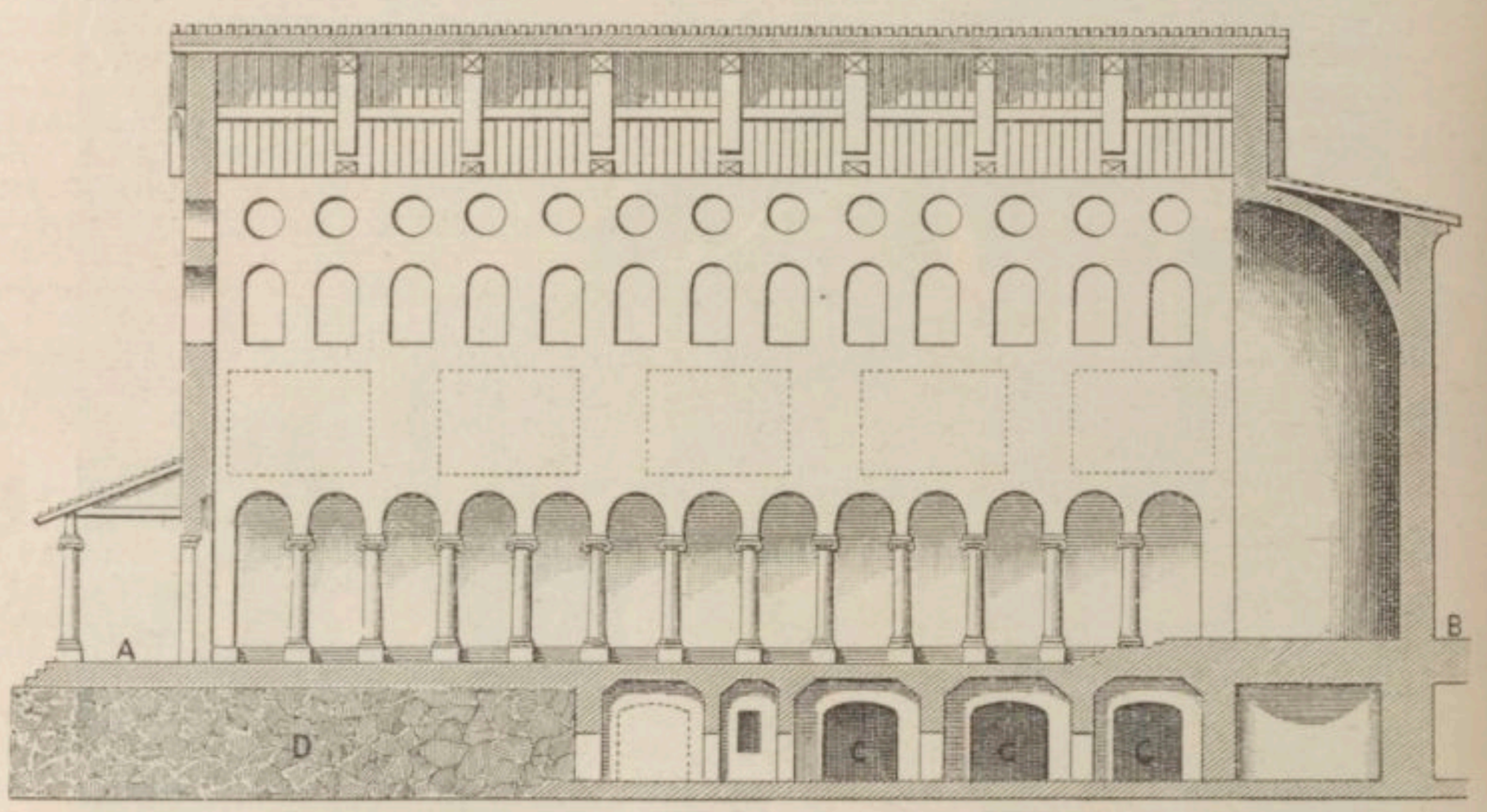
[1] Voir *Dictionn.*, au mot AMRAH, t. I, col. 1778. — [2] Aujourd'hui rue des Saints-Jean-et-Paul.

mitif[1] (fig. 2661). De ces constatations, deux faits ressortaient avec évidence : une partie de l'antique demeure, à savoir ses deux étages superposés, était irrévocablement perdue, puisque seuls les murs extérieurs subsistaient, dans l'effondrement des séparations intermédiaires; mais le rez-de-chaussée enterré pour l'édification, par-dessus lui, de la basilique, devait exister encore, et là se trouvaient précisément, dans les habitudes des anciens, les appartements principaux, ceux du maître et de ses hôtes[2]. Un des religieux attachés au service de la basilique entreprit des fouilles sous le sol actuel.

S'étant glissé dans un caveau funéraire qui s'ouvrait sous le pavement de l'église, le Père Germano se trouva en face d'une muraille peinte dans le style du IVe siècle. Il en communiqua un croquis à M. De Rossi et opéra une nouvelle descente[3] dans le caveau qui se trouva encombré d'ossements et de débris de tout genre, non pas assez toutefois pour empêcher de reconnaître un appartement romain du temps de l'empire qui fut promptement déblayé en sorte qu'après avoir démoli les parois du caveau on se trouva dans une grande salle ornée sur trois côtés de peintures du IVe siècle. Au moyen d'une autre ouverture pratiquée dans le pavement de la basilique, le P. Germano s'introduisit dans une seconde salle contiguë à la première, et où il découvrit une porte. Et ainsi, peu à peu, passant d'un appartement à un autre, il put reconnaître le rez-de-chaussée de l'édifice.

L'entreprise du déblaiement ne laissait pas d'offrir ses difficultés. Il s'agissait de vider les appartements remplis jadis en vue de supporter la basilique, sans ébranler celle-ci ni aucune des constructions ajoutées à diverses époques. En certaines chambres, raconte M. Paul Allard, le plafond était déjà effondré; en d'autres, il était peu solide et risquait de s'écrouler quand la terre aurait été enlevée. Il fallait donc à la fois déblayer et soutenir; mais le P. Germano voulait que l'œuvre de soutènement ne nuisît en rien à l'apparence des appartements retrouvés, et ne mêlât pas à leur aspect antique une note moderne et dissonnante. L'opération semblait si ardue qu'aucun architecte n'en voulut prendre la responsabilité. Le P. Germano dut agir seul, sans autre guide que son instinct archéologique, cheminant dans les ténèbres à travers les fondations de l'église supérieure et les décombres de la maison romaine: et il eut la joie de constater que les autels, les arcs, les piliers de la basilique ne ressentirent aucun ébranlement, pas même un cube de la mosaïque du pavage ne se détacha, et que, les travaux achevés, la solidité générale du monument avait plutôt gagné que perdu.

La demeure du sénateur Pammachius était ce qu'on nomme en Italie un *palazzo*, ce que nous appelons un « hôtel ». Au temps de Constantin, on comptait dans la région du Celius 3600 *insulæ* ou maisons de rapport et seulement 127 demeures privées réservées à une seule famille. L'hôtel de Pammachius était parmi les plus vastes puisqu'il occupait une aire d'environ 2250 mètres carrés. Sa hauteur, environ quinze mètres, devait permettre à ses habitants de jouir d'une vue aussi variée que magnifique, ici sur la ville : Palatin, Forum, Capitole, Colisée, thermes de Trajan et de Titus, là sur la campagne et jusqu'à la mer. L'hôtel était bâti d'après le plan ordinaire des maisons romaines, sauf un grand nombre de modifications survenues au fur et à mesure des exigences de dix générations de propriétaires. Le plan essentiel consistait en un vestibule, *prothyrum*, s'ouvrant sur la rue et conduisant à un vaste *atrium* rectangulaire entouré de colonnes et contenant au centre le réservoir des eaux pluviales, *compluvium*. A droite et à gauche de l'*atrium* des chambres destinées aux divers usages domestiques. Au fond, le *tablinum*, appartement principal, ce que nous appellerions de nos jours le « salon ». Au delà, l'ordonnance se répète, c'est un nouvel *atrium* appelé pour le distinguer du



2260. — Coupe de l'ancienne église des Saints-Jean-et-Paul. Restitution. D'après Grisar, *loc. cit.*, fig. 11.

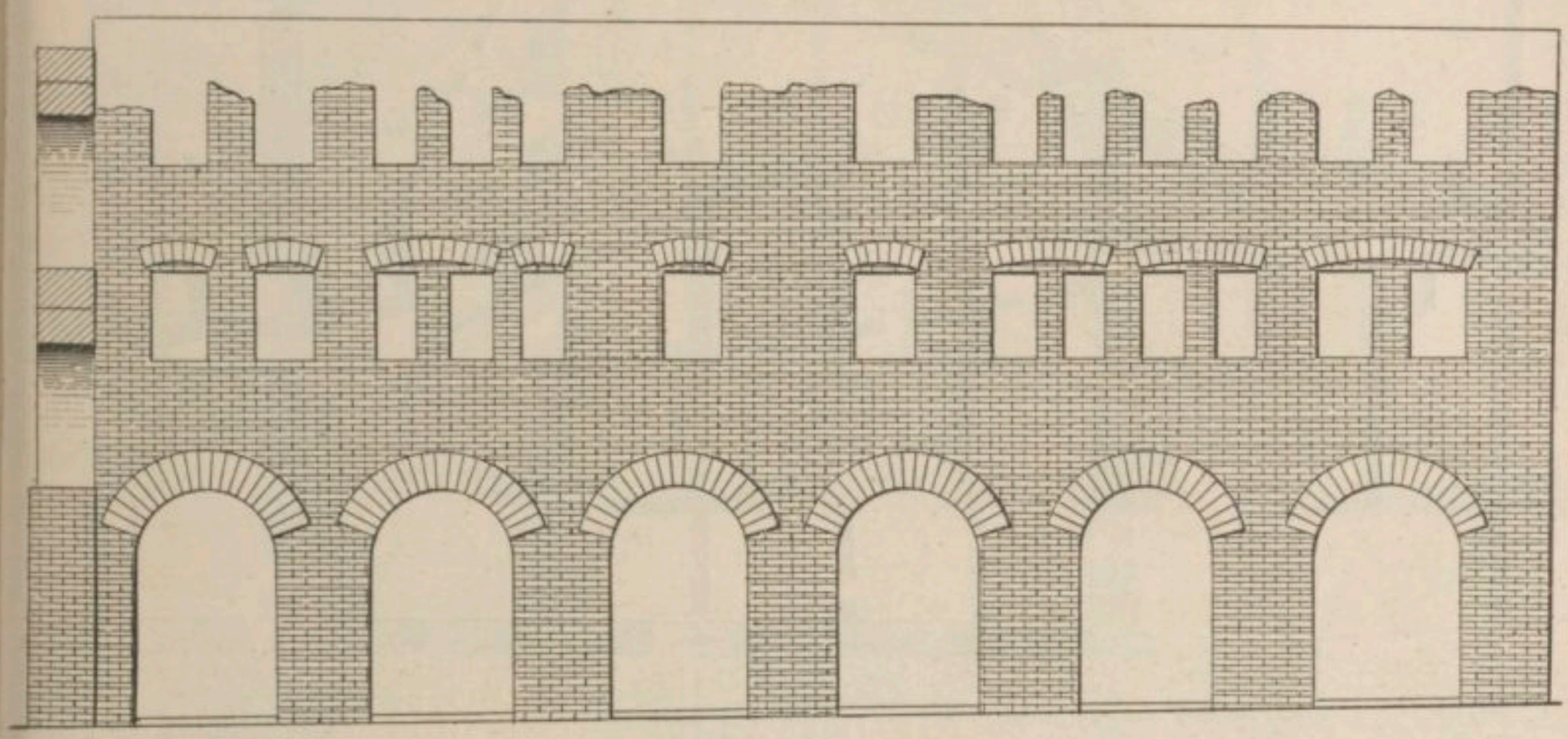
A B, sol de la basilique actuelle construite par Pammachius sur les sous-sols de l'antique demeure. — CC, reste des appartements anciens. — D, partie de l'habitation non encore explorée ou qui n'a été que récemment ouverte.

[1] La nef principale et l'abside de la basilique portent encore cette couverture marquée aux estampilles des fabriques du temps. — [2] P. Allard, *Études d'hist. et d'archéol.*, p. 164. Pour toute cette partie archéologique nous nous guidons sur le récit du P. Germano di San Stanislao, passioniste, et de M. Paul Allard. Si nous nous sommes séparé d'eux dans la question hagiographique, ce nous est une raison de plus de nous effacer devant leur compétence et leur expérience en matière topographique et monumentale. — [3] Le 17 février 1887, accompagné de Mar. Armellini et Orazio Marucchi.

précédent, *cavædium*, et entouré de colonnes. C'est la partie intime de la maison, réservée à l'habitation du maître et de sa famille et autour de laquelle sont disposées les chambres à coucher, la salle à manger, *triclinium*, la bibliothèque. etc. Tel est le plan presque immuable des maisons pompéiennes, mais ainsi qu'on l'a justement remarqué, les habitations de Pompéi, qui gardent le goût pur et les proportions harmonieuses du premier siècle de notre ère, se présenteraient probablement à nos yeux tout autres qu'elles ne sont, si la catastrophe qui les engloutit et nous les conserva avait eu lieu trois cents ans plus tard. On verrait, en beaucoup d'elles, les proportions altérées, les dispositions intérieures remaniées, et, sans doute, plus de variété dans l'ordre de leurs divers appartements qu'elles n'en montrent, surprises comme elles le furent en pleine jeunesse par le Vésuve. Ainsi en fut-il de la maison du Celius, dont les diverses parties portent la trace de restaurations et d'additions des IIe, IIIe et IVe siècles. Le *prothyrum* et le *compluvium* n'existent plus, se trouvant en dehors de l'espace occupé par la basilique, et n'ayant point été protégés par elle. Du *cavædium* qui, par une exception singulière, se trouve avant et non après le *tablinum*, il ne reste que la partie comprise sous la nef de gauche de la basilique. Mais, à partir de cet appartement, s'ouvre, merveilleusement conservé, ce qu'on pourrait appeler la partie noble de l'hôtel, la demeure des maîtres et de leurs hôtes. C'est une série de cinq files parallèles d'appartements comprise entre le *cavædium* et la façade méridionale de l'habitation. Chacune de ces files se compose de trois pièces communiquant entre elles. Là se trouve le *tablinum* richement décoré. L'irrégularité de certaines de ces pièces vient de ce que, à une époque où la maison était beaucoup plus petite, elles se trouvaient en façade sur une rue oblique : cette rue fut plus tard incorporée dans l'habitation elle-même, dont elle devint un des corridors.

Un simple examen du plan offre une singularité remarquable. Plusieurs salles, entourées de tous côtés par d'autres pièces, ne touchent à aucune des murailles extérieures et ne devaient par conséquent recevoir qu'un jour insuffisant. Les salles qui donnaient sur le *cavædium* s'éclairaient directement par leurs portes, celles qui s'ouvraient sur la façade du *Clivus Scauri* recevaient abondamment la lumière du midi, tandis que les appartements situés entre ces deux rangs de salles nous paraissent sacrifiés et que leurs dimensions ne permettent pas d'y voir de simples débarras. Pour être privés de toute vue sur le dehors, ces appartements ne laissaient pas que de recevoir cependant l'air et la lumière par le moyen de leurs communications avec les pièces donnant sur le *cavædium* et celles donnant sur la rue. Si larges que fussent les portes — et quelques-unes dépassaient 3 mètres de large sur 4m50 de haut — la lumière ne devait donc arriver que trop adoucie et peu propice à aucun travail. Mais il ne faut pas oublier que dans les usages de la vie antique l'intérieur des appartements servait peu pendant la journée, c'est le soir seulement, aux lumières, que la vie de famille commençait. Très vraisemblablement, telle aura été la destination de ces salons intermédiaires (fig. 2663).

Une des particularités les plus intéressantes de la maison du Celius, c'est qu'elle nous offre le très rare exemple d'une façade romaine à trois étages encore debout. Cette façade haute de 60 pieds est partagée par les étages au nombre de trois ; le rez-de-chaussée a 6 mètres, le second et le troisième étage chacun 4 mètres. La façade du midi, restée debout sur le *Clivus Scauri*, présente au rez-de-chaussée six larges baies cintrées, offrant presque l'apparence d'un portique, et, à chacun des deux autres étages, quatorze fenêtres un peu irrégulières, dont les architraves en bois sont encore bien conservées. L'ensemble est harmonieux, même élégant, bien que tous les ornements aient disparu, et que les murailles se présentent dans la nudité de leur appareil.



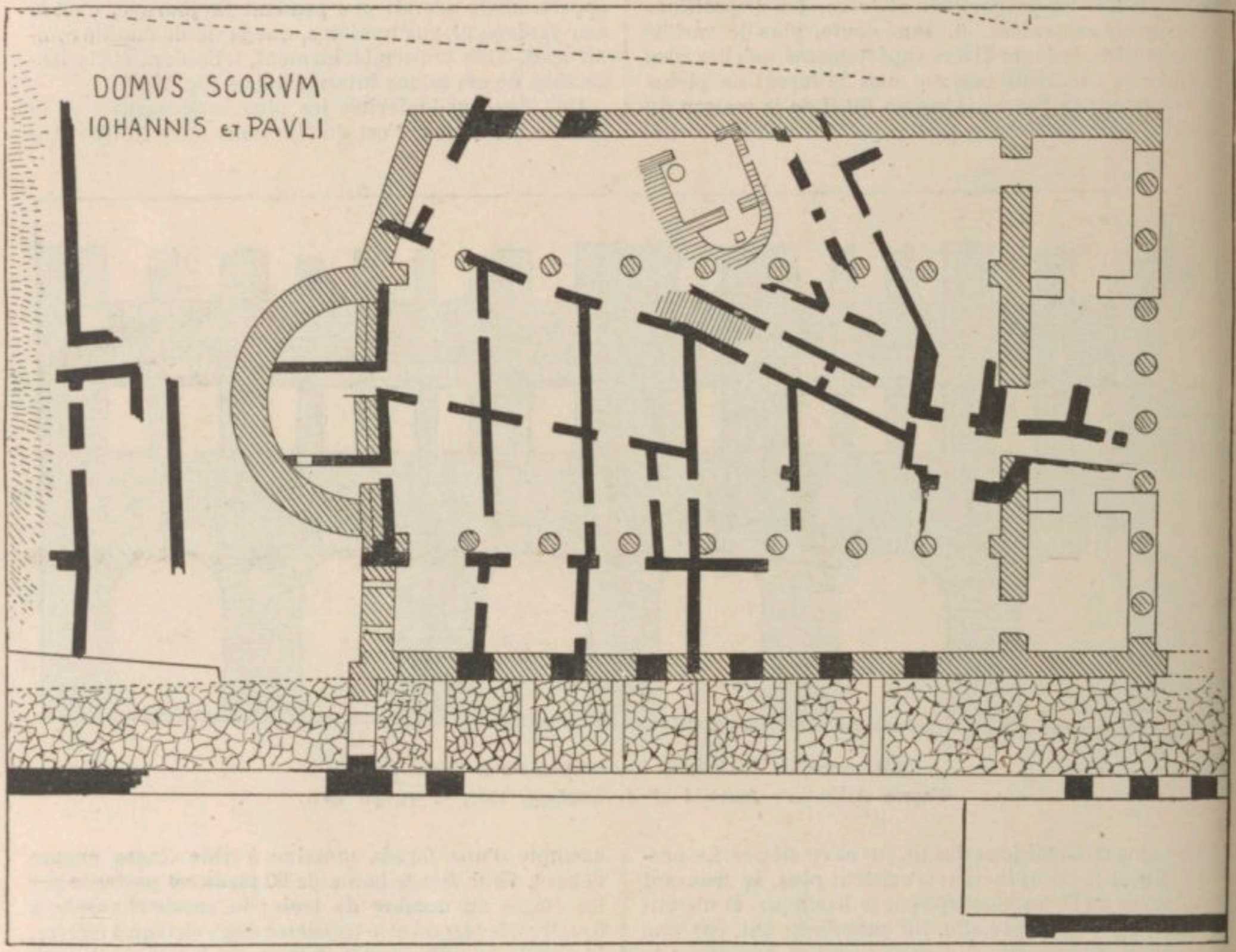
2261. — Façade de l'hôtel de Pammachius sur le *Clivus Scauri*.
D'après *American Journal of Archæology*, 1890, t. VI, pl. XVII.

Le côté méridional n'est pas seul conservé. On a quelques restes de la façade de l'ouest, au coin de l'abside de la basilique et de la façade du nord. Elles sont aussi percées de fenêtres et ceci mérite d'être remarqué, parce qu'à l'époque impériale, on ne prodiguait guère les fenêtres. Dans la maison du Celius, aussi bien au rez-de-chaussée qu'aux deux étages, les fenêtres étaient nombreuses.

Les étages communiquaient entre eux non seulement par des escaliers de bois dont on a relevé les traces, mais par un vaste escalier de pierre, montant du corridor voisin du *tablinum* jusqu'au premier étage ; en outre, deux autres escaliers de pierre donnent accès aux salles de bains.

Ce n'est qu'en 1898 que les bains ont été entièrement

découverts. On n'ignorait pas toutefois qu'ils avaient tenu dans cette habitation, comme dans toute riche maison romaine, une place importante. Une des salles de bains a été retrouvée lors des premières fouilles. Elle est souterraine par rapport au rez-de-chaussée de la maison, bien que la déclivité de la colline, en cet endroit, la mette de plain-pied avec la rue. C'est la salle des thermes, vaste appartement se terminant par un hémicycle. Sous son pavage, soutenu par des pilastres de maçonnerie, circulait l'air chaud fourni par l'hypocauste. Au fond, une sorte d'alcôve semi-circulaire de trois mètres de diamètre sur 1m50 de rayon couvrait la cuve balnéaire, revêtue de marbre, profonde de 0m80, munie d'un siège et séparée de la salle par un parapet d'un mètre de haut. A l'autre extrémité de la pièce se trouve une vasque de terre-cuite, le *labrum*, destinée à contenir l'eau dont s'aspergeait le baigneur pendant que les esclaves épongeaient ou raclaient la sueur qui coulait de ses membres. Toute la salle et d'autres pièces adjacentes étaient revêtues d'un bon stuc, en partie détaché aujourd'hui; mais on n'y trouve pas trace de peintures et rien n'indique que ces appartements aient reçu la riche décoration de marbres et de mosaïques, dont les anciens couvraient avec profusion leurs thermes. Peut-être ces revêtements ont-ils disparu quand la maison fut dépouillée de ses ornements avant d'être définitivement abandonnée; peut-être aussi, ajoute le P. Germano, cette simplicité un peu fruste est-elle volontaire, s'accordant avec les goûts et les habitudes des derniers habitants qui étaient fervents chrétiens. Cependant lui-même rapporte qu'en 1856, quand fut construite la nouvelle sacristie de la basilique, on découvrit au même niveau que la chambre qui vient d'être décrite, et dans son voisinage immédiat, une autre salle de bains, de nouveau enterrée aujourd'hui : elle était très ornée et avait autour d'elle plusieurs appartements décorés de peintures et de mosaïques. Il semble donc que tout luxe balnéaire n'ait pas été banni de la maison du Celius, et qu'il faille chercher ailleurs que dans l'austérité des mœurs chrétiennes la cause de la nudité de la chambre thermale.

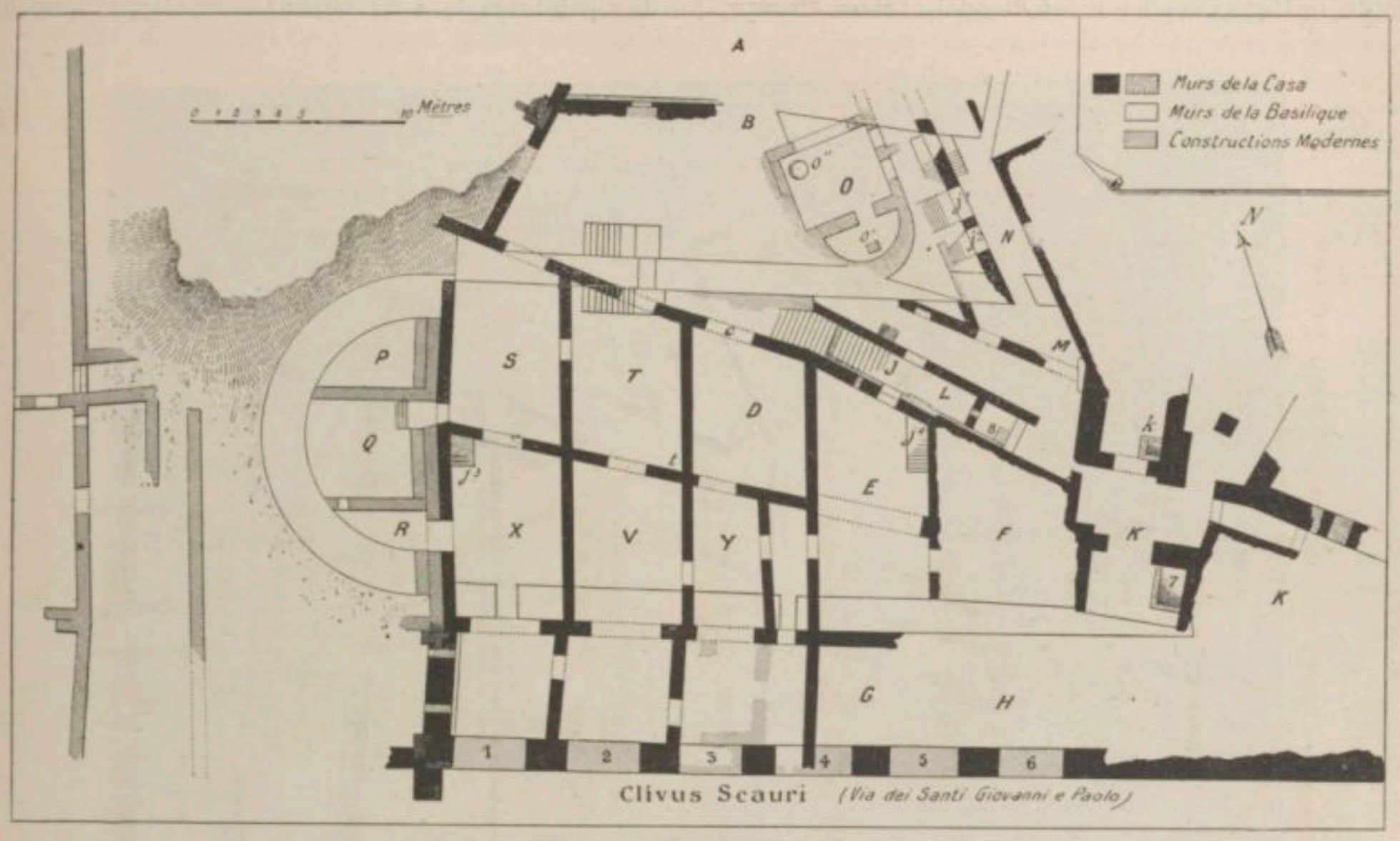


2262. — Plan de la maison de Pammachius et de la basilique des Saint-Jean-et-Paul.
D'après Lanciani, *The ruins and excavations of ancient Rom*, 1897, fig. 131.

Entre « l'appartement noble » et les limites de la maison à l'est, on a rencontré de nombreuses pièces très étroites, hautes de 2m50 et formant deux petits étages; c'étaient très vraisemblablement des logements d'esclaves. D'autres chambres de même sorte, entièrement privées de décoration, ont été rencontrées sur divers points de l'habitation; elles semblent avoir eu la même destination et l'on peut conjecturer que des appartements semblables existaient aussi en grand nombre dans les étages supérieurs aujourd'hui détruits.

L'opulence de la vie antique aimait à s'exprimer sous l'aspect d'une existence plantureuse, à peu près indépendante des transactions commerciales. Longtemps les Romains avaient mis leur honneur à vivre dans leurs maisons des produits de leurs terres, ouvrés et préparés par leurs esclaves. A cet effet, il était nécessaire de posséder de vastes locaux et d'y entretenir de multiples et abondantes provisions. On accumulait dans les celliers les denrées de toute sorte : vin, huile,

fruits, blé, viande, venant des biens de campagne. Mais il ne s'agissait pas seulement de conserver, il fallait faire usage de ces denrées; de là la présence de pressoirs pour l'huile et pour le vin, de fours pour cuire le pain, de meules pour broyer les graines, de greniers pour garder le foin et la paille. Ce n'est pas la région la moins curieuse de la maison du Celius que celle où se conservaient et se manufacturaient les produits nécessaires à la vie. Elle occupe tout le côté est et y forme trois étages superposés. Les fouilles ont permis de reconnaître la cave au vin, avec le compartiment en maçonnerie, où, la pointe enfoncée dans un lit de sable, se gardaient les amphores, lagènes, canthares et autres récipients de terre cuite. Voir t. I, col. 1690, fig. 423. Deux de ces vases portaient le monogramme du Christ, dans la forme usitée au IVe siècle. Un autre avait, sur son bouchon de terre glaise et de plâtre, une curieuse empreinte, indiquant que le vin était tiré de l'outre, *ex utre,* et donnant le nom du producteur, Daucée; ce nom se retrouve sur les inscriptions d'Espagne, il est possible que l'outre en question aura contenu du vin d'Espagne. Les caves destinées à enfumer les denrées sont plus remarquables encore. Les anciens faisaient usage de la fumée pour dessécher plus vite les fruits. Au dire de Columelle « la fumée leur donne une maturité précoce et les fait rapidement vieillir[1]; » et Martial ajoute que « le contenu des tonneaux prend de l'âge grâce au feu et à la fumée[2]. » « Plusieurs caves du Celius en sont encore toutes noircies. Mais, ce qui est plus important, trois d'entre elles laissent voir l'empla-



2263. — L'hôtel de Pammachius et la basilique des Saints-Jean-et-Paul, au Celius.
D'après *The American Journal of Archæology,* 1890, t. VI, pl. XVI.

A. Emplacement du prothyrum et du *compluvium* avec leurs dépendances. On avait là le pied sur deux rues, l'une qui longeait le mur ouest du temple de Claude et se dirigeait vers l'amphithéâtre Flavien; l'autre qui, du temple de Claude, conduisait au Palatin en suivant l'aqueduc de Sévère. La porte de l'hôtel s'ouvrait sur cette deuxième rue. Toute cette partie est restée en dehors du périmètre de la basilique; il ne subsiste que des vestiges insignifiants. Plus d'une moitié de l'*atrium*, celle qui n'a pas été englobée par la basilique, est également perdue. Les colonnes du *peristylium* auront probablement été employées dans la basilique, nous aurions là une autre partie de l'hôtel de Pammachius. Ces colonnes sont en granit noir, hautes d'un peu plus de quatre mètres avec un diamètre de cinquante centimètres. Dans un édifice qui ne mesure pas moins de 20 mètres du sol à la voûte, ces colonnes peuvent sembler d'une exiguïté disproportionnée; elles le sont réellement, mais c'est une raison de plus d'admettre que le fondateur aura voulu cette destination sacrée des matériaux de sa propre demeure.

B, Emplacement de l'*atrium*, entre la nef gauche et la nef centrale de la basilique.

C, Emplacement du *cavædium*.

D, Emplacement du *tablinum*, salle longue de six mètres, large de cinq; communiquant par *c* avec le *cavædium*.

E, F, G, H, Chambres.

J, Grand escalier de pierre, il en subsiste quatorze degrés, primitivement il devait en compter au moins trente.

j^1 j^2, Petits escaliers de pierre de 1m50 et 0m70 de largeur.

j^3, Escaliers de bois de 0m80 de largeur; j^4, Escalier de bois.

k, Puits avec son parapet.

K, Emplacement des celliers.

L, M, N, Crypto-portiques.

O, Thermes; o^1, Cuve balnéaire; o^2 Labrum.

P, Q, R, Chambres sous l'abside; elles n'avaient pas de communication avec l'hôtel, ce sont peut-être des communs, *tabernæ*, au-dessus desquels régnait un portique communiquant avec le premier étage, ce qu'on appelait *subdialis deambulatio*.

S, Chambre décorée de génies parmi les fleurs et les oiseaux.

T, V, Chambres décorées dans un style tout différent; la voûte est nue; sur les parois il y avait de faux marbres en peintures,

t, Banquette en maçonnerie.

X, Chambre repeinte au IVe siècle. Frises de feuillages avec poissons et colombes.

Y, Petite chambre décorée de faux marbres en peintures.

1, 2, 3, 4, 5, 6, Baies cintrées au rez-de-chaussée du *Clivus Scauri*.

7, Baquet en maçonnerie dans une des *cellæ vinariæ*.

8, Confession.

[1] Columelle, I, VI, 19 : *Quoniam vina celerius vetustescunt, quæ fumi quodam tenore præcoquem maturitatem trahunt.*

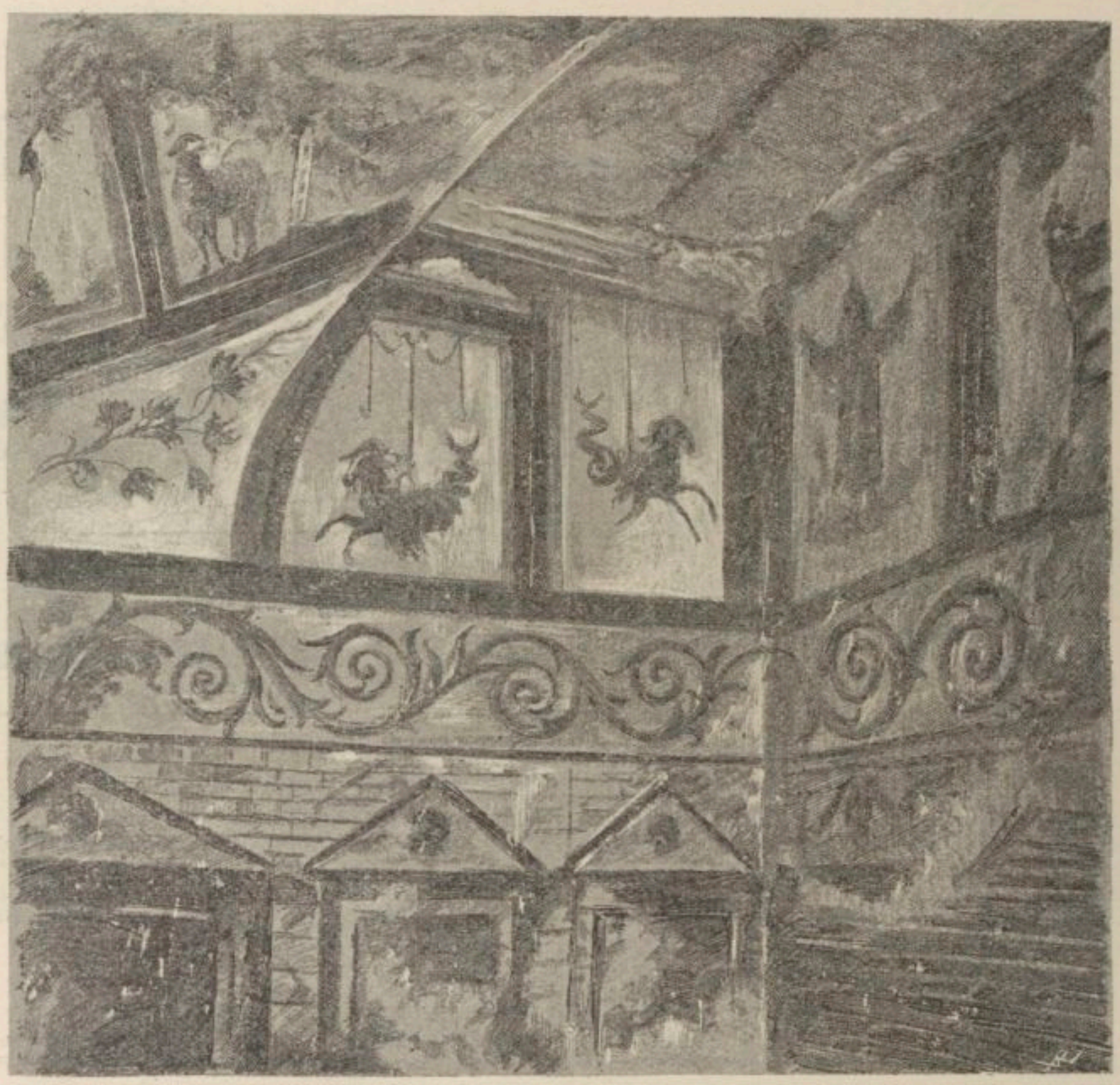
— [2] Martial, X, 36 : *Quidquid fumaria cogunt, accipit ætatem quisquis ab igne cadus.*

cement des tuyaux de cheminées par où montaient des tubes de terre cuite destinés à évacuer au dehors le trop-plein de la fumée. Ils traversaient les étages supérieurs pour atteindre le toit. L'hypocauste des bains avait aussi son tuyau d'évacuation, dont le conduit en terre cuite est encore enfumé. Voilà, avec plusieurs autres, un des points sur lesquels les découvertes du Celius accroissent et corrigent les notions reçues relativement aux maisons romaines. On n'avait pas rencontré de tuyaux de cheminée à Pompéi, et chose étrange, la langue latine ne paraît pas avoir de mot pour les désigner. La plupart des érudits en ont conclu qu'ils n'existaient pas. Le P. Germano donne à cette opinion un démenti et montre plusieurs de ces tuyaux dans la maison du Celius, pendant que M. Lanciani en découvrait aussi à Ostie[1]. »

III. Les peintures. — Un des aspects les plus intéressants de la découverte du Celius, c'est la décoration murale des appartements de l'hôtel de Pammachius[2]. Des marbres qui l'ornaient, des sculptures dont elle était revêtue, rien n'est resté que des débris, soigneusement recueillis par le P. Germano; des mosaïques très riches dont le pavage de ses principaux appartements était formé, on n'a aussi retrouvé que des fragments, assez nombreux cependant pour donner une idée de l'extrême variété des marbres employés. Mais ses peintures murales sont, heureusement, beaucoup mieux conservées. On en voit encore dans treize appartements. C'est peu, comparé au grand nombre des chambres que la maison du Celius a contenues, et qui pour la plupart ont perdu, par l'action du temps ou des hommes, leur décoration primitive; c'est beaucoup, si l'on se reporte à nos habitations.

Les peintures de la maison du Celius n'appartiennent pas à l'époque excellente des décorations campaniennes: elles ne sont pas cependant d'une époque d'entière décadence : quelques-unes remontent au IIIe siècle, d'autres, en plus grand nombre, appartiennent au IVe; quelquefois, par suite de restaurations et de remaniements, des peintures de l'un et de l'autre siècle se rencontrent dans la même pièce. On les trouve dans les salles parallèles comprises entre le *cavædium* et la façade méridionale, que nous avons, à la suite du P. Germano, appelées « l'appartement noble », et qui sont, en effet, la partie ornée de la maison.

La première pièce ouvrant à droite sur le *cavædium* est celle dont la décoration, plus ancienne, se rapproche davantage du goût classique. Voir t. I, col. 1637,



2264. — Fresque de l'angle du *tablinum*. D'après Germano, *La casa celimontana*, fig. 9.

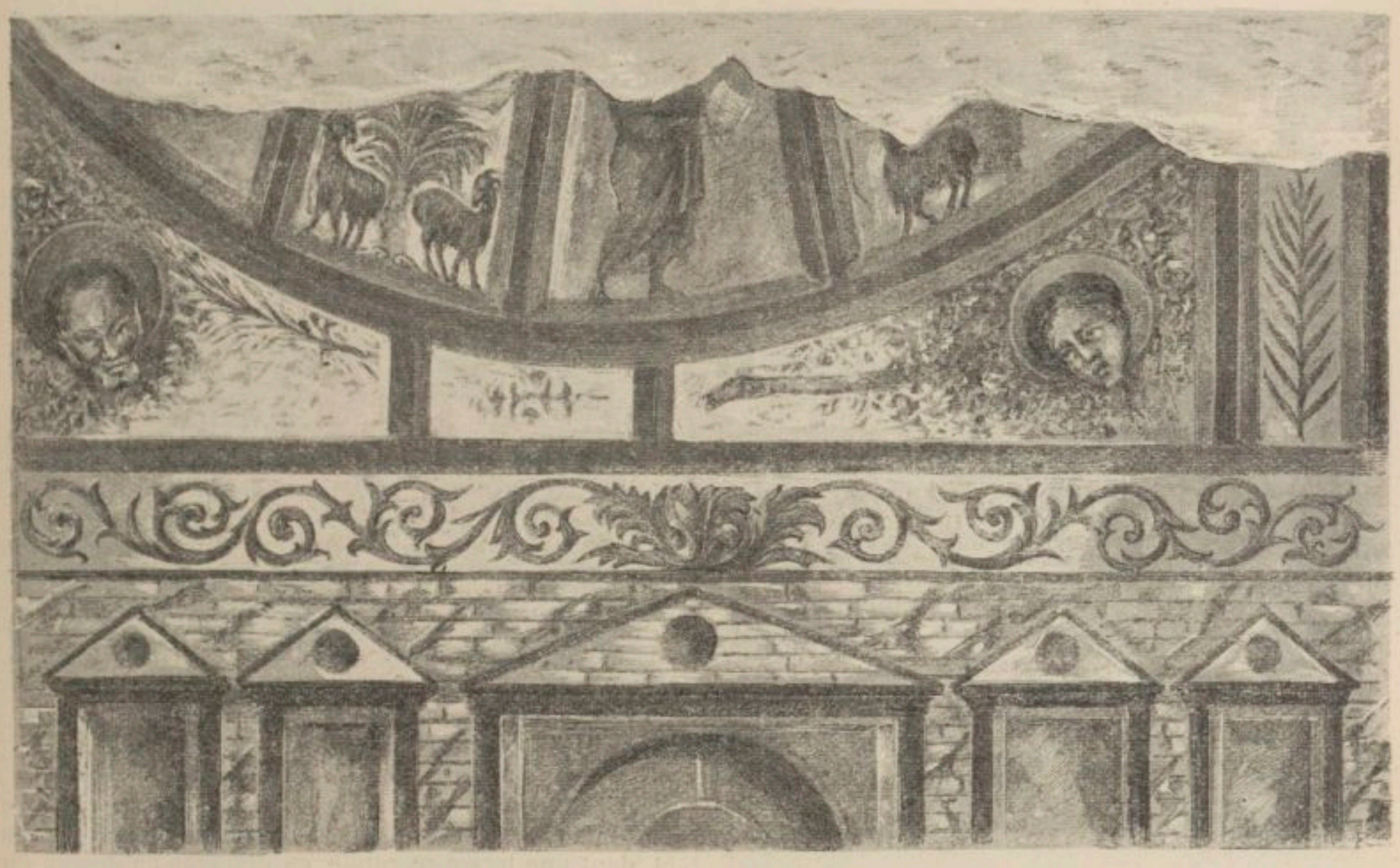
[1] P. Allard, *op. cit.*, p. 180. — [2] Nous citons, en l'abrégeant, la description des peintures par P. Allard, *op. cit.*, p. 182. Récemment on a découvert un puits non antérieur au Ve siècle, construit en briques, cylindrique au dehors, rectangulaire au dedans, dans la partie gauche du puits et dans le mur voisin se trouvait une cachette d'un âge postérieur contenant les ossements d'environ dix individus, il y avait dix crânes. *Revue d'hist. ecclés.*, 1910, t. II, p. 916.

fig. 2264. Jusqu'à une hauteur de 2 mètres, les parois inférieures de ses murailles portaient un revêtement de marbre blanc : au-dessus se déroulait une décoration peinte à l'encaustique. Le peintre a représenté, tout autour de la salle, dix Génies, de grandeur naturelle, non pas nus, mais revêtus d'une sorte de maillot collant attaché au cou, aux poignets et aux pieds par de petits nœuds. L'un de ces génies est ailé; des traces assez indécises, près des épaules des autres, sont peut-être des ailes. Derrière eux pend une courte chlamyde. Ils soutiennent de leurs mains étendues ou sur leurs épaules une longue guirlande de fleurs, qui va de l'un à l'autre, les reliant, et fait ainsi le tour de l'appartement. A leurs pieds, de grands oiseaux, paons, canards, autruches, bécasses, se promènent parmi les herbes; d'autres volent autour de leurs têtes. On imaginerait difficilement, en d'aussi grandes proportions, composition plus simple et plus gracieuse. Au-dessus d'eux, dans la zone supérieure des murailles et sur la voûte (malheureusement presque toute effondrée), voltigent des oiseaux et courent des ceps de vignes couverts de raisin, que vendangent en folâtrant des enfants nus.

Une autre salle, voisine de la précédente, avait trois de ses parois entièrement peintes; mais elle semble avoir contenu des images ou trop mythologiques ou trop licencieuses, qu'effaça la délicatesse des possesseurs chrétiens entre les mains desquels la maison passa au IVe siècle. Telle est au moins l'opinion émise par J.-B. De Rossi, quand il eut constaté avec le P. Germano que, sous la mauvaise couche de peinture à la détrempe qui couvre les murailles, avaient existé des fresques, aujourd'hui méconnaissables, à l'exception d'une frise composée de volutes et de feuilles d'acanthes qui court autour du plafond. Cette frise fut retouchée aussi au IVe siècle, et ces retouches elles-mêmes paraissent souligner la pensée chrétienne qui dirigea les nouveaux propriétaires, quand ils modifièrent, au détriment de l'art, mais peut-être au bénéfice de la morale, l'aspect de l'appartement. Au milieu des feuillages, on peignit des poissons et des colombes. La présence des poissons parmi les feuillages prouve qu'on a eu dans cette décoration une intention symbolique.

Dans l'appartement principal, le *tablinum*, le sentiment chrétien se donne libre cours. Ici, la beauté n'en souffre pas, car la décoration de cette pièce, bien qu'entièrement du IVe siècle, est d'un grand caractère, d'une grâce un peu lourde et pompeuse peut-être, comme toutes les productions de ce temps, mais vraiment élégante, et peut compter parmi les meilleurs spécimens de l'art romain à cette époque. Le stuc est excellent, les peintures à fresque, sans aucun mélange de cire, ce qui explique leur bon état de conservation. Elles couvrent toutes les murailles et montent jusqu'à la voûte dont la partie centrale est seule effondrée. La paroi inférieure représente des lignes architecturales, pilastres, arcades, tympans, genre d'ornementation très prisé des Romains, même dans le meilleur temps. Au-dessus court une très riche frise, formée sur chaque paroi d'un gros fleuron central, d'où l'acanthe corinthienne s'échappe à droite et à gauche pour se dérouler en gracieuses volutes. Le fond blanc sur lequel est dessiné cet élégant motif contraste harmonieusement avec le jaune de la paroi inférieure et le rouge de la corniche qui la borde. A la frise se termine l'ornementation proprement dite; la décoration vraiment artistique va commencer dans la voûte.

Le plafond est formé de deux cercles concentriques, inscrits dans un parallélogramme dont les côtés sont les murailles de la salle. Les deux cercles sont réunis par douze rayons, composés comme ceux d'un faisceau de lignes rouges, jaunes, vertes, bleues et violettes. C'est à peu près la disposition des plafonds dans les chambres des catacombes. L'espace qui reste entre la courbe du cercle et la frise des murailles est divisé par des lignes de couleurs en plusieurs compartiments. Ceux-ci ne contiennent pas de figures, mais, sur un



2265. — Décoration du *tablinum* de l'hôtel de Pammachius. D'après Germano, *op. cit.*, fig. 7.

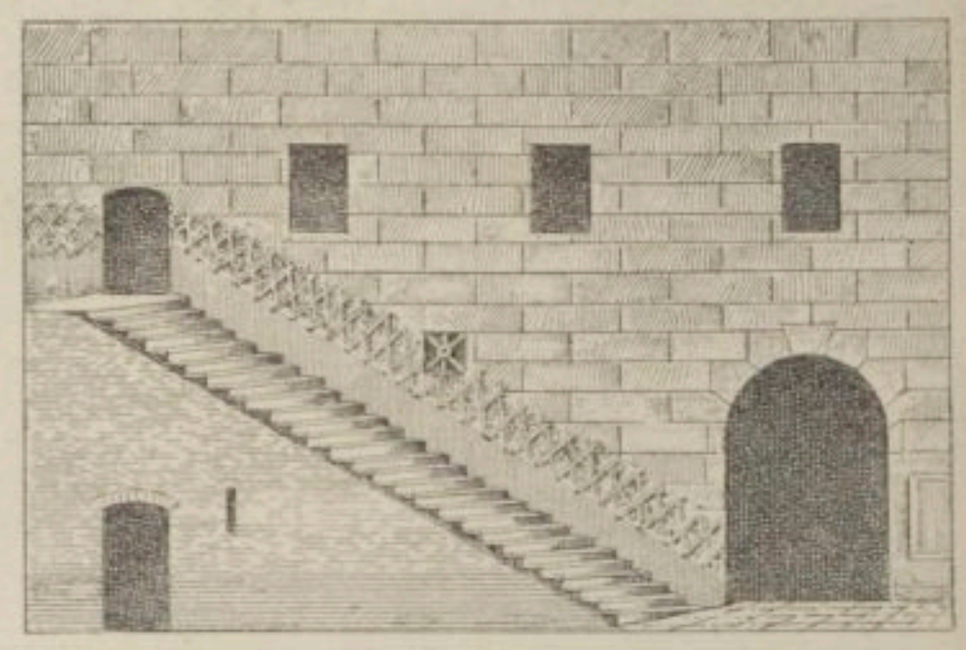
fond blanc, des ornements de diverses sortes, masques aux quatre angles, fleurs, hippocampes. On sait la prédilection des anciens décorateurs pour cet animal fantastique, dont, aux catacombes, ils ont donné la forme à la baleine de Jonas ou qu'ils placent parmi les ornements des voûtes (fig. 2264). Ici, une originale fantaisie l'a représenté suspendu à un fil, à la façon d'une lampe. Des douze compartiments de la voûte, huit seulement subsistent, plus ou moins mutilés. Six ont contenu des scènes pastorales dont quatre sont bien conservées. Elles montrent alternativement deux brebis et deux chèvres placées de chaque côté d'un arbre vers lequel elles se retournent. Des groupes analogues sont fréquents aux catacombes, et il est

2266. — Orante du *tablinum*.
D'après Germano, *op. cit.*, fig. 16.

difficile de n'y pas reconnaître dans les brebis ou les chèvres les membres du troupeau du Christ; dans l'arbre, l'image de l'arbre de vie, signifiant soit la croix du Christ, soit le Christ lui-même. Avec ces compositions, six autres alternent, d'un genre très différent, représentant des personnages. On y voit, dans un cadre, une figure d'homme conservée depuis le bas jusqu'à la hauteur des épaules, mais la tête manque. Le personnage tient dans sa main une longue bande de parchemin déroulée jusqu'à terre : un cippe est à sa gauche et, sur un autre, à sa droite, est posé un vase, peut-être un encrier. Un second compartiment offre l'image non moins mutilée d'un homme debout, de profil, qui lit en marchant (fig. 2265) : quelques lettres se distinguent sur le volumen qu'il tient dans ses mains. De deux autres compartiments, la partie inférieure subsiste seule, laissant voir que, là aussi, des personnages étaient représentés. Quelles sont ces figures [1] ? On hésiterait entre les sages de l'antiquité et les saints du christianisme, si le caractère chrétien de la décoration de la salle, que rendra tout à fait évidente une autre figure aperçue plus loin, ne tranchait la question en faveur de ceux-ci. Ce sont probablement soit les apôtres — représentés à cause de l'exiguïté de l'emplacement par la moitié d'entre eux — soit les quatre évangélistes, auxquels on a pu joindre saint Pierre et saint Paul : dans la lunette centrale, aujourd'hui détruite, Jésus-Christ lui-même apparaissait peut-être au milieu de la voûte : une telle composition serait conforme à d'autres exemples vus dans les cimetières chrétiens et appartenant plus ou moins au même temps.

Dans la muraille où s'ouvre la très haute porte qui fait communiquer le *tablinum* avec la pièce voisine, quatre cadres ont été peints, deux de chaque côté de la porte. Dans l'un paraît une figure dont la signification chrétienne ne peut faire de doute. C'est l'orante.

Superbe est l'orante du Celius. L'image a 0m80 de hauteur. Elle nous montre une femme vêtue d'une dalmatique jaune à larges manches, qui tombe à beaux plis au-dessus des pieds. Un voile entoure sa tête,



2267. — Escalier et fausse palissade.
D'après Germano, *op. cit.*, fig. 3.

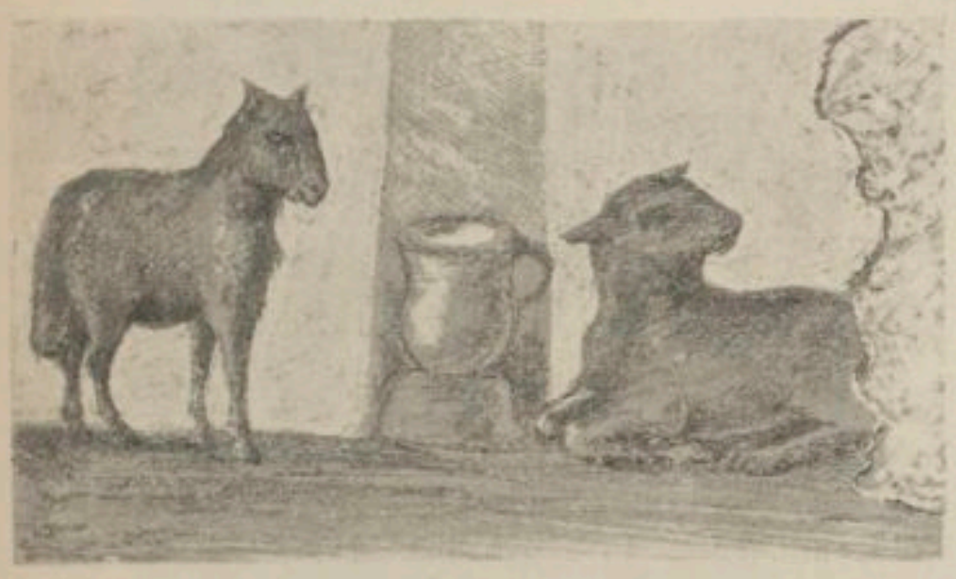
rejetée un peu en arrière, de manière à laisser paraître l'abondante chevelure qui descend le long des joues et dont une tresse se replie en diadème au-dessus du front. L'expression du visage est d'une grande sérénité; les yeux sont doux et vifs. Entre tant d'orantes que le pinceau des vieux artistes chrétiens a tracées, celle-ci est assurément une des plus belles. Quelle en est ici la signification précise? Dans les chambres funéraires des catacombes, l'orante représente le plus souvent l'âme chrétienne sortie de ce monde et intercédant pour ceux qu'elle y a laissés. Quelquefois un personnage biblique est figuré sous ces traits : ainsi, Suzanne dans la *cappella greca* du cimetière de Priscille. Ailleurs l'orante paraît personnifier l'Église, comme dans la fresque du cimetière de Calliste, où elle est debout près du Christ qui consacre. Ailleurs encore on y reconnaît une image de Marie; sur des verres dorés des premiers siècles le nom *Maria* est écrit près de la femme qui prie les bras étendus. Peut-être l'orante du *tablinum* a-t-elle plus particulièrement ce dernier sens. Quoi qu'il en soit, tous ceux qui l'ont vue souscriront au jugement porté par un maître, le professeur Gatti : « C'est la plus belle expression de la prière chrétienne » (fig. 2266).

A droite de la grande porte du *tablinum*, le long de l'escalier qui conduisait à l'étage, on avait peint un verger ou jardin derrière une fausse palissade autour de laquelle s'enroulent les végétations. C'est un ouvrage assez négligé (fig. 2267).

Une autre fresque est des plus intéressantes au point de vue religieux. Sur la façade du *tablinum*, vis-à-vis

[1] H. Grisar, *Hist. de Rome et des papes*, t. I, p. 47 : « ce sont des portraits de philosophes ou de rhéteurs qui occupent la plus grande place dans cette salle. »

de l'*atrium*, se voit une assez mauvaise décoration à l'encaustique représentant des lignes d'architecture et de faux marbres. Le P. Germano crut apercevoir au-dessous une image plus ancienne. Il gratta la superficie et fit apparaître un sujet pastoral, dont le sens mystique ne pouvait lui échapper. Sur un petit tertre est posé un vase rempli de lait : de chaque côté sont des brebis, l'une debout tournée vers le vase, l'autre comme couchée à son ombre. Dès l'époque la plus reculée, les fidèles avaient pris le lait pour symbole de l'eucharistie.



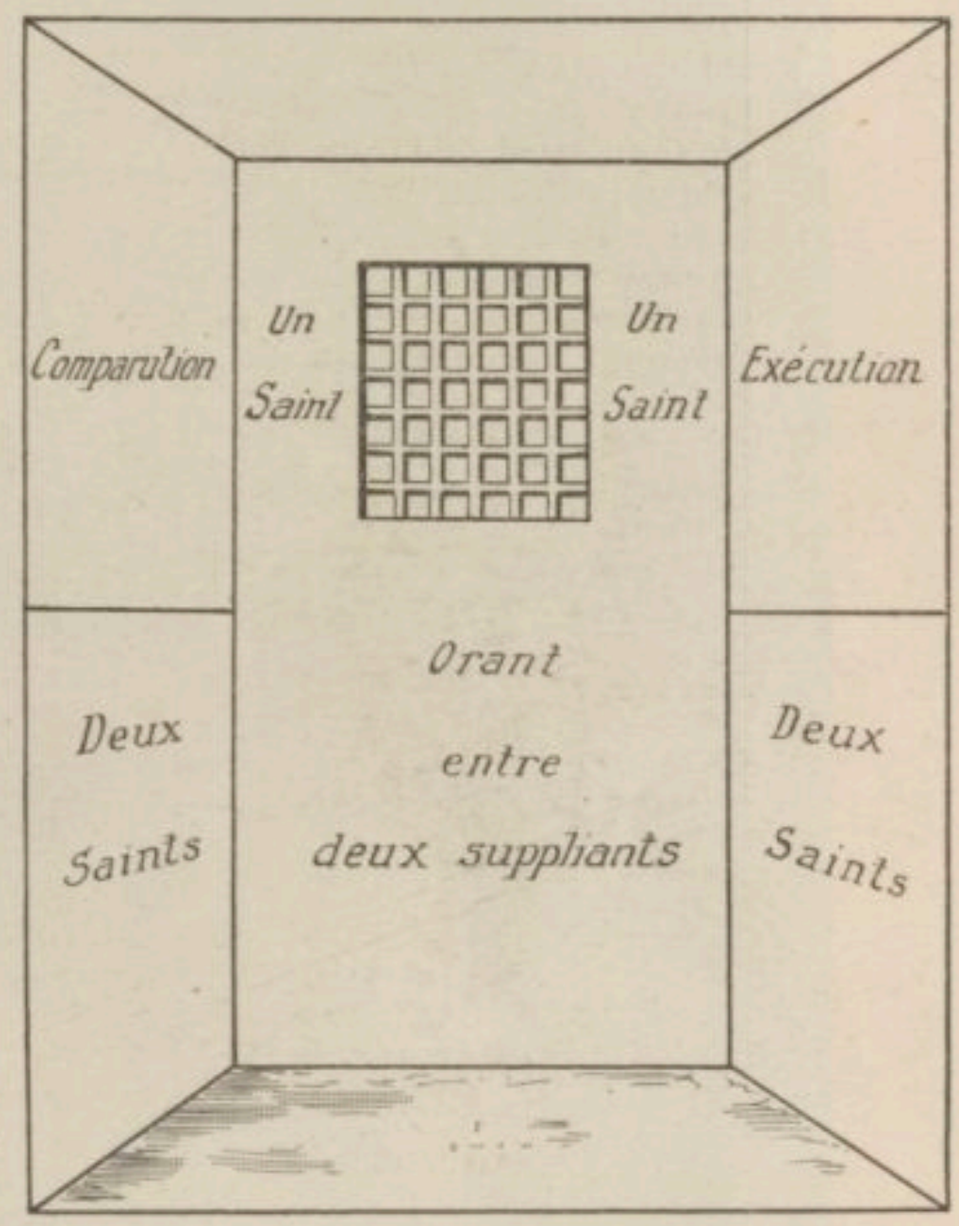
2268. — Agneaux eucharistiques.
D'après Germano, *op. cit.*, fig. 17.

Il y est fait allusion dans les écrits d'un grand nombre de Pères de l'Église et dans les Actes des Martyrs. Le vase de lait paraît souvent dans les peintures des catacombes porté par le Bon Pasteur. Une fresque de la crypte de Lucine le montre posé sur une sorte de tertre ou d'autel rustique (voir t. I, col. 885, fig. 200), tandis que, lui faisant pendant, est représenté le mystique poisson qui porte sur son dos une corbeille remplie de pains et de vin. La fresque du Célius ressemble à celle de Lucine et a très probablement le même sens. Le P. Germano, comme M. De Rossi, la croit du même temps que l'orante de la salle voisine, c'est-à-dire du

2269. — *Junones.*
D'après Germano, *op. cit.*, fig. 12.

milieu du IVe siècle et peut-être de la même main. Mais il ne peut s'expliquer le motif qui, à une époque un peu postérieure, a fait recouvrir cette pieuse et, en tous cas, fort innocente image (fig. 2268).

Bien d'autres régions de la maison sont ornées de peintures. Outre celles du corridor et de l'escalier qui longent le *tablinum* au nord, nous devons mentionner un petit appartement, sorte de vestibule ou de passage de communication entre le *tablinum* et les chambres en façade sur le *Clivus Scauri*. La voûte de cette pièce est ornée de *Junones* ou Génies féminins, nus jusqu'à la ceinture, entourés de draperies flottantes qui leur font une sorte d'auréole et tenant des couronnes (fig. 2269). Dans d'autres appartements, les murailles ont la décoration fréquente des lignes d'architecture et des imitations de marbres. Mais ce qui ne laisse pas de causer quelque surprise, les étages ou au moins l'étage immédiatement supérieur, étaient parmi les parties les plus élégamment ornées. Rien n'en reste que des débris, qui, par les ouvertures des plafonds à demi détruits, sont tombés au rez-de-chaussée. Les morceaux d'enduits qu'a ramassés le P. Germano l'emportent de beaucoup par la finesse de la pâte, par la délicatesse du dessin, par la vivacité de la couleur, sur les décorations du IVe siècle. Le stuc est semblable à celui de Pompéi, c'est-à-dire formé d'une poussière de marbre brillant. On ne peut attribuer ces débris, non plus que les fragments de marbre ou de mosaïques de même provenance, à une époque moins ancienne que les commencements du IIIe siècle.



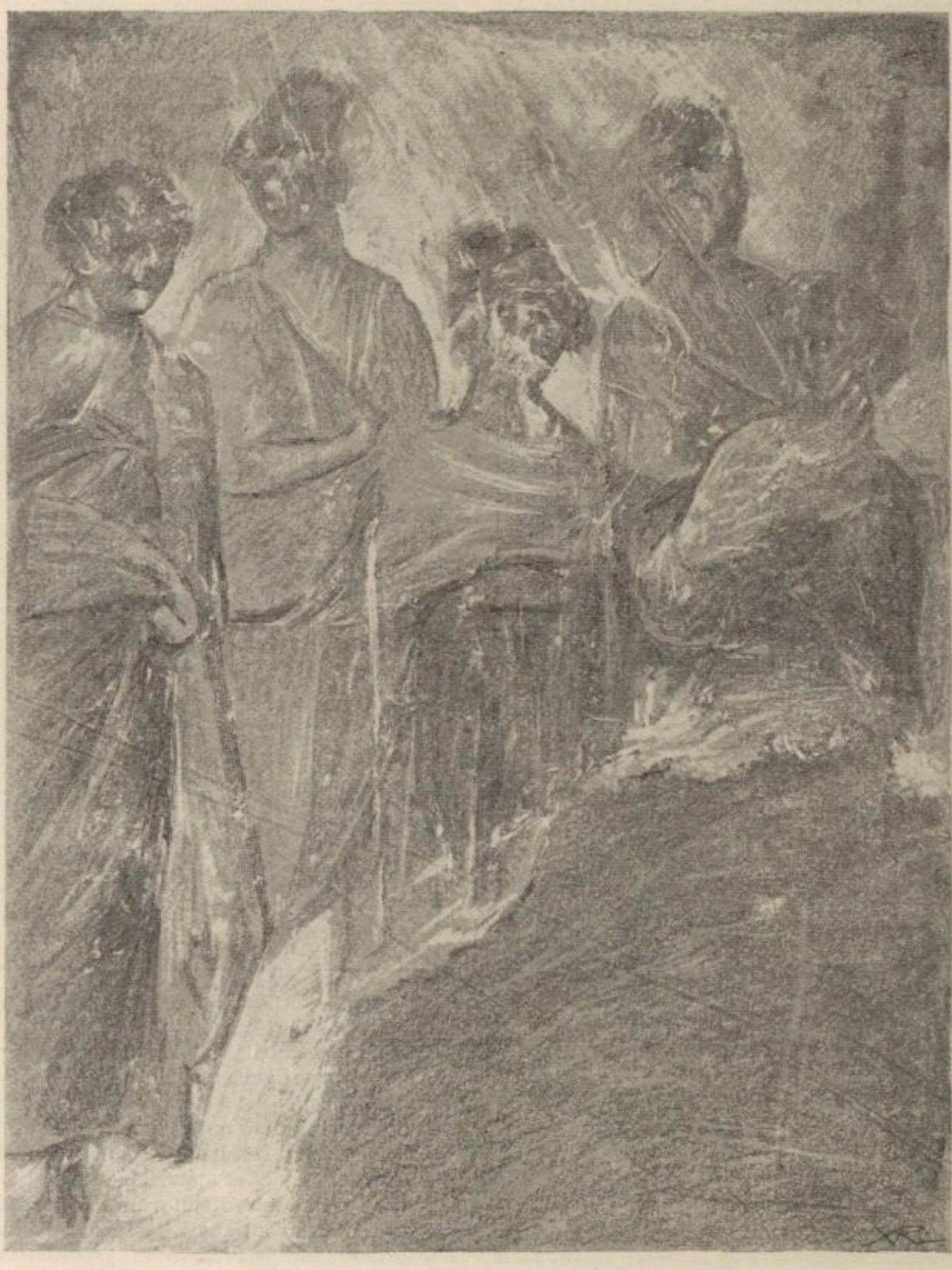
2270. — Schéma des peintures de la confession.

Cette fois encore, il faut renoncer à un préjugé trop répandu. On se figure que les appartements supérieurs, dans les maisons romaines, étaient toujours réservés à des usages infimes, au logement des esclaves et des gens de service. Il est vrai que les appartements de réception et même les appartements de famille se trouvaient le plus souvent au rez-de-chaussée; mais les étages renfermaient aussi des pièces de luxe, quelquefois de vastes pièces, réservées aux réunions nombreuses. Les salles hautes destinées aux festins étaient de celles-ci. Il y avait dans beaucoup de maisons des appartements de réception aux étages supérieurs, *cœnacula*; nous voyons, par le peu qui reste de ceux du Célius, qu'ils étaient parfois les plus ornés.

IV. Les fresques [1]. — Nous avons dit que le souvenir des martyrs Jean et Paul avait dû se perdre complètement de bonne heure, au cours du IVe siècle. L'attache topographique de leur supplice à l'hôtel de Pammachius est à peine recevable, puisque le pape Damase l'ignore et n'en fait pas mention, ce qui revient au même pour un homme si vivement préoccupé des tra-

[1] C'est pour distinguer de l'ensemble traité dans le paragraphe précédent cette nouvelle série de décorations murales que nous employons ces deux termes : peintures, fresques, d'ailleurs synonymes dans le cas présent.

ditions *locales*. La légende historique n'est guère plus favorisée et, ce qui le prouve péremptoirement, c'est l'examen des fresques qui ornent leur *confession* et qui n'ont aucun rapport avec la légende. Le P. Germano et M. P. Allard sont, nous ne l'ignorons pas, d'un avis entièrement opposé et voient dans ces fresques des « allusions à des épisodes dont cette maison a été l'occasion ou le théâtre[1]. » Il existe bien une confession dans la maison du Celius, mais rien n'autorise à y localiser les récits de la Passion. Près du *tablinum*, règne le crypto-portique ou corridor à l'une des extrémités duquel commence l'escalier de pierre dont nous avons parlé. Au fond de ce corridor, presque sous l'escalier, se trouve un réduit où fut déposé un sarcophage. Ce lieu a été l'objet d'un culte et d'un pèlerinage attestés par divers monuments archéologiques. C'est ainsi qu'on a pratiqué, en plusieurs endroits, des ouvertures, afin de permettre aux visiteurs d'apercevoir le tombeau, soit de l'étage supérieur, soit des chambres environnantes. Des *graffiti*, c'est-à-dire des noms gravés à la pointe, des inscriptions, des prières, découverts dans les appartements voisins, montrent que l'affluence des pèlerins se répandait non seulement dans l'étroit corridor, mais dans tous les lieux qui y donnaient accès. Suivant l'usage, pour préserver le tombeau des manifestations d'une piété trop souvent indiscrète, un mur fut élevé devant, fermant à cette place le couloir et, dans ce mur, on perça selon la coutume, une fenêtre, *fenestella confessionis*, par laquelle les visiteurs pouvaient voir le tombeau et même y faire toucher des linges qu'ils emportaient comme reliques. Ce mur et les deux parois du corridor sont ornés de peintures qui remontent au début du Ve siècle. « Ces fresques[2] sont au nombre de six, disposées sur deux rangées,



2271. — La comparution. D'après Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, 1900, pl. III.

[1] P. Allard, *Études*, p. 194-195. — [2] A. Dufourcq, *Etude sur les Gesta martyrum romains*, in-8°, Paris, 1900, p. 150-151, pl. II, III, IV, V.

l'une au-dessus de l'autre, décorant trois murailles dont deux se font vis-à-vis et la troisième, au fond, relie les deux premières (fig. 2270). Celles de la rangée supérieure représentent à droite et à gauche un homme et deux femmes : la fresque de gauche les montre au moment où on les conduit devant le juge, surveillés par deux gardiens (fig. 2271); celle de droite nous fait assister à leur exécution; celle du fond, évidée par la *fenestella confessionis* présente deux saints, peut-être saint Pierre et saint Paul : la fresque qui se trouve au-dessous nous offre une âme sainte, en forme d'orante, entrant au paradis, tandis que deux personnages lui baisent les pieds (fig. 2272). Les deux autres fresques latérales de la rangée inférieure se répondent, ce semble, comme celles qui se trouvent au-dessus, celle de gauche représente deux hommes, celle de droite deux femmes. L'un des deux hommes, de figure noble et grave, tient un calice dans la main, qu'il semble présenter à son compagnon qui est en face : chose curieuse, celui-ci a la main coupée[1] (fig. 2273). Des deux femmes peintes sur le panneau de droite, l'une désigne l'autre qui s'en va tournant le dos, portant la main droite au menton d'un air grave et inquiet (fig. 2274). Il suffit de comparer cette description des fresques

2272. — Le *Martyrium*. D'après Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, pl. II.

[1] M. Leroux, peintre de l'académie de France, à Rome, a bien voulu s'assurer qu'un véritable moignon était ici représenté, que le stuc et la peinture étaient également en bon état. Toutefois, à Albano, on constate un fait semblable et ce n'est qu'une main recouverte par le pan d'un manteau, cf. *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1902, pl. III; on peut même citer la fresque bien plus ancienne de la Samaritaine, au cimetière de Prétextat; ici encore le Sauveur semble manchot, il a la main gauche cachée. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl.

à l'analyse des *gesta* pour reconnaître qu'il est impossible d'expliquer les unes par les autres. »

Tout d'abord on n'a pu s'y résoudre et, fort ingénieusement, on a imaginé de faire appel à un récit à l'aide duquel, tant bien que mal, on arrivait à expliquer les sujets et à identifier les personnages figurés dans les fresques. Parmi les amis les plus intimes de Jean et Paul se trouvaient le prêtre Crispus, le clerc Crispinianus et une chrétienne appelée Benedicta. Après le meurtre des palatins, ils pénétrèrent dans la maison, découvrirent la tombe clandestine et, dans une visite qu'ils lui rendaient, ils furent surpris, arrêtés, jugés par Julien en personne (alors en Orient) et décapités. Leurs corps, recueillis en secret par les prêtres

2273. — Les Saints. Fresque latérale inférieure de gauche. D'après Dufourcq, *Étude*, pl. IV.

Jean et Pigmenius et le sénateur Flavien, furent enterrés au Celius, à côté de ceux des saints Jean et Paul. Ce n'est pas tout. Terentianus, l'officier qui avait exécuté ces derniers, se convertit après la guérison miraculeuse de son fils au tombeau des saints et il fut immolé en même temps que l'enfant; de nouveau Jean et Pigmenius s'apprêtent à rendre les honneurs funèbres à ces martyrs et ce sont eux-mêmes qui sont mis à mort.

Si on laisse tous ces derniers martyrs pour s'en tenir au groupe Crispus, Crispinianus et Benedicta, il semble que l'explication des fresques soit trouvée, voilà bien les trois accusés, les trois suppliciés. M. A. Dufourcq lui-même s'est laissé allé à accueillir l'hypothèse « que le peintre a voulu représenter deux moments différents de l'histoire d'un même groupe de saints : peut-être Crispus, Crispinianus et Benedicta, vénérés le lendemain de la fête de Jean et Paul[1], » mais M. Franchi de Cavalieri a fait remarquer que le Crispus et le Crispinianus mentionnés le 26 juin au martyrologe hiéronymien ont d'autres compagnons et appartiennent à un groupe fixé au IXe mille de la voie Tiburtine, n'ayant rien à voir avec le Celius. On n'a donc pas l'ombre de raison de voir dans les fresques décrites ci-dessus l'exécution de Crispus, Crispinianus et Benedicta. Ce qui est plus vraisemblable, c'est que la légende imposée à Jean et Paul dont le souvenir historique était (à l'exception de leurs noms) entièrement aboli, cette légende officielle et artificielle ne s'appliquait en rien aux événements vrais de la passion authentique. Celle-ci fut ignorée ou négligée par le rédacteur des *Gesta*, tandis que le décorateur de la *confessio* s'en inspirait inconsciemment en reproduisant et en *modernisant* des peintures qui décoraient la tombe primitive. Comme au tombeau des martyrs Cassien et du martyr Hippolyte, le tombeau de Jean et de Paul avait été décoré de sujets représentant le supplice de ces saints et non celui de quelque autre. Lors de l'installation solennelle de la confession et du culte dans l'hôtel de Pammachius, ce sont ces décorations qu'on a voulu reproduire et qui, ainsi transmises, nous ont été conservées. Ainsi Jean et Paul auraient eu une compagne de martyre, leur mère peut-être, dont le nom ne s'est pas conservé. Peut-on admettre un oubli si total d'une part et une invention si impudente d'autre part à deux siècles de l'événement? Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler avec quel arbitraire on a imposé à tel ou tel martyr un état-civil tout neuf: Nérée et Achillée de prétoriens devenant eunuques de Dioclétien; saint Hippolyte prêtre et docteur transformé en soldat palatin, etc.

L'installation du culte et la présence des corps saints dans l'hôtel de Pammachius ne sont pas pleinement éclaircis. Quand et comment les corps saints se trouvèrent-ils en ce lieu? La réponse des *Gesta* et le mélodrame qu'ils imaginent ne pouvant s'imposer historiquement, il faut admettre soit une inhumation dans le

[1] Dufourcq, *op. cit.*, p. 151, note 2.

centre de la ville, soit un transfert de reliques. Ici les questions se croisent et s'enchevêtrent sans réponse possible, vu l'absence de tout indice positif. Remarquons seulement que l'interdiction d'inhumer dans l'enceinte de Rome était périodiquement violée, ce que prouvent les lois portées presque sans interruption pour rappeler la règle et édicter des sanctions. Un transfert de la banlieue dans Rome est peu probable, une translation solennelle est insoutenable; en dehors de ces deux cas il est bien des circonstances qui ont pu amener des restes vénérés dans l'hôtel d'un riche chrétien. Si nous admettons que Jean et Paul et un troisième personnage ont été décapités vers le temps de Dioclétien, rien de plus fréquent alors que la violation de la loi qui restituait le corps des suppliciés à la famille. Par une aggravation de la peine, on a pu brûler les corps et ce sont des ossements calcinés, carbonisés qui subsistaient. Dès lors, rien de plus aisé que de les enfermer dans un coffre, de les soustraire à l'inhumation *extra muros*, de les transporter d'un lieu dans un autre et, à un moment donné, de leur rendre un culte public dans une maison particulière à l'intérieur de la ville. Ceci dit, non pour dresser conjecture contre conjecture, mais pour rappeler avec quelle réserve il faut user de ces arguments très catégoriques : inhumations tombant sous le coup des lois; translations commençant plusieurs années seulement après, etc.

Au point de vue de l'art les fresques de la confession sont des ouvrages sans grand mérite et sans véritable originalité. L'orant est représenté au seuil du paradis. Il est possible que nous nous trouvions ici en présence d'une variante intéressante de ce sujet fréquent dans la peinture chrétienne. Voir t. I, col. 1617, fig. 362. Dans les exemplaires que nous avons rencontrés et étudiés jusqu'ici, l'orant était souvent accompagné de deux saints, les saints protecteurs, chargés de plaider la cause du défunt au jugement de Dieu et d'obtenir son admission parmi les bienheureux. Mais, selon la doctrine de Tertullien, si les fidèles avaient à faire preuve de patience avant d'être admis dans la béatitude, il n'en était pas ainsi pour les martyrs. A ceux-ci, du ciel, les portes d'or s'ouvraient sans délai, ils passaient de la mort à la gloire. Point d'intercesseurs, point d'introducteurs. Et voilà pourquoi, sans doute, l'orant-martyr est représenté seul, ou plutôt, non seulement il pénètre sans recommandation dans le saint des saints, mais lui-même sert d'introducteur à deux suppliants. A ses pieds, un homme et une femme sont prosternés : l'homme, d'un geste passionné, lui embrasse les pieds, la femme avec une réserve délicatement exprimée, s'écarte un peu, les mains ouvertes sans le toucher. Ces personnages si dévots sont très vraisemblablement le sénateur Pammachius et sa femme. C'est ici une sorte de prototype des tableaux « au donateur ». Les peintures qui décoraient ce fond de muraille étaient disposées en deux registres superposés; un seul, le registre inférieur — celui que nous venons de décrire — subsiste. Le registre supérieur offrait probablement une représentation analogue; elle a malheureusement disparu pour faire place à un grillage qu'exigeait sans doute la dévotion des fidèles. De chaque côté subsistent deux hommes debout dont le haut du corps manque : c'étaient, à n'en pas douter, les apôtres Pierre et Paul. De celui des deux saints dont l'image a été conservée, les traits semblent individuels : il a le visage grave, un peu sévère, d'un homme mûr, non l'idéale jeunesse que le très ancien art chrétien donnait à toutes ses figures : on ne se tromperait peut-être pas en attribuant au peintre du IVe siècle l'intention de rappeler le visage même du martyr et d'en donner, plus ou moins ressemblant, le portrait (fig. 2272).

2274. — Les Saintes. Fresque latérale inférieure de droite. D'après Dufourcq, *Étude*, pl. V.

Les saints et les saintes qui décorent les registres inférieurs des parois latérales peuvent faire allusion à

des événements de la vie ou du supplice ou du culte des martyrs. Un homme offre un calice au sanctuaire (fig. 2273). Nous savons que cet usage existait vers le Ve siècle, il est attesté par une médaille et divers monuments chrétiens[1]. En face de lui, un autre personnage paraît mutilé de la main gauche, laquelle est probablement cachée sous le manteau. De l'autre côté, se voient deux femmes, l'une semblant exhorter l'autre qui porte la main à la tête dans un geste douloureux, peut-être est-ce quelque malade qui recourt à la vertu miraculeuse du tombeau des saints. Il semble qu'il y ait une sorte d'allusion à cette façon d'honorer les saints dans un passage d'un poème sur les saints Jean et Paul, de Florus de Lyon, au IXe siècle :

Sidereo regi sublimi semper in aula
Adstantes,

ils prient pour les *populi qui pia vota ferunt*[2].

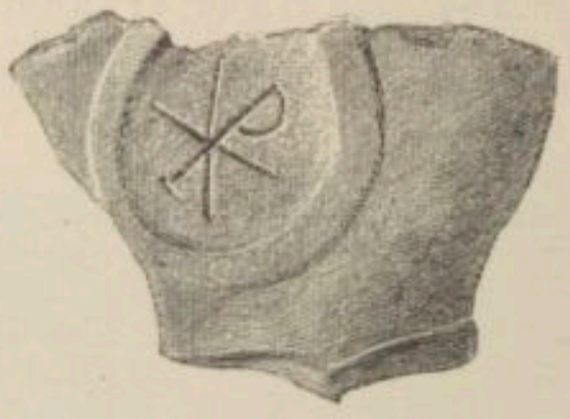
Dans un coin, un cerf semble se précipiter vers une fontaine, emblème probable des eaux baptismales.

Il nous reste à décrire une fresque d'un intérêt plus particulier, c'est celle qui représente l'exécution de

2276. — Amphore.
D'après Germano, *op. cit.*, fig. 19.

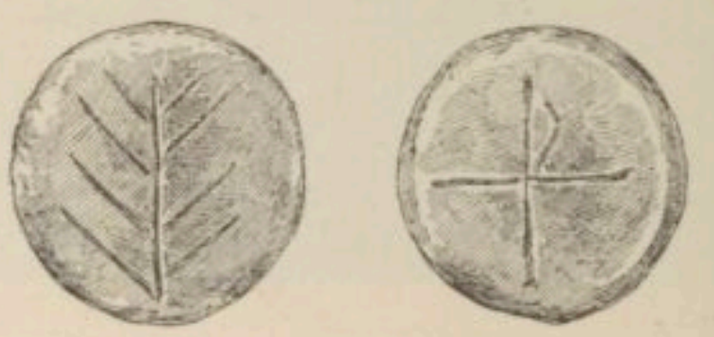
trois condamnés, une femme et deux hommes (fig. 2275). Tous trois ont les mains liées derrière le dos, les yeux bandés, la tête inclinée dans l'attente du coup. Le bourreau se tient debout derrière eux; malheureusement le stuc est détaché en cet endroit et on ne peut voir autre chose que la partie inférieure du corps, les cuisses et les jambes nues; ce débris permet de regretter ce qui manque à cause d'un certain mérite dans l'anatomie et les proportions. A droite, un autre personnage, debout sur un tertre, semble présider au supplice. Cette fresque présente non seulement un intérêt historique en ce sens qu'elle témoigne comme un vestige isolé, comme feraient quelques lignes d'un texte, d'un martyre sur lequel nous n'avons aucun autre renseignement admissible; « elle marque en outre une heure importante dans l'évolution du premier art chrétien[3]. » Nous avons eu déjà l'occasion de rappeler l'extrême réserve avec laquelle les anciens chrétiens évoquaient les idées sombres et funèbres. Toutes les préférences allaient aux images riantes et gracieuses. Après la Paix de l'Église, on commença plus généralement à représenter des supplices. Prudence nous apprend quelles scènes de réalisme se voyaient aux tombeaux de saint Hippolyte et de saint Cassien; désormais, les peintres ne reculaient pas devant le naturalisme brutal lorsqu'il s'agissait de célébrer le courage d'un martyr. Néanmoins la plupart des monuments consacrés à cette glorification sanglante nous sont connus non en réalité, mais à travers des descriptions. Nous en avons énuméré un certain nombre (voir t. I, fig. 67-84), peintures, bas-reliefs, intailles ou médailles, ivoires. Parmi ces monuments aucun n'offrait l'importance de la fresque du *martyrium* du Celius.

V. Le mobilier. — Une maison riche et peuplée comme l'hôtel de Pammachius devait nécessairement



2277. — Estampille.
D'après Germano, *op. cit.*, fig. 21.

être pourvue d'un mobilier considérable. Il va sans dire que nous ne pouvons espérer rien de plus des fouilles que la rencontre d'objets intacts ou brisés ayant servi à des usages domestiques. Les habitants n'ont pas été, ici comme à Pompéi, surpris en pleine vie, ils ont eu tout le temps de se livrer à un prosaïque déménagement, de trier ce qui pouvait faire bon service et ce qui ne valait pas la peine d'être emporté, et c'est ainsi que la cuisine, les celliers, les appartements ont été dépouillés de tant d'objets usuels dont il ne reste même pas trace. C'est surtout dans les celliers que les découvertes ont été des plus fructueuses. Une des plus importantes amphores a déjà été étudiée. Voir t. I, col. 1687, fig. 422. Une autre, de type presque cylin-



2278. — Médaille de plomb.
D'après Germano, *op. cit.*, fig. 34.

drique, haute de près d'un mètre, porte sur le col un *chrismon* imprimé sur l'argile tandis que la terre était encore molle (fig. 2276). Un fragment de poterie, qui semble être un fond de plat, portait également le *chrismon* (fig. 2277). La présence de deux amphores et d'un plat ainsi estampillés ne doit pas être fortuite; il est fort possible que les maîtres de la maison, chrétiens fervents, aient voulu que tous leurs ustensiles fussent ainsi marqués.

Une autre amphore porte sur la panse les lettres numérales CLVIII (= 158), indication probable de la mesure de capacité, à moins que ce ne soit le numéro d'ordre du vase dans une rangée. Nous ne reviendrons pas sur le bouchon de plâtre marqué au nom du marchand de vin : *a*VIDI DAYCAEI SEX*ti* et au centre la mention $\frac{\text{EX}}{\text{VTR}}$, pris à l'outre.

Les lampes sont nombreuses et le P. Germano en a

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 34, pl. annexée, n. 5, p. 49; *Dictionn.*, t. I, col. 1826, fig. 492, Garrucci; *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. I, pl. 82a, fig. 1; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, pl. XXXVII-XXXVIII, fig. 29. — [2] Florus, *Carmen*, XI, vs. 45. — [3] P. Allard, *Études d'histoire et d'archéologie*, p. 212.

pu composer une véritable collection, toutes sont du IVe siècle, non vernies, très simples. Deux d'entre elles portaient des signes chrétiens : le monogramme et le poisson.

Du mobilier en bois et en bronze il ne subsiste rien. Le marbre est à peine représenté par quelques débris de colonnettes, bas-reliefs, chapiteaux, corniches, abaques, etc. Divers objets d'origine païenne, un petit autel à libations, un fragment de vase avec l'image de Bacchus, un masque en ivoire, une petite console, enfin une médaille de plomb portant le monogramme sur une face, une palme sur l'autre face (fig. 2278).

VI. L'ÉPIGRAPHIE. — L'hôtel de Pammachius n'a guère livré de moisson épigraphique. Cependant nous avons déjà cité et mis à profit un débris d'inscription damasienne ; il nous reste à parler d'un second fragment.

Au XVe siècle, Alde Manuce le jeune transcrivit dans le ms. Vatic. *5241*, p. 244, un fragment d'inscription ainsi conçu qu'il avait lu dans le pavement de l'église des Saints-Côme-et-Damien :

. . . . IMAM CASTO SEMPER. . . .
. . . . IS REGI AE . . . .
. . . . S TENVIT FRATRES . . . .
. . . . M ACCIPIET IVNGI . . . .

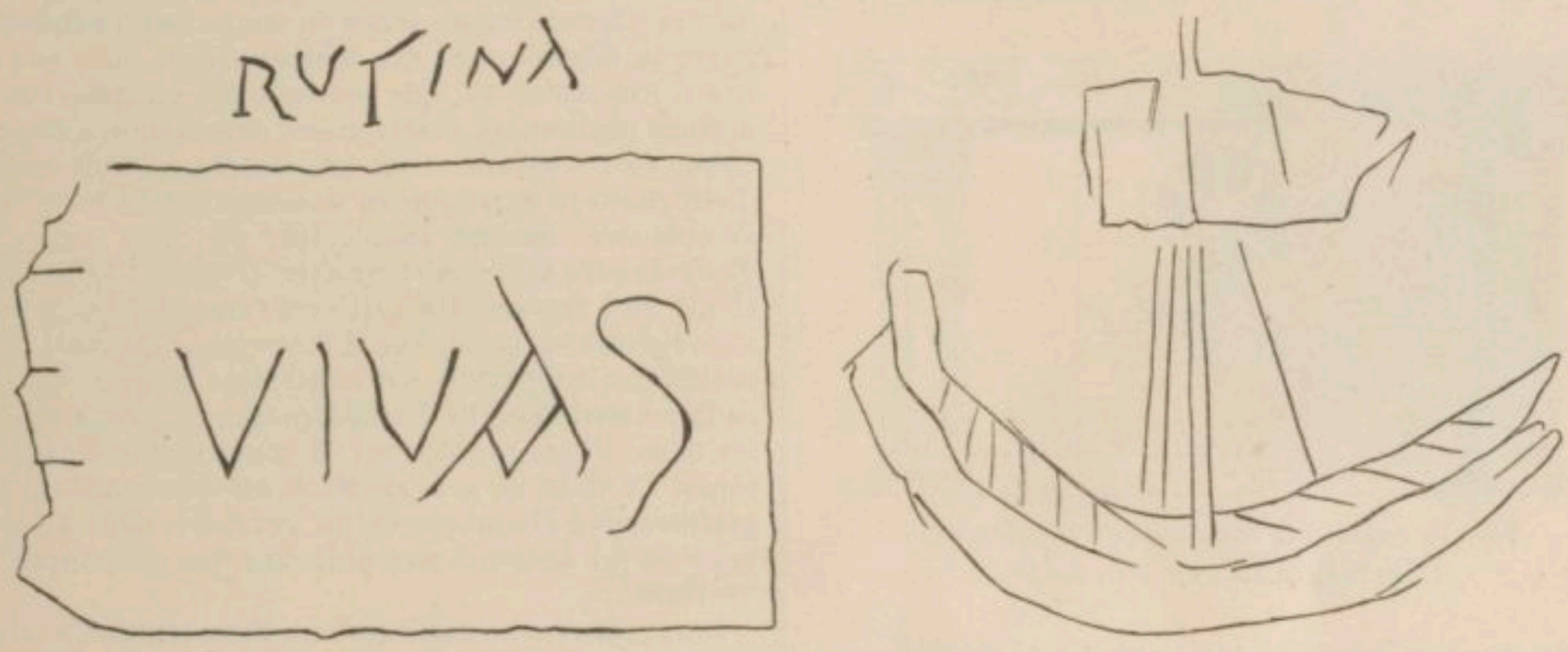
Outre ce fragment, on conservait depuis des années devant le temple de Romulus, sur la voie sacrée, au Forum, divers autres débris épigraphiques chrétiens des IVe, Ve et VIe siècles. Parmi eux les débris damasiens que voici :

a) VS GENER
b) T FRATRES DO
PIET IVNGIT
c) POSVIT LAV
S SANCTA

Le second fragment, *b*, parut bien devoir être identifié avec les lignes 3 et 4 de la copie d'Alde. On était ainsi sur la voie d'une inscription damasienne, mais son origine restait ignorée. J.-B. De Rossi supposait qu'elle ne pouvait provenir d'un édifice dédié au culte chrétien un siècle et demi après Damase, sous Félix III[1]. La découverte du P. Germano ramena l'attention sur ce mot *fratres* suivi de DO qu'on complétait assez naturellement en *domus*, le terme consacré pour désigner la *domus celimontana*[2]. Pour le fragment *c* on complétait également sans hésiter POSVIT LAV*des Damasus*.

Une fois écartée la candidature de Côme et Damien qui ne paraissent avoir eu aucun oratoire dédié en leur honneur vers la fin du IVe siècle, les noms des saints frères Jean et Paul se présentaient comme d'eux-mêmes. Après quelques tâtonnements et des conjectures la plupart vraisemblables, J.-B. De Rossi s'est arrêté au texte suivant dont la première ligne laissée béante a été complétée par le P. Germano :

*Illustris Paul*VS GENER*e ortus itemque Joannes*
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . (*pro Christo sanguine fuso ?*)
*dant an*IMAM CASTO SEMPER (*servatam amori ?*)
*cælesti*S REGNI REGI AE*terno famulati*
*quos terri*S TENVIT FRATRES DO*mus una fidesque*
*nunc cælu*M ACCIPIET IVNGIT *que in sæcla* (*coronis ?*)
*com*POSVIT LAV*des Damasus cognoscite* (*rector ?*)
*ut pleb*S SANCTA *novos discat celebrare patronos*



2279. — Graffites. D'après Germano, *La casa celimontana*, p. 334, 335, 336.

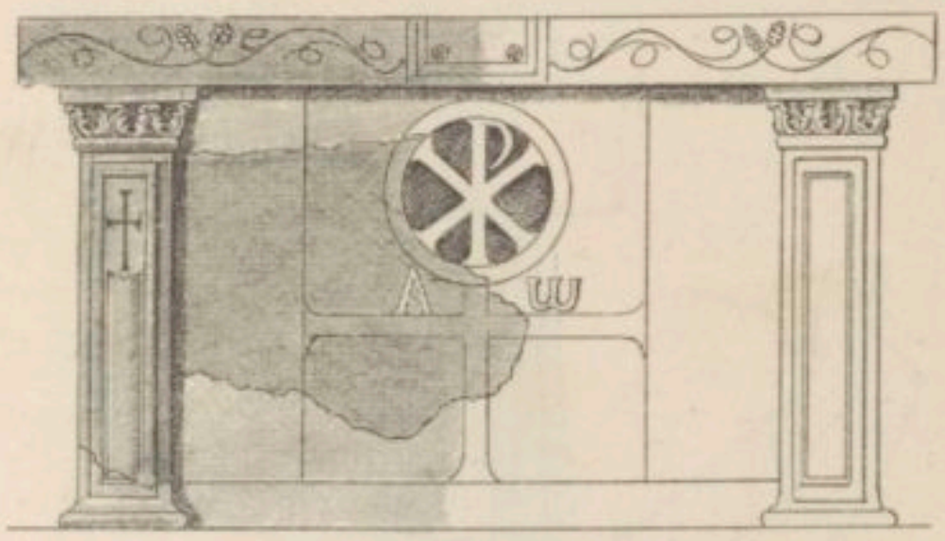
VII. LES GRAFFITES. — Les pèlerins venus au Celius ont dû être en grand nombre. Deux des Itinéraires ou Guides des visiteurs dans Rome, remontant au VIIe siècle, commencent la visite des basiliques par celle des Saints-Jean-et-Paul. Comme presque partout où des foules ont stationné la manie des inscriptions a sévi ; mais tandis que dans les catacombes les graffites ont été parfois des traits de lumière pour l'histoire des lieux sur lesquels on les lisait, au Celius, les mots qu'on a pu déchiffrer n'ont rien appris d'important. D'ailleurs, le stuc sur lequel les pèlerins ont tracé un souvenir de leur passage était de médiocre qualité et s'est en partie rongé, en partie effrité. Cinq noms seulement ont pu être déchiffrés. Près de la *fenestella confessionis* le nom RVFINA, puis VRSA suivi de sigles inextricables. Dans la pièce voisine de la confession sur une muraille ORATE, sur l'autre *f*]RAT[*res* (?). Au fond de l'escalier qui conduit au *martyrium* on lit en grosses lettres VIVAS. Un autre graffite représente le navire, symbole ancien parmi les fidèles (fig. 2279).

VIII. LA BASILIQUE. — Les Actes des saints Jean et Paul se terminent par l'histoire de la transformation de l'hôtel de Pammachius en basilique. Ici on voudrait se croire sur un terrain traditionnel à peu près solide et — la part une fois faite à la préoccupation de faire intervenir d'illustres patrons historiques à l'origine de la basilique, l'empereur Jovien entre autres — on peut supposer que le rédacteur a dû être instruit de quelques détails exacts relativement à cette partie de son récit.

Les circonstances qui amenèrent dans l'hôtel de

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.* 1884-1885, p. 14, n. 1. — [2] *Ibid.*, 1888-1889, p. 143 sq. ; 1890, p. 147.

Pammachius les restes des martyrs Jean et Paul et probablement de leur compagne nous restent inconnues; il est possible que la transformation de la maison en basilique remonte au temps qui suivit le règne de Julien. Le sénateur Byzantius et son fils Pammachius, célèbres par l'amitié de saint Jérôme et par d'autres œuvres charitables importantes, prirent l'initiative de la création d'un nouveau *titulus*. D'après M. P. Allard, il n'est pas impossible de déterminer les dates entre lesquelles fut circonscrite l'œuvre successive de Byzantius et de Pammachius et de marquer la part de chacun d'eux à la construction de l'édifice. Il admet que les travaux furent commencés au lendemain de l'avènement de Jovien, c'est-à-dire en 363; ils étaient au moins fort avancés en 410, année de la mort de Pammachius. Le premier soin de Byzantius fut, apparemment, de protéger par un mur le lieu où étaient déposées les reliques, d'y ouvrir la fenêtre par laquelle les vénéraient les pèlerins, de décorer de peintures historiques le corridor qui y conduisait, et d'en faciliter, des appartements voisins, la vue et l'accès. Les graffites



2280. — Autel de la basilique de Pammachius.
D'après Germano, *op. cit.*, fig. 48.

laissés sur les murs par les visiteurs, le mauvais état des pavés en mosaïque usés par leurs pas, la dégradation des stucs, qui durent, en plusieurs salles, être renouvelés, montrent que l'affluence, à la fin du IVe siècle et au commencement du Ve, fut grande dans cette partie de la maison, ouverte au culte et transformée en sanctuaire. Byzantius ne s'en tint pas là; il érigea au-dessus une petite basilique, en démolissant les étages intermédiaires, en appuyant un pavage sur les voûtes du corridor et des chambres contiguës, et en plaçant dans cet édifice supérieur, afin d'y marquer la place de la « confession » souterraine, l'autel de marbre blanc, orné du monogramme constantinien, dont les débris ont été retrouvés (fig. 2280). C'était une dalle de marbre blanc de 1m30 environ sur son côté le plus long portée sur quatre pilastres entre lesquels était dressée une *transenna*.

Bientôt l'église des Saints-Jean-et-Paul ou, comme on l'appela dès le commencement du Ve siècle[1], le « titre de Byzantius », se trouve trop exiguë, à cause de sa célébrité toujours croissante et de la dévotion qui s'attachait au seul sanctuaire à l'intérieur de Rome possédant des tombeaux de martyrs. Comme il est arrivé au cimetière de la voie Appienne où l'éponyme primitif, Zéphyrin, fut abandonné pour celui de Calliste qui avait achevé l'œuvre ébauchée par son précédesseur; au Celius, le nom de Pammachius fit oublier celui de Byzantius, cependant une inscription du début du Ve siècle nous montre encore en vigueur l'appellation *titulus Byzanti*[2].

TEMPORIBVS SANCTI INNOCENTI
EPISCOPI PROCLINVS
ET VRSVS PRESBB
TITVII BYZANTI
5 SANCTO MARTYRI
SEBASTIANO EX VOTO FECERVNT

Pammachius dut agrandir l'oratoire basilical de Byzantius. Suivant un plan plus vaste, il donna au nouvel édifice à peu près toute l'étendue de la maison, conservant les murs antiques là où c'était possible, les démolissant quand son dessein l'exigeait et achevant d'effondrer les étages intermédiaires. L'axe du temple fut tout à fait changé, et la « confession » qui correspondait au fond de l'abside dans l'édifice de Byzantius, se trouva voisine de la porte d'entrée dans la basilique agrandie. On n'eut pas la pensée de la reporter au fond du nouvel édifice, il eût fallu enlever les saints du lieu auquel une dévotion populaire déjà longue s'était habituée et aller contre les idées du temps qui n'admettaient guère le déplacement des tombes. Mais, bien que derrière son autel — que surmontait un *ciborium* de marbre portant les inscriptions damasiennes citées au début de ce travail — ait été ouvert un étroit escalier, maintenant la basilique en communication avec le rez-de-chaussée, devenu souterrain, on cessa peu à peu de descendre au lieu du martyre. C'est de l'édifice supérieur, qu'à travers des grilles de marbre, les pèlerins s'habituèrent à le vénérer. A l'exception du petit espace occupé par la sépulture des saints, tout le rez-de-chaussée de la maison s'emplit des décombres qu'y accumulèrent les démolitions causées par la construction de la basilique. La date de son abandon est déterminée par les graffites des chambres et du corridor, dont la paléographie ne descend pas plus bas que le courant du Ve siècle.

En avant de la basilique de Pammachius avait été ménagé un *atrium* dont tous les côtés n'ont pu être relevés, lors des fouilles, avec certitude. Du côté du *Clivus Scauri* les portiques de cet *atrium* semblent avoir été voûtés, au lieu d'être recouverts d'un toit. Pammachius avait employé de grandes richesses dans sa basilique, c'est du moins ce qu'atteste une inscription lue sur le fronton de la basilique au IXe siècle et copiée dans le sylloge épigraphique du manuscrit du Vatican, appelé Ms. de Lorsch[3] :

ANTISTES DOMINI... CELSA SACRARIA CHRISTI
VESTIBVLVM DECORAT GRATIA PVLCHRA LOCI
QVAE QVIA COMPTA NITET PRIMAQVE IN
[FRONTE RENIDET
OSTENDIT QVANTVM NVMINIS INTVS INEST
QVIS TANTAS CHRISTO VENERANDAS CONDI-
[DIT AEDES
5 SI QVAERIS CVLTOR PAMMACHIVS FIDEI

Un seul nom peut prendre place dans la lacune de la 1re ligne, celui de Léon Ier. C'est lui qui aura achevé la décoration de la basilique. Dès le début du VIe siècle, Byzantius et Pammachius furent oubliés. Une inscription du Ve siècle mentionne un nommé Donat, *mansionarius* des saints Jean et Paul[4] :

LOCVS DONATI MANSIONARII
SANCTORVM
IOANNIS ET PAVLI

[1] Elle devait garder ce titre, son premier vocable, un siècle environ. C'est en 499 que, pour la dernière fois, la basilique du Celius est désignée sous son nom de *titulus Pammachi*. Avec le début du siècle suivant commence la grande popularité des saints Jean et Paul, ainsi que l'atteste la notice du pape Symmaque au *Liber pontificalis* et la préface du *Sacramentarium leonianum*. C'est probablement dans le premier ou le second *decennium* du VIe siècle que les actes de Jean et Paul ont été rédigés. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1887, p. 10; *Inscr. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 322, n. 3; p. 440, n. 145. — [3] *Ibid.*, p. 142, n. 3; p. 150. — [4] Margarino, *Inscr.*, n. 396, cité par Germano, *op. cit.*, p. 386.

On peut suivre dans les notices papales du *Liber pontificalis* et dans quelques autres documents romains d'origine, l'histoire de la basilique des Saints-Jean-et-Paul pendant la période de nos recherches. Le pape Symmaque (498-514) *ad beatos Joannem et Paulum fecit gradus post absidam.* Au VIIIe siècle, le pape Hadrien Ier : *In titulo Pammachii sanctorum Joannis et Pauli, quæ per elapsos marcuerunt annos, omnia sarta tecta renovavit.* Léon III (795-816) offre de riches dons à la basilique : *In titulo Pammachii fecit vestes duas, ex quibus unam de stauraci cum periclysin de chryso clavo et aliam vestem de imizilo. In titulo Pammachii super altare sanctorum Joannis et Pauli fecit vestem albam holosericam, ornatam in gyro de fundato, habentem historiam Crucifixi, Ascensionis et Pentecostes.*

IX. Bibliographie. — P. Allard, *La maison des martyrs,* dans *Le correspondant,* 1895, réimprimé dans *Études d'histoire et d'archéologie,* in-12, Paris, 1899, p. 159-220; *Julien l'Apostat,* in-8°, Paris, 1903, t. II, p. 108, note 5; *Bulletin d'archéol. chrét.,* dans *La science catholique,* 1888, p. 177-184; *Polyeucte, Appendice II, Des procès et des supplices des martyrs,* in-4°, Paris, 1889. — M. Armellini, *Chronachetta di archeologia,* 1888, p. 17-24, 178-181; 1889, p. 49-54, 65-74, 81-86; *Le Chiese di Roma,* 2e édit., p. 511 sq. — X. Barbier de Montault, *Œuvres complètes,* 1894, t. IX, p. 358-363. — Baring Gould, dans *Newberry House Magazine,* London, 1889, p. 165-176, 287-292. — P. Batiffol, dans le *Bulletin critique,* 1887, p. 476. — A. Budrioli, *De sancti Giovanni e Paolo fratelli, martiri Romani, ristretto istorico,* in-8°, Roma, 1728. — H. Delehaye, dans *Analecta bollandiana,* 1903, t. XXII, p. 488, lig. 11-17. — A. Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains,* in-8°, Paris, 1900, t. I, p. 150-151, 309-310; t. II, p. 56-57. — Fiorelli, dans *Notizie degli scavi comunicate alla R. Accad. dei Lincei,* 1887, p. 533; 1889, p. 79; 1890, p. 200; 1891, p. 161, etc. — G. Franchi de Cavalieri, *Nuove note agiografiche,* dans *Studi e Testi,* fasc. 9, Roma, 1902. — Gatti, dans *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma,* 1887, p. 151 sq., 321 sq. — Germano di San Stanislao, *Das Haus der heil. Märtyrer Johannes und Paulus auf dem Celius,* dans *Römische Quartalschrift f. christl. Altert.,* 1888, t. II, p. 137-147, 322-326, pl. VI; *Die jüngsten Entdeckungen im Hause der hh. J. u. P. auf den C.,* dans *Röm. Quart.,* 1891, t. V, p. 291-298[1]; *The home of the martyrs John und Paul recently discovered on the Celian hill at Rome,* dans *The American Journal of archæology,* 1890, t. VI, 1re série, p. 261-285, pl. XVI-XVII; 1891, t. VII, p. 25-37, pl. IV, V, VI; *La casa Celimontana dei SS. martiri Giovanni e Paolo scoperta ed illustrata,* in-8°, Roma, 1894; *Di due iscrizioni metriche damasiane al « Martyrium » dei santi Giovanni e Paolo sul Celio,* dans *Römische Quartals.,* 1898, t. VI, p. 58-66. — H. Grisar, dans *Civiltà cattolica,* 1895, t. I, p. 214-218; *Histoire de Rome et des papes au moyen âge,* trad. G. Ledos, in-8°, Paris, 1906, t. I, p. 44-48; dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* Innsbruck, t. XII, p. 382. — Hülsen, dans *Jahresbericht über neue Funde und Forschungen zur Topographie der Stadt Rom.,* 1887-1889, p. 261. — K. Koppmann, dans *Mittheilungen d. Ver. Hamburg. Gesch.,* 1878, t. I, p. 132-136. — R. Lanciani, *Pagan and christian Rome,* in-8°, London, 1892, p. 158-160; *The ruins and excavations of ancient Rome, A companion book for students and travellers,* in-12, London, 1897, p. 350-351, fig. 131. — E. Le Blant, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Bell.-Lettres,* 1887, p. 466-471; 1888, n. XX; *Journal officiel,* 7 déc., page 5386; *Revue archéologique,* 1889, p. 16 sq. — Mombritius, *Sanctuarium,* 1479, 1, CCCXVII sq. — D. Papebroch, *De SS. fratribus martyribus Johanne et Paulo, Romæ in propria domo nunc ecclesia, item Terentiano et filio ejus ibidem, comment. præv.,* dans *Acta sanct.,* 1709, jun. t. V, p. 161-163; 3e édit., t. VII, p. 141-142. — P. Rondini, *De sanctis martyribus Johanne et Paulo eorumque basilica in urbe Roma, vetera monumenta,* in-4°, Romæ, 1707. — J.-B. De Rossi, *Bullettino di archeologia christiana,* 1887, p. 39; 1888-1889, p. 68 sq., 89 sq., 142; 1890, p. 27, 29-47; 1891, p. 28 sq. — P. Serafino, *Cronotassi dei cardinali titolari del titolo di Pammachio,* in-8°, Tournai, 1885. — L. Surius, *Vitæ sanctor.,* 1618, t. VI, p. 333-335. — J. Vetter, *La maison des saints Jean et Paul au Celius,* in-12, Rixheim, 1890, réimpression de la *Revue catholique d'Alsace.* — A. de Waal, dans *Römische Quartalschrift,* 1890, p. 13 sq.

H. Leclercq.

1. CELLA. — I. Définition. II. Cellules d'ermites. III. Laures. IV. Reclus. V. Cellules celtiques. VI. Abolition de la cellule privée. VII. Législation.

I. Sens. — Aux sens multiples que ce mot a dans la langue classique[2], le christianisme en ajoute deux autres, celui de petite chapelle commémorative dans une *area* funéraire[3], et celui de demeure d'un anachorète ou d'un moine[4]. C'est de cette dernière signification seule, qu'il sera fait mention dans cet article. Plus tard, après l'introduction de la vie cénobitique, on étendit ce sens aux différentes pièces d'un monastère[5] et même aux nouvelles fondations d'une abbaye-mère[6].

Pour bien saisir l'ensemble de ces quelques remarques, il importe de rappeler brièvement la naissance et le développement de la vie monastique.

« On a d'abord pratiqué individuellement l'ascétisme sans se séparer de la communauté ecclésiastique, sans quitter sa famille, sa cité, ses relations habituelles. Puis l'expérience ayant montré les difficultés de cette combinaison, on s'est « retiré du monde », on a cherché en dehors des lieux habités le silence et la solitude. Ce second stade est celui des *moines* ou *anachorètes* isolés. Enfin des ascètes ou des anachorètes ont imaginé de se réunir, de former des groupes uniquement recrutés parmi les personnes de leur profession, isolées du monde, et même des chrétiens ordinaires. Ainsi est née la vie cénobitique[7]. »

II. Cellules d'ermites. — Ce fut l'Égypte qui fut, à proprement parler, le berceau de l'ascétisme et du monachisme. Ce besoin d'ascétisme et de mysticisme, commun à tous les peuples antiques, était particulièrement vif en Égypte où l'on trouve des traces de vie érémitique et ascétique longtemps avant le christianisme[8]. Pendant la persécution de Dèce, vers le milieu du IIIe siècle, un certain nombre de chrétiens égyptiens s'enfuirent au désert ou sur les montagnes pour se mettre à l'abri[9]. On les considère comme les premiers ermites. Le plus célèbre d'entre eux fut saint Paul, qui mourut vers le milieu du IVe siècle.

Ces solitaires très nombreux en Égypte, surtout dans la Thébaïde, se distinguent des cénobites en ce qu'ils

[1] Germano, *Plan des altrömischen Hauses auf dem Celius,* dans *Rom. Quartals.,* 1888, t. II, p. 404-405, et plan de la pl. XI. Ce plan incomplet n'a plus aucune valeur. — [2] Cf. Daremberg et Saglio, *Dict. des antiquités grecques et romaines,* t. I, p. 2, art. *Cella,* p. 988-989. — [3] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne,* Paris, 1907, t. I, p. 89; De Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, p. 96, 106; Northcote, *Roma sotterranea,* London, 1869, p. 53. — [4] Martène, *S. P. Benedicti regula commentata, P. L.,* t. LXVI, col. 257. — [5] *Sancti Benedicti Regula,* c. XXII, LIII, LVIII, *P. L.,* t. LXVI, col. 489, 752, 803. — [6] Martène, *op. cit., P. L.,* t. LXVI, col. 257. — [7] Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1889, p. 404. — [8] Zöckler, *Askese und Mönchtum,* p. 1-135; Weingarten, *Ursprung des Mönchtums,* 1877, p. 30-36; *Mönchtum,* dans Herzog-Plitt, *Encyclopädie für protestantische Theologie,* t. X, p. 784. — [9] Eusèbe, *Hist. eccles.,* l. VI, 42, *P. G.,* t. XX, col. 613 sq.

n'avaient pas de supérieur commun bien que leurs cellules fussent souvent rassemblées dans un même endroit. Certains, il est vrai, s'enfonçaient dans le désert, fuyaient toutes relations avec le monde, et mouraient seuls et inconnus [1].

Les solitaires se préoccupaient fort peu d'une demeure, quelques-uns s'en passaient tout à fait. Dans les endroits montagneux ils se contentaient des cavernes naturelles [2]. Ailleurs, ils bâtissaient des huttes ou cabanes. Nous pouvons nous faire une idée assez exacte de ces cellules, grâce aux quelques descriptions laissées par des visiteurs de l'époque, grâce surtout aux fouilles et explorations modernes. La plupart des montagnes d'Égypte sont criblées de grottes, quelques-unes l'œuvre de la nature, d'autres creusées par les hommes. Les anciens Égyptiens s'en servaient comme lieu de sépulture, les anachorètes y cherchèrent un abri contre le monde. Souvent si la grotte naturelle faisait défaut ou n'était pas assez grande, le solitaire s'en creusait une [3]. « Deux jeunes gens riches se présentent à Macaire lui disant : — Nous désirons habiter ici. — Et moi je les vis délicats et comme sortant des richesses, je leur dis : Vous ne pouvez pas rester en ce lieu. — Le grand dit : Si nous ne pouvons pas rester en ce lieu, nous irons ailleurs. — Je dis à ma pensée : Pourquoi les repousserais-je afin qu'ils soient scandalisés? Je leur dis : Venez, faites-vous une cellule si vous pouvez. — Ils dirent : Montre-nous seulement et nous la ferons. — Je leur donnai une pioche, une bêche et un sac de pains avec du sel, je leur indiquai le rocher de la carrière desséchée et je leur dis : Taillez-vous ici une cellule, apportez-vous du bois du Ouady, couvrez-la et habitez-y [4]. » Antinoë, métropole de la Thébaïde, fut un centre important de vie anachorétique. « Dans la banlieue même de la ville, nombre de solitaires s'étaient retirés, dès la première heure des persécutions, pour vivre de contemplations, dans les grottes formées par les anciennes carrières d'où avait été tirée la pierre nécessaire à la construction de la ville hadrienne. Là, pour se livrer aux pieuses pratiques qui constituaient leurs habituels exploits — combattre la paresse et le sommeil — ils avaient agrandi ces cavernes, avaient ajouté salles après salles, avaient taillé dans le roc des absides et des autels [5]. » Et quelques lignes plus loin le même auteur ajoute : « Aussi, pour fuir l'infernale vision, avaient-ils, de bonne heure, cherché au loin quelque anfractuosité qui les isolât du monde extérieur; quelque gorge sauvage, où se croire loin des misères de la réalité terrestre. Elles abondent, ces retraites, sur les croupes abruptes de la montagne, dans les criques sablonneuses, où s'élèvent encore aujourd'hui les chapelles d'Abou Hennès et d'Amba Beschaï [6]. Espacés sur une corniche, qui court à mi-côte des hauts plateaux, ces domaines de silence s'étageaient à la façon des cellules d'une ruche immense. Des cellules, non; mais des hypogées, des dédales, au travers desquels, il semble bien, en effet, qu'on s'enfonce dans la magie d'un monde spiritualisé [7]. »

Tous les solitaires n'avaient pas à leur disposition de ces grottes immenses pour y errer à leur aise. Saint Paul habitait au sommet d'une montagne dans un trou où il ne pouvait ni se tenir debout ni s'étendre de tout son long. *Erat autem cellula non plus mensuræ per quadrum tenens quam homo dormiens extendi poterat* [8]. Un autre endroit fameux par ses anachorètes est le « désert des Cellules [9] ». C'était une dépendance de Nitrie, il était séparé de ce célèbre monastère d'environ trois ou quatre lieues. Rufin en a laissé une description intéressante. *Post hunc vero, alius est locus in deserto interiori, decem fere ab hoc (Nitria) millibus distans, quem locum pro multitudine dispersarum in eremo cellularum, Cellia nominaverunt. Ad hunc locum hi, qui ibi prius fuerunt imbuti, et secretiorem jam depositis indumentis ducere volunt vitam, secedunt : eremus enim est vasta, et cellulæ tanto inter se spatio diremptæ, ut neque in conspectu sibi invicem, neque in vocis auditu sint positæ* [10]. Les solitaires y étaient très nombreux, on en comptait jusqu'à six cents vers 391, époque à laquelle Pallade y fit un séjour de plusieurs années [11].

Il n'y avait aucune uniformité dans la construction des cellules. Chacun la bâtissait d'après ses moyens, sinon à son goût. Au désert des cellules, c'était l'habitude d'offrir sa cellule aux nouveaux venus. *Unde et si quis forte voluerit habitare cum eis, ubi intellexerint, unusquisque cellulam offert suam* [12]. L'abbé Archébius abandonnait également sa cellule aux étrangers qui arrivaient, les assurant qu'il l'aurait quittée dans quelques jours quand même ils ne seraient pas venus. Il ne donnait pas seulement la cellule, mais tout le mobilier, qui, du reste, était des plus modestes [13]. Une autre figure très intéressante est celle de Dorothée de Thèbes qui vécut plus de soixante ans dans une grotte près d'Alexandrie. Il passait ses journées à ramasser des pierres au bord de la mer pour en bâtir des cellules [14].

La maçonnerie des solitaires d'Égypte ressemblait sans doute à celle des fellahs de la vallée du Nil, chez lesquels ils se recrutaient surtout. Le mortier n'était que du limon. Dans les endroits où la pierre faisait défaut, on faisait des briques avec de la boue mêlée de gravier et de paille hâchée. Pour toit quelques branches de palmier [15].

Dans les endroits où les anachorètes vivaient assez près les uns des autres, ou avaient à craindre les visites des profanes ou des animaux sauvages, les cellules étaient munies d'une porte qui fermait, soit à clef, soit à l'aide d'une grosse pierre [16]. Pour annoncer sa présence le visiteur frappait quelques coups [17]. Chacun meublait sa cellule à son gré, mais d'après les vies des Pères cet ameublement était des plus sommaires, une natte pour dormir [18] et prier, des outils et quelques ustensiles de cuisine.

Quelques solitaires possédaient plusieurs cellules qu'ils occupaient successivement. Elles étaient de grandeur différente, et ils s'y retiraient suivant les époques de l'année et le degré de mortification qu'ils voulaient s'imposer [19].

« L'abbé Macaire avait une foule de cellules dans le désert : il en avait une dans le désert intérieur, il en avait une autre dans le pays des Libyens, une troisième dans la montagne que l'on appelle les cellules, et une

[1] *Verba seniorum, P. L.*, t. LXXIII, col. 1008. — [2] Rufin, *Hist. monachorum, P. L.*, t. XXI, col. 339, 411, 415. — [3] *Verba seniorum, P. L.*, t. LXXIII, col. 802. — [4] *Apophthegmes sur saint Macaire*, traduits du copte par E. Amélineau, dans les *Annales du musée Guimet*, t. XXV, p. 208. — [5] Albert Gayet, *Coins d'Égypte ignorés*, in-12, Paris, 1905, p. 87-88. — [6] Voir *Antinoë*, t. I, col. 2326, le plan d'Antinoë et des montagnes environnantes, col. 2327-2328, et divers renseignements sur les anachorètes et leurs habitations, col. 2344. — [7] A. Gayet, *Coins d'Égypte ignorés*, p. 89, 90, 91. — [8] S. Jérome, *Vita Hilarionis, P. L.*, t. XXIII, col. 46. — [9] Sozomène, *H. E.*, VI, 31, *P. G.*, t. LXVII, col. 1387; Pallade, *Paradisus Patrum*, VII, XIX-XX, LXXXVI, *P. G.*, t. LXV, col. 1022, 1048, 1192. — [10] Rufin, *Hist. monach.*, c. XXII, *P. L.*, t. XXI, col. 444. — [11] Pallade, *loc. cit.* Voir CÉNOBITISME. — [12] Rufin, *Hist. monach.*, c. XXII, *P. L.*, t. XXI, col, 445. — [13] Cassien, *Instit.*, l. V, c. XXXVII, *P. L.*, t. XLIX, col. 256-257. — [14] Pallade, *Hist. Laus.*, c. II, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1011. — [15] Maspéro, *Hist. ancienne de l'Orient*, t. I, p. 53; *Lectures historiques. Histoire ancienne de l'Égypte*, p. 2, 3. — [16] *Annales du musée Guimet*, t. XXV, p. 6, 359; *Verba Seniornm, P. L.*, t. LXXIII, col. 802; *Apophtegmata Patrum, P. G.*, t. LXV, col. 318. *Annales du musée Guimet*, t. XXV, p. 359. — [17] *Verba Seniorum, P. L.*, t. LXXIII, col. 904. — [18] D. Besse, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine*, Paris, 1900, p. 487. — [19] *Hist. Laus.*, c. XIX, XX, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1056, 1061.

quatrième dans la montagne de Pernoudy. Il y en avait qui étaient sans porte, car certes elles étaient situées dans le désert intérieur, n'admettant pas d'homme. Ce sont celles où il habitait dans le temps de la quarantaine; c'étaient des cavernes obscures placées sous terre comme des trous d'hyène, car elles étaient si étroites qu'il ne pouvait pas du tout étendre ses pieds. La cellule qui était près des hommes était large, il y recevait les frères[1]. » Voici une autre description de la cellule qui servait de refuge au solitaire pendant le carême : « Lorsque je me fus fait cette promesse en mon cœur, je marchai vers ma cellule, celle qui est dans le désert intérieur, celle où il n'y a ni porte ni fenêtre ni aucune lumière en elle, afin qu'aucun homme ne me trouvât[2]. »

III. Laures. — Comme transition entre la vie érémitique proprement dite et la vie cénobitique, il faut placer les institutions de Nitrie et de Sceté. Ici une règle commune commence à s'affirmer[3]. Les cellules au lieu d'être très isolées sont réunies par groupes. Nitrie à une époque comptait cinq mille moines dont les cellules étaient divisées en cinquante groupes qui formaient autant de monastères[4]. Les moines qui voulaient s'isoler complètement pouvaient se retirer, ceux de Nitrie au désert des cellules, ceux de Sceté à la montagne de Pherme.

Pakhôme, contemporain des grands solitaires et leur disciple, introduisit une réforme radicale dans la vie monastique. Connaissant par expérience les dangers et les difficultés de la vie de complet isolement pour les esprits et les volontés faibles, il institua la vie cénobitique pour faciliter au plus grand nombre, par l'édification et le soutien mutuels, la pratique des conseils du Christ. Le monastère tel qu'il le conçut ne ressemblait pas aux grands monastères égyptiens qui s'élevèrent un peu partout en Égypte vers les VIe et VIIe siècles. C'étaient plutôt des villages monastiques que des monastères. Les cellules étaient construites autour des bâtiments principaux, église, réfectoire, cuisine, hôtellerie. « C'étaient de simples cabanes, distribuées avec ordre. Une quarantaine de cellules formaient une maison; et deux ou trois maisons une tribu. Le nombre des maisons variait avec celui des religieux. Il pouvait y en avoir trente ou quarante par monastère[5]. »

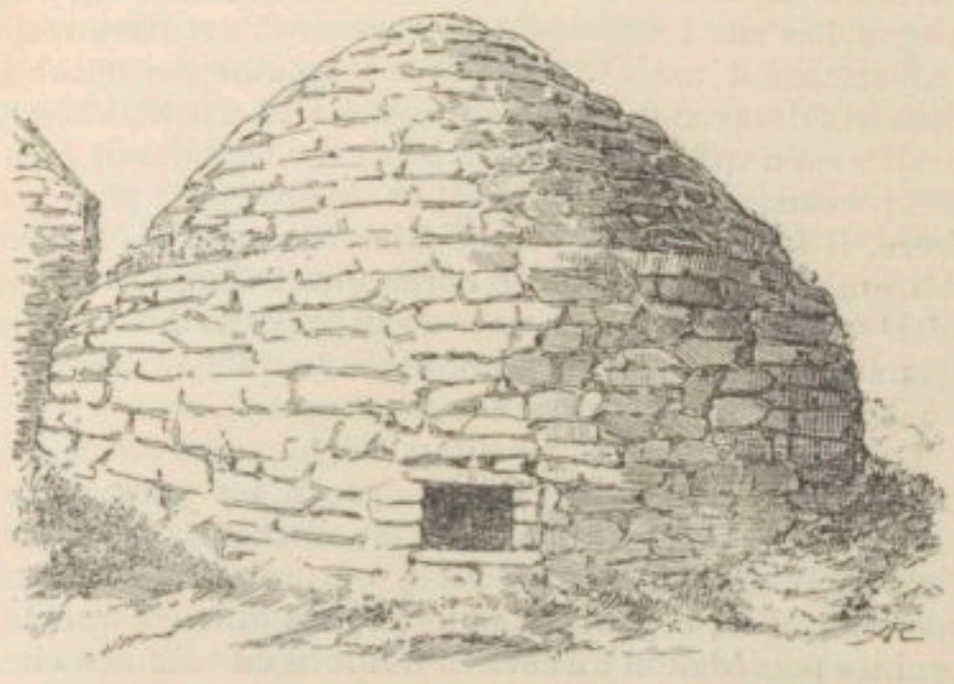
Les plus fameuses « Laures » construites par Saint Pakhôme sont celles de Tabennisi et de Pebôou[6]. A part le rapprochement des cellules les unes près des autres, ce qui distinguait encore ce nouveau mode de vie, c'est que les moines ne vivaient plus seuls. Saint Pakhôme bâtit des cellules plus spacieuses où demeurent trois moines[7]. A côté d'avantages incontestables cette cohabitation offrait de graves dangers dans un pays où les passions sont si ardentes, et nombreuses furent les chutes[8]. Nous avons peu de renseignements sur la disposition intérieure de ces cellules. Il y avait des bancs tout autour : « Que tes moines dorment dans leurs cellules non pas sur leur dos, ni sur leurs flancs, étendus de tout leur long; mais fais leur faire des sièges bas sur lesquels ils se reposeront et dormiront suffisamment assis[9]. » Ces bancs, comme les cellules, étaient faits avec de la boue séchée. « Et s'il (Pakhôme) avait besoin qu'on lui bâtit un banc, il ne le laissait point bâtir beau; si au contraire on le bâtissait pour un frère, il leur ordonnait de le faire beau avec de la boue détrempée, et de le polir après que le banc avait été bâti[10]. » On trouve des traces de bancs dans des cellules d'anachorètes déjà, par exemple à Antinoë et Naqloûn où ils sont plantés à même la montagne[11].

Dans les murs on pratiquait également de petites ouvertures ou niches où l'on déposait les manuscrits, et les livres[12], car les moines se livraient à l'étude. Saint Pakhôme voulait qu'il y eût une bibliothèque par maison[13], cependant nous voyons ailleurs que les moines possédaient un certain nombre de volumes chez eux puisqu'il y en avait qui ne craignaient pas de voler les manuscrits de leurs voisins soit pour les vendre, soit pour monter leur propre bibiothèque[14]. Une autre particularité des « Laures » est le mur d'enceinte dont elles furent entourées déjà sous Pakhôme. Cette enceinte servait à la fois de clôture pour les moines et de défense contre les incursions des nomades, des Sarrasins et même du clergé[15]. Plus tard à cause de ces attaques incessantes les monastères d'Égypte devinrent de vraies forteresses. La disposition des cellules n'y gagna pas, tout au contraire. Voici la description d'un de ces monastères tel qu'il existe encore aujourd'hui : « Voici maintenant le cloître, profond, obscur, où une lueur à peine pénètre par d'étroites meurtrières disposées en forme de croix. Les cellules ouvrent sur ses côtés leurs portes si basses qu'il faut ramper pour en franchir l'entrée. Le jour y est plus rare encore; certaines étaient plongées dans la plus complète obscurité. A chacun des trois étages c'est la même uniformité[16]. »

IV. Reclus. — Avant de quitter l'Égypte il faut signaler une autre catégorie de moines assez répandue, les reclus. A vrai dire ce genre de vie fut peut-être plus florissant en Syrie[17] et en Mésopotamie qu'en Égypte. Le but des reclus était de se séparer complètement du monde, mais la singularité de leur vie même attirait des foules de curieux. Comme habitation les uns se contentaient de cellules ordinaires, ayant soin d'en murer la porte, et ne communiquant avec l'extérieur que par une étroite fenêtre[18]. Quelques-unes de ces habitations étaient assez confortables. Celle de Jean de Lycopolis située au sommet d'une montagne se composait de trois pièces[19], l'une était destinée aux nécessités corporelles, une autre servait de cuisine, et la

[1] *Annales du musée Guimet*, t. XXV, p. 72, 239-240. — [2] *Annales du musée Guimet*, t. XXV, p. 245. — [3] *Hist. Lausiac.*, VII, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1022; Rufin, *Hist. monach.*, XXI, *P. L.*, t. XXI, col. 443; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VI, XXXI, *P. G.*, t. XLVII, col. 1387; James O. Hannay, *The spirit and origin of christian monasticism*, in-8°, Londres, 1903, p. 118. — [4] S. Jérôme, *Ep.*, XXII, *Ad Eustochium*, XXXIII, *P. L.*, t. XXII, col. 418; Rufin, *Hist. monach.*, *P. L.*, t. XXI, col. 443; De Buck, *Commentarius historicus de S. Johanne Colobo*, dans *Acta sanctorum*, oct. t. VII, p. 39 sq. — [5] D. Besse, *Histoire des moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine*, p. 284. Sur saint Pakhôme et ses monastères, cf. Amelineau, *Ann. du musée Guimet*, Paris 1889, t. XVII; *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IVe siècle; Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés; Étude historique sur saint Pakhôme et le cénobitisme primitif dans la Haute-Thébaïde*, Le Caire, 1887; Grutzmacher, *Pachomius und das älteste Klosterleben*, 1896; Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme Pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve*, Louvain, 1898; Zöckler, *Askese und Mönchtum*, 1897, et plus loin au mot Cénobitisme. — [6] *Annales du musée Guimet*, t. XVII, p. 71. — [7] *Annales du musée Guimet*, t. XVII, p. 366. — [8] *Annales du musée Guimet*, t. XVII, introduc., p. III, CVI sq.; Zoëga, *Cat. Cod. Copt.*, n. CCI, p. 491-494; James O. Hannay, *The spirit and origin of christian monasticism*, p. 140. — [9] *Annales du musée Guimet, Vie de saint Pakhôme*, t. XVII, p. 366. — [10] *Annales du musée Guimet, Vie de saint Pakhôme*, t. XVII, p. 483. — [11] A. Gayet, *Coins d'Égypte ignorés*, p. 91, 176. — [12] *Verba Seniorum*, *P. L.*, t. LXXIII, col. 929-933; Pakhôme, *Reg.*, 82, *P. L.*, t. XXIII, col. 77. — [13] S. Pakhôme, *Reg.*, 23, 100, 183, *P. L.*, t. XXIII, col. 71, 78, 89. — [14] Zozime, *Alloquia*, 12, *P. G.*, t. LXXIII, col. 1695, 1698; *Verba seniorum P, L.*, t. LXXIII, col. 757-758. — [15] *Annales du musée Guimet*, t. XVII, p. 78; Rufin, *Hist. monach.*, c. XVII, *P. L.*, t. XXI, col. 439. — [16] A. Gayet, *Coins d'Égypte ignorés*, p 204. — [17] Pallade, *Hist. Laus.*, c. V, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1015; c. XXXIV, col. 1095. — [18] *Heraclidis Paradisus*, c. XXII, *P. L.*, t. LXXIV, col. 301. — [19] Pallade, *Hist. Laus.*, c. XLIII, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1109, 1110; *Heraclidis Paradisus*, c. XXII, *P. L.*, t. LXXIV, col. 301.

troisième d'oratoire. Certains reclus réduisaient la fenêtre de communication aux plus petites proportions[1], ou la supprimaient tout à fait[2]. Quelquefois ils se retiraient dans des tombeaux[3], des cavernes[4], des



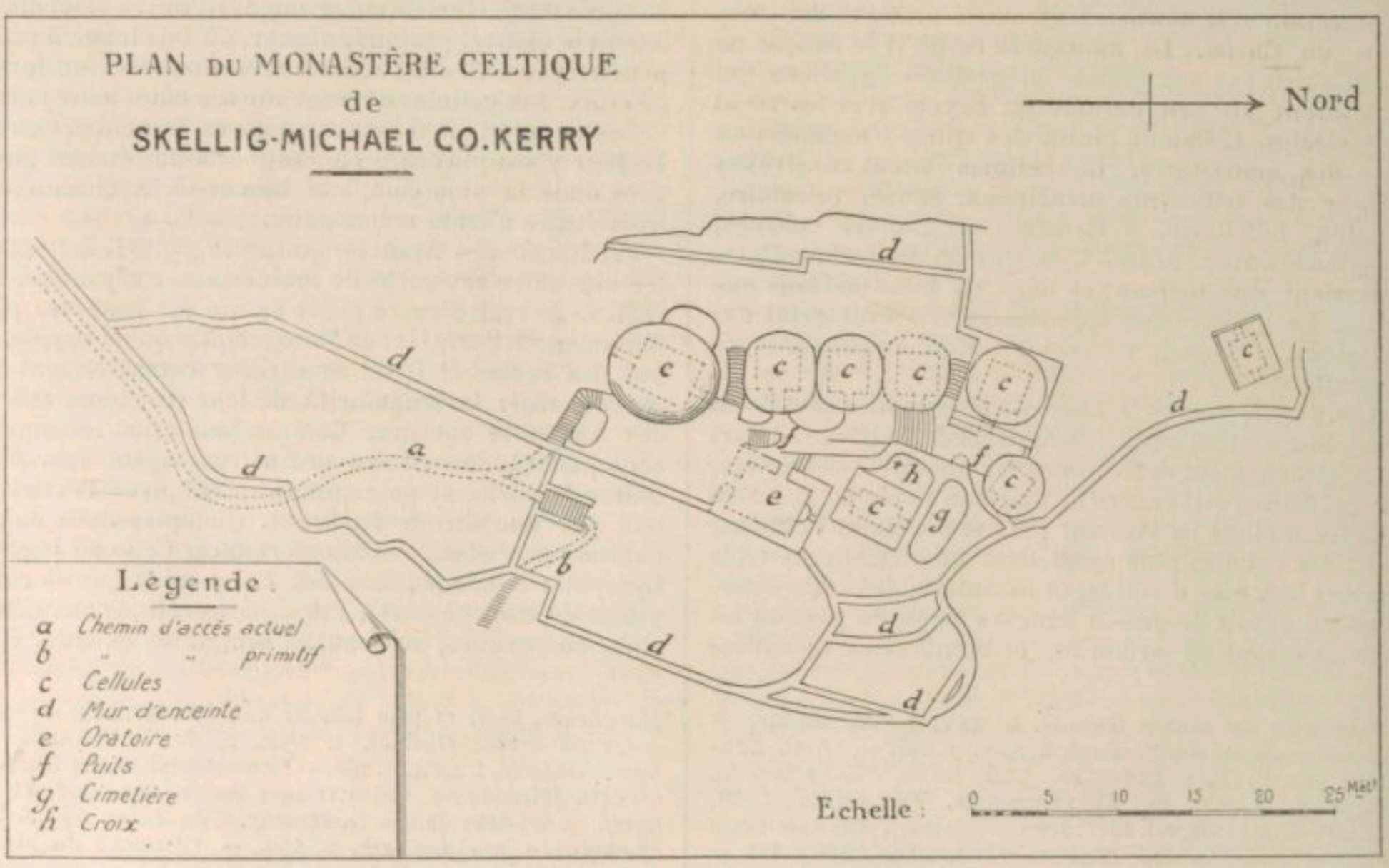
2281. — Cellule cyclopéenne de Innismurray.
D'après Joyce, *Social history of ancient Ireland.*

citernes[5], des trous où ils ne pouvaient ni se tenir debout ni se coucher[6]. Par esprit de mortification ils supprimaient le toit de leurs cellules et se contentaient des quatre murailles[7].

Les coutumes des moines égyptiens furent adoptées par presque tous les moines de l'Orient. En Palestine, nous trouvons des laures nombreuses organisées comme celles de l'Égypte[8]. Leur mode de construction ressemblait à celui employé de nos jours encore par les fellahs palestiniens. Voici un essai de reconstruction fait par le R. P. Génier. « Il est permis en les comparant (les cellules de la Laure) aux plus misérables

2283. — Cellule de Skellig-Michael.
D'après Baldwin-Brown, *op. cit.*, t. II, fig. 9.

demeures de nos fellahs palestiniens, de se faire une idée des maisonnettes où les religieux de saint Euthyme passaient cinq jours consécutifs chaque semaine. Hâtivement construites avec les gros cailloux des torrents voisins, elles étaient couvertes d'une terrasse faite de branchages et d'une terre grasse battue et im-



2282. — Plan du monastère celtique de Skellig-Michael. D'après Baldwin-Brown, *The arts of early England*, t. I, fig. 24.

[1] Théodoret, *Religiosa hist.*, c. XIX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1427, 1430. — [2] Théodoret, *Religiosa hist.*, c. IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1378. — [3] Théodoret, *Religiosa hist.*, c. IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1379; *Hist. Laus.*, c. CIX, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1214. — [4] Evagre, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2479. — [5] Théodoret, *Religiosa hist.*, c. XXVI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1470. — [6] Evagre, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2479; Théodoret, *Rel. hist.*, c. III, IV, XX, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1326, 1341, 1430. — [7] Zöckler, *Askese und Mönchtum*, p. 251-252. Théodoret, *Rel. hist.*, c. XVIII, XXIX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1425, 1490. — [8] Nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer à l'ouvrage si intéressant de R. P. R. Génier, *Vie de saint Euthyme le Grand*, Paris, 1909. On y trouvera aux ch. I et VII des détails intéressants sur la vie monastique dans le désert de Jérusalem.

perméable à l'eau. Une petite fenêtre nécessaire à la saison des pluies. Sur le sol plus ou moins égalisé, une natte et l'*embrimium*, rude oreiller, formaient la couchette du moine. Une niche rustique, ou une étagère quelconque, portait quelques livres de piété ou de doctrine, au premier rang desquels la Bible ou tout au moins le Nouveau Testament. Sur un autre support, le pain, les racines arrachées dans le désert, des herbes ou des fruits dont se nourrissait l'anachorète. Il n'y avait dans la cellule ni réchaud ni aucun autre aménagement pour faire du feu; les solitaires en général ne mangeaient des aliments cuits que dans le *cœnobium* de leur laure, le samedi, le dimanche et aux grandes solennités. Enfin le *baucalium* (cruche), ou, plus vraisemblablement pour nos moines palestiniens, la *gargoulette*, sans laquelle la vie ici ne se saurait comprendre [1]. »

En Occident la même influence égyptienne se fait sentir. Saint Martin, qui a probablement fondé le premier monastère en Gaule, à Ligugé près de Poitiers, vivait dans une cabane de planches. Ses nombreux disciples se taillèrent des cellules dans des rochers [2]. Cassien qui fit tant pour la propagation du monachisme en Occident était un imitateur servile des Orientaux.

V. Cellules celtiques. — Il existe encore de nombreuses ruines de monastères celtiques en Bretagne, en Irlande et en Écosse. Presque partout nous voyons que les monastères ressemblaient aux laures égyptiennes, c'est-à-dire un certain nombre de cellules isolées autour d'un oratoire [3], le tout entouré d'une enceinte. Pour les monastères de Bretagne voir l'art. Bretagne mineure, col. 1254-1262. La forme extérieure de ces cellules celtiques est ordinairement circulaire, quelquefois ovale. Par leur forme intérieure on peut les diviser en deux classes, les cellules circulaires et les cellules rectangulaires. En Irlande à Innismurray, il existe une cellule cyclopéenne, qui rentre dans la première catégorie. Elle est construite en pierres brutes sans mortier. La porte ne paraît pas sur la figure 2281; l'ouverture qu'on y voit sert de fenêtre, de ventilateur et de passage pour la fumée. Elle est presque circulaire. Son diamètre intérieur est de 3m96, sa hauteur est de 4m26 [4]. Voir Celtique (Art).

L'un des monastères les mieux conservés est celui de Skellig-Michael. C'est un des nombreux monastères bâtis sur un rocher isolé, il est dédié à saint Michel et situé au sud-ouest de l'Irlande sur un ilot qui s'élève presque à pic. On y avait accès autrefois par un escalier de 670 marches taillées dans le roc. Le monastère comprend huit cellules et un oratoire (fig. 2282).

La construction des cellules est des plus rudimentaires : les murailles sont formées de pierres brutes, superposées sans ciment. Les murs inclinés se joignent et forment le toit qui est quelquefois arrondi, quelquefois en forme de cône (fig. 2283).

Sept des cellules de Skellig-Michael sont de forme intérieure rectangulaire. Elles servaient probablement de demeure aux moines, sauf celle qui est à l'écart et que l'on croit être un oratoire, car elle porte au-dessus de la porte une croix en quartz blanc incrustée dans la muraille. Elle a également une fenêtre [5].

Parmi les cellules dont l'extérieur est circulaire et l'intérieur rectangulaire, on peut citer celle de l'île d'Aran, dans la baie de Galway. La chambre intérieure mesure 4 mètres de long sur 2m50 de large, la hauteur est de 2m60 [6]. Sur l'île d'Ardoilean, ou High Island, sur la côte du Connemara, on voit un oratoire réuni à une cellule par un passage couvert; la cellule mesure 2m30 de long, 2 mètres de large et 2m60 de haut. A l'est de l'oratoire se trouve une autre cellule plus grande que la première. L'intérieur présente un carré de 3 mètres de côté; la hauteur est de 2m50. Du côté opposé, on voit un certain nombre de cellules dont la longueur est de 2 mètres, la largeur de 1 mètre et la hauteur de 1m30 [7].

Il ne reste plus trace de ces cellules celtiques en Angleterre; il y en avait cependant comme on peut s'en convaincre par cette description de la fondation d'Abingdon, fondation irlandaise du VIIe siècle qui devint dans la suite une des plus fameuses abbayes bénédictines d'Angleterre :

Monasterium Abbendoniæ quod construxit Heane primus abbas ejusdem loci, tale erat :

Habebat in longitudine C. et XX. pedes, et erat rotundum, tam in parte occidentali quam in parte orientali. Fundatum erat hoc monasterium in loco ubi nunc est cellerarium monachorum, ita quod altare stetit ubi nunc est lavatorium. In circuitu hujus monasterii erant habitacula XII. et totidem capellæ, et in habitaculis XII. monachi ibidem manducantes et bibentes et dormientes; nec habebant clausum sicut nunc habent, sed erant circumdati muro alto qui erat eis pro claustro [8].

VI. Abolition de la cellule privée. — Saint Benoît qui commença sa carrière monastique par la vie érémitique dans la grotte de Subiaco, introduisit une réforme radicale dans les monastères de cénobites. Il supprima les cellules particulières. Les moines doivent toujours rester sous la surveillance de l'abbé ou des doyens [9]. Comme nous l'avons déjà dit, saint Benoît conserve le terme *cella* pour désigner les différentes parties du monastère, dortoir, noviciat, hôtellerie.

VII. Législation. — Pendant longtemps l'autorité ecclésiastique n'intervint pas dans l'érection des monastères. Chacun était libre de se bâtir un ermitage ou de fonder un monastère. Ce régime ne tarda pas à engendrer de graves abus. Le concile de Chalcédoine, (451) pour y remédier, exigeait la permission de l'évêque. L'autorité civile ne tarda pas à intervenir, elle aussi, et peu à peu il se forma toute une législation autour des monastères [10].

E. Fehrenbach.

2. CELLA. — I. Applications du mot *cella*. II. *Cella templi*. III. *Cellæ familiares*. IV. *Cellæ penariæ et promptuariæ*. V. *Cellæ fornicatoriæ*. VI. *Cella memoriæ*.

I. Applications du mot *cella*. — Dans la langue latine le mot *cella* a des applications assez variées. Le sens propre est celui d'un appartement secret dans lequel on conserve telles choses destinées à l'usage domestique, c'est ce que nous appellerions la garde-robe, la dépense. Toutefois, suivant la destination spéciale du local, on lui accole un adjectif, par exemple : *cella vinaria, cella olearia, farinaria, pomaria, lignaria, mellaria, casearia*, etc. Plaute donne par plaisanterie le nom de *cella promptuaria* à la prison d'où les condamnés sont emmenés au supplice. *Cella* s'applique encore aux habitations des esclaves, à la loge du concierge, *cella ostiarii*, aux petites maisons des classes

[1] R. P. Génier, *Vie de saint Euthyme le Grand*, p. 129-130. — [2] *Vita S. Martini, P. L.*, t. XX, col. 166. — [3] A. de la Borderie, *Hist. de Bretagne*, t. I, p. 282. — [4] Joyce, *Social history of ancient Ireland*, 1903, p. 23. D'après l'opinion de certains archéologues cette cellule, ainsi que bon nombre d'autres encore en Irlande, serait d'origine païenne et aurait fait partie primitivement d'une forteresse. B. Brown, *The arts in early England*, t. II, p. 20. — [5] Baldwin Brown, *The arts in early England*, 1903, t. I, p. 151 sq.; t. II, p. 22; Lord Dunraven, *Notes on irish architecture*, London, 1875, t. I. — [6] Petrie, *The ecclesiastical architecture of Ireland*, t. I, p. 162. — [7] Baldwin Brown, *The arts in early England*, t. II. — [8] *Chronicon monasterii de Abingdon*, t. II, p. 272, dans *Rolls Series*. — [9] S. Benoît, *Regula*, ch. XXII. — [10] Waldemar Nissen, *Die Regelung des Klosterwesens*; R. Molitor, *Religiosi juris capita selecta*, p. 235.

indigentes, au réduit où les femmes galantes pratiquaient leur métier. Ce n'est pas tout, *cella* est en usage pour désigner les pièces successives affectées aux opérations du bain, *cella caldaria, tepidaria, frigidaria, unctoria;* on appelle également *cella* les cases d'un columbarium, les anfractuosités dans lesquelles les abeilles confectionnent le miel sauvage. Parmi un si grand nombre d'applications, et nous en négligeons, plusieurs appartiennent de droit à nos études.

II. *Cella templi.* — Dans les temples païens, on donnait le nom de *cella* à la partie la plus retirée et la plus sainte de l'édifice. C'était l'endroit, chapelle ou édicule, ordinairement distingué par une clôture, où était placée l'image de la divinité. Certains temples contenaient plusieurs *cellæ,* le temple de Jupiter Capitolin en possédait trois consacrées respectivement à Jupiter, celle du milieu; à Minerve, celle de droite; à Junon, celle de gauche. La *cella* n'était pas toujours un local exigu, parfois elle occupait dans le temple une place considérable. Lors de la transformation des temples païens en églises, un certain nombre de *cellæ* furent épargnées et reçurent une affectation nouvelle. A Cavesus, en Syrie, un temple de Baal logea une construction nouvelle, une *cella* chrétienne composée d'un *naos* et d'une abside. Voir t. I, col. 195, fig. 51. A Aphrodisias, le temple de Vénus comportait une *cella,* elle fut détruite; on enleva également les colonnes du *posticum* qui vinrent prendre rang avec les colonnes latérales dont le nombre fut porté à dix-huit. On éleva un mur de clôture, mais à une large distance de la colonnade pour figurer une nef et ses deux ailes. Enfin, on construisit une abside semi-circulaire qui existe encore.

La transformation du temple d'Auguste et de Rome à Ancyre entraîna des dispositions assez différentes. Ce temple était un des modèles les plus achevés de l'ordre corinthien, tel qu'on l'interprétait au siècle d'Auguste. La colonnade extérieure disparut, seule la *cella* fut conservée, mais comme elle était trop étroite, le mur du *posticum* fut détruit et les murs latéraux de la *cella* furent prolongés. L'iconostase s'éleva au lieu même où se trouvait jadis le mur de l'*opisthodomos,* le chœur fut installé dans la partie nouvellement construite. L'entrée du temple avec toute sa décoration fut épargnée et le *pronaos* devint le *narthex.* Enfin, on perça trois fenêtres dans la muraille, l'ancien temple ne recevant la lumière que par la porte ouverte.

III. *Cellæ familiares.* — Le nom de *cella,* avons-nous dit, s'appliquait à des chambres séparées de l'appartement commun, notamment aux logements destinés aux serviteurs de la maison et désignés dans leur ensemble par les appellations de *cellæ familiares* ou *familiariæ, cellæ servorum.* Mais la vie antique comportait une si excessive spécialisation du travail que les esclaves étaient fort nombreux et n'exerçaient chacun qu'un emploi bien caractérisé. Il était désormais facile de désigner le logement de chacun d'après la fonction attribuée à l'occupant; c'est ainsi qu'il y avait la *cella janitoris* ou *cella ostiarii,* pour le portier, *cella atriensis* pour le gardien de l'atrium, et ainsi de plusieurs autres. Dans la maison dite des Saints-Jean-et-Paul, qui fut l'hôtel du sénateur Pammachius, au Celius (voir ce mot), le nombre des *cellæ familiares* était considérable. Ce sont des chambrettes ou cellules au rez-de-chaussée disposées entre l'atrium et les communs. Leur hauteur dépasse de très peu deux mètres, et on s'explique cette disposition par le souci de trouver un deuxième étage de cellules au-dessus des précédentes. Ces cases minuscules méritaient bien le vocable de *dormitorii* que leur donne Cicéron[1]. Il y a de quoi se coucher et dormir et c'est tout. Aux étages supérieurs de l'hôtel Pammachius on a relevé la trace de cellules identiques et dont la destination ne devait pas différer de celles que nous venons de décrire. C'étaient, en définitive, des dortoirs, et il est vraisemblable que les esclaves préféraient séjourner soit dans leurs officines, soit dans les appartements de la maison où leurs fonctions les appelaient.

IV. *Cellæ penariæ et promptuariæ.* — D'autres *cellæ* existaient dans la maison antique où il fut longtemps de mode de posséder en quantité respectable toutes les denrées indispensables à la vie des maîtres et des serviteurs. C'étaient non plus des dortoirs, mais des magasins, offices, greniers, caveaux, dans lesquels on conservait les denrées ou objets quelconques, dont la qualification jointe au mot *cella* indique seule ordinairement la nature. Une division plus générale distinguait en *cella penaria* ou *pennaria* celle où étaient amassées des provisions de toute espèce, non seulement des provisions de bouche, mais aussi du bois, du charbon, de la cire, des parfums, des papiers et en général tout ce que l'on conservait en quantité plus ou moins considérable pour la consommation de toute l'année, elle était située dans une partie retirée de la maison; tandis que dans la *cella proma* ou *promptuaria,* chambre voisine de l'endroit où l'on se tenait habituellement, on gardait seulement ce qui était nécessaire à la consommation de chaque jour.

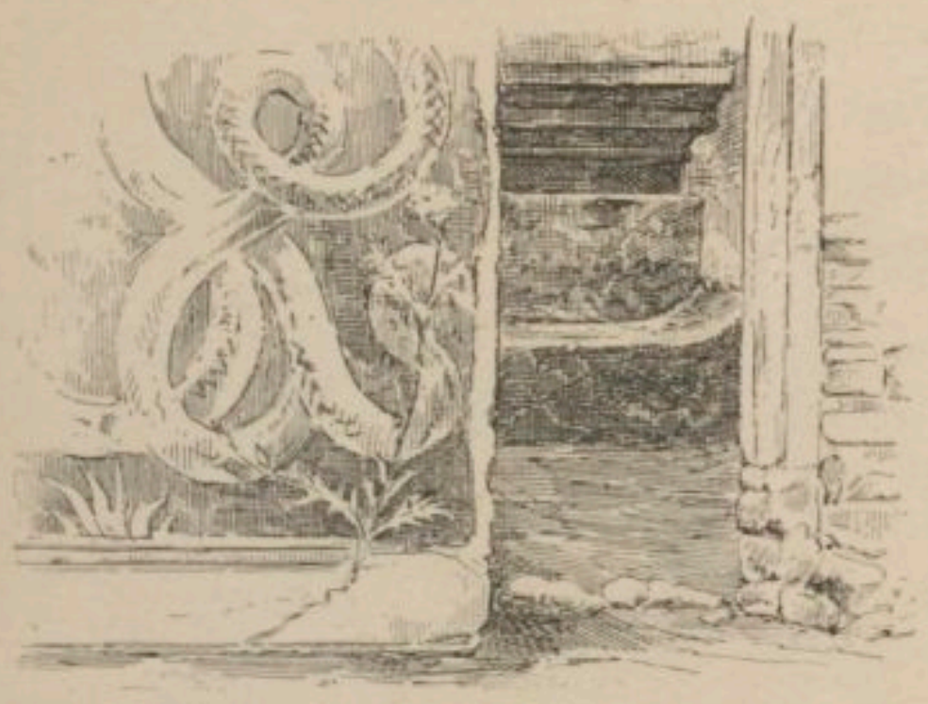
Les *cellæ* des maisons romaines étaient tantôt des caveaux, tantôt des chambres, tantôt des greniers. La *cella vinaria* était généralement un local exposé au midi, tandis que la *cella pomaria* était, de préférence, située au nord. Tous les vins ne s'accommodaient pas d'ailleurs du même traitement; tantôt la qualité et le cru réclamaient une chambre placée au-dessus du sol, parfois même à un étage supérieur. Les différents liquides étaient conservés dans des vases appelés *dolia, diotæ, seriæ, amphoræ* (voir t. I, col. 1682-1712), et leur forme tantôt plate, arrondie ou effilée, déterminait la position dans la *cella* dont le sol était recouvert d'une épaisse couche de sable.

Parfois les parois et la voûte d'une *cella* apparaissent tapissées d'une épaisse couche de fumée. Dans les dépendances de l'hôtel de Pammachius au Celius, on voit l'empreinte et on suit la direction d'un tube de terre cuite dans trois cellules à provision. Il n'est possible de conserver aucun doute, c'est ici le *fumarium,* c'est-à-dire la pièce dans laquelle on faisait hâter la maturité des fruits en les enveloppant de fumée. Columelle recommande ce moyen pour vieillir le vin et Martial donne un conseil semblable. Ces traces de bois carbonisé furent relevées en divers endroits. Cette fumée s'échappait par quelque ouverture qu'on ouvrait mais à son gré. La fumée servait non seulement à mûrir mais à dessécher: *Fumarium quoque, quo materia, si non sit jampriden cæsa, festinato siccetur.*

V. *Cellæ fornicatoriæ.* — Ce sujet semblerait devoir demeurer étranger à l'archéologie chrétienne, mais il faut se rappeler que les fidèles vivaient au sein de la société antique, laquelle se montrait souvent d'une rare impudence jusque dans les vices les plus répugnants. A Pompéi, on a retrouvé des lupanars composés d'un vestibule entouré de cellules munies d'une couche en pierre que l'on recouvrait de matelas, de tapis et de coussins (fig. 2284). Ces chambrettes sont minuscules, elles ne mesurent guère que deux mètres carrés, quelques-unes ont une petite lucarne sur la rue, tandis que d'autres recevaient l'air et la lumière par l'imposte située au-dessus de la porte et s'ouvrant sur le vestibule. Outre ces maisons, il existait dans les villes antiques des *cellæ fornicatoriæ* isolées donnant immédiatement sur la rue, au rez-de-chaussée, ne communiquant pas avec l'habitation dans laquelle elles

[1] Cicéron, *Phil.,* II, 27.

étaient encloses [1]. Enfin, il existait des *cellæ* ou *fornices* dans les théâtres. Saint Isidore de Séville s'en explique ainsi : *Fornicatrix est cujus corpus publicum et vulgare est. Hæc enim sub arcuatis prosternebatur, quæ loca* FORNICES *dicuntur* [2]. Cette appellation se retrouve dans Horace, dans Juvénal et dans Suétone; et Tertullien recommande aux chrétiens de fuir les spectacles où l'on invite les assistants à visiter les chambres de débauche [3]. C'est dans de pareils lieux qu'auraient longtemps vécu, s'il fallait s'en rapporter à leurs légendes, sainte Afra d'Augsbourg et sainte Marie l'Égyptienne. La législation d'exception portée contre les chrétiens autorisait à l'égard des vierges la violence et la séquestration dans les lieux de prostitution. Nous connaissons des exemples où la loi fut



2284. — *Cella fornicatoria* à Pompéi.
D'après Gusman, *Pompéi*, 1906, fig. 273.

appliquée, notamment celui des martyrs Didyme et Theodora. La jeune fille est condamnée à être enfermée dans un *meritorium* [4]. Ce cas est loin d'être unique. Vincent de Beauvais rapporte dans son *Speculum historiale*, d'après les *Gesta*, l'histoire de sainte Colombe jetée, par ordre du magistrat, dans le *meritorium* d'un amphithéâtre [5]. D'ailleurs ces repaires ne disparurent pas avec le paganisme et les mœurs ne connurent pas un changement comparable à la foi. Les *cellæ fornicatoriæ* paraissent de temps à autre dans les textes, impliquées par le récit sinon toujours nommément désignées. Dans la vie de saint Romain, ce personnage détruit un édifice consacré à Vénus et dont les *fornices* servaient de demeure aux prostituées [6].

VI. CELLA MEMORIÆ. — Une fois de plus nous sommes amenés à marquer la transition entre les usages chrétiens et les coutumes païennes. Il faut d'abord, et malgré sa longueur, citer intégralement le texte d'un document désigné sous le nom de « Testament de Bâle ». Le voici; les mots entre crochets sont des restitutions; ceux entre parenthèses sont les développements des mots abrégés. Quelques lectures fautives du manuscrit, rétablies dans le texte, ont été indiquées entre crochets aigus.

Cellam quam] ædificavi memoriæ, perfici volo ad exemplar quod dedi ita, ut exedra sit eo, in qua < in quo > statua sedens ponatur marmorea ex lapide quam optumo transmarino, item < ubi > ænea ex ære tabulari quam optumo, alta ne minus p. V. Lectica fiat sub exedra et II subsellia ad duo latera ex lapide transmarino. Statui ibi sit quod sternatur per eos dies, quibus cella memoriæ aperietur, et (?) II lodices et cervicalia duo paria cenatoria et abollæ II et II tunicæ < et abollet, II tunica >. Araque ponatur ante in ædificium ex lapide lunensi quam optimo sculpta quam optime, in qua ossa mea reponantur. Cludaturque id ædificium lapide lunensi ita, ut facile aperiri et denuo cludi possit.

Colaturque id ædificium et ea pomaria et lacus [7] *arbitratu Philadelphi et Veri libertorum meorum, inpensaque præstetur [ad] reficiendum [et] restituendum, si quid ex iis vitiatum corruptumque fuerit colaturque a tribus topiaris et discentibus eorum, et si qui ex iis decesserit decesserintve subtractusve erit, in vicem ejus eorumve alius alive substituantur, accipiantque singuli ex tribus triciti modios LX in annos singulos et vestiari nomine XXX. Aquila autem nepos meus et h(eredes) eius hæc præstare debeto [debento] III* [8]*. Scribanturque in ædificio extrinsecus nomina mag(istratum), quibus cœptum erit id ædificium et quotannis vixero.*

Si quis alius aliave unquam in iis pomariis, quemadmodum eos [locos det]erm[inavi, extr]a cum ip[se quem] induxi [9]*, combustus sepultusve confossusve conditusve (?) propiusve iis pomaris aliquid adversus ea facturus fuerit, quæ s(upra) s(cripta) s(unt), id h(eres) h(eredes) que mei d(amnas) [d(amnates)] esto sunto ea omnia ita fieri neque aliter fieri* [10].

Loco autem huic lex hæc in perpetuum dicitur. Ne quisquam post me dominium potestatemve eorum locorum habeto nisi in hoc, [ut] melius colantur et conserantur perficianturque. Aditum [itum actum ad id ædificium habeant quicumque] ad id colendum pedibus et vehiculis et staticulis [adibunt...

Ubi vero quis] combustus suffossusve monimentumve factum illatave ossa propius imposita qui[dve] a quibus factum fuerit ibi < monumentive... imponi... queant quibus > iis pomariis et locis et septis eorum que[m]admodum supra scripsi, Sex-Julus, Sex-Juli Aquilini filius Aquila et h(eres) h(eredes)que eius, [si] s(icut) s(upra) [s(cripsi] ita factum non fuerit adversusve aliquit factum fuerit aut non caver[int] ab herede heredibusque suis, ut ita omnia serventur quemadmodum s[upra) [s(cripsi), d(are) d(amnas)] d(amnates), e(sto) s(unto) rei publicæ < it. public. civitatis > civitatis Ling(enum) sestertium n(ummum) c. [milia]. Hæc pœna omnibus domini[s] huius possessionis in perpetum inferatur (?)

Omnes autem liberti mei et liber[tæ], quos et vivus < vivos > et quos hoc testamento manumisi, stipem conferant quotannis singul[i nummos sing(ulos) et] Aquila nepos meus et [heredes eius] præstet (?) quotanni[s n...], ex quibus edulia [quisque sibi] paret et potui, quod profanetur infra ante cel[l]am memoriæ quæ est Litavicrari [11]*, et ibi consumant [die natali meo] morenturque ibi donec eam summam consumant.*

Vicibus ex se curatores ad hoc officium nominent, qui id officium annuum habeant habeantque potestatem exigendi hos nummos, mandoque hanc curam Prisco, Phœbo, Philadelpho, Vero, pos... curatoresque ita nominati [sacrificent] quotannis in ara quæ s(upra) s(cripta) est Kalendis Aprilibus Maiis Juniis Juliis Augustis [Septembribus] Octobribus.

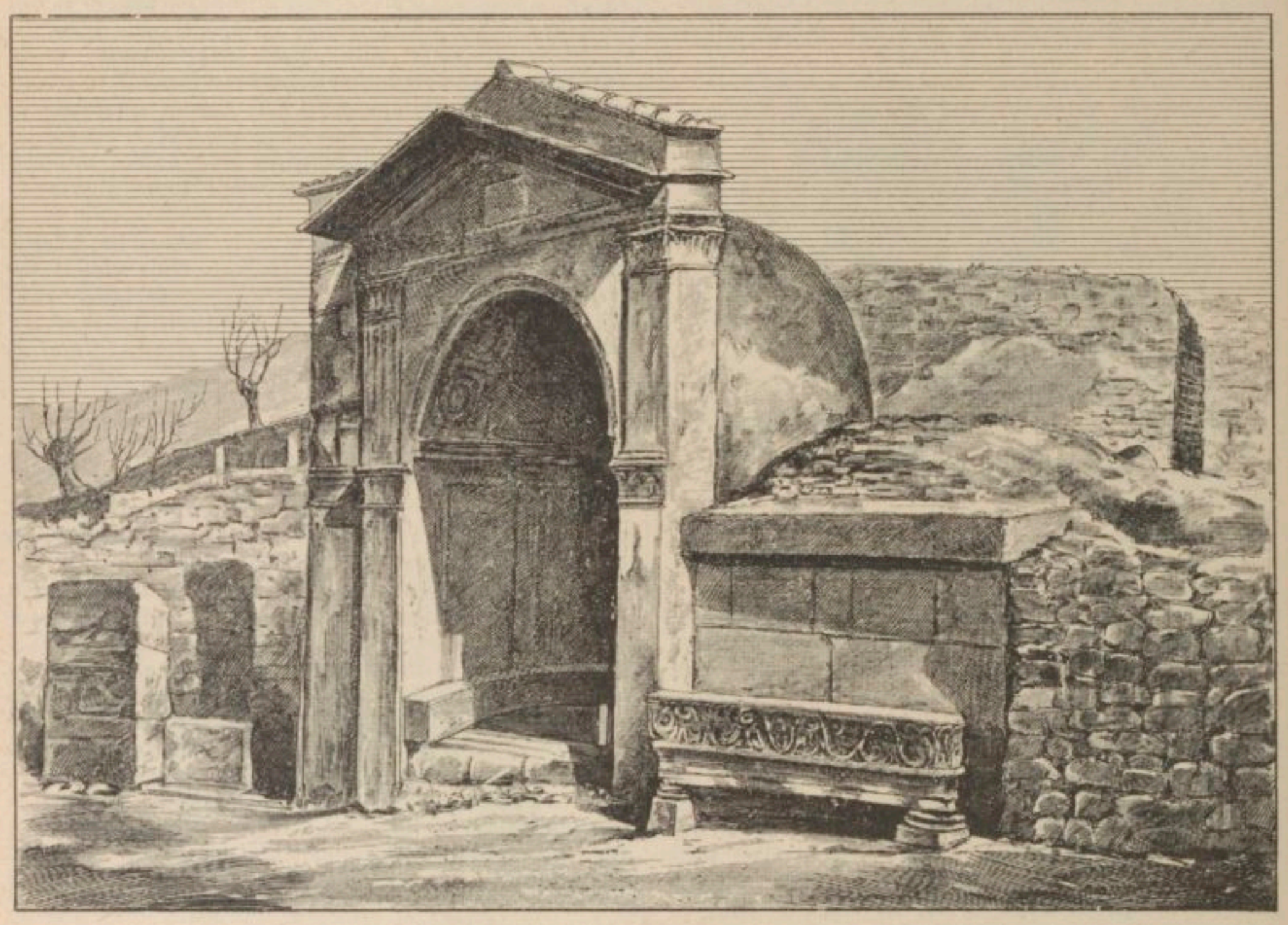
[1] P. Gusman, *Pompéi, La ville, les mœurs, les arts*, in-8°, Paris, 1906, p. 273. Cf. A Gori, *Inscript. antiq.*, Florentiæ, 1743, t. III, p. 240, pl. IV. — [2] S. Isidore, *Etymologiæ*, l. X, c. CXI; cf. l. XVIII, c. XLII, n. 2; *P. L.*, t. LXXXII, col. 378. — [3] Tertullien, *De spectaculis*, c. XVII, *P. L.*, t. I, col. 659. — [4] Ruinart, *Acta sincera*, 1713, p. 397. Cf. E. Le Blant, *A propos d'une gravure sur bois du Térence de 1493*, dans la *Revue archéologique*, 1891, p. 7-9, pl. III. — [5] Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, l. XI, c. CIV. — [6] *Vita metrica S. Romani*, dans Martène, *Thesaurus novus anecdotarum*, t. III, col. 1656. Cf. *Vita S. Romani*, c. I, n. 7, dans *Acta sanct.*, octob. t. X, p. 95. — [7] L'éditeur doute si, au lieu de *locus*, il ne faudrait pas lire *loca*, attendu qu'il y a plus loin : *iis pomariis et locis*. — [8] Il y avait là primitivement IIII, ensuite une unité a été effacée. Ce nombre paraît indiquer le commencement d'un troisième feuillet du testament. — [9] Ce passage a été restitué par Mommsen. — [10] Restitué par Mommsen. — [11] Nom de lieu.

V
6695

Mando autem curam funeris mei exequiarum et rerum omnium et ædificiorum monumentorumque meorum Sex. Julio Aquilæ nepoti meo et Macrino Regini f(ilio) et Sabino Dumnedor[igis] filio et Prisco l(iberto) meo et procuratori, et eos rogo agant curam harum rerum omnium, eorumque probatio sit earum rerum, quos jussi post mortem meam fieri.

Volo autem omne instrumentum meum, quod ad venandum et aucupandum paravi mecum cremari cum lanceis gladeis cultris retibus plagis laqueis thalamis tabernaculis formidinibus balnearibus lecticis sella gestatoria et omni medicamento [et] instrumento illius studii, et navem liburnam ex scirpo, ita [ut] inde nihil subtrahatur, et vestis polymi[æ] et plumatæ V *plumari quod quidquid* > *quidquid reliquero et stellas omnes ex cornibus alcinis* [1].

Ce n'est guère qu'à l'aide des monuments profanes que nous pouvons espérer connaître la situation légale des cimetières chrétiens à l'époque des persécutions. Or, le testament qu'on vient de lire supplée au silence des documents rédigés par les fidèles et nous explique les conditions du mode de possession des biens funéraires par les chrétiens. Il serait puéril de prétendre que l'administration romaine si bien informée, et les contemporains qui ne l'étaient guère moins bien, ignoraient l'existence et l'emplacement des nécropoles chrétiennes. On savait que les « frères » répugnaient à recevoir la sépulture parmi les païens, dans les lieux destinés à cet usage, une question se posait donc : Que devenaient les cadavres des fidèles? En étudiant la topographie des catacombes nous avons pu nous convaincre que ces asiles étaient bien connus des païens contre l'irruption desquels on organisait des guet-apens. D'ailleurs, il n'y avait pas que des cimetières souterrains pour inhumer les fidèles. Certaines contrées ne s'y prêtaient pas, en Afrique notamment, où la communauté possédait des *areæ* à ciel ouvert, les tombes chrétiennes étaient connues et leur situation répérée, en sorte que, le jour des violences venu, on les saccageait. Mais, pendant les périodes d'accalmie, ces tombes étaient placées sous la sauvegarde d'un régime que le testament de Bâle va nous permettre de déterminer (fig. 2225).



2285. — Cella avec exèdre couverte à Pompéi. D'après Gusman, *Pompéi*, 1906, p. 60.

Les témoignages sont formels et nombreux en faveur de l'existence de tombeaux et mausolées chrétiens pendant les trois premiers siècles de notre ère [2]. A défaut de tout le reste, un texte de Tertullien ne laisserait aucune place au doute : *Corpora medicata condimentis sepulturæ mausoleis et monumentis sequestrantur, processura inde quum jusserit Dominus* [3]. Un texte épigraphique de Cherchel nous parle, au IIIe siècle, de la construction d'une *cella* dans un cimetière donné à l' « Église des frères » de Césarée de Maurétanie : AREAM AT SEPVLCRA CVLTOR VERBI CONTVLIT ET CELLAM STRVXIT SVIS CVNCTIS SVMPTIBVS [4]. La seule désignation de l'emplacement dans lequel est érigée la *cella* suffirait à montrer qu'il s'agit bien sous ce nom d'un édifice funéraire; le tes-

[1] A. Kiessling, *Anecdota Basileensia*, in-8°, Basel, 1863; De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1864, p. 95, traduit par le général Creuly dans *Revue archéologique*, 1864, p. 28 sq. — [2] Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Romæ, 1690, t. I, p. 141 sq.; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 93, 199, 200, 210. — [3] Tertullien, *De resurrectione carnis*, c. XXVII, *P. L.*, t. II, col. 834. — [4] *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 813, fig. 175.

tament de Bâle en fournit une preuve nouvelle. Un testateur, dont le nom reste inconnu, fit graver sur son tombeau soit son testament entier, soit seulement la partie relative aux funérailles et à la sépulture. Le passage qui nous reste débute par la recommandation faite aux héritiers d'achever la construction de la chambre sépulcrale conformément au plan laissé par ce personnage : *cellam, quam ædificavi memoriæ, perfici volo ad exemplar quod dedi.* Le mot *memoriæ* ne dépend pas du verbe qui le précède, comme si l'on disait : « la chapelle que j'ai élevée à ma mémoire », mais il doit se construire avec *cella,* attendu que, un peu plus loin, l'édifice est deux fois appelé *cella memoriæ.* C'étaient donc en fait, de véritables *cellæ memoriæ,* que ces édicules élevés en grand nombre pour commémorer le souvenir des martyrs et appelés communément *cellæ martyrum*[1]. Cet emploi du mot *cella* est nouveau dans l'épigraphie profane, mais il n'a rien d'étrange, car souvent les édicules sépulcraux ressemblaient aux *cellæ* des temples ou des bains, et quant au mot *memoria,* c'était l'appellation ordinaire des tombeaux. Ce mot latin donna même naissance dans l'épigraphie grecque chrétienne au mot MHMOPION devenu d'un usage vulgaire principalement en Macédoine[2]. On rencontre aussi *cella æterna* tenant la place de *domus æterna,* expression consacrée pour désigner un tombeau, même parmi les chrétiens[3] :

eu]MORFVS CVM EE[*lici*
ta]TE ☿ COIVGI SVAM[*se vi*
vi]S FECERVNT CELLA AET[*erna*[4]

Sans doute *cella æterna,* de même que *domus æterna, æternalis, sempiterna, perpetua* était d'une application assez large et désignait tour à tour, suivant le cas, un mausolée, ou un simple *loculus* caché sous le pavement. Mais tout cela est bien connu. Une inscription mentionne un CVBICVLVM MEMORIAE[5], ce qui est synonyme de *cella memoriæ,* termes plus ou moins génériques appliqués à des édifices funéraires.

La *cella* de Bâle devait avoir un exèdre avec deux statues assises du défunt, l'une en marbre, l'autre en bronze : *ex ære tabulari quam optumo;* plus, une litière et deux chaises de marbre; elle devait être garnie de tapis destinés à recouvrir ces chaises, ainsi que de couvertures, de coussins et de vêtements pour les repas funèbres : *statui ibi sit, quod sternatur per eos dies, quibus cella memoriæ aperietur, et II lodices et cervicalia duo paria cenatoria,* etc. Tous ces détails, on doit s'en apercevoir dès le premier moment, sont d'une application immédiate aux agapes funèbres que célébraient les fidèles.

L'exèdre était, à l'époque romaine, synonyme d'hémicycle par sa forme circulaire; dans cette espèce d'abside pourvue d'une banquette les convives trouvaient la liberté de converser entre eux. Dans le langage des documents chrétiens *exedra* est souvent l'équivalent de *absis;* mais l'exèdre n'était pas toujours abritée, souvent ce n'était rien de plus qu'un banc semi-circulaire auquel on donna le nom de trichore, tetrachore, pentachore, etc., suivant la forme qu'elle présentait.

Devant la *cella* et l'exèdre se trouvait l'autel avec les cendres du défunt. Autour de l'édifice regnait un verger (*pomaria*) à l'entretien duquel le testateur avait pourvu; c'était encore là une coutume antique (Voir *Area*). Vient ensuite l'ordre de mettre une inscription et les peines portées contre les héritiers dans le cas où ils se permettraient de brûler, ensevelir, inhumer ou introduire d'une manière quelconque des cadavres dans le verger consacré à la *cella memoriæ,* à l'exception de ceux toutefois, pour lesquels le testateur a fait cette concession. Le lieu est déclaré inaliénable, et même le droit d'en jouir n'est accordé aux héritiers qu'à charge de culture et d'entretien. Enfin, il est établi que tous les affranchis et affranchies du défunt devront chaque année contribuer aux frais du repas funéraire, et nommer des curateurs chargés de faire verser la contribution, de faire préparer le repas, et de faire des sacrifices sur l'autel devant la *cella,* le premier de chaque mois, d'avril à octobre[6].

Des diverses dispositions testamentaires relatives au monument sépulcral que je viens d'analyser, pour la plus grande partie, ne sont-ce pas, je le demande, précisément celles qui conviennent aux besoins et aux cérémonies de la sépulture chrétienne, ainsi qu'à sa protection vis-à-vis des lois, quand il n'y avait pas moyen de lui donner un asile dans les entrailles de la terre? Les *cellæ* ou *cubicula* avec exèdre, c'est-à-dire avec un ou plusieurs hémicycles, sont justement le genre d'édifice que nous savons, de toute certitude, avoir été employés dans les cimetières chrétiens, soit à Rome, soit hors de Rome aux jours de la paix. Personne n'ignore que des chapelles et des exèdres sépulcrales furent construites tout autour des principales basiliques[7] : actuellement même on vient de constater, à Palestrina, que le prétendu hémicycle de Verrius Flaccus n'était autre chose qu'un hémicycle chrétien, c'est-à-dire une exèdre contiguë à une basilique chrétienne[8]. Ces chapelles prirent elles-mêmes le nom de basiliques, de même que les plus petites basiliques des martyrs reçurent avec une plus juste propriété de termes, le nom de chapelles, *cellæ.* Ainsi à Pouzzoles, le tombeau d'un enfant, C. Nonius Flavianus, reçoit un petit mausolée dont il est dit : BASILICA A PARENTIBVS ADQVISITA CONTECTAQVE EST[9]; on voit comment la confusion a pu s'établir parfois et ce sont de véritables *cellæ* que des *basilicæ* telles que celles des Saints-Sixte-et-Cécile, et celle de Sainte-Sotère dont nous parlerons bientôt.

Maintenant, quelle est la loi qui empêcha les chrétiens, pendant l'ère de persécution, de se construire de telles chambres sépulcrales et de les faire respecter comme *cella memoriæ,* c'est-à-dire comme monuments funéraires? Et qui peut dire que les *cellæ* des martyrs furent toutes construites dans le IVe siècle, qu'aucune d'elles ne remonte jusqu'aux trois premiers siècles? Mais avant de traiter cette question d'après les monuments eux-mêmes, continuons la comparaison du testament de Bâle avec la sépulture chrétienne.

La *cella* chez les païens et l'exèdre étaient destinées, à célébrer l'anniversaire du défunt, aux sacrifices mensuels sur l'autel de ses cendres et aux repas funéraires, à l'usage desquels le monument devait être fourni de

[1] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 129 : *innumereræ cellulæ martyrum,* dans la banlieue de Rome. Beaucoup de ces édicules furent reconstruits à l'époque de la paix de l'Église, agrandis, ornés, et qualifiés *martyria,* μαρτύρια, mais ils s'élevaient sur l'emplacement des *cellæ memoriæ* primitives. — [2] A. Dumont, dans la *Rev. des sociétés savantes,* t. V, p. 780 sq., 812; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 455, note 4. — [3] A. Audollent, *Sur un groupe d'inscriptions de Pomaria* (Tlemcen), dans *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1892, t. XII, p. 127-135. — [4] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 455, note 5; inscription du musée du Vatican, du IVe au Ve siècle. On signale, une seule fois, la formule CASA PERPETVA, De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ,* in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 493; on trouve aussi CASVLA, Marini, *Atti dei fratelli Arvali,* in-fol., Romæ, 1795, p. 184. — [5] R. Fabretti, *Inscript. domest., quæ in ædibus paternis asservantur,* in-fol., Romæ, 1699, p. 103, n. 240. — [6] Le testateur, dans un dernier paragraphe, ordonne la destruction de ses instruments de chasse et de pêche; cf. *Revue archéol.*, 1864, p. 32-33, et un article anonyme : *Sur l'article de M. De Rossi relatif au testament trouvé à Bâle par Kiessling,* dans la même revue, 1864, p. 121-132. — [7] S. Paulin de Nole, *Opera,* édit. Vérone, 1736, p. 838 sq. — [8] De Rossi, *Bull. di arch. christ.*, 1864, p. 24. — [9] Garrucci, dans *Bull. archeol. napolitano,* IIe série, t. I, p. 36 sq.; De Rossi, *Bull.*, 1863, p. 43; *Roma sotterr.*, t. III, p. 460.

tout l'attirail nécessaire, y compris même les robes et les tuniques. Or, si l'on excepte le sacrifice sur l'autel et la crémation des corps, les chrétiens s'acquittaient des mêmes rites près des tombes de leurs proches. Nous avons vu en étudiant l'Agape[1] que cette réunion était en réalité un repas funéraire des fidèles à la tombe de leurs parents défunts ou à celle des martyrs. Que l'on compare au mobilier païen de Bâle le mobilier chrétien d'une maison dans laquelle les chrétiens se réunissaient à Cirta, en 303, et on verra le rapprochement se faire de lui-même. Outre les calices d'or et d'argent, les lampes, c'est une ample provision de vêtements, quatre-vingt-deux tuniques de femme, seize tuniques d'homme, treize paires de souliers d'homme, quarante-deux paires de souliers de femme, etc. Le bûcher et l'inhumation des ossements brûlés ne pouvaient occasionner aucun ennui aux chrétiens, puisque c'était, non pas une loi, mais une simple coutume à laquelle rien n'obligeait de se conformer. *Nos veterem et meliorem consuetudinem humandi frequentamus,* disait Minucius Felix. L'autel lui-même et les libations auraient pu convenir aux chrétiens, s'ils avaient voulu user de quelque dissimulation. La table sainte était appelée θυσιαστήριον, *altare Dei, ara Dei,* et l'Eucharistie, aux yeux des profanes, pouvait passer pour une libation de pain et de vin. Mais les fidèles étaient si éloignés d'une dissimulation pareille que, quand les païens les accusaient d'impiété parce qu'ils n'avaient ni temples, ni autels, ni sacrifices selon le mode de l'idolâtrie, ils préféraient accepter ce reproche plutôt que de laisser croire que leur autel et leur sacrifice eussent quelque rapport avec les cérémonies païennes. Sauf ce seul point de l'autel et des sacrifices, tout arrivait à point nommé comme il le fallait pour l'usage des chrétiens. L'*area,* c'est-à-dire le jardin ou verger assigné au monument, déclarée inaliénable, et où personne ne pouvait être enseveli contre la volonté du testateur, c'étaient là des conditions non seulement opportunes, mais même nécessaires pour garantir au chrétien que sa tombe ne sera jamais souillée par le contact de tombes profanes, et qu'il pourra offrir dans cette *area,* la paix du tombeau à ses frères dans la foi. Enfin la désignation de personnes à qui serait confié l'entretien du monument et du jardin, et qui, constituées en une espèce de collège, éliraient chaque année les curateurs et payeraient une contribution mensuelle ou annuelle pour les repas et cérémonies anniversaires, assurait les moyens de cacher la société chrétienne et ses ministres, sa caisse, ses assemblées, en donnant à tout cela une apparence légale. Tertullien nous fait connaître que, dans l'église, chacun versait une modique contribution mensuelle[2]. En étudiant les *areæ* funéraires, notamment les *areæ* d'Afrique, nous avons pu nous convaincre que c'étaient de véritables cimetières. De même qu'à Rome, le *prædium* funéraire gardait le nom de son ancien propriétaire Lucine, Domitille, Prétextat, etc., de même en Afrique l'*area* conservait le nom de son possesseur officiel : *area Macrobii Candidiani.* De même encore que nous verrons bientôt un *conventiculum* ou *basilica,* en réalité une simple exèdre couverte, s'élever sur l'emplacement des cryptes célèbres à Rome, de même aussi nous verrons en Afrique, à Cirta, une *area* chrétienne appelée tantôt *area ubi orationes facitis* et tantôt *area martyrum,* dans laquelle s'élevait une *casa major* qui est le nom même que nous avons vu donner aux chapelles sépulcrales, aux *cellæ memoriæ.*

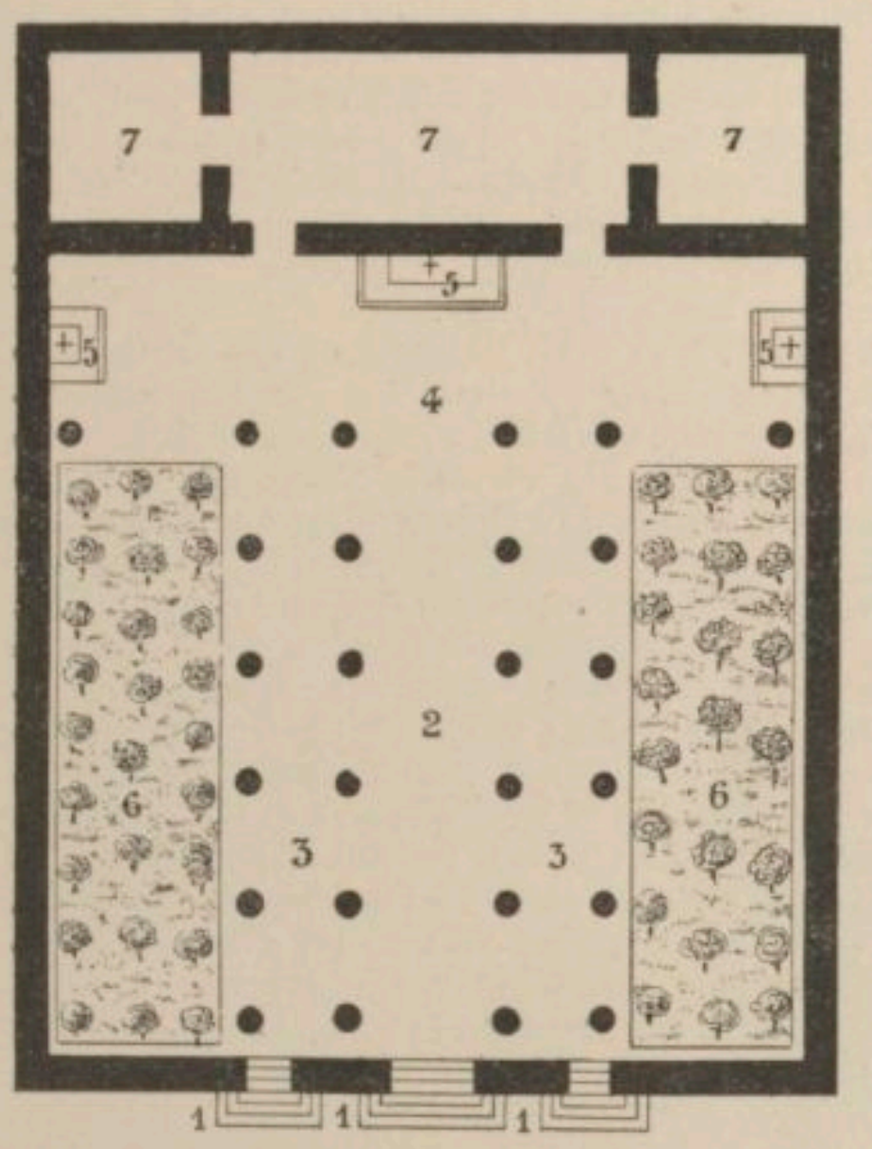
Un *prædium* funéraire ne comportait pas seulement une *cella;* on y voyait bien d'autres logis destinés à l'habitation ou à la commodité des gardiens du monument[3]. L'ensemble de ces bâtiments annexes était désigné sous le nom de *custodia* (*monumenti*), comme on le peut lire sur les inscriptions suivantes : FORMAS AEDIFICII CVSTODIÆ ET MONVMENTI RELIQVERVNT[4] et : CVSTODIAM MONVMENTI INHABITANDI CAVSA FECIT.... IVRIS CAVSA RELIQVIARVM SVORVM[5]. Toutefois ces édicules ne participaient pas au droit religieux, ce n'est pas *ipso jure* qu'ils étaient *loci religiosi,* mais seulement dans leur rapport avec le tombeau, ainsi que précise très bien une épitaphe de Pouzzoles : TABERNVLA AVTEM CVM SVIS SVPERIORIBVS NVLLO MODO AB HOC LOCO SACRO ET RELIGIOSO OB TVTELAM OBITORVM SEPARARI POTERIT[6]. Nul doute que les *areæ* chrétiennes aient été pourvues des locaux nécessaires à l'habitation des gardiens, jardiniers et fossoyeurs. Une inscription que nous publierons intégralement au mot *Cepotaphium,* mentionne une somme de dix deniers attribuée au gardien et au fossoyeur de l'hypogée : ΛΕΙΨΩΝ ΤΩΤΕ ΤΟΠΟΦΥΛΑΚΙ ΚΑΙ ΦΟϹϹΟΡΙ ⲛ̀ ΔΕΚΑ. J.-B. De Rossi interprète, dans le vestibule du cimetière de Domitille (voir *Dictionn.,* t. I, col. 809, fig. 173), la trace d'un escalier comme devant conduire aux logements du gardien et des fossoyeurs, logements situés à l'étage supérieur. Par un autre rapprochement non moins ingénieux, il rappelle la célèbre fresque du fossoyeur Diogène, représenté la lanterne à la main, prêt à s'engager dans la catacombe, sur le même plan et contre laquelle se voit sa maisonnette avec, en guise d'enseigne, les instruments de son métier[7]. Ces logis étaient indispensables pour les gardiens des cimetières; ils avaient une autre utilité. En temps de persécution ils pouvaient recevoir les fidèles les plus compromis et leur offrir un refuge tolérable jusqu'au moment où une descente de police menaçante les obligeait à s'enfoncer dans les catacombes, où un séjour prolongé n'était guère possible, mais seulement jusqu'à ce que le danger pressant eût disparu.

Après la paix de l'Église nous apprenons du *Liber pontificalis* que certains papes habitèrent dans les cimetières[8], ce qu'il faut entendre de la *cella* et des *custodiæ* de plus en plus spacieuses construites et aménagées à proximité de ces cimetières[9]. C'est le cas, lorsqu'on nous dit que Libère vécut à Sainte-Agnès, Boniface Ier à Sainte-Félicité, Jean III aux Saints-Tiburce-Valérien-et-Maxime. A l'époque du pontificat de ces papes les *basilicæ* modestes du début, les exèdres couvertes avaient fait place à de vastes édifices et à des hospices où le logement ne manquait pas. Dès le temps de Constantin les *areæ* et les *horti* ou *paradisi* commençaient à prendre un développement inconnu jusque-là, *cellæ, casæ* s'encombraient de bâtiments à destination nouvelle et inconnue jusqu'alors, thermes, baptistères. Une loi de l'année 431 étend le droit d'asile à ce que nous pourrions appeler les « Communs » d'une *cella* devenue basilique : *omnia loca primis sanctæ ecclesiæ foribus per circuitum cohærentia, sive domus, sive hortuli, sive atria aut balnea aut etiam porticus sint*[10]. On peut se faire une idée de la transformation de l'étroite et modeste *cella memoriæ* primitive en suivant la description poétique que fait Paulin de la basilique de Nole qui par une curieuse survivance a gardé le nom de *cimitile* et qui n'était originairement qu'un *cœmeterium.* Non moins splendides étaient devenus le cimetière apostolique du

[1] Voir ce mot. — [2] Tertullien, *Apologeticus,* c. XXXIX, *P. L.,* t. I, col. 470. — [3] J. Marquardt, *Römische Privatalterthümer,* in-8°, Leipzig, 1876, t. I, p. 371. — [4] H. Jordan, *Forma urbis Romæ,* pl. XXXIV, I, 4. — [5] Fabretti, *Inscript. antiquar. explicatio,* p. 352, n. 45. — [6] De Petra, dans *Giornale dei scavi di Pompei,* 1869, t. I, 242. — [7] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani,* in-fol., Roma, 1720, p. 60. — [8] *Liber pontificalis,* Libère, n. 2; Boniface Ier, n. 4; Jean III, n. 5. — [9] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1863, p. 43; 1867, p. 23. — [10] *Codex théodosien,* l. IX, t. XLV, l. 4, et le commentaire de Godefroid.

Vatican et celui de saint Paul sur la voie d'Ostie, et bien d'autres encore.

Une basilique du VIe siècle va nous permettre d'observer la transformation de la *cella memoriæ* prise



2286. — Plan de *Santa Maria la Pinta*.
D'après la *Revue archéologique*, 1864, t. x, p. 119.
1, portes; 2, nef; 3, bas-côtés; 4, transept; 5, autels; 6, *horti* (jardins ou cimetière); 7, sacristie et logement du chapelain.

pour ainsi dire « en flagrant délit » d'évolution vers ses destinées nouvelles. Il s'agit d'un édifice du commencement du VIe siècle, une véritable basilique dans l'enceinte de laquelle étaient compris deux cimetières qualifiés d'*horti*. Ce monument a existé à Palerme; nous en devons la description et le plan à un auteur sicilien, Inveges, qui le vit détruire, et ils sont rapportés par Mongitore[1]. Voici cette description (fig. 2286).

L'église de Santa-Maria-la-Pinta[2], élevée par le célèbre Bélisaire vers l'année 535, occupait un carré de 30 pas de chaque côté; au nord, où elle regardait le Cassero, elle avait trois portes. La principale conduisait dans la nef, et les deux latérales dans les bas-côtés. On y montait par sept marches pratiquées partie en dedans partie en dehors. Le sol de l'église était exhaussé d'à peu près sept palmes. La forme n'était pas ordinaire, c'est-à-dire que la nef et les ailes n'étaient pas entourées de murs comme dans les églises latines, mais entièrement à jour selon l'habitude des temples païens. Elle était construite avec des colonnes en pierre de plusieurs morceaux et couverte d'un toit en bois de la forme d'une carène de vaisseau[3]. La longueur des ailes était égale à celle de la nef, qui commençait au Cassero et se prolongeait jusqu'au mur septentrional, où elle traversait, du levant au couchant et dans la longueur de trente pas, le titre (ou transept) de l'église. Or, l'église offrait la forme d'un T latin majuscule, qui était l'antique *tau* et la véritable forme de la croix. La nef (et le transept) avaient la même largeur de sept pas et demi à peu près, mais la longueur était différente, car les six colonnes de la nef, surmontées de cinq arcades, étaient éloignées l'une de l'autre de cinq pas, tandis que des cinq arcades de la croix celle du milieu était de la largeur de la nef, les deux des extrémités étaient très grandes, et les arcades entre ces dernières et l'arcade de la nef avaient une largeur d'à peu près cinq pas et demi. Cette largeur était pareille à celle des ailes, lesquelles avaient, comme la nef, six colonnes et cinq arcades. Mais à côté de chaque aile se trouvaient *de vastes cimetières ou jardins découverts*[4] qui étaient entourés d'une haute muraille élevée d'environ vingt-quatre palmes[5].

Une inscription de la fin du VIe siècle ou du début du siècle suivant nous fait connaître dans le plus grand détail les restaurations exécutées par un certain Eusèbe dans le cimetière de la basilique de Saint-Paul. Aucun document ne saurait montrer d'une manière plus frappante l'ensemble grandiose qui avait progressivement remplacé la *cella* et ses *custodiæ*[6] :

In]NOMINE DEI PATRIS OMNIPOT[*enti*]S ET DOMINI NOSTRI IESV ☧ FIL[*ii eius et Spiritus*
s]ANCTI PARACLETI EVSEBIVS INFA[*...ren*]OVAVIT CYMITERIV TOTV[*et restituit*
c]OLVMNAS IN PORTICOS (*et*) PICTVR[*as qu*]AS IN RVINIS ERAT TOTAS E[*t refecit te-*
c]TV CVM TEGVLAS ET TABLIN [..] N(*umero*) ET ACVTOS ET MATERI[*a reliqu-*
5 *a*]TOTA BALINEV MARMO[*ra*] QVE MINVS ABVIT ET SCAMNA [*fene-*
s]TRAS SPE CLARA ITEM IN S[*up*]ERIORA MARMORAVIT PAL[*atium*
c]LOSTRA INCINOS ET CLABES [*p*]OSVIT VT POTVIT VSQVE D[*um e*
s]SET IN SECVLO FECIT RELIQV[*a f*]ABRICA QVANDO EXIVIT D[*e*
s]ECVLO REMISIT ALVMNIS SVI[*s pe*]CVNIA ET IPSI FABRICAVE
10 RVNT INTROITV AT MARTYRES [*qu*]OD EST IN PVBLICV(*a*) FVND[*amentis*
fa[BRICABIT MESAS AT MARTYR[*es r*]OTAS FECIT AQVAM IN VALINE[*u*
PER MAGNANA FECIT AT CON[*ch*]A CVBICVLV ET CANCELLV FEC[*it*
CAVSA FVRES FECIT CI[*a*] MVL[*ta m*]ALA FACENT ITEM SART[*a tec-*
t]A SVSCEPIT SIGILLA CINQVE IN POR[*tis p*]OSVIT COMPODIOLA

[1] Onofrio Manganante, *Storia sacra Palermitana ossia origine della Chiesa di Palermo, colla vita de suoi arcivescovi*, ms.; Hittorff renvoie à une *Storia sacra di Palermo* d'Antonio Mongitore, lequel n'a rien écrit sous ce titre qui ait été imprimé, d'après Hittorff, ce serait en effet un manuscrit dont il n'indique ni le dépôt ni la cote; J.-J. Hittorff et L. Zauth, *Architecture moderne de la Sicile*, in-fol., Paris, 1835, p. 3; *Lettre à M. Alex. Bertrand*, dans la *Rev. archéol.*, 1864, t. x, p. 118-119. Lorenzo Fiocca, *La chiesa di Santa Maria dell' Itria o della Pinta*, dans *L'Arte, Rivista di storia dell' arte medievale e moderna e d'arte decorativa*, Roma, 1905, t. VIII, p. 297-300, consacre une notice utile à l'église que nous mentionnons et sur laquelle nous aurons peut-être occasion de revenir. — [2] Ce nom a été donné à l'église à cause d'un tableau de l'Annonciation qu'on y vénérait. — [3] *Tetto de legname fatto in forma di carino di nave.* — [4] *Al fianco pero d'ogni ala era un ampio e discoverto cimeterio o giardino.* — [5] L'église comptait trois autels surmontés de trois tableaux dont une fresque qui furent transportés dans l'église de l'Etna, près de la porte du Cassero. La nef et les ailes étaient anciennement plus longues, mais une partie avait été détruite pour faire passer la rue du Cassero. Cette église fut détruite, au mois de novembre 1648, par ordre du cardinal Trivulzio, vice-roi, pour faire de la place aux nouveaux boulevards du Palais-Royal. — [6] Bosio, *Roma sotterr.*, p. 148; Aringhi, *Roma subterr.*, t. I, p. 410 sq.; Margarini, *Inscript. basil. S. Pauli*, n. 220; Muratori, *Thes. inscr. antiq.*, p. MDCCCLXVI, n. 2; Marini, dans Mai, *Script. veter. nov. coll.*, t. V, p. 178, n. 3; Nicolai, *Basilica S. Pauli*, p. 142, 212; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 463-464; ligne 2 la lacune est malaisée à suppléer, on a proposé *infans, in(dignus) fa(mulus), in facti*, mais tout cela provoque des objections; ligne 4, lacune de deux lettres à remplir probablement par un chiffre.

In nomine Dei patris omnipotentis et domini nostri Jesu Chr(isti) filii ejus et Spiritus sancti paracliti, Eusebius infa... renovavit cœmeterium totum et restituit columnas in porticos et picturas quos in ruinas erat totas; et refecit tectum cum tegulas et tablin... numero et acutos et materia reliqua tota; balneum, marmora quæ minus habuit et scanma, fenestras, specularia; item in superiora marmoravit palatium, claustra, incinos et claves posuit; ut potuit usque dum esset in sæculo fecit reliqua fabrica. Quando exivit de sæculo remisit alumnis suis pecunia; et isti fabricaverunt introitum ad martyres quod est in publicum a fundamentis; fabricavit mensas ad martyres; ratas fecit, aquam in balneo per mangana fecit; ad concham, cubiculum et cancellum fecit, causa fures fecit, quia multa mala faciunt : item sarta tecta suscepit; sigilla quinque in portis posuit, compodiola... l'inscription est restée inachevée. Un mot dit tout; les habitations, les *custodiæ* de jadis, on leur donnait maintenant le nom de *palatium*.

Cellæ et *custodiæ* n'attiraient guère l'attention par leur luxe, cependant elles n'étaient pas à l'abri de l'arbitraire. Quoique légalement affectées aux sépultures, en vertu de testaments ou d'autres actes passés avec toutes les formes de droit, les *cellæ* étaient exposées à la confiscation impériale. Sous le règne de Valérien, on interdit aux fidèles les réunions dans leurs cimetières, et l'édit de restitution de Gallien est surtout précieux en ce qu'il nous fait connaître qu'il était intervenu saisie du fisc. Sous Dioclétien et Maximien, nouvelle confiscation, ensuite Maxence, avant Constantin, fait la restitution.

Ces confiscations furent faites en vertu d'édits spéciaux, et, si les terrains furent enlevés à leurs légitimes propriétaires, ce n'était pas qu'ils servaient à la sépulture des chrétiens, mais seulement parce que les chrétiens s'y rassemblaient. Ainsi rien, dans la législation romaine, ne s'opposait pour l'ordinaire, ni peut-être même absolument jusqu'à Valérien, à ce que l'Église possédât, sous le nom de quelque particulier ou par tout autre moyen légal, des terrains et vergers avec *cellæ* ou *memoriæ* servant à la sépulture des chrétiens et fréquentés par les fidèles eux-mêmes. L'inscription de Cherchel, à laquelle nous avons déjà fait allusion, n'est guère moins précieuse pour notre sujet que le « testament de Bâle » lui-même[1].

Aream at sepulchra cultor Verbi contulit
Et cellam struxit suis cunctis sumptibus
Ecclesiæ sanctæ hanc reliquit memoriam.
Salvete fratres, puro corde et simplici
Evelpius vos [salutat] satos sancto spiritu.
Eclesia fratrum hunc restituit tumulum

Ce n'est pas l'original, mais une restitution exécutée par les soins de l'*ecclesia fratrum*, et ce fait seul invite à admettre que le marbre primitif a été brisé lors de la suppression des cimetières chrétiens d'Afrique par suite des émeutes populaires ou des confiscations prononcées en 258 et en 304. Or, voici que, d'après notre très curieuse inscription, Evelpius, serviteur du Verbe, avait donné le terrain pour les tombes, *aream ad sepulcra;* construit la cella, *cellam struxit;* et laissé cette *memoria* — sans doute par testament — à l'église, *ecclesiæ sanctæ hanc reliquit memoriam*. En Afrique plus qu'ailleurs le mot *memoria* était en usage pour indiquer les édicules et basiliques dédiés aux martyrs, et c'est, en effet, sous ce nom qu'est donnée à l'église la *cella* avec *area* d'Evelpius, disposition qui reçoit une grande lumière de la *cella memoriæ* avec *pomarium* du testament découvert à Bâle.

Ce n'est pas seulement à Cherchel (= Césarée de Maurétanie) que nous rencontrons une attestation de l'usage qui fait l'objet de ce travail. En l'année 386, saint Ambroise découvrit sous le pavement de la basilique naborienne, à Milan, juste sous la clôture placée devant la tombe des martyrs Nabor et Félix, une autre tombe plus ancienne, celle des saints Gervais et Protais qu'il jugea très primitive. Le souvenir de ces saints n'était cependant pas entièrement aboli puisque de vieux Milanais se souvenaient avoir dans leur enfance entendu les noms de ces saints et même avoir vu leur inscription tumulaire, d'où il résulte que le tombeau merveilleusement retrouvé existait encore vers la première dizaine d'années du IVe siècle; c'est depuis cette époque qu'il fut négligé, abandonné, oublié. Voyons comment cela a pu arriver.

Le lieu où s'élevait la basilique des saints Nabor et Félix était l'*area* du cimetière que les traditions de l'Église de Milan célèbrent comme son berceau. D'après l'auteur du *De situ civitatis Mediolani* appelé aussi *Historia Datiana,* le cimetière en question s'appelait originairement *hortus Philippi,* en souvenir d'un certain Philippe, converti sous le règne de Néron, qui avait en mourant abandonné à l'évêque Caius ledit jardin pour en faire le *polyandron* des chrétiens[2]. Le même auteur raconte dans la vie de Castricien, successeur de Caius, que la *domus Philippi* située dans le jardin fut constituée en lieu d'oraison et d'assemblée pour les fidèles, et que, plus tard, Portius et Fausta, enfants de Philippe, élevèrent à peu de distance de cette maison, deux *orationis aedes,* c'est-à-dire deux chapelles qui furent appelées du nom de leurs fondateurs : *basilica Portiana* et *basilica Fausta*[3]. Or, mettant de côté les dates précises données de tous ces événements par l'*Historia Datiana,* qui ne voit que la substance et le fond de ce récit sont en parfait accord avec les monuments et les institutions exposés ci-dessus et qu'il y aurait témérité gratuite à mettre ce récit en doute, par la seule raison qu'il ne nous en est parvenu aucune attestation antérieure à celle d'un écrit du VIe siècle. Du reste, saint Ambroise lui-même nous est témoin que les noms antiques de ce cimetière et de ses bâtiments, tels que l'*Historia Datiana* nous les a fait connaître, ne sont pas une légende des temps barbares, mais un écho des souvenirs les plus lointains de la chrétienté de Milan. Saint Ambroise, il est vrai, ne nomme pas l'*hortus Philippi* ni la *basilica Philippi,* parce que la célébrité des saints Nabor et Félix avait fait changer le nom de cette basilique, de même qu'à Rome le *cœmeterium Maximi* devint plus tard le *cœmeterium Sanctæ Felicitatis* et ainsi de beaucoup d'autres[4]; mais les basiliques de Portius et de Fausta avaient conservé leurs antiques dénominations qu'Ambroise lui-même rappelle. Bien plus, quand les Augustes Valentinien et Justine lui ordonnèrent de livrer aux Ariens la basilique Porcienne, il s'écria : *absit ut tradam hæreditatem patrum, hoc est... omnium retro fidelium episcoporum*. Il est donc démontré qu'au IVe siècle les basiliques portaient les noms qui leur sont assignés dans les documents postérieurs, et qu'ils étaient un héritage des premiers fondateurs de l'Église de Milan. On ne peut, après cela, douter que saint Ambroise n'ait retrouvé le tombeau des martyrs Gervais et Protais dans le plus ancien cimetière chrétien de son siège épiscopal, cimetière qui avait été légalement établi dans l'*hortus Philippi,* dès l'origine de l'introduction du christianisme dans cette ville, comme l'*area Macrobii Candidiani* à Carthage, l'*area Evelpii* à Césarée de Maurétanie.

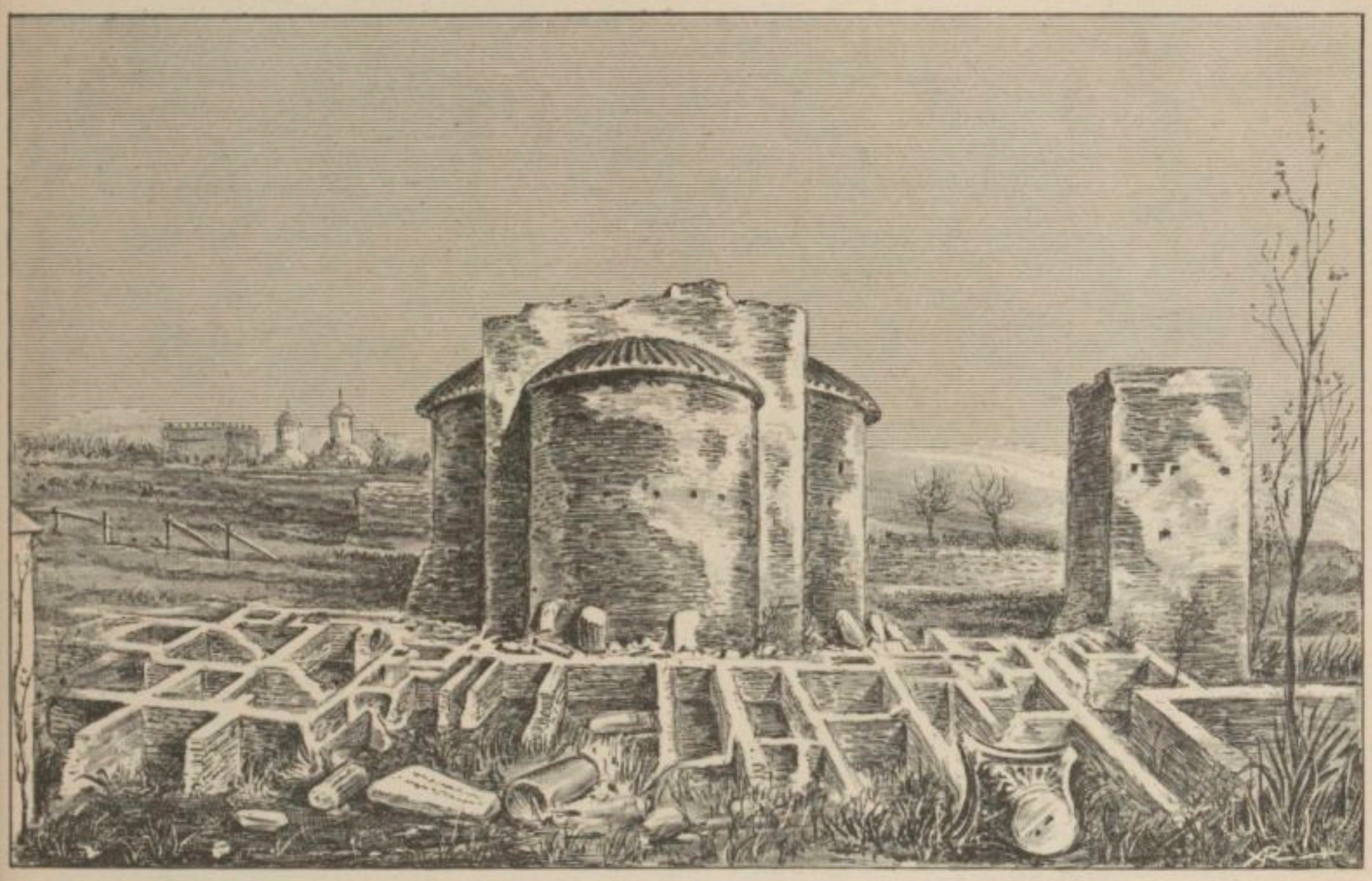
Puisque nous parcourons les plus anciens témoignages des *cellæ memoriæ* chrétiennes, arrêtons-nous à un cippe découvert par Hamilton près d'Euménie,

[1] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 813, fig. 175. — [2] Biraghi, *Datiana historia eccles. Mediolanensis,* in-8°, Mediolani, 1848, p. 30, 37. — [3] *Ibid.*, p. 40. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 42.

en Phrygie, et qui appartient au IIIe siècle. C. Cavedoni juge à bon droit, et J.-B. De Rossi adopte son opinion, que l'inscription concerne une *cella memoriæ* de cinq martyrs dans une *area* à ciel ouvert :

ΕΙΡΗΝΗΤΟΙϹΠΑΡΑΓΟ	Εἰρήνη τοῖς παράγο-
ΥϹΙΝΠΑϹΙΝΑΠΟΤΟΥ	υσιν πᾶσιν ἀπὸ τοῦ
ΘΕΟΥ	θεοῦ
ΑΥΡΑΛΕΞΑΝΔΡΟϹ	Αὐρ. Ἀλέξανδρος
5 ΜΑΡΚΟΥΟΤΩΝΞΑ	Μάρκου τῷ [Αἰ]ξα-
ΝΕΟΥΑΝΕϹΤΗϹΑ	νέο[ς] ἀνέστησα
ΕΙΝΙΚΑΤΗϹΕΙϹΤΟ	ἐ[πικρ]ατήσει στο-
ΡΓΗϹΥΜΙΤΟΝΚΑ	ργῆς [ἐπ]ὶ το[ῦ] κά-
ΛΛΟΥϹΓΛΥΚΥΤΑΤΑ	λλους γλυκύτατά
10 ΜΟΥΤΕΚΝΑΘΕϹ▒	μου τέκνα θέσ[ει]
ΝΟϹΤΩΤΥΝΒΩΤΟΥΤΩ	νος τῷ τύνδῳ τούτῳ.
ΑΜ▒ΑΤΕΚΝΑΧΩϹΙ	ἄ[ωρα τ]ὰ τέκνα χώσι
ΕΙϹ ΤΗΝΔΕ	Εἰς τήν δε [στήλην]
ΤΟ ΗΩΟ	τό ἡῷο
Ν ΚΟΙΝΟ	ν κοινὸ-
Ν ΤΩΝ Α	ν τῶν ἀ-
5 ΔΕΛΦΩ	δελ[φ]ῶ-
Ν	ν

Pax transeuntibus omnibus a Deo. — Aurelius Alexander, Marci (filius)... erexi. Prævalebit amorem pulchritudine, dulcissimos meos filios ponet præclaros in pace Dei. Cuius causa posui stelam memoriæ gratia Eugeniæ et Marcellæ et Alexandro et Macedo



2287. — Cella des SS. Sixte et Cécile, vue extérieure. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. 39, 2.

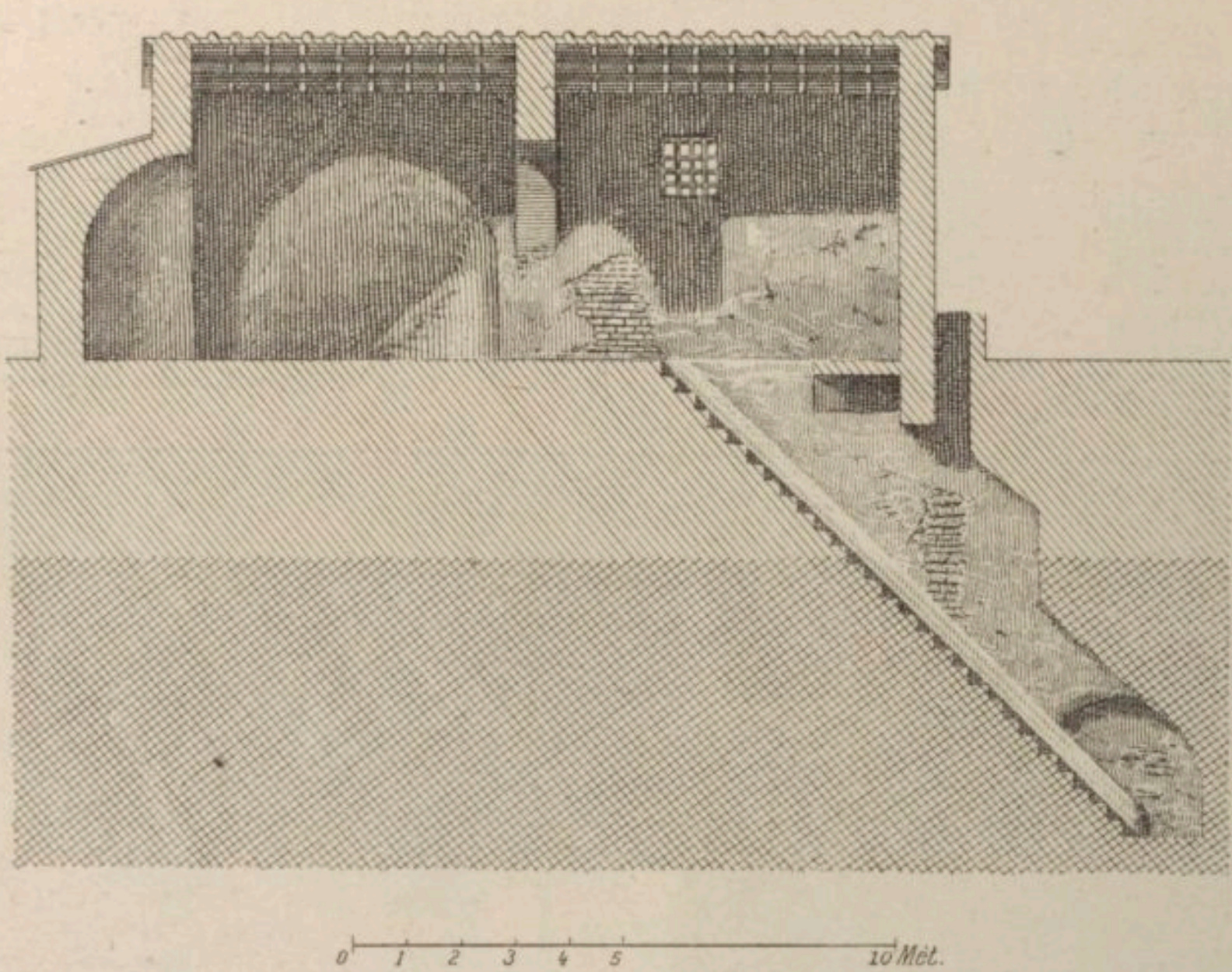
ΤΕΙΜΗΤΑΕΝΙΡΗΝΗ	τειμητὰ ἐν ἰρήνῃ
ΤΟΥΘΕΟΥΕΝΚΕΝΤΟΥ	τοῦ θεοῦ. Ἔν[ε]κεν τού-
ΤΟΥϹΕΤΗϹΑΤΗΝΕΙΤΙ	του [ἔσ]τησα τὴν [στή]-
ΜΗΝΧΑΡΙΝΜΝΗΜΗϹ	[λ]ην χάριν μνήμης
15 ΕΥΓΕΝΙΗΚΑΙΜΑΡΚΕΛ	Εὐγενίῃ καὶ Μαρκέλ-
ΛΗ ΚΑΙ ΑΛΕΞΑΝΔΡΩ	λῃ καὶ Ἀλεξάνδρῳ
ΚΕΜΑΚΕΔΟΝΙΚΕΝΟΝ	κὲ Μακεδόνι κὲ Νόν-
ΝΗ ΤΟΙϹΓΛΥΚΥΤΑΤΟΙϹ	νῃ. τοῖς γλυκυτάτοις
ΤΕΚΝΟΙϹ·ΤΟ·ϹΥΠΟΕΝΑ	τέκνοις, το[ῖ]ς ὑπὸ ἕνα
20 ΚΕΡΟΝΘΝΗϹΕΙϹΙΝΤΟ	κερὸν [ὁ]νη[θ]εῖσιν τὸ
ΤΗϹΖΩΗϹΜΕΡΟϹ	τῆς ζωῆς μέρος.
ΟϹΑΝΔΕΠ▒ΟϹΚΟΨΙΖΕ	Ὅς ἂν δὲ π[ρ]οσκόψι ξέ-

nio et Nonnæ, dulcissimis natis, quibus sub eodem tempore cessit vitæ pars. Quicumque vero extraneus offendet huic tumulo, immaturi sint et filii. Dans la clausule finale fort endommagée nous lisons cette précieuse indication : « *Jusqu'à lui* (le cippe) *le côté oriental* (de l'area) *appartient aux frères*[1]. »

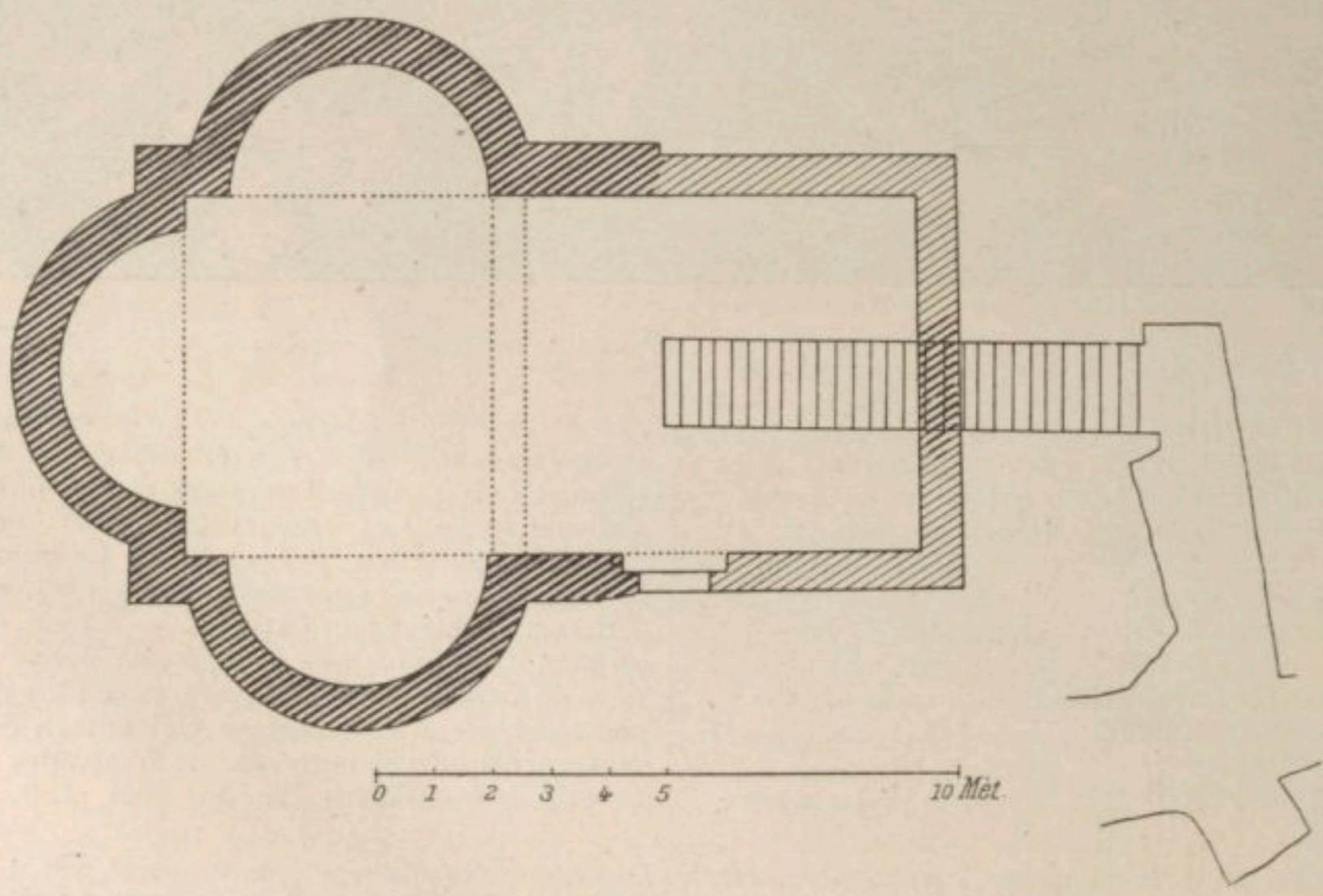
Cellæ du cimetière Calliste. — Si on se reporte au plan d'ensemble que nous avons donné du cimetière de Calliste, on remarquera, parmi les vestiges de constructions et de tombes à ciel ouvert, deux petits monuments offrant entre eux de frappantes analogies grâce à leur abside tréflée. En 1844, J.-B. De Rossi

[1] Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia*, t. II, appendix, p. 475-476, n. 374; C. Cavedoni, dans *Opusc. relig. et lett. di Modena*, 1860, t. VIII, p. 176; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 160; *Bull. di archeol. crist.*, 1864, p. 32; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9266; Ramsay, dans le *Bull. de corresp. hellénique*, 1882, t. VI, p. 504; L. Duchesne, dans la *Revue des questions historiques*, 1883, t. XXXIV, p. 30 sq.; F. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure*, dans *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1895, t. XV, n. 179; Mordtmann, dans *Athen. Mittheilungen*, 1890, p. 158; W. Ramsay, dans *The Expositor*, 1888, t. VIII, p. 411; W. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, in-8°, Oxford, 1895, t. II, p. 658; J. Wilpert, *Fractio panis*, in-4°, Paris, 1896, p. 97; De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, part 1, p. 369, 383. M. Cumont propose les corrections suivantes : ligne 7 : εἰν[ι]κα τῆς εἰστοργῆς (pour στοργῆς) ὑμῖ(ν) το[ῖς] καλλο[ῖ]ς, γλυκύτατά μου τέκνα, θεό[φ]ιλα], τειμητὰ ἐν ἰρήνῃ τοῦ Θεοῦ... et dans la clausule finale : εἰς τήν δε τὸ ἡ[ρ]ῶον κοινὸν τῶν ἀδελφῶν. C'est à tort, ajoute-t-il, que J.-B. De Rossi voyait dans le ἡῷον κοινὸν ἀδελφῶν un « cimetière oriental des chrétiens. » On ne lit rien de semblable dans la phrase incriminée, mais bien « le côté oriental de l'*area* » des chrétiens.

pénétrait pour la première fois dans un de ces édicules, alors transformé en cellier à vin; malgré cette nouvelle affectation, l'archéologue ne douta guère qu'il se trouvait dans quelque oratoire élevé jadis sur l'emplacement de la crypte d'un martyr. Divers indices fortifiaient cette conjecture, notamment la forme et l'âge de la construction remontant au IIIe siècle environ. Les anciens « Itinéraires » ou « Guides » des pèlerins dans Rome au VIIe siècle mentionnaient pour leur part l'existence d'oratoires au-dessus des cryptes des plus célèbres martyrs. Le P. Marchi et l'architecte Fontana vinrent étudier la trouvaille et confirmer les opinions de J.-B. De Rossi [1]. Ce n'était pas la première fois que l'attention d'un archéologue s'arrêtait sur ces masures.



2288. — Cella des SS. Sixte et Cécile, coupe. D'après Marchi, *Monumenti primitivi*, pl. XLVI.

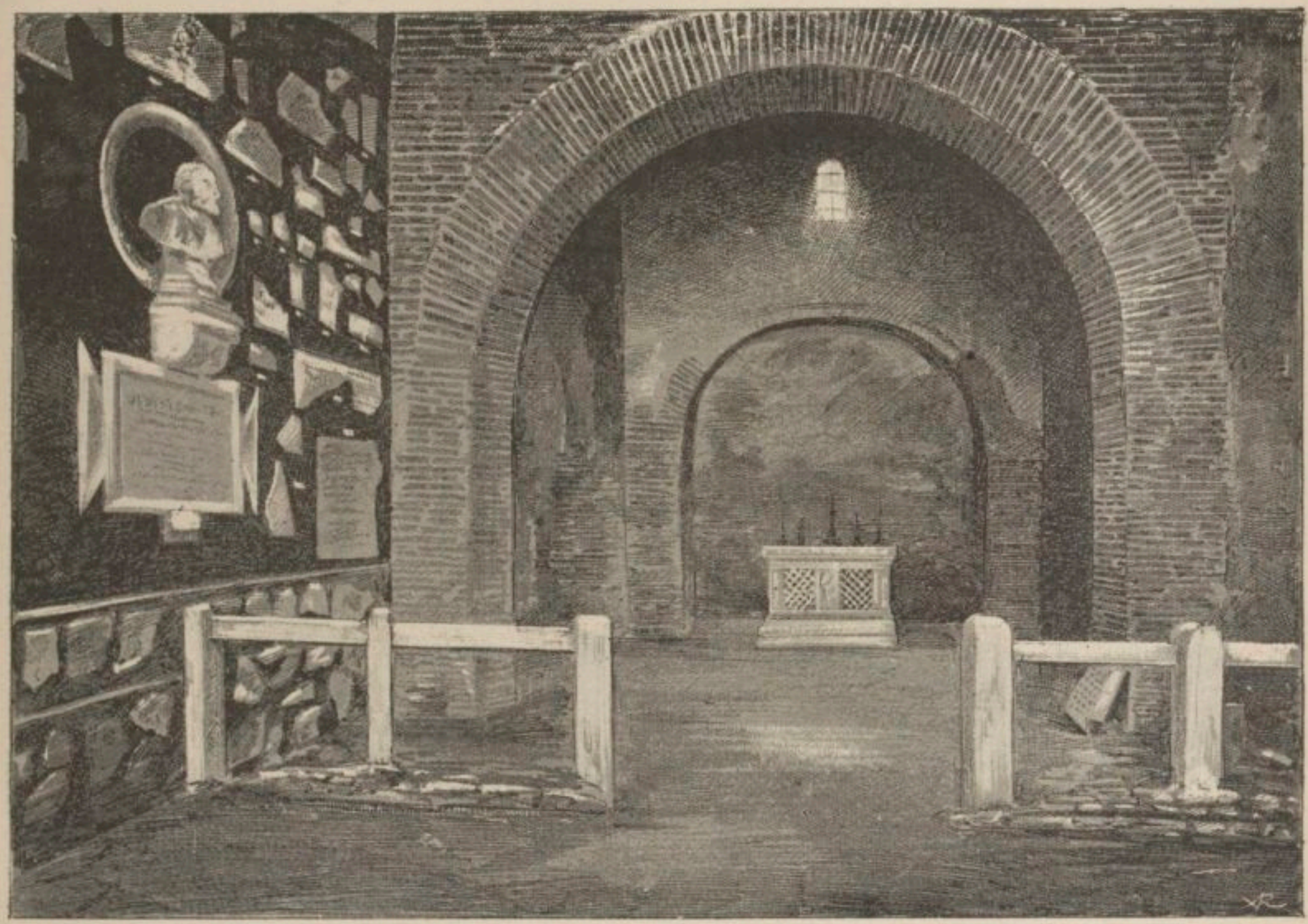


2289. — Cella des SS. Sixte et Cécile, plan. D'après Marchi, *Monumenti primitivi*, pl. XLVI.

[1] G. Marchi, *Monumenti primit.*, in-4°, Roma, 1844, p. XLV, XLVI, p. 228 sq. J. Wilpert, *Die Papstgräber und die Caecilien-gruft in der Katakombe des hl. Kallistus*, in-fol., Freiburg, 1909, p. 83 sq., *Basilika des hl. Sixtus II und ihre Gräber*, et pl. VIII, n. 2.

En 1736, Marangoni avait visité l'une d'elles et relevé des traces de peintures. Voici sa description, elle a son importance : *Situm basilicæ (S. Damasi) inter cœmeterium Callisti seu Prætextati et viam Ardeatinam putamus nos detexisse anno 1736 una cum sepulchris tum ipsius Damasi, tum etiam matris atque sororis. Cum enim anno ipso fossores Emi Cardinalis Vicarii sub custode Marco Antonio Buldetho*[1] *in ea parte cœmeterii operi incumberent sub vinea tunc Margaritæ Belloti sita inter viam Appiam et Ardeatinam, invenerunt sarcophagum marmoreum ex candidissimo pario lapide figuræ ovalis, palmorum fere* XIV *longitudinis,* VI *altitudinis, latum quinque, cujus prospectus spiralibus undis in fronte exornatus erat, et utrinque desinens in prægrandis formæ duos leones affabre sculptos. Ex hoc jamdiu corpus diligenter extractum fuisse apparebat, sed coopertum tamen erat prægrandi, sed diversi generis marmore effracto, quo super erecta fuerat fabrica lateritia quæ pertingebat usque ad superiorem partem cubiculi; juxta vero sarcophagum in posteriori parte aderat janua parva, per quam patebat aditus in non admodum amplum cubiculum,* XV *fere passuum latitudinis, totidemque longitudinis et altitudinis, in cujus fronte aderat alter simplex marmoreus sarcophagus, sicuti in latere similis formæ alius, qui pariter vacui reperti sunt : post paucos etiam dies non longe ab ipso mausoleo reperta fuit quædam ampla scala seu descensus, per quem ipsammet vas marmoreum introductum olim fuit in cœmeterium. Hisce attente consideratis, in animo fuit nobis explorare, quodnam in superiori parte hujus loci adesset ædificium quod fulciretur eo murô, seu columna structili constituta supra grande illud marmoreum sepulchrum : unde reperimus adesse antiquam formam ecclesiæ longitudinis palmor. fere* LX, *in cujus parte septentrionali extant tres absidæ circulares, unde dignoscitur eam olim extitisse ecclesiam, quæ locum superiorem tum cubiculi inferioris tum sarcophagi occupabat. Insuper cognovimus illam fuisse olim depictam ex quibusdam residuis coloribus qui adhuc supersunt... Nunc ecclesia conversa est ad usum cellarii prædictæ vineæ, cui patet ingressus in ipsa via Ardeatina, qua vergitur ad S. Sebastiani ecclesiam. Sarcophagus marmoreus grandis ex eadem scala extractus fuit ab Emo Cardinali Vicario*[2]. Le caractère chrétien de l'édicule était donc dès lors reconnu et proclamé, mais ce n'était guère à cette date un titre à provoquer l'attention. Dans le cellier se voyait une *cataracta*[3] avec un escalier, qui conduisait à une grotte creusée très grossièrement au flanc d'un ambulacre cémétérial et dans laquelle était conservé le vin. C'est à tort que le P. Marchi a pensé y reconnaître une excavation pratiquée à une date voisine de la construction de l'oratoire[4]. L'escalier qui mettait en communication l'oratoire et la crypte cémétériale a été retrouvé, il était situé hors de l'enceinte de l'oratoire; un autre escalier de communication, reconnu par Boldetti et par Marangoni, a été retrouvé; il est également extérieur à l'oratoire.

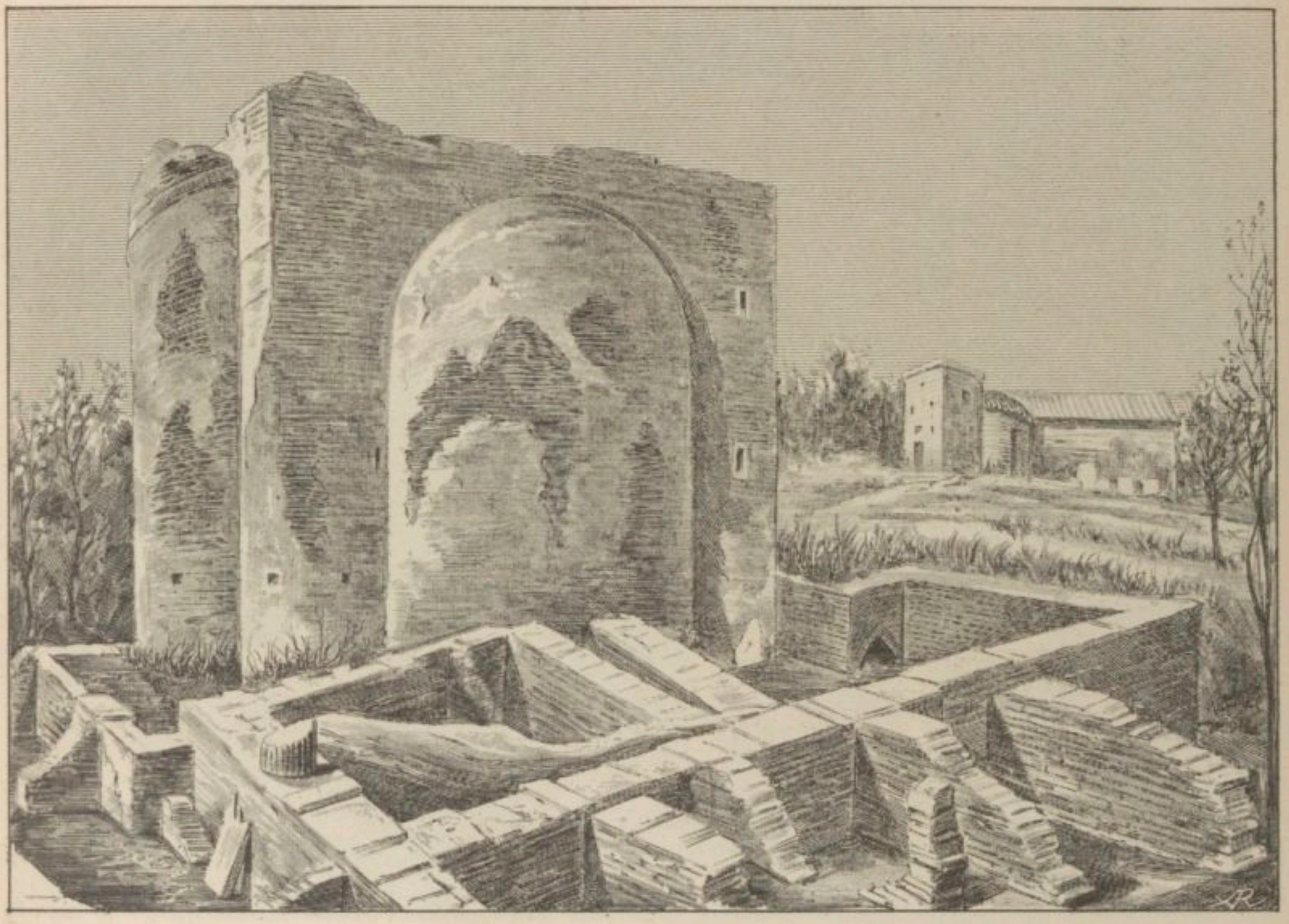
Marangoni, comme on vient de le voir, conjectura que la *cella* devait être identifiée avec la petite basi-



2290. — Cella des SS. Sixte et Cécile, intérieur. D'après une photographie.

[1] Voir au mot *Boldetti*, t. II, col. 974 sq. — [2] Marangoni, *Chronologia summorum pontificum*, in-fol., Romæ, 1751, appendix, n. XXXII, p. 167, 168. — [3] Voir ce mot. — [4] En 1736, lors de la visite de Marangoni, l'escalier n'existait pas.

lique érigée par le pape Damase à peu de distance de la voie Ardéatine pour recevoir ses restes, ceux de sa mère et ceux de sa sœur. Le P. Marchi supposa que cette identification devait s'appliquer au deuxième oratoire. Tous deux se trompaient par l'effet de la topographie cimétériale erronée qui était alors reçue; ils croyaient à tort que les cryptes creusées sous ces oratoires appartenaient au système de nécropoles souterraines de l'Ardéatine et non pas au cimetière catacombal de l'Appienne. Aujourd'hui que la topographie a été réformée entièrement et qu'elle donne raison aux indications contenues dans les anciens Guides et dans l'Appienne, une fois même il dit en propres termes : *inde ad S. Sixtum, ibi et Favianus et Antheros et Miltiades*[2]. Comme les tombes de ces trois papes se trouvaient sous la *cella* dont nous parlons, nous en devons conclure qu'elle portait le vocable : *ad S. Sixtum*[3]. Déjà saint Grégoire le Grand en témoignait dans son récit d'un quidam qui prophétise sur sa sépulture : *per viam Appiam ad beati Xysti ecclesiam se esse processurum dixit*[4]. Toutefois, de même que le noyau du cimetière de Calliste était désigné sous le nom *ad S. Sixtum*, on disait aussi *ad S. Cæciliam*, en souvenir de la sainte enterrée à côté des papes; de même l'oratoire édifié par-dessus la crypte était dénommé *ad S. Cæciliam*.



2291. — Vue de la cella de Sainte-Sotère. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. 39.

les récits des voyageurs, nous pouvons déterminer à coup sûr le vocable de la chapelle dans laquelle les pèlerins faisaient une première station avant de descendre dans la crypte des papes.

Le catalogue des cimetières de Rome désigne celui de saint Calliste en ces termes : *cœmeterium Callisti ad S. Xystum via Appia*[1]. Cette mention particulière de saint Sixte s'explique en ce que le rédacteur du catalogue ayant l'habitude d'indiquer le centre le plus révéré de chaque cimetière, en arrivant au cimetière de Calliste, c'est évidemment la crypte papale qui était généralement désignée sous le nom de Sixte II, célèbre entre tous ses collègues vénérés en ce lieu. L'Itinéraire d'Einsiedeln qui désigne les arrêts des pèlerins et indique les basiliques et oratoires qu'on rencontre, répète plusieurs fois le nom de saint Sixte pour désigner une des pauses entre l'Ardéatine et

A qui attribuer la construction de cet oratoire? Le *Liber pontificalis* ne nous apprend rien de formel à ce sujet, mais si on rapproche un passage de la notice du pape Zéphyrin de l'Itinéraire de Salzbourg, on est fondé à admettre que la *cella* aurait été élevée par ordre de ce même Zéphyrin. On nous apprend de lui : *sepultus est in cœmeterio suo juxta cœmeterium Callisti*[5] et l'Itinéraire en question atteste qu'une multitude de martyrs repose *ad S. Cæciliam* DEORSUM, tandis que le pape et confesseur Zéphyrin était enseveli SURSUM. Cette distinction, vu le langage de l'auteur, désigne une sépulture sous terre et une sépulture à ciel ouvert[6]. Ainsi, au VIIe siècle, le corps de ce pape reposait dans la *cella* située près de l'escalier par lequel on descendait dans l'hypogée. Le mot *cœmeterium*

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 180. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 181. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 243, 248, 249. Le groupe principal des tombes papales s'appelait *ad S. Xystum* et *cœmeterium S. Xysti*. — [4] S. Grégoire, *Dialogi*, l. IV, c. XXVI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 359; ce qui ne saurait s'appliquer à l'église Saint-Sixte dans l'intérieur de Rome. — [5] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1886, t. I, p. 140. — [6] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 148.

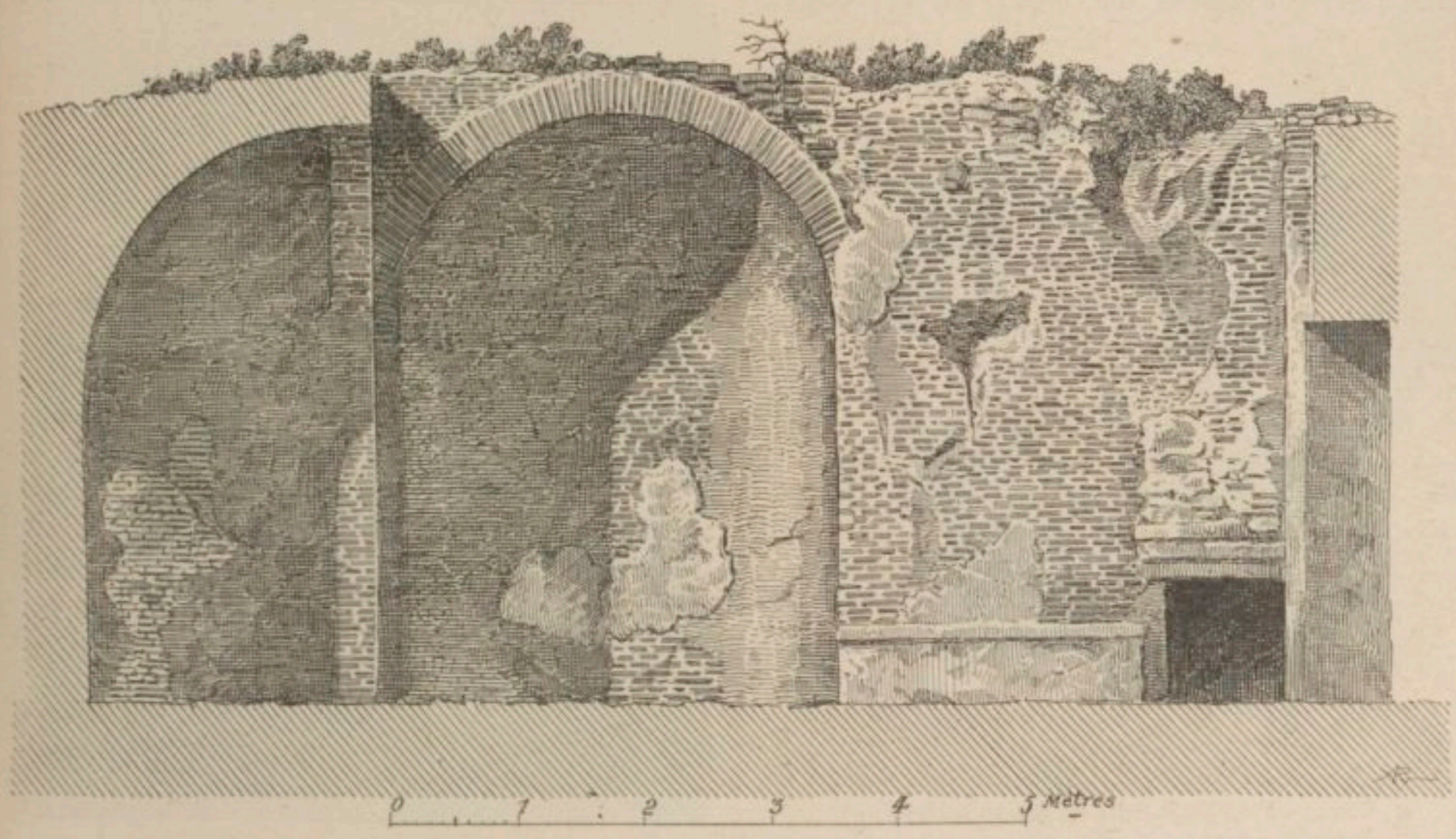
s'appliquait non seulement aux nécropoles proprement dites, mais aussi aux basiliques cémétériales et ainsi le texte du *Liber pontificalis* ferait allusion à la situation spéciale mentionnée par l'Itinéraire, par l'emploi de cette expression insolite *in cymiterio suo, juxta cymiterium Callisti*. Le nom de Zéphyrin ne figurant pas dans le catalogue épigraphique de Sixte III qui contient les noms des papes et autres évêques enterrés dans la crypte papale, on a tout lieu de croire que cet état de choses remonte au moins au temps de Sixte III. Il est même possible qu'il soit primitif et que Zéphyrin ait été enterré tout d'abord dans la basilique ou exèdre construite au-dessus du cimetière de Calliste [1], mais cette conjecture ne va pas sans de fortes objections.

Le pape Zéphyrin avait entamé les travaux d'une *area* cémétériale sur la voie Appienne. Son successeur Calliste allait poursuivre et développer considérablement le plan primitif; après lui le mouvement se continuerait; une deuxième *area* semble devoir prendre place chronologiquement à une époque un peu postérieure au pontificat de Calliste et antérieure au milieu du IIIe siècle. A cette période de travaux appartiendrait la *cella* encore existante. Sous le pontificat de Fabien (236-250), nous apprenons du *Liber pontificalis* que ce pape *multas fabricas per cymiteria fieri præcepit* [2]. J.-B. De Rossi range parmi les travaux mentionnés sous ce terme de *fabricæ* l'exécution de la salle souterraine centrale dans la seconde *area* du cimetière de Calliste et la construction de l'exèdre à trois absides, au-dessus du sol, qui fait l'objet de ce paragraphe. Ce n'est pas sur les procédés de construction que l'archéologue romain fonde cette identification; l'édicule a eu à subir trop de réparations. Détruit vraisemblablement pendant la persécution de Dioclétien, il n'aura été rasé que jusqu'aux fondations et, sur celles-ci, on aura réédifié, au IVe siècle, l'édifice actuel. Ce qui autorise la conjecture, c'est la forme de la *cella*. Polemius Silvius appelle ces sortes d'oratoires suburbains *cellulæ martyrum consecratæ* [3].

La deuxième *cella* porte le vocable de sainte Sotère. Les anciens Itinéraires nous apprennent que l'oratoire et le cimetière de Sainte-Sotère sont pour ainsi dire contigus à l'oratoire *ad S. Sixtum*, dans la direction de l'est à l'ouest [4]. Nous allons consacrer une rapide étude architectonique à ces deux monuments, vestiges précieux d'une époque pour laquelle les édifices à ciel ouvert n'ont guère laissé que le souvenir de leur existence [5].

Commençons par la *cella* de saint Sixte et sainte Cécile (fig. 2287, 2288, 2289, 2290), dans laquelle les pèlerins du VIIe siècle vénéraient les tombes du pape Zéphyrin et du martyr Tarcisius. On sait que le pape Damase avait consacré à ce dernier une épitaphe. On a bouleversé tout le sol de la *cella* dans l'espoir de retrouver quelque trace de cet éloge, mais en vain; d'où l'on pourrait induire que le marbre damasien aura été non pas brisé sur place, mais détaché et emporté on ne sait où. Heureusement le texte nous a été conservé; le voici [6] :

PAR MERITVM QVICVMQVE LEGIS COGNOSCE [DVORVM
QVIS DAMASVS RECTOR TITVLOS POST PRAE- [MIA REDDIT
IVDAICVS POPVLVS STEPHANVM MELIORA [MONENTEM
PERCVLERAT SAXIS TVLERAT QVI EX HOSTE [TROPAEVM
5 MARTYRIVM PRIMVS RAPVIT LEVITA FIDELIS



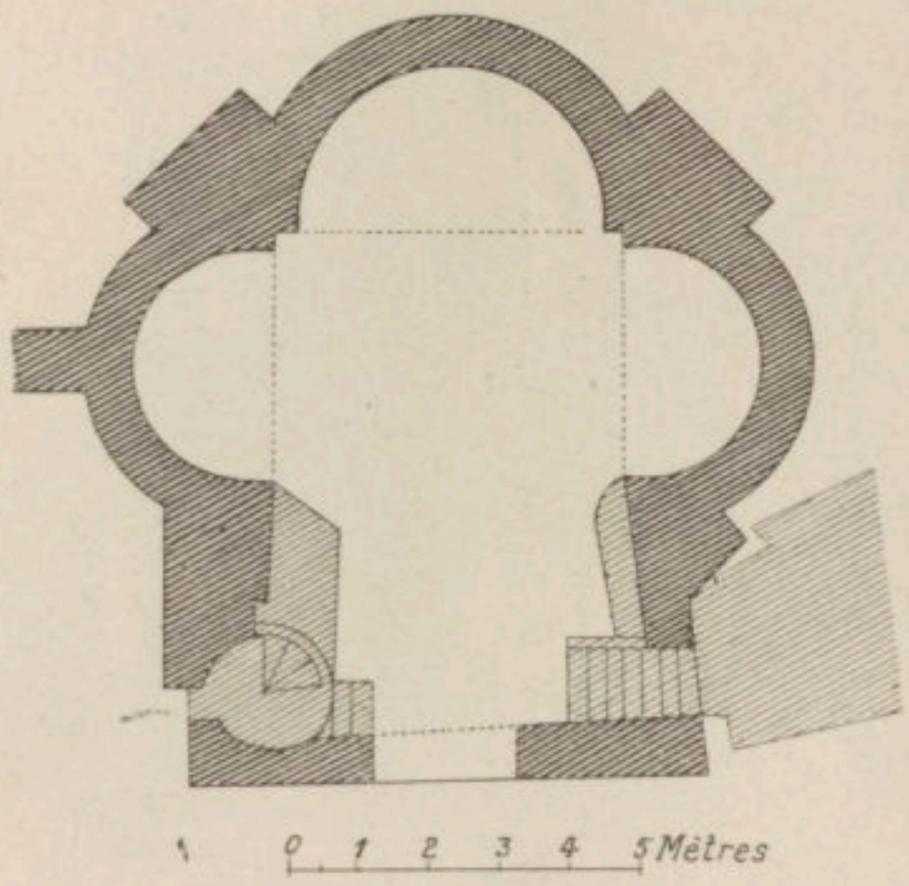
2292. — Coupe de la cella de Sainte-Sotère. D'après Marchi, *Monumenti*, pl. XLV.

[1] *Ibid.*, t. II, p. 6-9, 37; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 140, note 4; voir *Dictionn.*, t. I, col. 1720 sq. — [2] *Liber pontif.*, p. 148; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 117, 199; t. II, p. 278 sq. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 129. — [4] *Ibid.*, t. III, p. 16-18. — [5] J. Wilpert, *op. cit.*, p. 85, retarde l'oratoire de Saint-Sixte jusqu'à l'époque de la Paix. — [6] Conservé dans ms. de Lorsch, *Vatic. Palat. 833*, et publié par Gruter, *Inscript. antiq. totius orbis romani*, 1603, p. 1174, n. 2; Mai, *Script. veter. nova collect.*, t. V, p. 34, n. 3; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 10; *Inscr. christ. urb. Rom.*, 1888, t. II, fasc. 2, p. 109, n. 62; Ihm, *Damasi epigrammata*, Lipsiæ, 1895, p. 21, n. 14. On a trouvé quelques fragments épigraphiques d'un type cherchant à imiter le type damasien et ne s'adaptant à aucun des poèmes lapidaires du pape Damase; cf. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 10 sq.; t. III, p. 469; M. Ihm, *op. cit.*, p. 22 sq., n. 15, 16.

TARCISIVM SANCTVM CHRISTI SACRAMENTA
[GERENTEM
CVM MALE SANA MANVS PREMERET VVLGARE
[PROFANIS
IPSE ANIMAM POTIVS VOLVIT DIMITTERE
[CAESVS
PRODERE QVAM CANIBVS RABIDIS CELESTIA
[MEMBRA

L'épigraphie est donc muette sur notre *cella;* le *Liber pontificalis* l'est également. Toutefois nous avons montré qu'une phrase de la notice du pape Fabien peut s'appliquer à l'édicule de la voie Appienne[1]. L'analyse des galeries souterraines permet d'ajouter que les ambulacres sont, en partie du moins, postérieurs à l'oratoire.

Moins ancienne, la *cella* de Sainte-Sotère semble n'avoir jamais conservé un dépôt aussi précieux

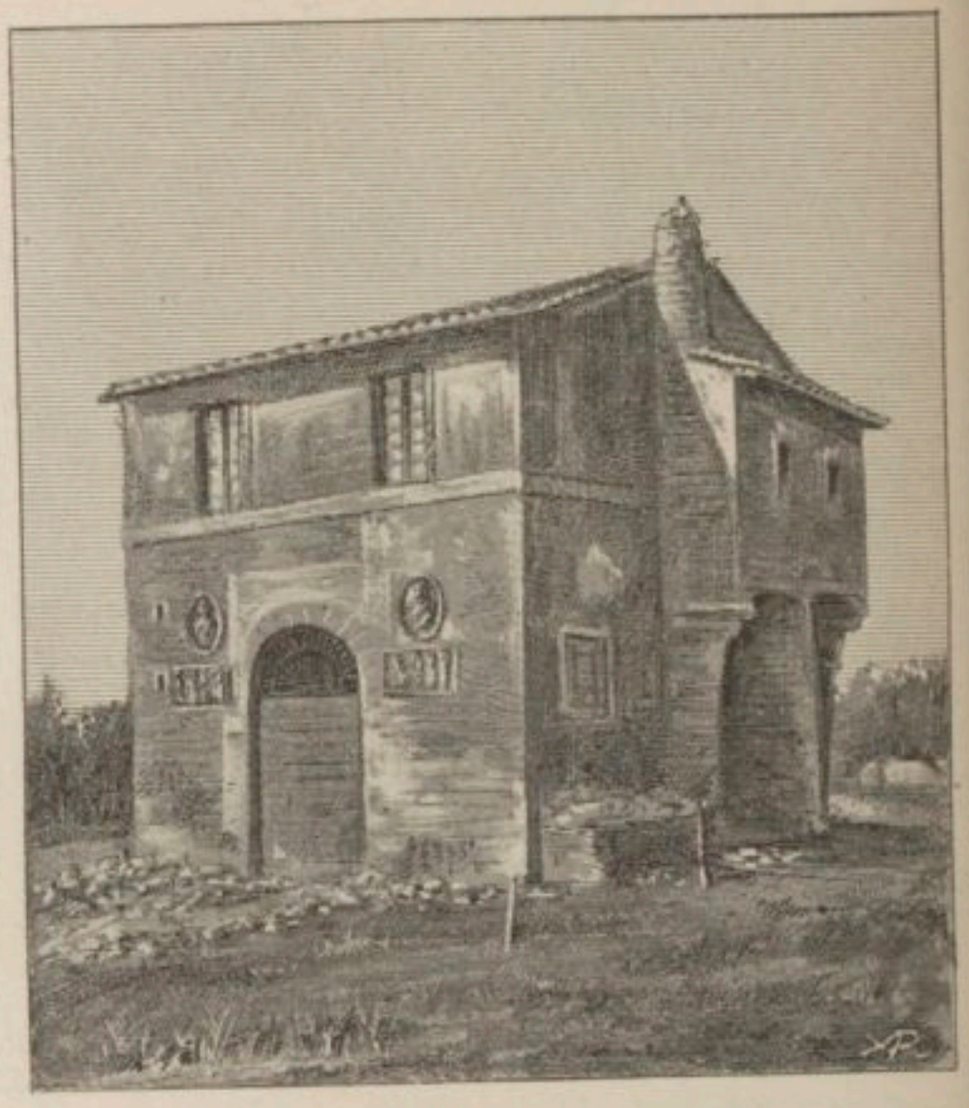


2293. — Plan de la cella de Sainte-Sotère.
D'après Marchi, *Monumenti,* pl. XLV.

(fig. 2291, 2292, 2293, 2294). Mais au point de vue architectonique cette différence disparaît presque entièrement[2]. Construites en briques avec quelque mélange de tuf, une épaisseur de trois centimètres de mortier sert à lier les lits superposés de matériaux; le travail est soigné et invite à le reporter à une époque antérieure au règne de Constantin. Les deux *cellæ* à l'origine, n'avaient pas la forme que nous leur voyons aujourd'hui. La partie rectangulaire devant la triple abside a été agrandie, primitivement la *cella* ne comportait guère que sa triple exèdre surmontée d'une triple abside. Michel De Rossi a constaté par une étude minutieuse de la *cella* de Saint-Sixte la destruction et l'altération de la forme primitive. A l'origine, le petit édifice comportait des contreforts extérieurs aux angles de manière à soutenir la poussée de la voûte. Réédifiée sans ces contreforts et étirée de manière à présenter une sorte d'antichambre devant l'abside, la *cella* ne nous donne qu'une idée inexacte de son aspect primitif. Elle était alors composée des trois absides sans aucune façade. C'était une véritable exèdre dont l'aspect n'avait rien d'original car les monuments de cette sorte ne manquaient pas. Nous venons d'en montrer un à Pompéi, nous pouvons en citer un autre à Rome[3]. Devant notre *cella*, on a rencontré les bases des deux petites colonnes[4], deux chapiteaux d'ordre corinthien leur ayant appartenu et deux chapiteaux plus petits. Ces matériaux peuvent provenir de la façade quand la *cella* devint oratoire, façade qui a disparu à son tour pour faire place à un nouvel agrandissement quand l'oratoire fut transformé en cellier.

On est moins certain que la *cella* de Sainte-Sotère ait été également sans façade fermée à l'origine, c'est plutôt le contraire qui parait probable.

Ce type de *cella trichora* est une sorte de prélude d'un



2294. — Vue actuelle de la cella de Sainte-Sotère.
D'après une photographie.

type destiné à une longue vogue dans l'art byzantin et qui commença à se répandre grâce aux constructions constantiniennes[5]. En outre, cette forme trichore rappelle la disposition de plusieurs cubicules souterrains et, ici encore, l'importance des *cellæ* dans l'histoire des origines du type basilical chrétien parait des plus dignes d'attention[6]. Non que la basilique chrétienne, nous l'avons dit ailleurs, procède des excavations catacombales, sorte de moule d'où serait sortie la *cella S. Sixti* pour se souder à la longue salle des basiliques civiles, mais le type rencontré vaut surtout comme suggestion et, si l'on veut, comme pressentiment des futures destinées de l'abside trichore. D'autant que nous n'avons pas ici une basilique, pas même un embryon de basilique, mais une exèdre de laquelle, par la construction d'une façade fermée, on fit une *cella*. A titre d'exèdre, le petit monument n'avait cependant

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 117, 199. — [2] On peut se rendre compte des proportions primitives en se reportant au plan d'ensemble du cimetière de Calliste. O. Marucchi, *La cella tricora detta di Santa Sotere*, dans *Nuovo bullettino di archeol. crist.*, 1908, t. XIV, p. 157-195; J. Wilpert, *Die Papstgräber und die Caeciliengruft*, in-fol., Freiburg, 1909, *Mausoleum des hl. Zephirin.* — [3] Découvert en 1857 sur la voie Latine, muré de trois côtés seulement, ouvert sur le devant et encadré de deux colonnes isolées en guise de portique; cf. Petersen, dans *Annali dell' Istituto di corrispondenza archeologica*, 1860, p. 350 sq. — [4] Diamètre, 0m33 et 0m39. — [5] De Vogüé, *Les églises de la Terre Sainte*, in-8°, Paris, 1860, p. 116, voir *Dictionn.*, t. I, col. 186, fig. 42. — [6] F.-X. Kraus, *Die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen*, in-8°, Leipzig, 1873, p. 153; Richter, *Christliche Architektur und Plastik in Rom vor Constantin dem Grossen*, p. 1 sq.; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 470.

pu trouver grâce lors de la persécution de Dioclétien qui prescrivait la destruction totale des *conventicula*, lieux de réunion quels qu'ils fussent, des chrétiens. Des témoins oculaires ont témoigné que l'ordre fut généralement exécuté et les monuments nivelés [1]. Bien que ce nivellement ne soit pas pleinement évident pour la *cella* de Saint-Sixte, on peut, d'après certains indices, le présenter comme probable.

La *cella* de Sainte-Sotère, qui paraît également avoir été construite avant la persécution de Dioclétien, eut moins ou peut-être rien du tout à souffrir. Ici ce n'était plus un lieu de réunion des fidèles, mais un mausolée privé. On a coupé l'édicule dans sa partie supérieure, non pour le détruire, mais pour réédifier la voûte. Sans peine, on applique à cette réparation une phrase de la notice d'Étienne II dans le *Liber pontificalis*, phrase ainsi conçue : *restauravit tegumen cœmeterii sanctæ Soteris quod ceciderat* [2]. Le plan aura pu alors être légèrement modifié, la partie antérieure un peu avancée. Primitivement la *cella* avait un petit vestibule; les absides, solidement construites, étaient encore renforcées par des contreforts aux angles. Sur une base aussi résistante, on peut présumer que la voûte était d'une certaine élévation, peut-être même était-ce une coupole posée sur un tambour polygonal. Ce serait peut-être le premier; en tous cas ce ne serait pas le seul mausolée chrétien surmonté d'une coupole. A Rome même nous avons eu l'occasion de décrire celui de Sainte-Constance [3]; celui de sainte Hélène présentait le même type, tous deux étaient d'époque constantinienne. Ajoutons encore ce mausolée hexagonal dont chaque pan est orné d'une abside, situé au-dessus du cimetière de Prétextat et élevé à la mémoire des martyrs Tiburce, Valérien et Maxime. Voir SIXTE II et SOTÈRE.

Pour ce qui a trait aux lieux de réunion pour l'agape, cf. *Dictionn.*, t. I, col. 800-815.

H. LECLERCQ.

CELLÉRIER. Le mot cellérier vient du latin *cellarius* ou *cellararius* que les grecs ont traduit par κελλάριος ou κελλαρίτης. On désignait sous ce nom chez les anciens, l'esclave chargé de l'administration matérielle de la maison. Le terme est passé tel quel dans le langage monastique. Le cellérier est chargé de l'administration des biens temporels du monastère. Les fondateurs d'ordres religieux, à mesure que le nombre des recrues croissait, s'aperçurent bien vite de l'impossibilité où ils étaient de pourvoir à la fois aux besoins spirituels et matériels de leurs disciples [4]. A l'exemple des apôtres, ils se déchargèrent de cette dernière obligation pour se dévouer entièrement aux intérêts spirituels de leurs moines [5]. L'institution de la charge de cellérier offrait cependant de graves responsabilités; il suffit, pour s'en rendre compte, de voir avec quel soin minutieux les fondateurs lui ont tracé sa règle de conduite. Il fallait en effet, vu l'importance de la charge, trouver un homme assez religieux pour ne point s'enorgueillir, assez probe pour ne point gaspiller, assez désintéressé pour ne point s'approprier les biens du monastère.

Les fonctions du cellérier n'étaient pas les mêmes partout. Quelquefois il avait l'administration de tous les biens du monastère [6], quelquefois il n'avait à s'occuper que de la cuisine des frères et du soin de la ferme [7]. En cas de nécessité on lui donnait des aides [8]. Saint Pakhôme explique minutieusement les devoirs de cet aide ou hebdomadier. Après les matines il se rend près du cellérier pour prendre ses ordres sur le travail du jour. Il parcourt ensuite les différentes maisons pour organiser le travail, distribue les joncs pour les nattes, et pendant toute la journée surveille les moines, notant sur ses tablettes le nombre de nattes faites. Il est également chargé de la bibliothèque, distribue les livres à ceux qui en demandent, mais prend soin de les remettre en place avant la fin de la semaine pour éviter toute confusion [9].

Saint Basile ne veut pas que l'aide du cellérier change chaque semaine. Il est nommé à poste fixe pour être mis au courant de l'administration afin de pouvoir, en cas de besoin, succéder au cellérier [10].

D'après la *Regula Tarnatensis*, écrite en Gaule vers l'an 470, le cellérier, en l'absence de l'abbé, prend la direction du monastère [11].

Saint Benoît a résumé les qualités requises d'un bon cellérier. *Cellerarius monasterii eligatur de congregatione sapiens, maturus moribus, sobrius, non multum edax, non elatus, non turbulentus, non injuriosus, non tardus, non prodigus, sed timens Deum : qui omni congregationi sit sicut Pater* [12]. Le grand motif qui doit toujours le guider est la crainte de Dieu [13]. Il doit toujours se rappeler que les biens qu'il administre sont les biens de Dieu et non du monastère ou de lui-même; c'est donc à Dieu qu'il devra ne rendre compte. *Ergo cellerarius monasterii non aliunde quam dispensator divinarum rerum* [14]. *Nosse debent etiam fratres quia quidquid in monasterio tractatur, sive in vasis, sive in ferramentis, vel cætera omnia esse sanctificata* [15]. *Omnia vasa monasterii cunctamque substantiam ac si altaris vasa sacrata conspiciat* [16].

Dans ses rapports avec les moines le cellérier doit se montrer bon et raisonnable [17], ne pas faire acception de personnes [18], renvoyer avec une bonne parole ceux qui lui font des demandes intempestives [19], prendre soin tout spécialement des étrangers, des pauvres, des malades [20]. Cependant il ne doit rien faire de sa propre autorité, mais recourir toujours à l'abbé ou aux anciens [21].

Les moines de leur côté ne doivent pas importuner le cellérier sans raison, mais se présenter aux heures fixées pour les distributions et ne point se contrister si leurs demandes sont refusées [22].

E. FEHRENBACH.

CELLITÆ. Les *cellitæ*, κελλιῶται, sont une classe de moines qui prennent place entre les ermites et les cénobites. Ils appartenaient plutôt à la vie cénobitique, mais pour jouir des avantages de la vie érémitique, ils se retiraient dans de petites cellules situées soit dans la clôture du monastère soit en dehors, sauf à reprendre la vie commune lorsque la vie solitaire les

[1] Lactance, *De mortibus persec.*, c. XII, *P. L.*, t. VII, col. 214; Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VIII. c. II, *P. G.*, t. XX, col. 743 sq. — [2] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 260; t. III, p. 31, 471; Bosio, *Roma sotterr.*, p. 193; le pontificat d'Étienne se place de 752 à 757. — [3] *Dictionn.*, t. I, col. 946, fig. 234. — [4] D. Besse, *Histoire des moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine*, Paris, 1900, p. 177. — [5] *Acta Apost.*, VI, 3. — [6] *Hist. laus.*, c. X, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1028, D. Besse, *Histoire des moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine*, p. 180; *Reg. orientalis*, *P. L.*, t. CIII, col. 1048; *Reg. S. Benedicti*, c. XXXI. — [7] *Reg. S. Isidori*, *P. L.*, t. CIII, col. 1046. — [8] *Pachomii Acta*, 19, *Acta sanctorum*, maii t. III, p. 303; *S. Basilii*, *Reg. Brev. Tract.*, CLVI, *P. G.*, t. XXXI, col. 1184; *S. Benedicti Reg.*, c. XXXI. *Reg. Tarnatensis*, c. X, *P. L.*, t. CIII, col. 1047. — [9] *Pach. Reg.*, c. XXV XXVI, XXVII, *P. L.*, t. XXIII, col. 70-71. — [10] *S. Basilii Reg. Brev. Tract.*, CLVI, *P. G.*, t. XXXI, col. 1184. — [11] *Reg. Tarnatensis*, c. X, *P. L.*, t. CIII, col. 1047. — [12] *S. Benedicti Reg.*, c. XXXI. — [13] *Reg. Patrum*, *P. L.*, t. CIII, col. 1045; *Reg. Brev. Tract.*, CXLVIII, *P. G.*, t. XXXI, col. 1180; *Reg. Tarnatensis*, c. X, *P. L.*, t. CIII, col. 1047. — [14] *Reg. Magistri*, c. XVI, *P. L.*, t. CIII, col. 1049. — [15] *Reg. Patrum*, *P. L.*, t. CIII, col. 1045-1046. — [16] *Reg. S. Benedicti*, c. XXXI, *P. L.*, t. CIII, col. 1044. — [17] *Reg. S. Benedicti*, c. XXXI, *Reg. Tarnatensis*, c. X, *P. L.*, t. CIII, col. 1047. — [18] *S. Basilii Reg. Brev. Tract.*, CXLIX, *P. G.*, t. XXXI, col. 1180, 1181. — [19] *Reg. S. Benedicti*, c. XXXI. — [20] *Reg. orientalis*, *P. L.*, t. CIII col. 1048. — [21] *Reg. orientalis*, *P. L.*, t. CIII, col. 1049; *Reg. S. Benedicti*, c. XXXI; *Reg. Pauli et Stephani*, c. XXVII, *P. L.*, t. CIII, col. 1050. — [22] *Reg. S. Benedicti*, c. XXXI; *Reg. SS. Pauli et Stephani*, c. XXV, XXVI, *P. L.*, t. CIII, col. 1048 sq.

fatiguait. Mais cette façon de vivre ne tarda pas à créer des abus. Au lieu de chercher la perfection dans la solitude, les moines relâchés y cherchaient le bien-être et les *cellitæ* ne tardèrent pas à dégénérer en *Sarabaites*, ce *deterrimum genus monachorum* pour lesquels Cassien et saint Benoît se sont montrés si sévères [1]. Le concile de Vannes, tenu en 465, essaya de remédier à ces abus en défendant aux moines de se retirer de leur monastère sans la permission de leur abbé, ou sans raison sérieuse [2]. Mais ils ne disparurent en Occident qu'après la réforme de saint Benoît. Ils furent remplacés plus tard par les reclus.

E. FEHRENBACH.

CELSE. Dans l'histoire du christianisme, le IIe siècle est nettement caractérisé par le développement de la littérature apologétique. L'argument du plus fort ne suffisait pas à convaincre tous les esprits et quelques-uns préféraient les raisons aux supplices. Le résultat n'a pas été entièrement stérile pour les contemporains ni pour nous. La multiplication des pamphlets et des plaidoyers a déterminé une ligne assez nette entre l'accusation et la défense pour nous permettre aujourd'hui, grâce aux fragments de ces polémiques, d'en tirer quelques conclusions positives pour l'histoire archéologique du christianisme.

La guerre de plume, intermittente assurément, dura deux siècles environ, depuis Cornelius Fronton jusqu'à l'empereur Julien et quelques pâles héritiers tels que Rutilius Namatianus. Satires, invectives, déclamations, beaucoup de ces écrits ont péri. Ceci est d'autant plus regrettable qu'à l'époque où les empereurs ordonnèrent la destruction de pareils écrits, ceux-ci étaient devenus inoffensifs ou peu s'en faut. Un important traité dirigé contre la religion chrétienne ne dut d'échapper aux flammes qu'à une circonstance particulière. Un personnage du nom de Celse, dont la vie est peu connue, dont on ignore la date de la naissance et la date de la mort, mais qui vécut au IIe siècle, séjourna et probablement se fixa à Rome où il se livra à la composition d'un livre de polémique contre les chrétiens, écrit auquel il donna le nom de *Discours véritable:* Λόγος ἀληθής. Cet écrit est perdu; il est possible que sa complète disparition soit due à l'édit des Augustes Théodose II et Valentinien III décrétant que « tous les ouvrages que Porphyre ou tout autre a composés contre la pieuse religion chrétienne, quel que soit celui chez qui on les trouve, seront livrés aux flammes. » Mais on ne saurait tout prévoir. De nombreuses citations de l'ouvrage de Celse ont échappé, permettant la reconstitution, au moins vraisemblable, de l'original. Voici comment.

Un Alexandrin nommé Ambroise, esprit délicat et cultivé, ramené des rêveries gnostiques à la croyance chrétienne par son ami Origène, mit la main sur l'ouvrage de Celse, en prit connaissance, le jugea périlleux pour la foi et, au lieu d'anéantir son exemplaire, l'envoya à Origène en l'invitant à le réfuter. Ceci se passait vers l'année 248 et l'ouvrage était déjà ancien, si, comme l'a supposé avec vraisemblance Tillemont, le *Discours véritable* remonte à la fin de l'été de 178. Origène ne pouvait rien refuser à Ambroise, néanmoins il n'aborda ce nouveau travail qu'avec répugnance. Mais une fois engagé dans cette polémique, Origène était trop pénétrant pour ne pas traiter Celse en adversaire redoutable. La réfutation se développa, l'argumentation se fit minutieuse et, adoptant une disposition un peu lourde, l'Alexandrin s'imposa la citation intégrale de tous les passages qu'il s'apprêtait à contredire. Ce sont ces nombreuses et copieuses citations, mêlées à la trame de l'apologie et qu'on n'en pouvait découper sans tomber dans l'incohérence, qui défendues par le nom et le prestige d'Origène, nous ont conservé le pamphlet de Celse.

Ces citations ne nous ont pas conservé intégralement le *Discours véritable* [3]; ainsi donc nous ne pouvons prétendre aboutir d'après elles à un résultat définitif. L'œuvre écrite de Celse contenait du reste plusieurs autres travaux dont il ne s'est rien conservé. Ceci dit et les lacunes ainsi désignées, nous pouvons, d'après ce que nous avons sous les yeux, prendre quelque idée du polémiste et du personnage. Le polémiste est redoutable dans la mesure même de la conscience que l'érudit a apporté à la préparation de sa thèse. Or, si l'exécution est parfois excellente, parfois simplement suffisante, nous pouvons mal juger de l'ensemble d'après de simples fragments. Le *Discours véritable* semble, au reste, avoir passé inaperçu quand il parut. Mais la préparation nous montre dans la personne de Celse un esprit ouvert, un travailleur intrépide. Son livre est une attaque à fond dans laquelle l'auteur met à contribution tout ce qui lui paraît de nature à porter coup; il interroge l'histoire, la critique, la philosophie, la politique, la science et dans toutes ces directions il laisse voir, bien qu'avec naïveté, une formidable érudition.

Ce goût, cette sorte d'impatience que témoigne Celse d'atteindre, sinon de pénétrer, toutes choses a eu pour nous ce résultat inattendu de nous découvrir les sources qu'il eut à sa portée dans sa vaste enquête sur le christianisme. Cette manifestation religieuse, à l'heure où il entreprenait de l'étudier, devait apparaître passablement obscure et contradictoire, grâce surtout au pullulement des sectes hérétiques; avec quelles ressources Celse entreprenait-il cette étude d'une manifestation que beaucoup se contentaient de dédaigner? Ces ressources, nous pouvons, en partie, les connaître.

Celse avait entrepris de se renseigner sur les moindres détails du christianisme et il faut avouer qu'il a poussé ses recherches beaucoup plus loin qu'on ne s'y attendrait. A-t-il pour cela le droit de dire avec suffisance: « Je sais tout »? Non, sans doute; mais il savait assez pour instruire Origène lui-même qui avoue ignorer certains détails que Celse lui apprend. Cependant, ainsi qu'il arrive aux contradicteurs du dehors, Celse s'égare lorsqu'il s'agit d'apprécier la valeur de ce qu'il sait. Tel fait, tel renseignement lui paraît d'une importance capitale qui ne tient dans la religion chrétienne qu'une place secondaire. Cette infériorité, car c'en est une, peut tenir à plusieurs causes. D'abord au fait lui-même d'être étranger au sujet qu'il expose, de s'en tenir sur ce sujet à des racontars, à des livres, à des commentaires; ensuite à la qualité des sources auxquelles Celse a puisé ses renseignements. Ce sont ces sources qu'il nous importe donc de connaître, en un mot, il s'agit de reconstituer quelques-unes des tablettes de la bibliothèque de Celse.

Vers le dernier quart du IIe siècle, époque à laquelle nous fixons la composition du *Discours véritable*, l'enseignement oral et catéchétique garde une place importante dans la transmission de la doctrine chrétienne. Mais cet enseignement se donne dans des réunions d'initiés ou d'aspirants à l'initiation parmi lesquels un païen n'a pas sa place. S'il peut, grâce à quelque faux frère, en recueillir un écho, c'est tout ce qu'on peut concéder; c'est donc à une autre source d'information que Celse a dû puiser sa science : les livres.

Les livres chrétiens ne manquaient pas alors, ils commençaient même à se multiplier. La littérature, mal connue encore, des *Logia* devait tenir une place que nous ne nous figurons pas très bien, mais plus considérable peut-être que nous ne la soupçonnons. *Logia*

[1] Cassien, *Collationes, P. L.*, t. XLIX, col. 1008; *S. Benedicti Regula*, c. I. — [2] Hefele, *Hist. des conciles*, éd. H. Leclercq, t. II, p. 905. — [3] G. Bareille, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. II, col. 2093.

et évangiles canoniques, complets ou scindés au hasard de la coupure d'un manuscrit, circulent partout. Mêlés à eux, des fragments d'aloi moins pur, de dimensions très variables, les évangiles apocryphes alimentent l'imagination et font échec sur certains points à des récits plus mesurés et vraiment historiques de ton et de portée. Un genre littéraire très en vogue mais moins accessible au merveilleux et à l'amplification, les lettres des apôtres forment des recueils auxquels viennent s'adjoindre des écrits d'un genre plus ingénieux, tels que le *Pasteur* d'Hermas, et tout cet ensemble tente de s'unir, de se grouper et de composer un corps d'écrits d'une autorité sans égale, faisant suite aux écritures inspirées des Juifs. Il n'est pas question encore d'un canon immuable des livres inspirés, mais on y tend : le triage est en train de se faire. La question est posée et, parmi les fidèles de « la grande Église », il y a entente parfaite sur l'insertion des plus importants monuments écrits, discussion pour les autres, rien d'officiellement promulgué. Celse aura donc toute liberté de choix et d'appréciation, il ne s'en privera pas. Origène aura beau jeu de le morigéner, de lui reprocher « sa science légère puisée dans les conversations de quelques chrétiens ignorants et du commun, » il lui faudra reconnaître que l'adversaire a feuilleté les évangiles et les écritures des apôtres. Ajoutons-y les écritures des Juifs. Il est vrai que le polémiste fait ses réserves et, au dire d'Origène, Celse connaît mais entend mal ces écrits qu'il a lus avec un parti pris d'hostilité. C'est affaire d'appréciation.

Quoi qu'il en soit, on ne peut se refuser à admettre que Celse a lu les livres de Moïse, et particulièrement les deux premiers (inséparables d'ordinaire des livres suivants) : la *Genèse* et l'*Exode*. Ajoutons-y les Prophètes, ou du moins plusieurs d'entre eux. Mettant en scène un juif, Celse lui prête des paroles contre l'abus des prophéties par les chrétiens relativement à Jésus; Celse lui-même qualifie de « prodigieuses niaiseries » les écrits de Moïse et des prophètes. Lui qui suit pied à pied pour le contredire l'évangile de saint Matthieu y a rencontré sans cesse le rappel de l'accomplissement des prophéties au sujet desquelles il n'a pu manquer d'avoir ainsi l'esprit éveillé. Aussi n'a-t-il pas manqué de chercher une contradiction entre le Christ décrit par les prophètes qui devait être « un grand prince, un conquérant redoutable, maître de la terre et roi de tous les peuples, tandis que Jésus fut, dit-on, petit, laid et d'apparence méprisable. » Il y a là une indication bien claire que Celse avait lu plusieurs écrits prophétiques, sinon, comme dit très justement B. Aubé, d'une manière continue et dans toute leur teneur, au moins dans le cercle des données nécessaires à sa polémique, c'est-à-dire dans les divers textes sur lesquels son attention avait été attirée par un écrit qu'il cite, intitulé : *Dispute de Jason et de Papisque* et dont il essayait de rajeunir et de renouveler la controverse. Ajoutons-le donc au Pentateuque, à Isaïe et aux Psaumes, peut-être aussi Jérémie, Osée, Michée, Malachie. Bien plus probablement Jonas dont il connaît le séjour dans le ventre du poisson et Daniel dont il rapporte l'épisode de la fosse aux lions.

Quant aux livres proprement chrétiens l'embarras est grand dès qu'il s'agit de désigner avec précision les textes auxquels Celse a eu recours. Lui-même paraît être bien averti de l'état de fermentation de cette littérature évangélique lorsqu'il nous dit que certains parmi les fidèles ont altéré de trois ou quatre façons et plus encore la première rédaction de l'évangile, dans le but de répondre plus aisément aux réfutations qu'on en fait : τινὰς τῶν πιστευόντων φησὶν ὡς ἐκ μέθης ἥκοντας εἰς τὸ ἐφεστάναι αὐτοῖς μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον τριχῇ καὶ τετραχῇ καὶ πολλαχῇ καὶ μεταπλάττειν ἵν' ἔχοιεν πρὸς τοὺς ἐλέγχους ἀρνεῖσθαι[1]. A quel texte Celse a-t-il donné la préférence? Est-ce à la rédaction primitive ou à quelqu'un des remaniements postérieurs? Probablement il n'aura pas fait de différence et aura pris son bien où il le trouvait. Évidemment la distinction entre Évangiles canoniques et Évangiles apocryphes est une finesse qu'il n'entend pas. Nulle part, dans les fragments cités par Origène, on ne relève le nom d'aucun des quatre auteurs des Évangiles canoniques. Cette canonicité ne faisait guère que s'établir vers le temps où Celse écrivait; elle ne pouvait représenter rien de sérieux pour lui. Tout au plus y voyait-il une question de variantes. Entre tant de récits distincts par leurs retouches sur un fond identique, il cite une fois seulement cette particularité : « Au tombeau de Jésus, les uns rapportent qu'il vint un ange, les autres qu'il en vint deux. » Or, le premier fait est raconté par saint Matthieu et saint Marc; le second par saint Luc et saint Jean. Les faits de l'histoire évangélique mentionnés par Celse sont, en général, communs aux évangiles synoptiques; plusieurs appartiennent exclusivement à saint Matthieu qu'il semble avoir suivi de préférence. Il a certainement connu aussi les récits de saint Luc et de saint Jean ainsi qu'on peut s'en convaincre par des vérifications de détail[2].

Outre les évangiles, Celse a eu à sa disposition d'autres documents évangéliques. Se trouvant dans le cas de parler de la généalogie de Jésus, il le fait d'après un texte qui ne peut être ni celui inséré par saint Matthieu ni celui conservé par saint Luc. Celse allègue une généalogie de Marie remontant jusqu'au premier homme. Or, tel n'est pas le cas pour la généalogie en saint Matthieu; quant à la généalogie en saint Luc, ce n'est pas celle de Marie, mais celle de Joseph. Il n'est guère vraisemblable que Celse ait ignoré ces deux dernières généalogies, et bien qu'elles dussent lui offrir un argument favorable à sa thèse, il leur a préféré une autre source qui, sans doute, jouissait d'une autorité au moins égale, peut-être supérieure. Il y a là une indication qu'il suffit de relever ici, il appartient à des études bibliques de déterminer les sources auxquelles Celse a fait ses emprunts.

Ce qui importe c'est moins l'identification des moindres allusions du polémiste avec les fragments ou les ouvrages dont elles s'inspirent que la constatation de ce fait. Au IIe siècle de l'ère chrétienne, un ennemi du christianisme désireux d'attaquer cette croyance a pu prendre connaissance d'un nombre considérable d'écrits particuliers à la secte chrétienne. Ceux-ci étaient donc accessibles à tous. Le contradicteur Origène ne songe pas une seule fois à mettre tel ou tel détail sur le compte d'une imposture du polémiste, reconnaissant de la sorte implicitement les conditions dans lesquelles se trouvaient les sources littéraires chrétiennes.

Indépendamment de ce qui touche aux écrits canoniques et apocryphes, le *Discours véritable* nous apprend peu de chose sur les écrits consultés et cités par Celse. Origène accorde quelque part que Celse a pu tirer telle assertion relative aux apôtres de l'*Epître de Pseudo-Barnabé*, un des écrits anciens les plus virulents contre le judaïsme. Mais Celse prend de toutes mains ce qui servait sa thèse; c'est ainsi qu'il accueille des traditions juives enregistrées dans le Talmud ou à lui communiquées par quelque juif fanatique. Origène accuse Celse de n'avoir pas connu le livre des *Actes des Apôtres* et il s'étonne de le voir passer sous silence saint Paul dont Celse n'aura eu

[1] Origène, *Contra Celsum*, l. II, c. XXVII, *P. G.*, t. XI, col. 848. — [2] B. Aubé, *Histoire des persec. de l'Église. La polémique païenne à la fin du IIe siècle*, in-8°, Paris, 1878, pl. 224-227.

tout au plus qu'une connaissance de seconde main. Le seul ouvrage composé par un chrétien et non canonique dont Celse fasse mention est le *Dialogue de Jason et Papisque* qu'il avait lu, nous dit-il. Il avait lu aussi quelques élucubrations des sectes gnostiques, entre autres le *Dialogue céleste* dont il cite un passage. Et c'est tout.

Quant à son érudition profane, elle semble très variée, très étendue, mais ce point reste étranger à nos recherches. Tout l'intérêt se concentre pour nous dans les sources chrétiennes, leur nombre, et la facilité avec laquelle le premier venu, étranger à la secte, pouvait se renseigner sur elle, sur sa doctrine et sur son fondateur.

H. Leclercq.

CELTIQUE (Art). — I. Situation. II. Le christianisme. III. Les monuments. IV. Les sépultures. V. L'art celtique. VI. Les manuscrits. VII. Arts industriels. VIII. Essai de classement de quelques monuments.

I. Situation. — L'histoire des Celtes commence longtemps avant l'époque chrétienne. Bien que cette histoire soit très digne d'attention, elle est dès lors trop étrangère à nos études pour nous retenir. Tout ce que nous en devons dire, c'est que les premières invasions des Celtes furent repoussées sans que leurs vainqueurs, Grecs et Romains, aient pris soin de nous apprendre exactement le lieu d'origine de ces émigrants et les causes de leur émigration [1]. On en est même au point de se demander si dans les textes anciens le nom de *celte* s'applique toujours bien exactement à des peuplades ayant droit de figurer dans le groupe ethnographique des Celtes [2]! Les Celtes eux-mêmes ne sont guère mieux instruits de ce qui les concerne [3]. Insulaires et continentaux font appel à des annales et à des légendes épiques toutes tardives et dénuées de valeur historique [4]. A ce point de vue, les littératures en langue celtique n'ont rien à envier à la littérature latine des Celtes qui n'enregistre que de sèches annales, des vies de saints et des traditions fabuleuses [5].

Les noms divers qu'on inflige à ces peuplades montrent assez l'incertitude qui règne à leur sujet. Il paraîtrait toutefois qu'elles se désignaient elles-mêmes sous le nom Κελτοι [6], qu'elles ont gardé [7]. On ne trouve aucune mention de pays occupés par les Celtes avant la fin du VIe siècle avant notre ère. A partir de cette époque les textes commencent, mais il faut arriver à Jules César pour avoir sur les Celtes de Gaule et de Grande-Bretagne des renseignements quelque peu développés [8]. L'ensemble des renseignements recueillis jusqu'à nos jours invite à chercher le lieu d'origine des anciens Celtes dans la Gaule et l'Europe centrale, à proximité des Germains avec lesquels ils avaient des rapports singulièrement étroits [9].

Le plus ancien domaine occupé par les Celtes qu'il nous soit possible de déterminer était l'Europe centrale. Entre le VIe et le IVe siècle avant notre ère, on constate la présence d'établissements celtes sur les côtes de la mer du Nord. A partir du IIIe siècle, les Celtes se civilisent au contact des populations voisines; en Gaule, notamment, ils adoptent avec empressement la civilisation romaine et oublient rapidement leur langue qu'ils remplacent par le latin. Dans les îles britanniques, l'isolement géographique favorise le développement de caractères bien tranchés qui font des Celtes établis dans ces îles une race nettement distincte de celle des Celtes du continent.

Une remarque préliminaire doit prendre place ici concernant la terminologie usitée pour désigner les pays celtiques insulaires. 1° L'Irlande *Eriu* (dont *Erin* est le cas datif) en vieil irlandais, a fourni postérieurement : *Eri, Erie, Ire* d'où l'on a formé à l'époque saxonne les composés *Eireland, Irland* qui apparaissent aux XIe et XIIe siècles. En grec, Ἰερνη viendrait de *Iuvera* et *Iuverna* autres noms anciens de l'île, et de Ἰερνη on aurait abouti à ἱερα νῆσος, ainsi s'explique

[1] Les textes des auteurs grecs et latins relatifs aux Celtes se trouvent dans E. Cougny et H. Lebègue, *Extraits des auteurs grecs concernant la géographie et l'histoire des Gaules*, 6 vol. in-8°, Paris, 1878-1892; D. Bouquet, *Rerum gallicarum et francicarum scriptores*, in-fol., Parisiis, 1738, t. I, col. 1-821; H. Petrie et Th. Duffus Hardy, *Monumenta historica Britannica*, in-8°, Londini, 1848, p. I-CV : *Ex scriptoribus græcis atque latinis excerpta de Britannia;* G. Lagneau, au mot *Celtes*, dans Dechambre, *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, in-8°, Paris, t. XIII. On trouvera une liste de ces auteurs dans G. Dottin, *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité celtique*, in-12, Paris, 1906, p. 8-10, mais cette « longue liste ne doit pas faire illusion, » car la plupart des noms qu'elle renferme évoquent le souvenir d'écrivains qui ne contribuent que pour quelques phrases, parfois même quelques mots seulement, à augmenter ce que nous savons sur les Celtes. Sur les textes les plus anciens, cf. A. Bertrand et S. Reinach, *Les Celtes dans les vallées du Pô et du Danube*, in-8°, Paris, 1894, p. 7-35; H. d'Arbois, *Cours de littérature celtique*, in-8°, Paris, 1902, t. XII. — [2] G. Dottin, *op. cit.*, p. 296. — [3] Sur la littérature des Celtes insulaires, cf. Déchelette, *L'archéologie celtique en Europe, Revue de synthèse historique*, t. III, p. 60-97; t. VI, p. 317-362; t. VIII, p. 78-104. — [4] H. d'Arbois, *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, dans *Cours de littérature celtique*, t. II, considère ces traditions comme purement mythiques. — [5] Sur la valeur de ces sources, cf. J. Loth, *L'émigration bretonne en Armorique*, in-8°, Rennes, 1883, p. 26-46. « Les peuples celtiques qui ont subsisté jusqu'à nos jours dans l'ouest de l'Europe, ne nous apportent donc, en l'état actuel de la science, aucune indication certaine sur leurs origines et ne pourront fournir que des éléments de comparaison. Les Celtes établis sur le continent avant l'ère chrétienne ne nous ont point laissé d'annales manuscrites ou gravées sur pierre. Des Celtes de l'antiquité, nous ne savons donc seulement que ce que les Grecs ou les Romains nous ont raconté, en des temps où les moyens d'information étaient rares et la critique historique rudimentaire. » G. Dottin, *op. cit.*, p. 4-5. Cf. H. d'Arbois, *Principaux auteurs de l'antiquité à consulter sur l'histoire des Celtes depuis les temps les plus anciens jusqu'au règne de Théodose Ier*, dans *Cours de littérature celtique*, in-8°, Paris, 1902, t. XII. — [6] Les Grecs usaient de ce mot κελτοί, H. d'Arbois, *Les premiers habitants de l'Europe d'après les écrivains de l'antiquité et les travaux des linguistes*, 2e édit., Paris, 1892, t. II, p. 393-409. On trouve la variante κελται chez Strabon, *Géogr.*, IV, I. 1; 14; et César écrit *celtæ*, dans le *De bello gall.* l. I, c. I, cf. d'Arbois, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1882, p. 263-264; 1887, p. 96-100. — [7] Dès le IIIe siècle avant notre ère le mot γαλάτης est employé comme synonyme de κελτός, cf. Dottin, *op. cit.*, p. 11-12; *Revue archéologique*, 1876, t. XXXI, p. 218; *Comptes rendus de l'Académie des Inscript.*, 1876, p. 57-64; G. Perrot, dans la *Revue archéologique*, 1893, p. 386. A. Bertrand, *Archéologie celtique et gauloise*, in-8°, Paris, 1889, p. 371-419. Cette double dénomination « celtes » et « galates » appliquée au même ensemble de peuples a entraîné dans d'inextricables confusions. Tandis que Diodore de Sicile réserve le nom de *Galates* aux peuples transrhénans, Dion Cassius fait le contraire et place les Celtes sur la rive droite du Rhin et les Galates sur la rive gauche : d'ailleurs, la distinction représente peu de chose à ses yeux et à l'occasion, il emploie indifféremment κελτοί ou γαλάται. Chez les Romains, on donne uniformément le titre de *galli* aux Celtes du continent, qu'il s'agisse de ceux de l'Europe centrale, de la Thrace ou de l'Asie Mineure; *Galatæ* ne s'applique qu'aux Celtes d'Asie Mineure. Outre ces termes généraux, d'autres mots composés ou dérivés de κελτός et de γαλάτης servent à désigner des groupes celtiques; plusieurs enfin qui ne se rattachent ni à κελτός ni à *gallus* en aucune manière désignent des ensembles de peuples que les auteurs de l'antiquité considèrent comme celtiques. On trouvera le détail dans Dottin, *op. cit.*, p. 13-16. Cf. J. Rhys, *Celtæ and Galli*, dans *Proceedings of the british Academy*, London, 1905, t. II. — [8] La domination celtique et son aire d'expansion ne sont pas limitées à la Gaule transalpine et cisalpine et à la Celtibérie, car les Celtes ont eu des établissements au nord-ouest et au centre de l'Europe. En outre, nous pouvons nous convaincre par les historiens anciens que les migrations celtiques ont touché l'Espagne, la Provence, l'Italie, la Germanie, la Grande-Bretagne, la Thrace et l'Asie Mineure, la Norique, la Pannonie. — [9] G. Dottin, *op. cit.*, p. 342-344.

le nom d'*Ile sacrée, Insula sanctorum* adopté par les hagiographes du moyen âge. En latin, on trouve ordinairement *Hibernia* ou *Scottia* et exceptionnellement *Hiberio*. Le vocable *Scottia* a donné lieu à un bon nombre de méprises. Le terme *Scotti* n'apparaît, dans les textes latins, que dans la seconde moitié du IVe siècle, à propos des incursions des Irlandais en Bretagne. Jusqu'aux dernières années du Xe siècle c'est exclusivement à ceux-ci qu'il s'applique. Ce n'est qu'à partir de cette époque qu'il commence à désigner les Écossais, et encore est-il parfois appliqué aux Irlandais aux XIe, XIIe et XIIIe siècles. Du VIe au Xe siècle, la *Scottia* et les *Scotti* sont donc bien certainement l'Irlande et les Irlandais; ce n'est que tardivement que s'établira une confusion entre *Scottia major* (Irlande) et *Scottia minor* (Écosse). — 2° L'Écosse n'était pas distinguée primitivement du reste de l'île de Bretagne désignée dans sa superficie entière, sous le nom d'*Alba* en vieil irlandais, Albion pour les Grecs et les Romains. Vers le XIe siècle, le nom d'*Albion* se restreignit à la partie septentrionale de l'île et se lit parfois *Albania*; mais vers le même temps la forme Scottia commençait à être employée et devait prévaloir. — 3° La Bretagne est un nom imposé à *Alba* ou *Albion* après que, vers le IIe siècle avant notre ère, les Brythons se furent établis en masse dans l'île qui reçut dès lors le nom de Πρεταανικὴ νῆσος, Πρεττανικαὶ νῆσοι, en latin *Britannia*, sans que d'ailleurs le nom d'Albion disparût complètement, pas plus que ne disparaîtra le nom de *Britannia* lors de l'établissement des Anglo-Saxons [1]. Refoulés par ceux-ci vers l'ouest, les Bretons prirent le nom de *Cymry* et retinrent aussi spécialement les dénominations latines de *Britanni* et *Britones*. Si on continua à désigner l'île entière sous le nom de *Britannia*, ce nom ne laissa pas d'être plus spécialement réservé au pays des Bretons de l'ouest, tandis que les territoires anglo-saxons se nommèrent de préférence *Anglia, Saxonia, transmarina Saxonia*, parfois même *Germania*. C'est *Anglia* qui prévalut.

II. Le christianisme. — Des trois régions que nous venons de distinguer par l'onomastique, la deuxième, l'Écosse, demeure étrangère à nos études à raison de l'époque tardive de l'établissement du christianisme dans cette contrée. En ce qui concerne la Bretagne nous ne reviendrons que rapidement sur ce que nous en avons dit [2]. Les indices les plus anciens de l'existence d'une Église bretonne ou celtique, comme on voudra l'appeler, nous reportent au IIIe siècle [3], et vers le milieu de ce siècle, avec le martyre des saints Alban de Verulam, Aaron et Julien de Caer-Léon [4]. Par la situation de ces deux villes [5], on peut juger que le christianisme était dès lors assez répandu dans le sud de l'île de Bretagne. Dès le début du IVe siècle, il avait pris pied au nord de l'Humber [6]. Il y avait même vers cette époque des chrétiens plus ou moins clairsemés jusqu'au mur d'Antonin, puisque saint Patrice, né vers 380, avait pour *aïeul* un prêtre appelé Potitus, établi à Banaven, qu'on assimile généralement à Kill-Patrick, près Dumbarton, sur la Clyde. L'origine de ces Églises celtiques du début les rattache aux Églises de la Gaule; la situation des unes ne pouvait qu'être et se trouvait être en réalité très analogue à la situation des autres. Mais c'est bien gratuitement qu'on a entrepris de rattacher cette évangélisation primitive à l'Église de Lyon-Vienne et, par celle-ci, directement à l'Orient et à l'apôtre saint Jean [7]. L'étroite union qui existait entre l'Église celtique et l'Église gallicane ne permet de lui supposer aucune répugnance ni prévention à l'égard de l'Église romaine, puisque les deux faits les mieux connus de l'histoire de l'Église de Gaule avant Constantin, le massacre des fidèles à Lyon, en 177, et l'affaire de l'évêque Marcien d'Arles, en 255, nous montrent cette Église en rapport étroit avec le pape [8].

Les apparitions de l'Église celtique dans l'histoire générale pendant les IVe et Ve siècles n'ont lieu qu'à de rares intervalles. Au concile de Rimini, en 359, sept ou huit évêques de l'île de Bretagne avaient répondu à la convocation. Trois d'entre eux étaient si pauvres qu'ils durent recevoir une subvention de l'empereur Constance. Il est peu vraisemblable, malgré l'universalité de la convocation, qu'il ne fût pas demeuré dans l'île de Bretagne quelques évêques moins ingambes pour veiller sur les diocèses.

A la suite du concile de Rimini, l'arianisme aurait, au dire de Gildas, produit quelques troubles en Bretagne et frayé le chemin à d'autres erreurs [9]; ces germes furent plus tenaces que féconds, car si on ne constate aucun grand développement arien on retrouve des traces de formules contaminées par l'hérésie jusqu'au VIIe siècle [10]. Le christianisme orthodoxe continua de s'étendre et de s'affermir. Un Breton, saint Ninian, poussa une pointe hardie en pleine terre païenne pendant les dernières années du IVe siècle [11]. Il évangélisa la côte septentrionale de la Bretagne entre le mur de Sévère et le mur d'Antonin, fonda à Whithern (Galloway) un siège épiscopal, et étendit son apostolat aux Pictes établis dans le sud de l'Écosse actuelle, entre le mur d'Antonin et les monts Grampians. Mais cette Église ainsi isolée dura peu de temps. Dans la première moitié du Ve siècle, les incursions des Scots et des Pictes, qui après le départ des Romains ravagèrent l'île de Bretagne, et surtout la province *Valentia* située entre les deux murs, durent ruiner presque entièrement l'Église de Ninian [12].

Au sud du mur de Sévère, l'Église bretonne était agitée par l'hérésie pélagienne, qui éclata vers 412. Bien que son auteur fût le Breton Pélage, ce n'est

[1] L. Gougaud, *Les noms anciens des îles Britanniques*, dans la *Revue des questions historiques*, 1907, t. LXXXII, p. 537-547. — [2] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1158. — [3] Il va sans dire que nous ne nous arrêtons pas aux légendes qui amènent dans l'île de Bretagne une partie du collège apostolique et Joseph d'Arimathie. L'histoire des rapports entre le pape Éleuthère et le roi breton Lucius, pendant le dernier quart du IIe siècle, est également dénuée de valeur. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1159. — [4] Gildas, de qui nous tenons la mention de ce martyre, ne fixe pas avec certitude, mais seulement d'une manière conjecturale, la date de l'événement. Voici ses propres paroles : *supradicto, ut conjicimus, persecutionis (Diocletiani) tempore*. Cette conjecture est d'ailleurs difficilement recevable. Il faut se souvenir, en effet, que, sous Dioclétien, l'île de Bretagne fut à l'abri des persécutions, car, de 286 à 296, la contrée fut soustraite aux édits impériaux par suite de sa soumission à deux empereurs illégitimes Carausius et Allectus. A cette date, 296, Constance Chlore vainquit Allectus et reprit en qualité de César le gouvernement de l'île de Bretagne qu'il garda jusqu'à sa mort, en 306. On sait que, malgré les édits de persécution sanglante, il se refusa dans ses états à rien faire de plus que d'ordonner la destruction des églises; il se refusa à toute violence contre les personnes. Il en fut de même de son fils et successeur Constantin. Ainsi donc le martyre des trois personnages doit appartenir à des persécutions plus anciennes, celle de Dèce (249-251) ou celle de Valérien (257-260). — [5] Verulam, peu éloignée de Londres; Caer-Léon, située vers l'embouchure de la Saverne, rive droite. — [6] Au concile d'Arles de 314 on voit un évêque d'York (*Eboracum*), un évêque de Londres (*Londinium*) et un évêque de Liscoln (*Colonia Lindensium*). — [7] F. E. Warren, *The liturgy and ritual of the celtic Church*, in-8°, Oxford, 1881, p. 46-60. Cf. H. Zimmer, *The celtic Church*, in-12, London, 1902, trad. angl. de l'article paru dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. X; l'auteur estime que *his arguments cannot be called convincing*. — [8] L. Duchesne, dans le *Bulletin critique*, 1882, t. II, p. 264. — [9] Gildas, *Hist. Britt.*, édit. Stevenson, n. 12; édit. Petrie, n. 9. — [10] F. C. Conybeare, dans *Transactions of the Society of Cymmrodorion*, 1897-1898, p. 84-117. — [11] Ce Ninian, instruit à Rome, au dire de Bède, avait été disciple de saint Martin de Tours en l'honneur duquel il dédia l'église de Whithern; Bède, *Hist. eccles.*, l. III, c. IV. — [12] A. de la Borderie, *Histoire de Bretagne*, in-8°, Rennes, 1896, t. I, p. 275.

qu'après la disparition de celui-ci que l'Église celtique en eut connaissance, entre 420 et 425, par l'intermédiaire d'un nommé Agricola, fils d'un évêque pélagien de souche bretonne appelé Sévérien. Le pélagianisme fit de rapides progrès et les orthodoxes débordés demandèrent du secours à Rome et en Gaule d'où leur vint saint Germain d'Auxerre accompagné de saint Loup de Troyes[1]. Ceux-ci triomphèrent de l'hérésie et leur mission fut le point de départ d'une ère nouvelle dans le développement de l'Église celtique dont ils relevèrent la discipline et régénérèrent la doctrine. Tous les documents et les traditions les plus lointaines montrent dans saint Germain le rénovateur de cette Église dans laquelle son esprit se conserva grâce à ses disciples, entre autres, saint Dubrice et saint Iltud. C'était au milieu d'assauts renouvelés[2], de rapines et d'excès de toute sorte que l'on tentait ces réformes, tandis que croissait la mesure des vices, au point de provoquer une nouvelle mission de saint Germain[3]. Il ne s'agissait plus cette fois du pélagianisme mais du semi-pélagianisme qui seul survivait. A ces deux missions de l'évêque d'Auxerre se rattache la propagation de la discipline monastique[4].

Parmi les disciples de Germain, Iltud compte au nombre des plus entreprenants et des plus distingués. Sa maison était tout ensemble monastère et école de lettres. Là vinrent tour à tour s'instruire des principes de la vie chrétienne, de la vie religieuse et de ce qu'on appelait alors la science presque tous ceux qui ont marqué dans l'histoire de l'Église celtique : saint Dubrice, évêque de Landaf, et saint David, évêque de Ménévia; saint Gildas, saint Lunaire, saint Paul Aurélien, saint Samson. Sur l'exemple et à l'exhortation d'Iltud, l'île de Bretagne vit s'élever un grand nombre de monastères dans toutes les contrées non encore occupées par les Saxons; le clergé séculier peu édifiant se fit de plus en plus rare, l'Église celtique de Bretagne revêtit presque tout entière la forme monastique. Mais c'était le moment où les catastrophes se succédaient sans répit. Par une inexplicable aberration, les Bretons vivant toujours sous la menace d'invasion, renouvellent la faute des empereurs romains; contre leurs ennemis ils font appel à des étrangers, pensant faire preuve d'habileté en opposant leurs ennemis les uns aux autres. Les Saxons furent invités à s'établir dans l'île et à y conclure, moyennant un don en terres et en argent, un traité d'alliance qui les obligeait à combattre les Pictes et les Scots. Ce fatal établissement date de 449 ou plutôt de 450. Tout d'abord, les Saxons semblèrent prendre leur contrat au sérieux et repoussèrent Pictes et Scots. Puis, après quelques années, rejoints par de nombreux renforts venus de Germanie, ils se jugèrent assez forts pour imposer la loi aux maîtres. Au lieu d'auxiliaires c'étaient de nouveaux adversaires que les Bretons avaient introduits dans leur île menacée. En 455, les Bretons sont vainqueurs à Ailesford, dans le Kent, en 457, les Saxons sont vainqueurs à leur tour et non loin de là à Craiford; en 465, à Wyppedsfleet, les Saxons sont vainqueurs encore mais refoulés; enfin, en 473, s'accomplit l'effroyable désolation de la Bretagne dont l'Église celtique demeurera presque accablée pour toujours.

La Germanie ne se lassait pas de faire couler un flot de pirates et de brigands vers l'île de Bretagne. Les Bretons s'efforcent de tenir tête, mais presque toujours en vain, faute de discipline. Des succès locaux et passagers sont suivis de désastres sans comparaison. Vers la fin du ve siècle, toute résistance compacte aux envahisseurs est rompue, désorganisée, impossible. A partir de ce moment les Bretons refoulés, comprimés de plus en plus par les Anglo-Saxons, se tassent vers l'ouest, dans la région qui forma le pays de Galles. A mesure qu'ils cèdent le terrain et disparaissent, le paganisme germanique prend pied dans ces contrées où les Bretons ne reparaîtront pas de longtemps.

Le sud de l'île avait été jusqu'alors le principal théâtre de la lutte, mais le nord, c'est-à-dire le territoire borné au nord par l'ancien mur d'Antonin, au sud par la Dee et l'Humber, n'avait pas connu de moindres désastres. Ces guerres accompagnées de pillage et d'invasion renouvelaient la propriété et ne laissaient, semble-t-il, rien subsister du passé. Ni Gildas, ni Nennius, auteurs bretons, ni l'Anglais Bède, ne nous ont transmis le plus faible indice de la persistance du christianisme dans les contrées envahies. Les documents sur la conversion des Anglo-Saxons ne parlent jamais que de païens et de missionnaires. Aucun évêque, aucun clerc, aucun fidèle, n'apparaît dans ces récits pour maintenir même l'ombre d'une transmission[5].

Dans ce bouleversement beaucoup renoncent à leur patrie et principalement depuis l'année 455, des groupes d'émigrants abandonnent l'île de Bretagne et viennent s'établir dans la presqu'île armoricaine[6]. Quelques-uns s'obstinèrent, mais quel était l'état misérable de ce qui devait à grand'peine mériter encore le nom d'Église, nous pouvons le supposer, nous ne pouvons l'exposer, car dès ce moment il n'y a plus d'histoire de l'Église celtique dans l'île de Bretagne. Tout au plus pouvons-nous rencontrer quelques traits isolés qui confirment ce que nous avons dit de l'expansion du caractère monastique dans cette Église. Si, à l'époque de la domination romaine, les limites des diocèses de Bretagne ont dû être très arbitraires et très mobiles, faute de se superposer à d'anciennes circonscriptions civiles ou à d'anciennes tribus bretonnes, après le départ des Romains[7] le réveil de l'esprit d'autonomie entraînait dans chaque tribu une discipline religieuse indigène. L'invasion détruisit tout, effaça tout.

Si la multiplication des petites royautés locales tendait à celle des évêchés ou du moins des évêques, il en était de même de la réforme ecclésiastique qui en Grande-Bretagne, aux ve et vi^e siècles, fit de plus en plus prévaloir le clergé régulier et l'institut monastique. Les abbés des grandes agglomérations monastiques ne peuvent être exposés, sans inconvénient grave, à dépendre de prélats négligents ou hostiles et pour résoudre la difficulté on n'imagine pas encore l'exemption, mais l'indépendance. Dans la vie de saint Samson, nous voyons, en Grande-Bretagne, ce pieux personnage placé par la volonté d'un « synode » à la tête d'un

[1] Ces évêques tenaient leur mission du pape Célestin, 422-432; leur séjour dans l'île se prolongea deux années : 430-431. — [2] En 430, invasion de Pictes et de Saxons; en 441, débarquement de pirates saxons; avant 446, invasion de Pictes et de Scots. — [3] Cette mission se prolongea plusieurs mois, 447-448. — [4] Les plus anciens et les plus célèbres monastères de la Cambrie, Lan-Iltud et Nant-Carban (ou Langarvan) dans le Glamorgan, Ti-Gwen sur la Tav dans le pays de Caer Mardin, Bangor Iscoëd sur la Dee non loin de Chester, durent leur origine, sinon à saint Germain, du moins à ses disciples. Parmi eux, Iltud reçut le sacerdoce lors du voyage de 447. — [5] L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées*, in-12, Paris, 1896, p. 8. — [6] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1249. Toute cette question a été exposée avec lucidité et sérénité par A. de la Borderie, *Histoire de Bretagne*, 1896, t. I, p. 247-256. Cf. J. Loth, *L'émigration bretonne en Armorique du IVe au VIIe siècle de notre ère*, in-8°, Rennes, 1883; Plaine, *La colonisation de l'Armorique par les Bretons insulaires. Sa vraie date (fin du IVe siècle) et son caractère pacifique*, dans *Comptes rendus du IVe Congrès scientifique internat. des cathol.*, Fribourg, 5e section, sciences hist., 1897, p. 65-97; A. de Barthélemy, *L'émigration bretonne en Armorique*, dans *la Rev. des quest. hist.*, 1884, t. XXXVI, p. 582-594; A. de la Borderie, *Les Bretons insulaires et les Anglo-Saxons*, in-18, Paris, 1873. — [7] A. de la Borderie, *Hist. de Bretagne*, t. I, p. 277, voir le fait très caractéristique de la Vie de saint Paul Aurélien.

grand monastère fondé par saint Germain; peu de temps après, les évêques du « synode » lui confèrent l'onction épiscopale sans lui assigner aucun siège, uniquement, ce semble, pour lui faciliter l'exercice de son importante charge monastique.

Cette ordination nous apprend un autre fait notable. Les évêques assemblés le jour de la Chaire de saint Pierre (22 février) dans ce monastère devaient, nous dit-on, *selon l'antique coutume,* ordonner trois évêques. D'où venait cet usage? Peut-être, a écrit A. de la Borderie, pourra-t-on en découvrir le motif dans la Vie de saint Teliau, successeur de saint Dubrice comme chef de toutes les Églises de la Cambrie méridionale. Au milieu du VIe siècle, il releva son Église, en rassemblant autour de lui les anciens disciples de saint Dubrice et avec eux beaucoup d'autres, jaloux d'imiter ses mœurs et de suivre sa doctrine. Il mit l'un de ses disciples sur le siège de Ménévia et donna l'ordre épiscopal à plusieurs d'entre eux qu'il envoya en divers lieux du pays, leur attribuant des diocèses (*parochias*) selon les nécessités du peuple et du clergé.

Voici donc l'idée qu'on peut se faire de l'organisation religieuse des restes de l'Église celtique de l'île de Bretagne, réduite à n'occuper plus que la Cambrie méridionale au cours du VIe siècle : au sommet, un évêque principal, dont la supériorité n'a rien de fixe, mais qui, ainsi qu'en Afrique, se transporte d'un siège sur un autre, notamment à Caer-Léon-sur-Usk, à Landaf, à Ménévia. Cet évêque principal est en même temps chef d'un monastère. Son conseil se compose d'un « synode » dont les membres (= *majores*) sont des évêques, des abbés et, en général, des clercs notables. Ce synode délibère sur toutes les affaires importantes de la région. Il lui arrive même de pourvoir aux vacances abbatiales et il concourt avec l'évêque principal à former les arrondissements épiscopaux, confiés à des évêques auxiliaires ou à des évêques abbés.

L'Irlande occupée à une époque extrêmement ancienne par un peuple appartenant à la race celtique ne fut jamais conquise par les Romains qui, maîtres de l'île de Bretagne, n'eurent que des relations commerciales peu suivies avec l'île voisine. L'histoire de l'Irlande est, on peut le dire, inconnue jusqu'à l'introduction du christianisme. A partir du IVe siècle, l'Irlande envoie une partie de sa population chercher aventure et fortune au dehors et de hardis pirates, désignés sous le nom de *Scots,* ravagent tout le littoral occidental de la Grande-Bretagne, depuis la Cornouaille jusqu'à la Calédonie, et fondent sur plusieurs points des établissements aux dépens des Bretons et des Pictes. Les premiers parviendront, pendant les Ve et VIe siècles, à reprendre leur sol, mais les Pictes furent pour toujours évincés; exterminés ou plutôt absorbés par les Irlandais, ils disparurent au XIe siècle.

Parmi les captifs que les pirates scots ramenèrent d'une de leurs expéditions dans le nord de l'île de Bretagne, vers l'an 400, se trouvait un jeune Breton, nommé Sucat, fils de Calpurnius. Cet esclave reparaîtra quelques années plus tard dans une attitude bien différente. Il n'est pas aisé de dire ce qu'était alors le christianisme en Irlande; certainement on l'y connaissait et même il devait posséder quelques établissements, des communautés, puisque, en 431, d'après la *Chronique* de Prosper, le pape Célestin Ier y envoya Palladius et en fit le premier évêque des « Scots croyants dans le Christ ». Il avait pour mission de combattre l'hérésie pélagienne qui sévissait en Irlande comme en Bretagne[1]. Palladius mourut trop tôt pour avoir pu remplir sa mission et on lui donna comme successeur l'ancien esclave Sucat, destiné, sous le nom de Patrice, à une longue popularité. La mission de saint Patrice remonte à l'année 432 et cette date marque le vrai début de l'essor de l'évangélisation en Irlande. Patrice établit sa résidence épiscopale à Armagh et organisa la hiérarchie et la discipline dans l'île entière. Le rôle qu'il joua fut grand, il est néanmoins difficile de l'apprécier aujourd'hui. Malgré l'existence de sources biographiques fort détaillées, il faut faire une part considérable à la légende[2]. Les sources les plus anciennes de la vie de saint Patrice nous reportent au dernier quart du VIIe siècle, et, faute d'un biographe contemporain, le saint populaire d'Irlande végéta deux siècles dans une sorte d'oubli. On ne songeait à lui que rarement ou même on l'oubliait tout à fait, par exemple à l'assemblée de Whitby.

Un pareil oubli est-il compatible avec le rôle considérable attribué à Patrice? Ce rôle lui-même n'aurait-il pas été un peu grossi, puisque l'œuvre de Patrice fut si peu solide qu'après sa mort commença une véritable décadence? Nous savons que la foi chrétienne s'affaissa rapidement et que le paganisme reconquit sans tarder le domaine qui venait de lui être enlevé. Ce qu'avait été cette période de l'apostolat de l'Irlande n'est pas aussi aisé à dire qu'on pourrait le penser sur le vu de la légende de saint Patrice. Quelques vies de saints, de rédaction postérieure, et qui ont grand soin de décorer Patrice de son titre d'*archiepiscopus Hiberniæ,* ne laissent pas de nous rapporter les faits et gestes de quelques personnages, plus âgés que lui, poursuivant leur évangélisation indépendamment de lui et exerçant leur autorité sur des territoires déterminés, par exemple vers le littoral du sud-est dans les comtés de Waterford, de Wexford et de Wicklow, ou encore dans les comtés de Tipperary et de Kilkenny, où survivent de nombreux témoignages de leur culte, ce sont Declan[2], Ailbe[3], Ibar[4], Kieran[5] et Abban[6]. Il est possible que ces ouvriers apostoliques isolés, travaillant chacun à sa guise, n'aient obtenu que des résultats médiocres, mais ce qui subsiste, c'est le fait de l'existence d'une Église celtique, antérieurement à la mission de saint Patrice. Ce fait pourrait obtenir une confirmation nouvelle en ce qui concerne Pélage, *moine irlandais,* mais nous n'insistons pas sur ce point discutable.

Somme toute, on entrevoit plutôt qu'on ne connaît l'histoire de ces origines. Les Scots, farouches dévastateurs des côtes de Bretagne, avaient dû à un Breton le commencement d'une organisation d'Église compatible avec leur sauvagerie; Patrice disparu et ses principaux auxiliaires avec lui, il fallut recourir encore une fois à la Bretagne[7]. « Ce fut l'action, l'intervention des évêques, des docteurs, des missionnaires de l'île de Bretagne qui releva la cause chrétienne en Irlande, surtout en y relevant, par la propagation de l'institut monastique, la discipline religieuse. L'Église bretonne était, dès cette époque, presque entièrement monastique; il n'en était point de même de celle d'Irlande, où le monachisme au temps de saint Patrice s'était fort développé. Mais, à partir de ce moment (vers 525-540), l'Église scotique se mit sous ce rapport à l'unisson de l'Église bretonne, et depuis lors la forme des institutions religieuses, surtout des institutions monastiques, fut tellement semblable dans les deux Églises, qu'on peut les considérer comme n'en faisant qu'une, l'Église scoto-bretonne »[8] ou l'Église celtique.

[1] H. Zimmer, *Nennius vindicatus,* in-8°, Berlin, 1893, p. 174; A. Bellesheim, *Geschichte der katholischen Kirche in Ireland bis auf die Gegenwart, 432 bis, 1890,* in-8°, Mainz, 1890, t. I. — [2] Whitley Stokes, *The tripartite Life of saint Patrick,* in-8°, London, 1887, t. I, p. CXXXIII-CXLIII; Bury, *The life of saint Patrick and his place in history,* in-8°, London, 1905. — [3] *Acta sanct.,* juil., t. V, p. 590-608. — [4] *Acta sanct.,* septembr. t. IV, p. 26-31. — [5] *Acta sanct.,* apr., t. III, p. 173 sq. — [6] *Acta sanct.,* mart. t. I, p. 389 sq. — [7] *Acta sanct.,* octobr., t. XII, p. 270 sq. — [8] A. de la Borderie, *Histoire de Bretagne,* in-8°, Rennes, 1896, t. I, p. 385. Cf. W. Skene, *Celtic Scottand,* in-8°, Edinburgh, 1876, t. II, p. 41-84, et particulièrement p. 45-50, 66.

Sainte Brigide, morte en 523, avait poussé un suprême cri d'appel vers l'île de Bretagne, et, vers 525, le moine Gildas passa en Irlande. Nul plus que lui ne contribua à la renaissance du christianisme en Irlande. Non seulement il travailla à faire reculer le paganisme, mais encore il voulut garder les positions conquises et, dans ce but, il prit une part active à la réforme de la législation canonique et à la formation de nombreux disciples. Parmi ceux-ci, un des plus assidus était l'Irlandais Finnian qui fonda bientôt un grand monastère appelé Clonard, lequel compta jusqu'à 3000 moines. Dans Clonard se formèrent douze hommes qui travaillèrent efficacement à leur tour à l'expansion du christianisme et méritèrent d'être appelés les « douze apôtres de l'Irlande ». Alors se multiplient les fondations monastiques qui envoient des colonies dans le nord de la Gaule, la Germanie, la Northumbrie et y répandent les rares idées et les pauvres rudiments dont se compose alors la civilisation irlandaise. Cette émigration celtique prend même un développement considérable [1] et ce n'est pas la moindre originalité que son caractère exclusivement monastique. Dans cet âge de barbarie croissante les Irlandais apparaissaient à beaucoup comme d'incomparables savants.

Ce qui caractérisait dès lors les propagateurs de l'Église celtique c'était leur passion de mouvement, *consuetudo peregrinandi*. On les voit aborder tous les rivages, ceux de Bretagne, comme ceux d'Armorique ou de Gaule, sans s'interdire les îles les plus septentrionales : Hébrides, Orkneys, Shetland et même l'Islande. Pendant que saint Colomban s'enfonce dans le continent, il s'attache obstinément aux pratiques caractéristiques de l'Église celtique; mais la distance, l'isolement, les communications rares et les supérieurs accessibles à des influences étrangères compromettront le type intégral qu'on retrouve mieux conservé dans les établissements moins excentriques, tels que deux petits États situés l'un au nord, l'autre au sud de la Clyde. Saint Columba crée dans l'île d'Iona un centre celtique vigoureux et destiné à s'étendre dans le Northumberland où l'Eglise celtique s'établira fortement.

Au cours de ces accroissements, les Celtes peu sociables et pleins d'eux-mêmes n'avaient guère songé à demander à personne les solutions qui pouvaient leur manquer; ils avaient adopté tels usages qui leur paraissaient les meilleurs et ne furent pas médiocrement surpris en apprenant que l'Église de Rome les en blâmait et les invitait à y renoncer. Avec une obstination intraitable ils s'attachèrent à ces usages portant principalement sur trois points : 1° Fixation de la date de Pâques; 2° Forme de la tonsure; 3° Concession de l'épiscopat sans juridiction diocésaine. Ce fut vers le temps du pontificat de saint Grégoire Ier que le conflit fut soulevé (604). Une invitation adressée par le successeur de saint Augustin de Cantorbéry, Laurent, et ses collègues Mellitus et Justus, à l'Église irlandaise de se conformer à la pratique romaine demeura sans effet. Pendant le premier quart du VIIe siècle on tenta de renouveler ce projet d'entente, mais en vain. En 627, les partisans de l'usage romain étaient en minorité, en 628, le pape Honorius excommunia l'Irlande et dès l'année suivante, dans le sud-est du pays un parti se déclara en faveur de l'observance romaine de la Pâque. Dans un vaste triangle dont Dublin, Cork et Galway marquent les sommets, l'opinion restait flottante. Les chefs de monastères tinrent en 630 un concile à Mag Lena, près de Tullamore, et décidèrent de célébrer la Pâque de 631 conformément à la pratique de l'Église universelle. Aussitôt un concile d'opposition fut tenu par Fintan, abbé de Taghmon, dans l'Irlande méridionale, à Mag Ailbe et maintint l'ancienne observance. Le conflit atteignit alors son paroxysme, les romains finirent par avoir gain de cause dans les comtés du sud. En 640, le pape Jean IV écrivit aux chefs ecclésiastiques de l'Irlande septentrionale, mais il n'obtint rien et pendant près de soixante années toutes les instances demeurèrent inutiles. Mais peu à peu la résistance se désagrégea. Dès 634, l'Irlande du nord adopta la tonsure de forme romaine, le reste de l'Irlande en 692 suivit, puis en 710 les Pictes, en 768 et 777 les moines celtes de Cambrie. En 733, l'Irlande s'était soumise sur la question de la Pâque; enfin, en 813, le concile de Chalon déclara la nullité des ordres conférés par les évêques scots.

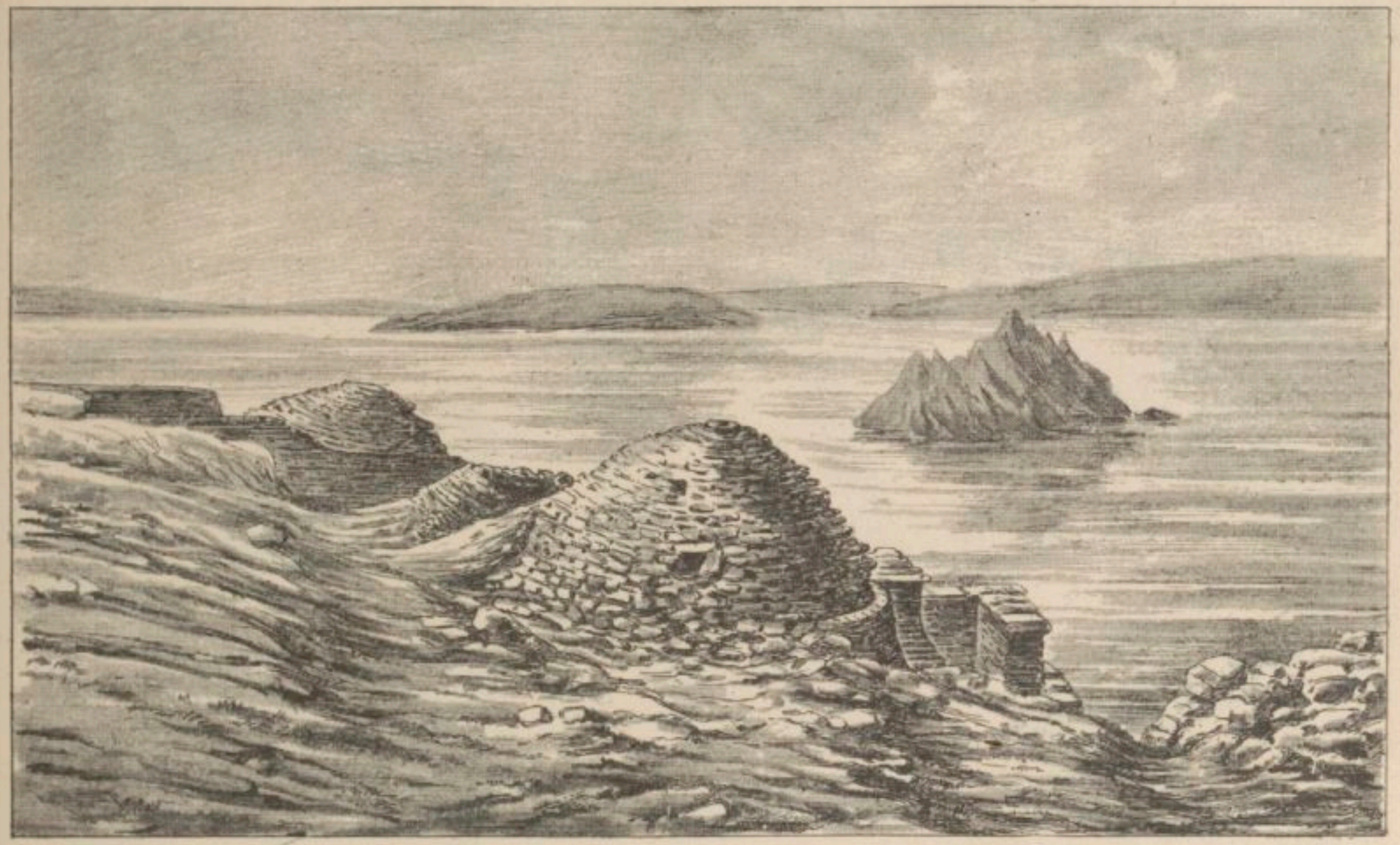
III. Les monuments. — D'après ce que nous venons de dire on a pu s'apercevoir que si les textes sont rares et obscurs, les monuments le sont plus encore, au point qu'on ne peut obtenir d'eux que des attestations très insignifiantes. Si la Grande-Bretagne est en mesure de fournir quelques pauvres monuments que nous avons déjà décrits (voir t. II, col. 1175-1227), il en est de même de l'Irlande où la pénurie est d'ailleurs presque aussi grande; elle nous permet toutefois de constater que le christianisme n'a exercé aucune influence accessible à nos recherches sur l'art des peuplades celtiques. Cet art était d'ailleurs passablement rudimentaire et ne nous est plus représenté que par des objets appartenant à la catégorie des produits des arts industriels : poignées d'épées, bracelets, colliers, coupes, miroirs, fibules, pièces d'équipement, de harnachement, ensemble intéressant malgré tout, d'un réel mérite technique et d'un goût très pur parfois, mais formant une série trop mince pour mériter le nom d' « art celtique ». On en peut dire autant de la série chrétienne, également composée de débris curieux et parfois excellents, mais dépourvue, elle aussi, de ces œuvres imposantes qui permettent seules de reconnaître les aspirations et la science d'une race au lieu du savoir-faire d'un individu [2].

Pendant toute la période des invasions sans cesse renaissantes, période qui comprend les IVe, Ve et VIe siècles, l'Église celtique demeure rencognée dans la Cornouaille et le pays de Galles. Dans ce réduit, aussi bien qu'en Irlande et en Écosse, cette Église, malgré sa situation précaire et toujours menacée, a laissé quelques traces monumentales. Si le grand essor chrétien du IVe siècle à Byzance imposait aux architectes la conservation de méthodes de construction et de types artistiques depuis longtemps éprouvés, on ne peut avec vraisemblance attribuer un parti identique adopté chez les Celtes à une pareille effervescence constructive. Cependant, malgré les conditions très différentes d'un pays à l'autre, nous constatons dans l'art celtique chrétien un parti pris semblable à celui de l'art byzantin à ses débuts. Pas de solution de continuité entre les méthodes employées à l'époque païenne et celles de l'époque chrétienne. Ainsi l'art le plus savant comme le plus grossier tombent d'accord sur ce point : un type d'art ne s'improvise pas plus que les procédés qui servent à l'exécuter.

Cette persistance des méthodes en usage s'explique aussi par les conditions assez particulières dans lesquelles s'établit l'Église celtique. A travers les pauvres renseignements qui nous sont parvenus, nous pouvons constater que, contrairement à ce qui arriva dans l'Empire romain, le christianisme rencontra parmi ces

[1] Luxeuil et Bobbio fondés par saint Colomban, Lagny par saint Farsy, Glaris par saint Fridolin, Centule appelé depuis Saint-Riquier, par Caidoc et Frichor; Saint-Gall par le personnage de ce nom. Toute l'Allemagne du sud fut couverte d'abbayes irlandaises, dont les plus célèbres furent Würzbourg, Ratisbonne, Vienne, Saint-Paul en Carinthie. Les *Schottenkloster* en ont gardé le souvenir pendant plus de dix siècles. — [2] Outre les dissertations relatives à la Grande-Bretagne, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, col. 1158, et à Cantorbéry, t. II, col. 1999, on peut consulter J. Romilly Allen, *The monumental history of the early british Church*, in-16, London, 1899, p. 1-40.

barbares non la persécution, mais une pacifique expansion. C'était par les donations des chefs de peuplades qu'était déterminé le choix des emplacements pour les nouvelles églises. Grâce à cette bienveillance et même à cette protection officielle, on s'établissait dans une situation avantageuse, dans le *cathair* même, c'est-à-dire dans la forteresse du chef[1], et il va de soi que l'église construite dans ces conditions devait différer très peu des autres bâtiments, au point de vue technique du moins. En cas de retour offensif des païens on se trouvait très vite en garde contre les violences. Vers 1875, lord Dunraven a pu examiner et décrire vingt-quatre de ces forteresses disséminées sur la côte occidentale de l'Irlande, dont sept dans les îles d'Aran. Ces constructions sont généralement élevées dans des poi-



2295. — Skellig Michael. D'après Baldwin Brown, *The arts in early England*, t. I, fig. 22.

tions isolées; elles sont de forme circulaire ou ovale et leur diamètre intérieur varie entre 22m80 et 60m80; les murs mesurent à leur base de 36m50 à 54m72 et leur hauteur est de 4 mètres et 5m60 à 6m08 environ. Un escalier circule intérieurement, il est appuyé contre la muraille et permet de s'arrêter à divers niveaux et à la plate-forme. Généralement une seule porte donne accès à l'intérieur; le nombre des constructions y est subordonné ordinairement à l'étendue du fort. En Écosse, les tours des Pictes présentent des analogies si frappantes avec les *cathairs* irlandais qu'on ne peut guère les en séparer; J. Anderson estime qu'on ne peut les supposer d'une autre époque que la période qui précède immédiatement l'introduction du christianisme dans le pays. On ne rencontre dans l'île de Bretagne d'autres forteresses du même type que dans le nord du pays de Galles, au sommet du Tr'r Ceiri, dans la Carnaervonshire. L'histoire ne nous apprend rien sur l'époque probable de leur construction, mais, celles d'Irlande sont inséparables de quelques noms de rois légendaires et de héros mythiques, ce qui donne une indication chronologique approximative qui n'est pas à négliger. Quant à la construction elle-même, si fruste qu'elle nous apparaisse, elle instruit. En effet, nous pouvons constater que les constructeurs ne sont pas entièrement ignorants des procédés de maçonnerie; bien qu'ils n'usent pas de ciment mais se contentent d'ajuster les matériaux, ils savent déjà se construire des abris auxquels ils donnent un plafond voûté par exemple, à Mæshowe en Orkney et à Newgrange, comté de Meath.

Ce sont des édifices dans ce genre que mentionnent les plus anciens documents. On lit dans la vie de saint Patrice[2] qu'une des premières églises qu'il éleva, Donaghpatrick[3], fut bâtie sur le terrain donné par Conall Mac Neill, frère de Laoghaire, roi de Meath; cette église mesurait 18m en longueur. Ces sortes de donations se retrouvent dans les vies de saint Patrice, de saint Bennen et de saint Caillin[4]. Quand saint Patrice fonde son siège d'Armagh, même donation[5] et, d'après la vie de saint Bennen, Patrice éleva l'église de Cill Benen dans les conditions analogues[6]; enfin, d'après la vie de saint Caillin, un nouveau converti, fils du chef de Breifuy, donne en témoignage de reconnaissance l'emplacement indispensable pour élever un monastère dans l'intérieur de sa forteresse. Ces récits ne sont pas, comme on pourrait être tenté de le croire, des essais tendancieux en vue d'étendre et d'affirmer l'influence usurpée par diverses Eglises; les constatations archéologiques faites sur les lieux par G. Petrie, lord Dunraven, miss Margaret Stokes, B. Rolt Brash ne laissent guère de place au doute.

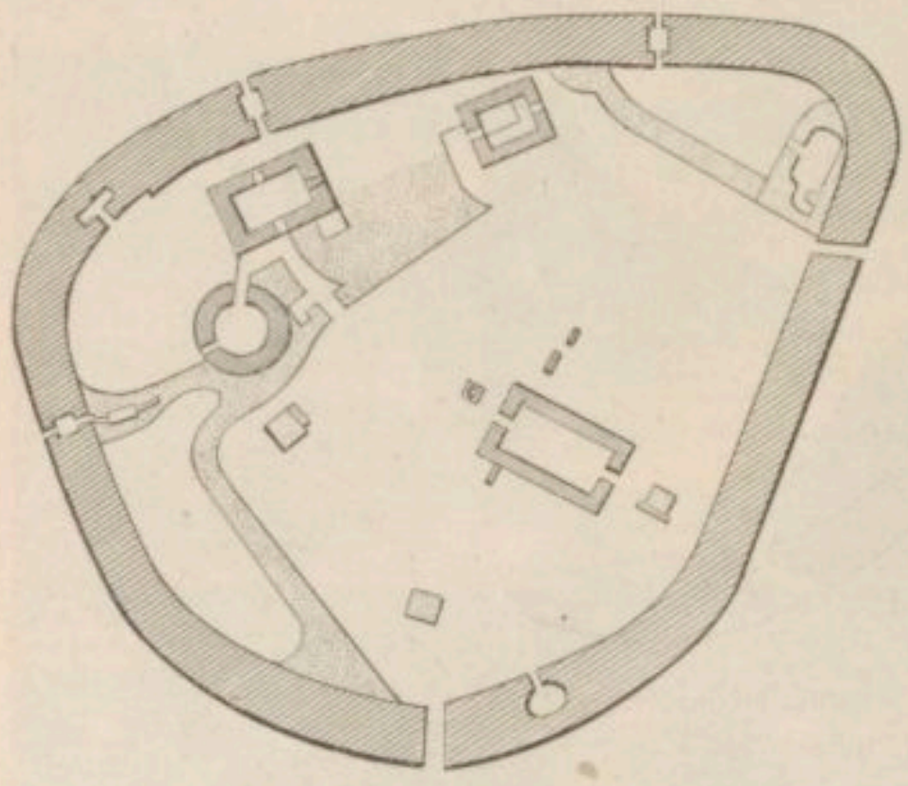
Dans les îles situées le long des côtes occidentales de

[1] Sur ces *cathairs* ou *caseal*, cf. E. Quin of Dunraven, *Notes on Irish architecture*, édit. M. Stokes, 2 vol., in-fol., London, 1875-1876, pl. I-XV; Marg. Stokes, *Early christian architecture in Ireland*, in-8°, London, 1878, p. 14-28, pl. I-III. — [2] Et aussi dans le *Book of Armagh*. — [3] Donaghpatrick, près de Teilteam (aujourd'hui Teltown), au nord du Blackwater, entre Navan et Kells. — [4] G. Petrie, *The ecclesiastical architecture of Ireland*, in-8°, London, 1845, p. 161, 446. — [5] Todd's, *Life of S. Patrick*, p. 477. — [6] Killbannon, près Tuam, comté de Galway. En 1826, Petrie y a relevé des vestiges disparus depuis.

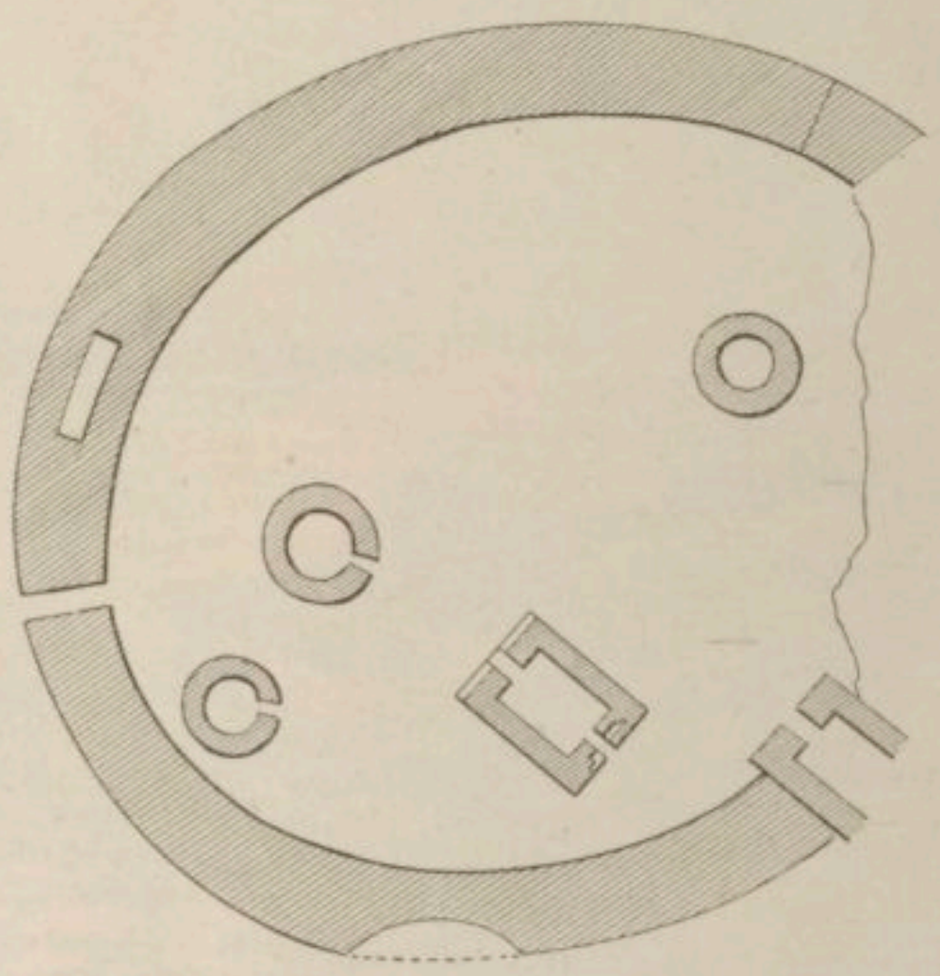
l'Irlande, on a retrouvé plusieurs exemplaires d'établissements monastiques établis dans des enceintes fortifiées suivant des conditions analogues à celles que nous venons de décrire. Les mieux conservés sont ceux de Skellig Michael, d'Ardoilean, d'Oilen Tsenaig, d'Inisglora, d'Inismurray.

Skellig Michael se compose de deux îlots, situés à quelques milles de la côte du comté de Kerry [1], le grand Skellig qui porte l'église de saint Michel, et le petit Skellig [2] (fig. 2295). Sur un roc pyramidal, sans végétation aucune, en face de l'Océan et à une distance déjà considérable de l'Irlande, les ascètes qui s'y réfugièrent trouvèrent la solitude complète et se construisirent quelques abris. Le grand Skellig par sa forme plus arrondie se prêtait mieux à un essai d'installation, avec son plateau de 54m70 sur 30m40. Installation très rudimentaire assurément et consistant en deux oratoires, six cellules dont une ruinée et l'église Saint-Michel dont la date est un peu postérieure. Voir t. II, fig. 2282. Toutes les cellules sont construites en pierres sèches et du même type que les *clochauns* qui se voient dans le fort païen de Dun Bec, comté de Kerry [3]. Ce sont de petites cahutes dont le plan extérieur est circulaire et le plan intérieur carré ou rectangulaire; leurs dimensions sont : diamètre 4m56 à 7m60; côtés 2m12 sur 2m12 pour les petites cellules et 4m56 sur 3m04 pour la grande; les murs ont de 1m20 à 1m80 d'épaisseur; la hauteur de la grande cellule, sous voûte, est de 5m environ, la hauteur de la petite, sous voûte, 3m04. Les murs sont verticaux jusqu'à la moitié environ de leur hauteur à l'intérieur, à partir de ce point la voûte commence. L'entrée consiste en une seule porte, avec une ou deux petites fenêtres. Le sol est pavé et divisé en un ou deux compartiments de niveau variable. A l'intérieur des cellules on remarque trois petites niches prises dans l'épaisseur de la muraille et mesurant 0m60 sur 0m32; ces niches ont dû servir à poser des livres. Les portes de deux cellules ont de doubles linteaux [4]; au-dessus de la porte de la grande cellule se voit une croix pareille à celle de l'un des oratoires de Oilen Tsenaig, Magharee Island, comté de Kerry [5].

Les deux oratoires sont situés à quelque distance l'un de l'autre, l'un est entouré par les six cellules décrites, l'autre se trouve un peu au nord. Ces deux oratoires sont tracés sur plan rectangulaire [6] et ils sont également rectilignes à l'intérieur et à l'extérieur. Le premier mesure intérieurement 3m04 sur 1m82 et ses murs sont épais de 0m90 à 1m20. La toiture étant construite d'après le même système que pour les cellules, on a ici un dôme ovale. Il n'y a qu'une seule entrée. L'édicule n'est pas orienté, il fait face au nord-est. Sous l'unique petite fenêtre faisant face à la porte s'élève la plate-forme de l'autel un peu surhaussé par rapport au reste du sol. Le deuxième oratoire est également rectangulaire et mesure intérieurement 2m43 sur 1m82, une porte et une fenêtre lui faisant face, l'orientation n'est pas encore correcte.



2296. — Inismurray.



2297. — Oilen Tsenaig.

D'après Anderson, *Scotland in early christian times*, t. I, fig. 31, 32.

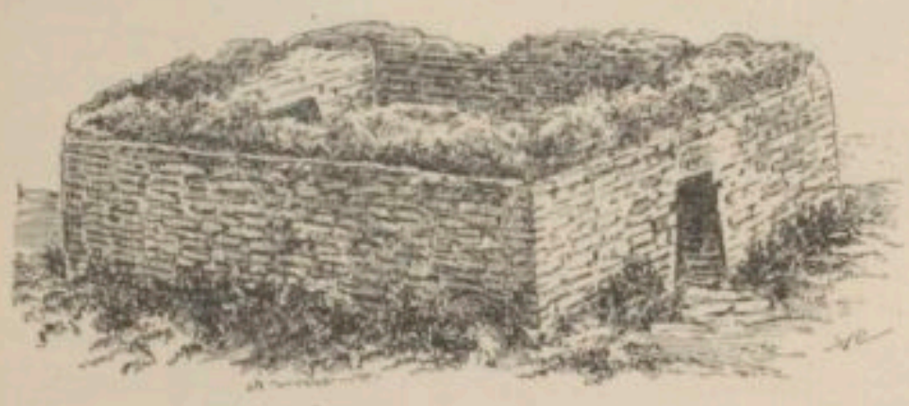
Si ce n'est la présence de la croix sur la porte de la grande cellule, on ne rencontre à Skellig Michael rien qui atteste le christianisme; et toutes les particularités de la construction : jambages inclinés, doubles linteaux, absence de ciment, ignorance complète de l'arcature, montrent que les maçons n'ont rien appris depuis le temps où ils travaillaient en pleine période païenne à Dun Bec ou à Staigue Fort. Cette immobilité dans la méthode permet de faire remonter jusqu'à une date très ancienne les cellules et oratoires en question. S'il fallait s'en rapporter à la plus ancienne mention qui

[1] A 8 milles de *Blous Head*. — [2] M. Stokes, *Early christian architecture in Ireland*, p. 29-32; J. Rom. Allen, *The monumental history of the early british Church*, p. 49-56; P. Baldwin Brown, *The arts in early England*, in-8°, London, 1903, t. I, p. 151-153, fig. 21, 22; t. II, p. 22, fig. 9; Quin of Dunraven, *Notes on Irish Architecture*, 1875, t. I, p. 30; J. Anderson, *Scotland in early christian Times*, in-8°, Edinburgh, 1881, t. I, p. 80-85; *Report of Kerry meeting*, dans *Archæol. Cambrensis*, 1892, p. 153-159. — [3] Quin of Dunraven, *op. cit.*, t. I, p. 21. — [4] La ressemblance est complète avec l'entrée de Staigue Fort, comté de Kerry. — [5] L'église construite en pierres liées avec le mortier est trop étrangère à ce groupe pour être étudiée avec lui. On pourrait reconstituer l'aspect de ce groupe de Skellig Michael à l'aide de divers dessins, photographies par exemple, dans Baldwin Brown, *op. cit.*, t. II, p. 22, fig. 9, le petit oratoire; dans J. Anderson, *op. cit.*, t. I, p. 82, fig. 30, la grande cellule. A dire vrai, ces cellules ne diffèrent guère les unes des autres, cf. G. Petrie, *The ecclesiastical architecture of Ireland*, in-8°, Dublin, 1845, p. 130, 131. — [6] La substitution du plan rectangulaire au plan circulaire est considérée comme une grave innovation au compte des apôtres du christianisme. G. Petrie, *op. cit.*, 132, cite à cep. sujet un chant irlandais ancien fort remarquabel.

nous soit parvenue d'un établissement monastique au grand Skellig, ce n'est guère qu'en 823, à l'occasion du pillage par les Danois, que nous pourrions atteindre. Mais on est en droit de remonter beaucoup plus haut, c'est-à-dire à l'époque de transition entre le paganisme et le christianisme, par conséquent vers le VIe, et peut-être vers le Ve siècle. A Skellig Michael nous voyons les plus anciens missionnaires irlandais s'accommodant aux usages locaux — car on n'ose vraiment nommer « style » et « architecture » ces logements misérables; cependant, s'ils acceptent les cellules circulaires pour l'habitation, ils commencent à montrer des exigences relativement aux édifices liturgiques [1]. Les deux oratoires sont bâtis sur plan rectangulaire, ils laissent voir la préoccupation, d'ailleurs maladroite, d'orientation. La porte et la fenêtre en se faisant face indiquent l'axe du réduit pour lequel il ne peut être encore question d'abside.

Le groupe de Skellig Michael est le plus important de ceux qui subsistent; à la suite nous pouvons nommer :

Ardoilean ou *High-Island,* à trois milles de la côte occidentale du comté de Galway, devant Inisboffin. Castel circulaire dont le diamètre à l'intérieur est de 32m83; il renferme une église mesurant 3m60 sur 3m04



2298. — Église de Eilean na Naoimh.
D'après J. Anderson. *Scotland in early christian Times,* t. I, fig. 33.

laquelle porte une croix sur le linteau de la porte, en outre deux grandes cellules et plusieurs petites [1]. On attribue la fondation de cet établissement à saint Féchin, abbé de Fore, mort en 664.

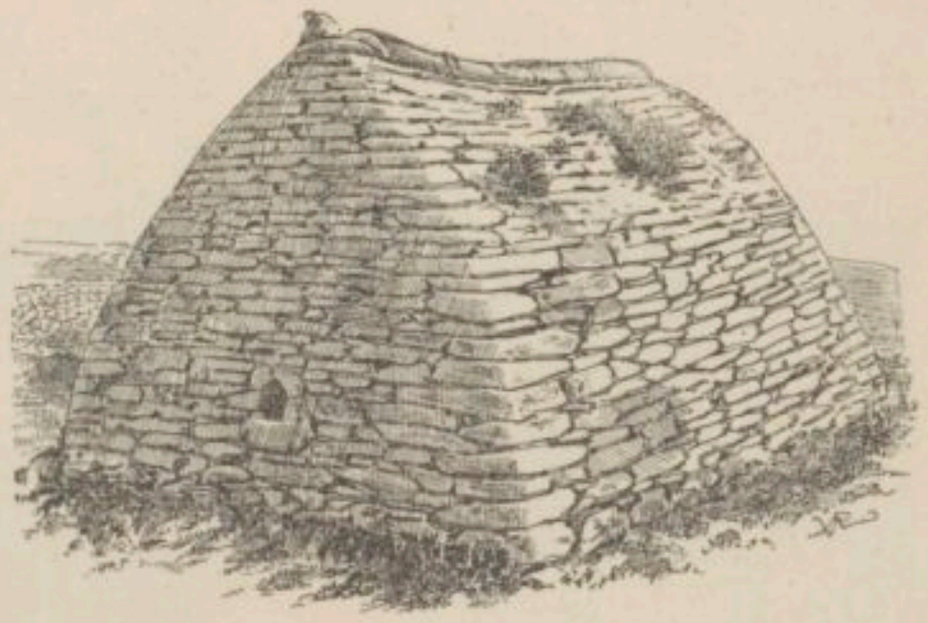
Inismurray, sur la côte du comté de Sligo, entre la baie de Galway et la baie de Sligo. Castel bien conservé, sur plan oval irrégulier, mesurant à l'intérieur : grand diamètre 53m20, petit diamètre 41m04; la muraille a 4m50 de hauteur et 3m95 en largeur. A l'intérieur, trois cellules en pierres sèches et trois oratoires pour lesquels on a fait usage du ciment. L'un de ceux-ci est de dimensions minuscules 2m73 sur 2m43, il est dédié à saint Molaise et le linteau de la porte offre une croix. La plus ancienne mention d'Inismurray dans l'histoire d'Irlande remonte à l'année 747 [2] (fig. 2296).

Oilen Tsenaig ou *St Senach's Island,* une des Magharees, sur la côte du comté de Kerry, au delà de Tralee Bay. Castel circulaire, diamètre intérieur 45m60, épaisseur du mur d'enceinte 5m47; enfermant trois cellules et deux petits oratoires dont l'un mesure 4m25 sur 2m73 à l'intérieur [3] (fig. 2297).

Inisglora, à 1600 mètres de la côte nord-ouest du comté de Sligo. Restes d'un castel à l'intérieur duquel se trouvaient trois cellules et trois oratoires dont le plus ancien, en pierres sèches, voûté, mesurant 3m64 sur 2m55, est dédié à saint Brendan; les deux autres oratoires sont cimentés. Saint Brendan, fondateur de ce monastère, mourut en 484 [4].

[1] G. Petrie, *Ancient architecture of Ireland,* p. 424; J. Anderson, *Scotland in early christ. times,* t. I, p. 85-87; Kinahan, dans *Proceedings of the royal Irish Academy,* t. X, p. 551. — [2] Quin of Dunraven, *Notes on Irish Architecture,* t. I, p. 45; W. F. Wakeman, dans *Journal roy. hist. and archæol. assoc. of Ireland,* IVe série, t. VII, p. 175. J. Anderson, *Scotland in early christian times,* in-8°, Edinburgh, 1881, t. I, p. 87-90. — [3] Quin of Dunraven, *op. cit.,* t. I, p. 37; J. Anderson, *op. cit.,* t. I, p. 90-92. — [4] Quin of Dunraven, *op. cit.,* t. I, p. 40. — [5] J. Anderson, *Scotland in early christian times,* t. I, p. 92-93. — [6] J. Anderson, *op. cit.,* t. I, p. 94-95. — [7] Stokes, *Petrie's life,* p. 355; Simpson, *Archæological essays,* t. I, p. 73.

Les caractères de cette première période peuvent se résumer ainsi : 1° un ou plusieurs oratoires associés à un groupe de cellules circulaires, le tout enfermé par un rempart en pierres sèches; 2° exiguité des dimensions de ces oratoires construits sur plan rectangulaire et sans divisions à l'intérieur; 3° murs perpendiculaires, absence de l'arc, couverture arrondie à l'aide de pierres posées graduellement en débordant; 4° porte d'entrée à l'ouest généralement et fenêtre toujours à l'est et au-dessus de l'autel [5].



2299. — Oratoire de Gallerus.
D'après *Archæologia Cambrensis,* série V, t. IX, p. 148.

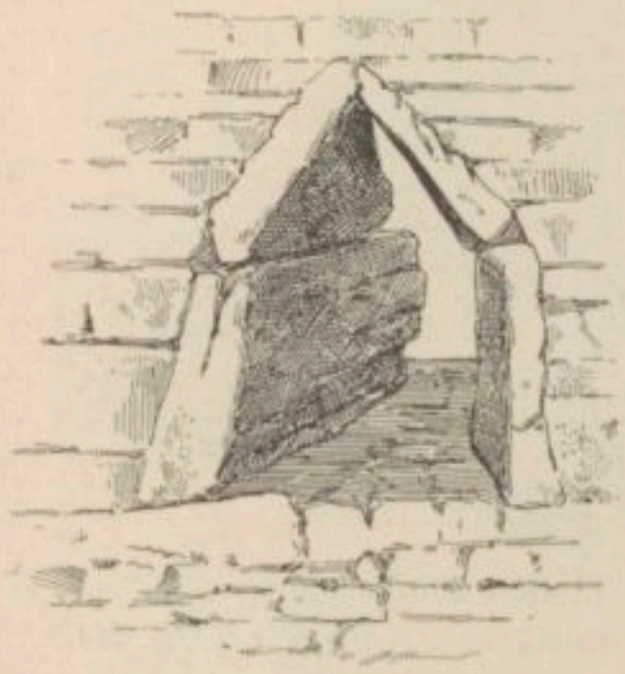
L'Écosse, moins heureuse que l'Irlande, ne peut présenter aucun exemple typique aussi complet que ceux qui précèdent. Cependant quelques îlots inhabités conservent des vestiges du christianisme primitif dans la contrée; on peut ainsi citer trois groupes. Le premier sur un îlot du Loch Columkille est si complètement ruiné qu'il est difficile d'en rien dire de certain [6], peut-être avons-nous là les restes de quelque fondation du temps de saint Columba [7]. Le deuxième groupe se trouve à Eilean na Naoimh, une des îles Garveloch,

2300. — Église de Kilmalkedar.
D'après Anderson, *op. cit.,* t. I, fig. 42.

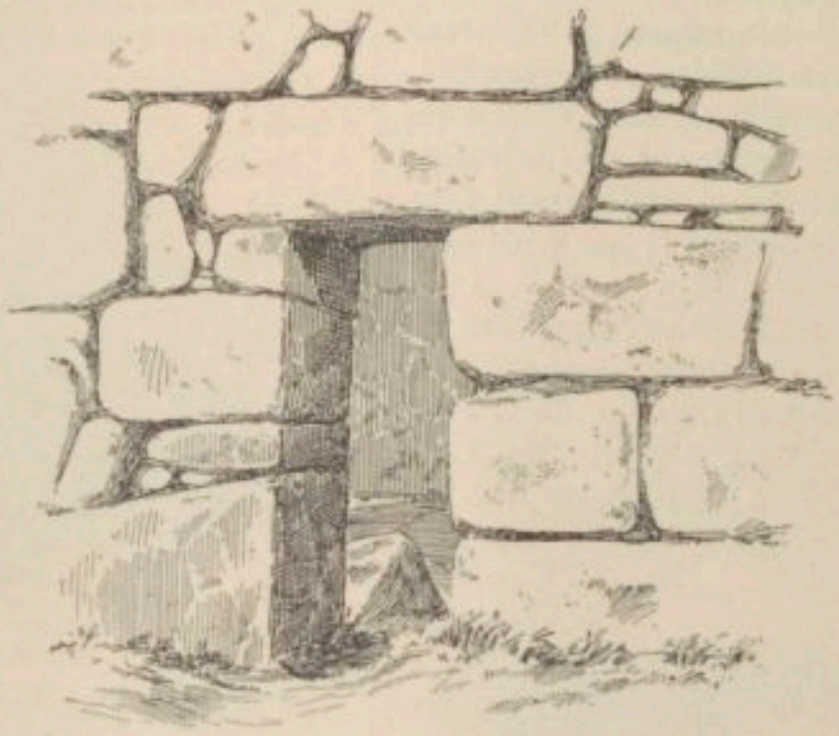
entre Scarba et Mull. C'est un petit îlot inhabité, mesurant environ 1500 à 1600 mètres en longueur (fig. 2298). Les ruines qu'on y conserve se composent d'une série de petites cellules en pierre sèche construites d'une façon identique à celles de Skellig Michael, d'Ardoilean et de Inismurray; mais à Eilean na Naoimh il n'existe pas d'enceinte. L'église, simple salle rectangulaire longue de 6m50 à l'intérieur, est construite de la même manière, sans ciment ni mor-

tier. La porte est située à l'ouest; c'est une ouverture rectangulaire, sans chambranles. Une seule fenêtre est percée à l'est, elle est carrée et de petites dimensions. Non loin de là se trouve un petit cimetière et une double cellule faite de deux cellules circulaires accolées (fig. 2299) [1]. Le troisième groupe se trouve au Borough of Deerness, en Orkney [2].

Outre ces petits groupes monastiques nous rencontrons en Irlande et en Écosse plusieurs exemples de petites églises élevées dans des points isolés et sans savoir comment l'exécuter on se contente de réduire la difficulté en espaçant le moins possible la muraille et par ce moyen, en l'étirant un peu, la calotte circulaire deviendra ovale sans cesser d'être solidement posée. Avec l'église de Kilmalkedar on aborde une solution nouvelle et, somme toute, ingénieuse [3]. Au lieu des murs perpendiculaires supportant un dôme, on a ici deux murs inclinés et convergents l'un vers l'autre jusqu'à se joindre afin de supporter un toit de dalles. C'est l'application à un édifice de dimensions déjà res-

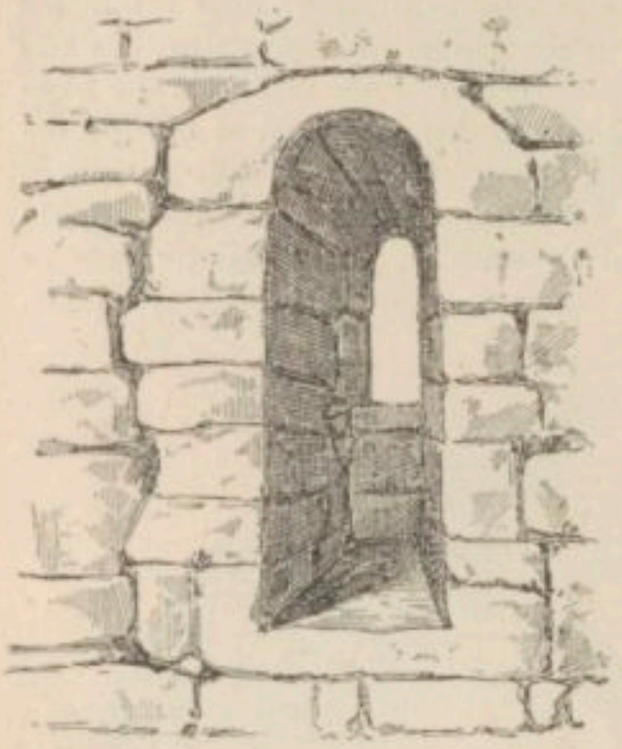


2301. — Mac Dara, fenêtre. Pl. x, n. 14.



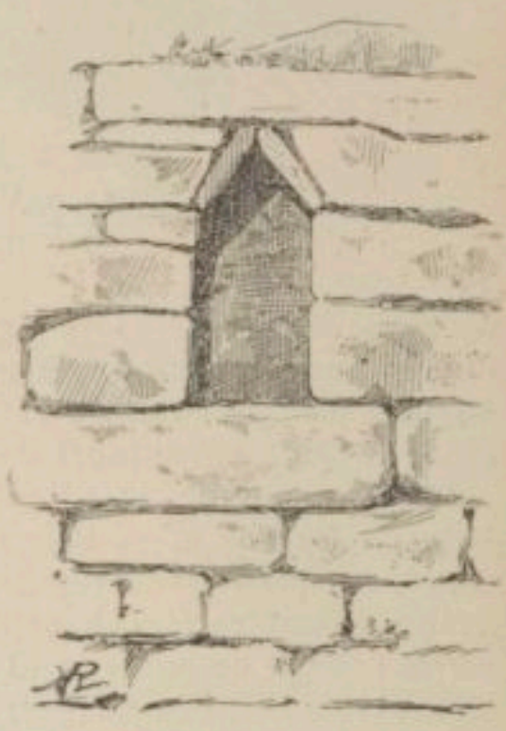
2302. — Mac-Dara, porte. Pl. x, n. 16.

2303. — S. Camini, à Inismain, fenêtre. Pl. xi, n. 17.



2304. — Trinity Church, Glendalough, fenêtre. Pl. xii, n. 19.

2305. — Oratoire de S. Brendan à Inisglora. Pl. viii, n. 12.



2306. — Kilmore Moy, fenêtre. Pl. xiii, n. 21.

D'après Margaret Stokes, *Early christian architecture in Ireland.*

l'entourage d'un mur d'enceinte ou d'une agglomération de cellules. Ces petites églises marquent une nouvelle phase dans les constructions de l'Église celtique. Tandis qu'à Skellig Michael nous assistions à un timide essai pour passer de la construction circulaire à la construction rectangulaire, à Kilmalkedar, comté de Kerry, nous voyons le plan rectangulaire conserver ses arêtes vives à mesure que les murs s'élèvent. Dans toutes ces constructions le problème, en Irlande comme à Byzance, consiste dans la couverture. La cellule circulaire offre le minimum de difficultés puisqu'il suffit de réduire progressivement l'espace à couvrir; le plan rectangulaire appellerait l'usage du pendentif, mais faute d'en avoir l'idée et de pectables de ce qui s'essayait timidement dans les sépultures de l'époque païenne et sur un modèle réduit. A environ 1 500 mètres de distance on rencontre l'oratoire de Gallerus [4], près de Dingle, et l'église de Kilmalkedar; cette dernière est d'une technique moins bonne; enfin quelques autres encore, exécutées d'après ces principes (fig. 2300). G. Petrie juge extrêmement probable que nous nous trouvons ici devant les premiers édifices construits par les chrétiens irlandais pour leur culte et il n'hésite pas à les faire remonter à une date antérieure à l'évangélisation du pays par saint Patrice. La preuve la plus recevable d'une si haute antiquité se trouverait dans le fait que l'on voit encore des cellules rondes contiguës

[1] Anderson, *op. cit.*, t. i, p. 95-101, fig. 33-39; Muir, *Characteristics of Old Church architecture in the Mainland and Western Islands of Scotland*, p. 141; Adamnam, *Life of S. Columba*, in-8°, Edinburgh, 1874, édit. Reeves, p. 127. — [2] J. Anderson, *op. cit.*, t. i, p. 101-104; Low, *Tour in Orkney and Shetland in 1774*, in-8°, Kirkwall, 1879, p. 55. — [3] J. Anderson, *op. cit.*, t. i, p. 106-110; A. Hill, *Kilmalkedar*, dans *Journal of the royal and archæological Association of Ireland*, 1868-1869, IIIe série, t. i, p. 568. — [4] *Report of Kerry Meeting* dans *Archæologia Cambrensis*, série v, t. ix, 1892, p. 138-141.

à ces églises rectangulaires, cellules qui seraient les habitations des fondateurs et, fait plus important encore, les tombes de ces derniers sont marquées par des cippes portant des caractères oghamiques. Près de l'oratoire de Gallerus, on a trouvé une inscription funéraire de type byzantin (IVe-Ve siècle).

L'église de Kilmalkedar mesure à l'extérieur 7m29 sur 4m92 et à l'intérieur 4m16 sur 3 mètres. Le pignon ouest à 1m32 d'épaisseur à la base, les murs latéraux ont 0m90. La porte est prise dans le mur ouest, elle a un linteau plat ; à la base elle mesure 0m68, à la base et au sommet 0m42. Des trous pratiqués dans le linteau peuvent donner lieu de croire qu'une porte était suspendue devant l'ouverture, à l'intérieur de l'église. Le mur offre une fenêtre carrée [1].

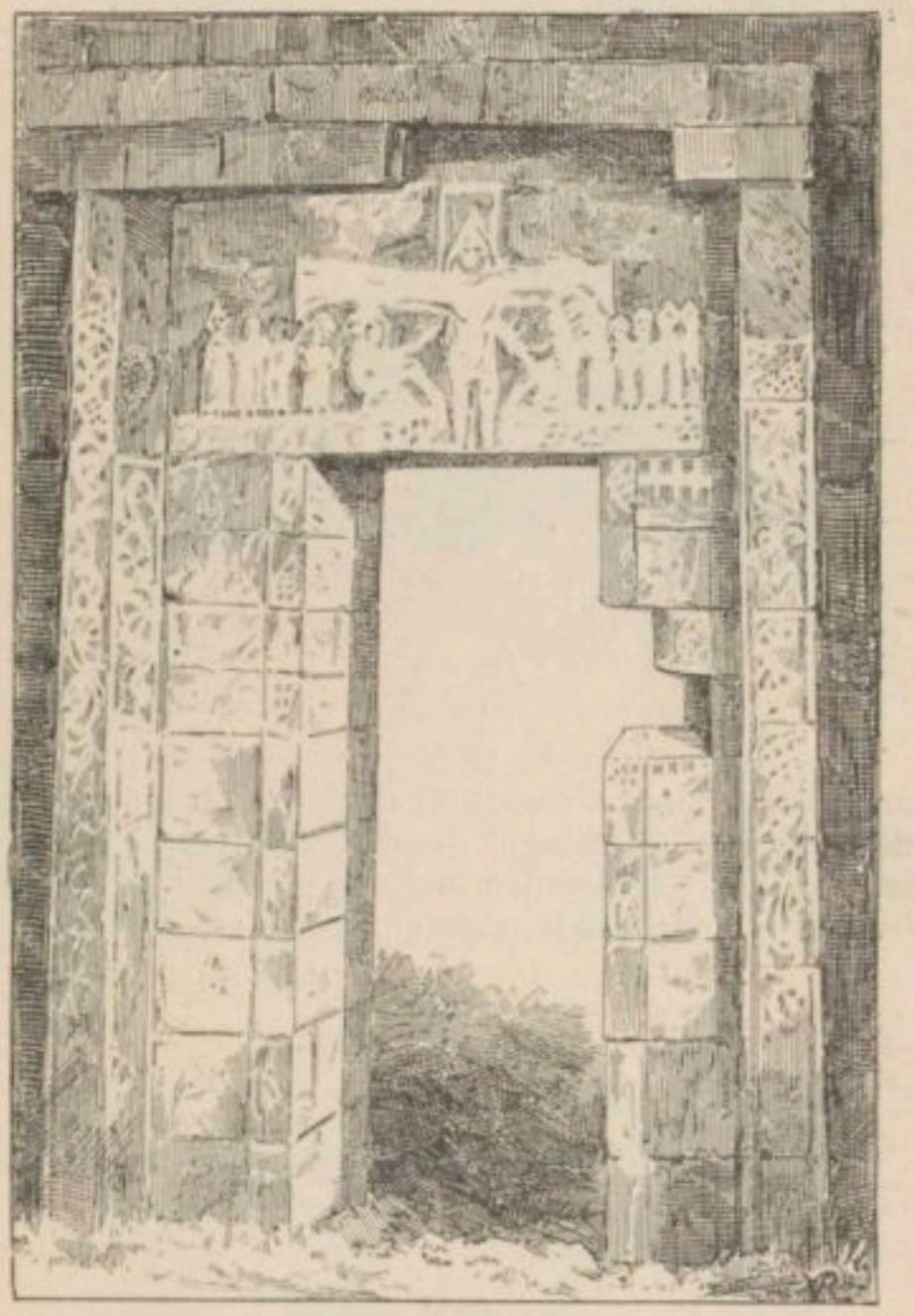
En Écosse, on ne rencontre pas cette progression bien marquée, cependant on peut rappeler dans l'île d'Eilean More Mhic O'Charmaig, la chapelle de Saint-Mac O'Charmaig [2] et la très ancienne église de Kilvicocharmaig. Nous croyons pouvoir citer en outre parmi ces constructions frustes et grossières Teampull Ronan, à 40 milles au N.-O. du cap Wrath, Teampull nam Manach, Teampull Sula-Sgeir, Tigh Beannachadh.

Avec le temps de nouveaux progrès s'accomplissent, mais très lentement. On s'aperçoit de l'extraordinaire quantité de matériaux que réclament ces constructions massives. Les constructeurs irlandais imaginent de faire leurs églises en deux chambres superposées. La chambre inférieure servait de nef et la chambre supérieure était réservée au prêtre. Ces deux pièces communiquaient par une ouverture prise dans la voûte.

L'Église celtique demeura presque impénétrable aux usages importés par la mission romaine de saint Augustin de Cantorbéry. Longtemps intraitable sur les points de discipline que nous avons énumérés, elle ne se montra guère plus accueillante en fait d'art et d'architecture; et cependant, d'après ce qu'on vient de voir, il y avait de quoi faire. Ce n'est que lentement, avec mille hésitations que les Celtes se résignent à imiter ce qu'ils ont sous les yeux, le chancel, la tour, l'arc et l'emploi du ciment; même ils vont plus loin, ils admettent les moulures destinées simplement à l'embellissement et même les sculptures. Malgré les répugnances des uns, les appréhensions des autres, en quelques années, quelques dizaines d'années au plus, la transformation est accomplie. Ce qui la caractérise principalement, c'est l'abandon de l'entablement horizontal du linteau pour l'adoption de l'arc, encore timide, sans doute, et recoupé parfois de sous-arcs. Cette substitution n'est pas instantanée, le linteau se perpétuera longtemps encore pour la porte d'entrée et bien après que l'on aura adopté l'arc entre la nef et le sanctuaire; néanmoins, désormais, le pas est franchi. A vrai dire, dans les oratoires du type de Skellig Michael et les églises du type de Kilmalkedar on ne voyait guère l'occasion et la possibilité d'introduire l'arc; mais depuis qu'on a doublé l'édifice par l'addition d'une chambre servant de sanctuaire, un raccord s'est imposé et avec lui l'arc, dont on avait le modèle sous les yeux.

Les anciens constructeurs irlandais paraissent s'entendre mieux à la maçonnerie qu'à la charpente. Ayant à profusion les matériaux, ils se sont trouvés naturellement amenés à préférer la toiture en tuiles de pierres ou en larges dalles à la toiture en poutres et chevrons recouverts de tuiles en terre dont l'industrie n'existait probablement pas encore dans le pays.

Une des églises d'Irlande les mieux caractérisées, offrant le type de la nef et du chancel, est l'église de la Sainte-Trinité, à Glendalough, comté de Wicklow. La nef mesure 8m93 × 5m28 et le chancel 3m95 × 2m70 (dimensions prises à l'intérieur); les murs ont 0m72 d'épaisseur. L'arc du chancel est semi-circulaire. La construction ne comporte comme couvertures dans la nef qu'une porte et une fenêtre. Le chancel a aussi une fenêtre ronde dans le mur est et une fenêtre triangulaire dans le mur sud. Point de décoration ni de moulures nulle part ; les seuls agréments sont trois pierres figurant des gargouilles, car elles semblent n'être d'aucune utilité. On retrouve des fausses gargouilles à Cill Cananach dans l'île d'Aran, et à Oughtmama et Tempull Chronain, comté de Clare. Une autre particularité, ce sont les pilastres formés sur le mur du fond



2307. — Porte de l'église de Maghera.
D'après Marg. Stokes, *op. cit.*, pl. XIX, n. 35.

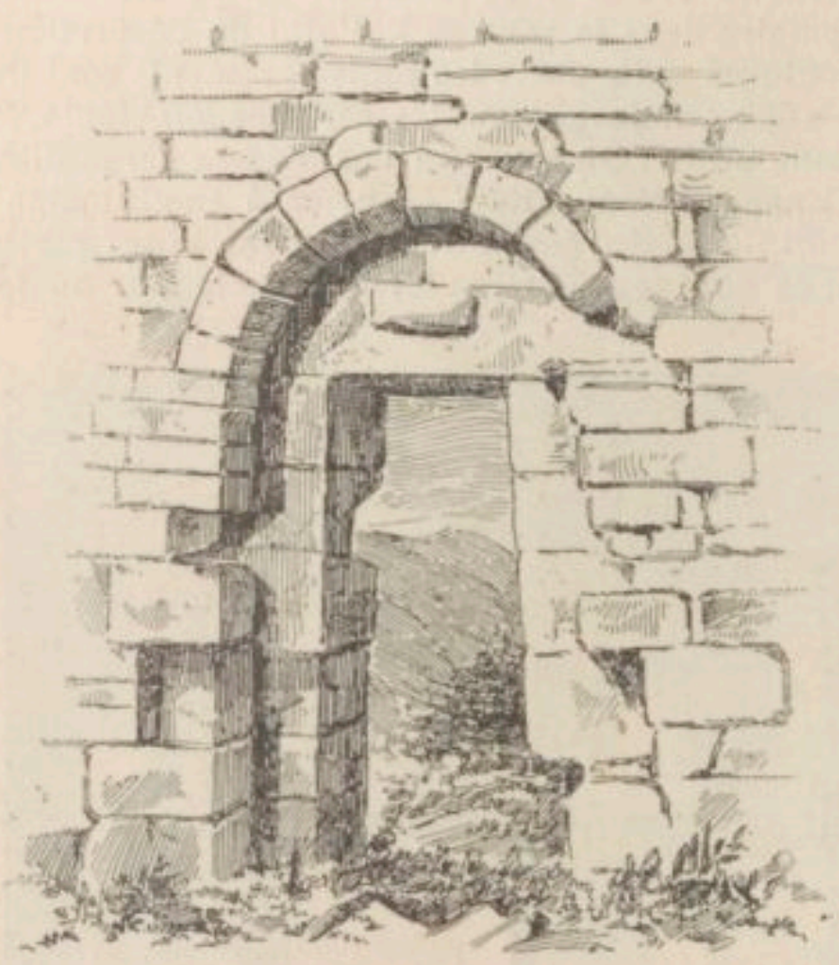
par le prolongement des murs latéraux. Tout ceci est singulièrement pauvre et de mince signification.

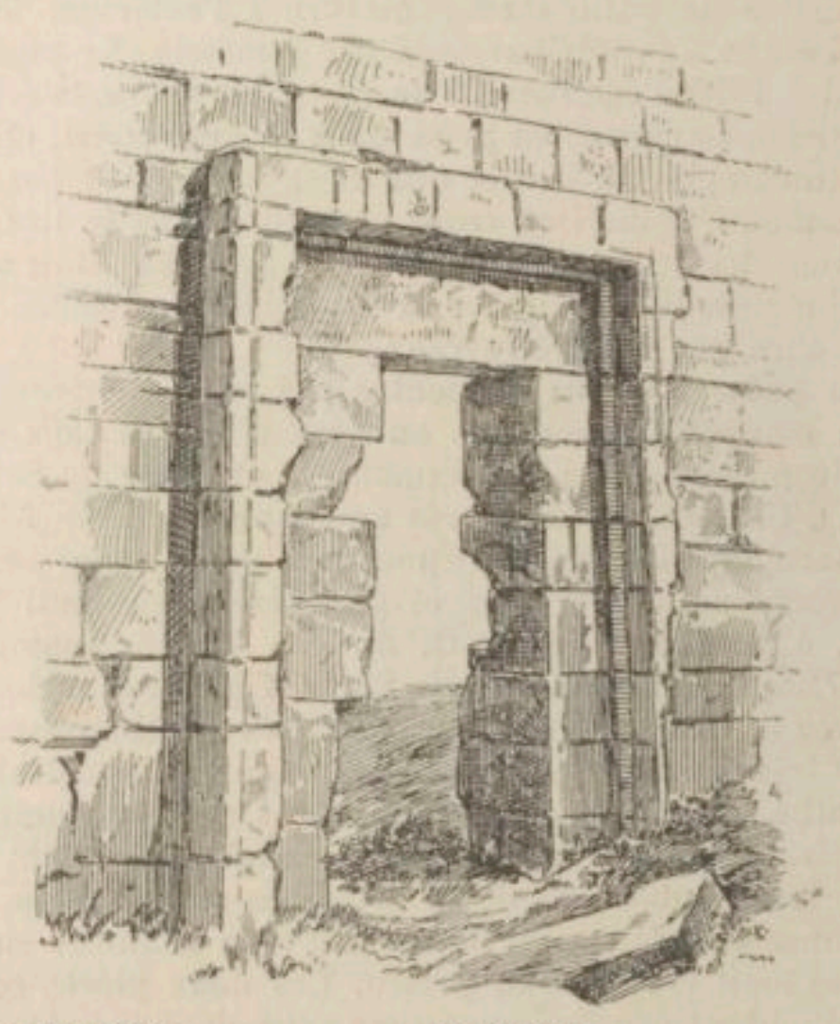
Les fenêtres n'étant pas fermées par le verre ou par un corps transparent, on est contraint dans ce pays très froid et humide de réduire l'ouverture au strict indispensable pour la lumière et la grande épaisseur du mur préserve tant bien que mal des intempéries en coupant la force du vent ou en arrêtant la rafale. Les fenêtres sont arrondies ou allongées ou triangulaires. La fenêtre allongée est le type le plus ancien, celui qu'on rencontre à Skellig Michael, à Oilen Tsenaig, à Saint-Brendan, à Inisglora, à Kilmalkedar. Dans la suite, ce type se rencontrera principalement dans les tours rondes. Le plus ancien spécimen de fenêtre arrondie est dans l'oratoire de Gallarus, comté de Kerry. La partie arrondie est taillée dans un seul bloc. La grande différence qui existe entre les fenêtres de l'art celtique et celles de l'art anglo-saxon ou de l'art normand peut se constater en comparant les fig. 2301-2306 avec les figures 1654, 1669-1761. En Angleterre, les seules fenêtres de Jarrow ressemblent à celles d'Irlande. Avec le temps, la fenêtre tend à s'allonger et à s'orner de moulures; on en a un bon exemple à Banagher, comté

[1] *Report of Kerry Meeting*, dans *Archæologia Cambrensis*, série V, t. IX, 1892, p. 139-148. — [2] Muir, *Characteristics*, p. 132; J. Anderson, *op. cit.*, p. 110-111.

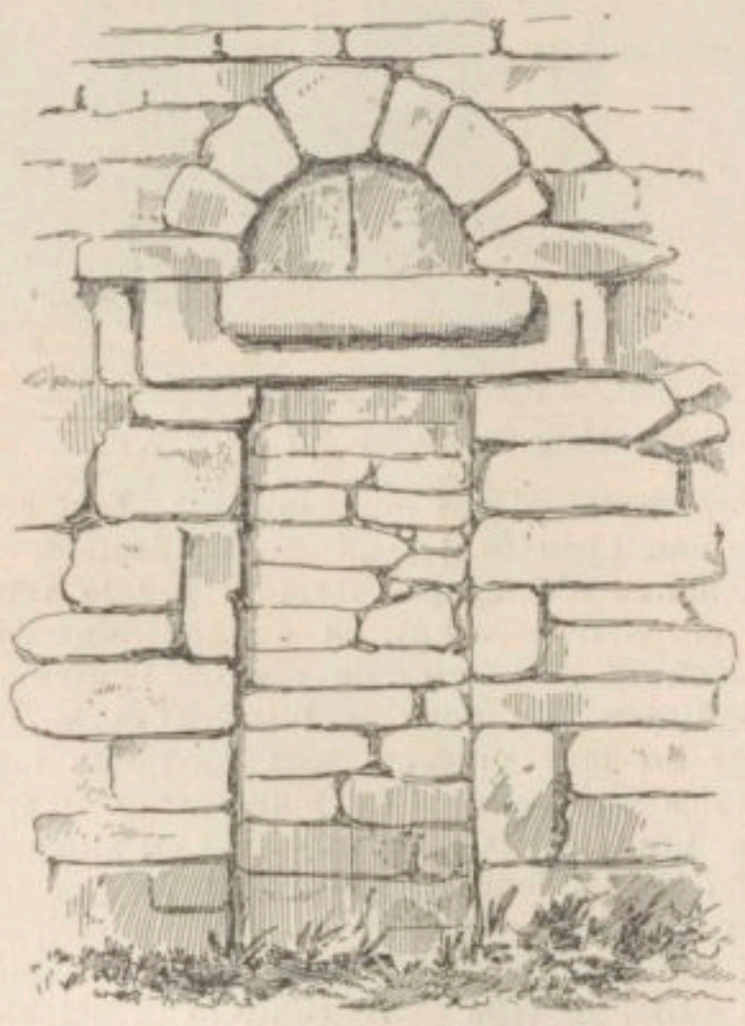
deLondonderry. Quant aux fenêtres triangulaires, elles sont aussi rudimentaires que possible, comme à Cill Cananach, ou à Glendalough. La moulure s'y introduira aussi comme on le voit à la tour de Timahoe, comté de la Reine.

La porte d'entrée des églises est tantôt surmontée d'un linteau horizontal, tantôt d'un arc plus ou moins tendu, mais généralement demi-circulaire. Le linteau posé sur des chambranles inclinés est un souvenir de l'époque païenne; mais, même avec l'arc, on voit employer les chambranles inclinés, par exemple à Kilmalkedar. La porte est primitivement un espace demeuré libre pour lequel l'idée d'une décoration ne semble pas même s'être présentée. Plus tard, on songe à enjoliver le linteau d'une moulure ou de quelque signe, notamment la croix; c'est ce que nous voyons sur la porte des églises de Saint-Féchin, à Fore, comté de Westmeath; à Ardoilean, comté de Galway; à Clonamery, comté de Kilkenny, à Teach Molaise en Inismurray, à Glendalough et à Killiney, comté de Dublin; enfin sur la porte de la tour ronde d'Antrim. Une des portes les plus remarquables, celle de l'église de Maghera, comté de Londonderry, porte le crucifiement (fig. 2307) et ce sujet reparaît sur les portes de plusieurs tours rondes, à Donaghmore, à Teghadoe, à Brechin. Lorsqu'il ne s'agit que d'une simple moulure, celle-ci est généralement en relief; cependant à Temple Martin, comté de Kerry, elle est en creux. A Banagher, comté de Londonderry, on a un linteau plat à l'extérieur et un arc à l'intérieur (fig. 2308); à Saint-Kevin de Glendalough (fig. 2309), le linteau supporte un arc. Nous pourrions multiplier les exemples, mais ceux qui viennent d'être rappelés suffisent à montrer la substitution graduelle de l'arc à l'entablement plat (fig. 2310, 2311). On peut

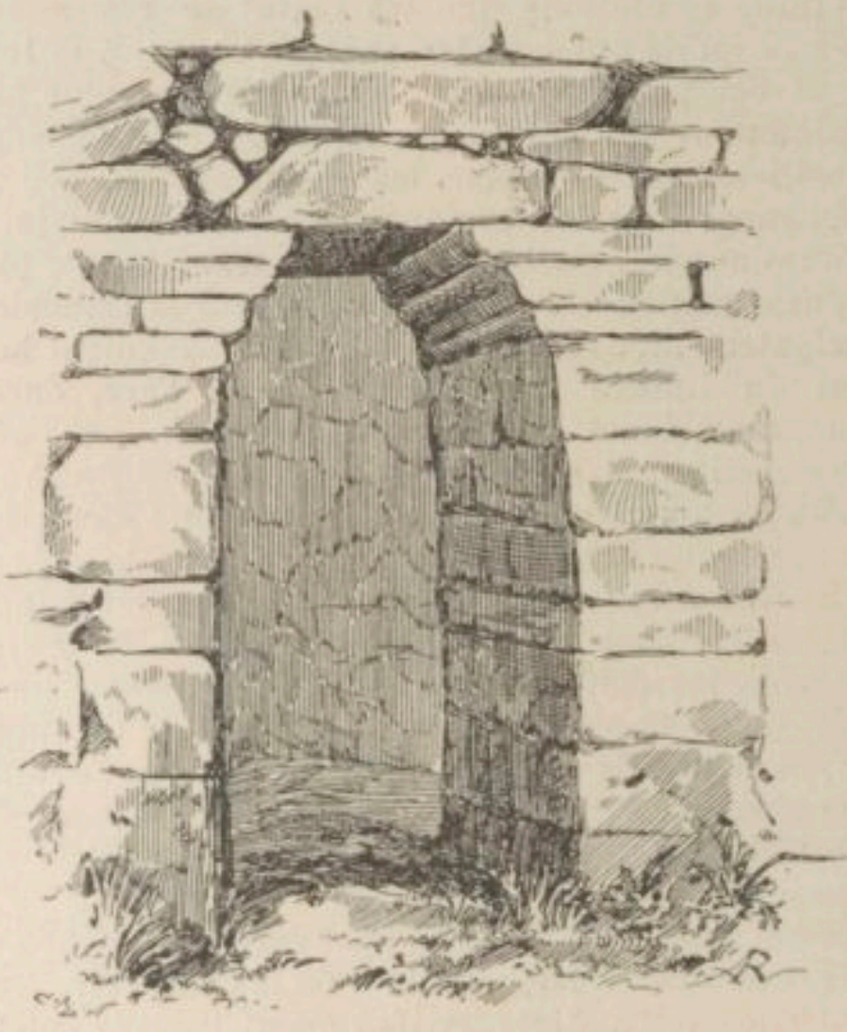




Intérieur. 2308. — Porte de l'église de Banaghar. Extérieur.
D'après M. Stokes, *op. cit.*, pl. XVIII, n. 33 et 34.



2309. — Saint-Kevin; porte.
D'après Marg. Stokes, *op. cit.*, pl. XVI, n. 30.



2310. — Scattery; porte de la tour.
D'après M. Stokes, *op. cit.*, pl. XX, n. 36.

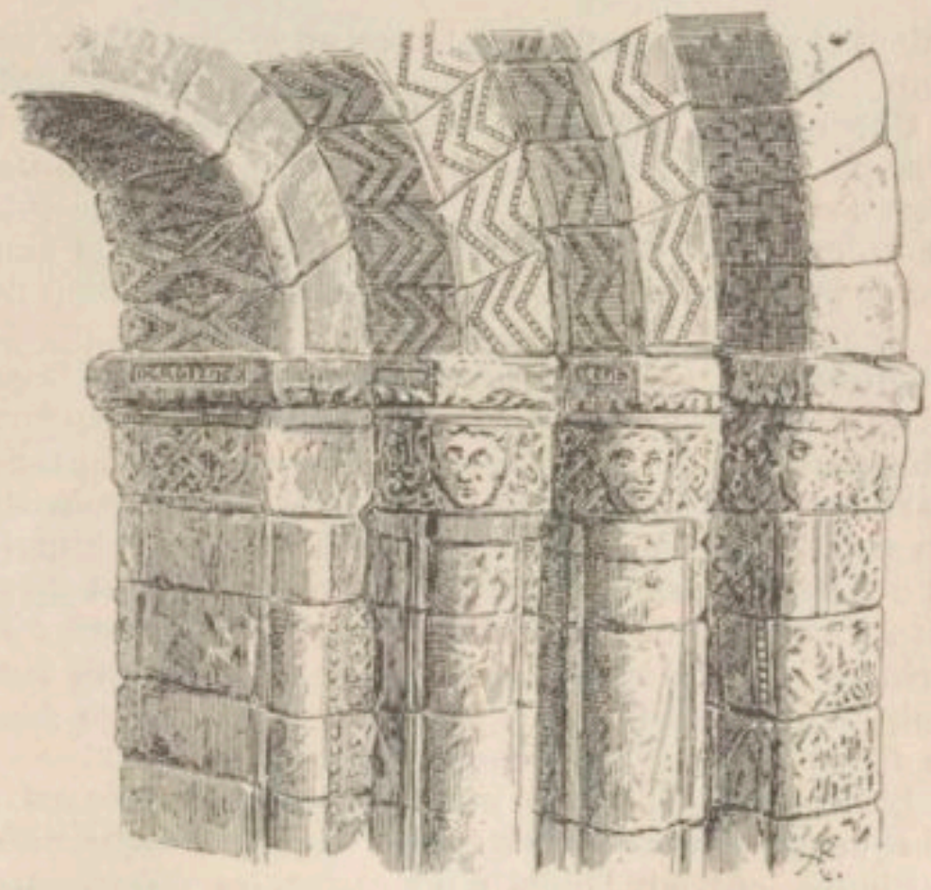
suivre le progrès très lent des timides maçons qui s'aventurent à découper un bloc de pierre afin de lui donner la forme d'arc, comme c'est le cas à Saint-Dairbhile, comté de Mayo, et dans les tours rondes de Killree, comté de Kilkenny, et de Glendalough, comté de Wicklow. Après ce premiers pas, ils en risquent un autre et font un linteau en trois pièces, ainsi dans la tour ronde de Monasterboice, comté de Louth, et bientôt ils disposent ces trois pièces avec des joints rayonnants, par exemple dans les tours rondes de Donaghmora, comté de Meath, de Roscrea, comté de Tipperary; enfin, ils ne doutent plus de rien, et font l'arcature à voussoirs : tour ronde de Cashel, comté de Tipperary.

L'emploi d'un abaque entre le chambranle et la retombée de l'arc, c'est-à-dire là où l'œil appelle aujourd'hui presque nécessairement un chapiteau, n'apparaît que tardivement et timidement dans l'art celtique. Cependant, la porte de la tour ronde de Clonmacnois montre une sorte de dé sans aucune décoration; mais jouant déjà le rôle destiné au chapiteau. La porte de la tour ronde de Timahoe offre un exemple mieux orné. L'arc et le chambranle sont moulurés de diverses façons; il est manifeste qu'il y a ici quelque imagination de colonnettes dont les chapiteaux sont remplacés par une bande horizontale de masques barbus et chevelus. Autre type se rattachant au même motif décoratif dans l'église des Saints à Inchagoile, Lough Corrib, comté de Galway (fig. 2312, 2313, 2314). Nous ne mentionnons que pour mémoire la chapelle de Cormac à Cashel, comté de Tipperary, qui nous conduit dans la première moitié du XIIe siècle.

Parfois, on rencontre, outre la porte principale, une deuxième porte sans prétention aucune, simple ouverture terminée au sommet par deux pierres posées à angle aigu, tandis qu'à l'intérieur, on a ménagé un petit arc : tours rondes de Roscrea, comté de Tippe-

Intérieur. 2311. — Porte de Kilmalkedar. Extérieur.
D'après Stokes, *op. cit.*, pl. XXXVII, n. 79 et 80.

2312. — Porte occidentale de l'église des Saints à Inchagoile.
D'après Stokes, *op. cit.*, pl. XXXIX, n. 86.



2313. — Porte de l'église de Killeshin.
D'après M. Stokes, *op. cit.*, pl. XLIII, n. 91.

rary; de Devenish, comté de Fermanagh; d'Iniscaltra, comté de Clare; de Monasterboice, comté de Louth et de Timahoe, comté de la Reine.

Dans un bon nombre d'églises, on voit encore les trous destinés à servir de pivots à la porte ou à recevoir un linteau de bois, par exemple dans les oratoires de Gallarus et de Kilmalkedar, comté de Kerry et à Saint-Brendan, Inisglora, puis dans les églises de Saint-Caimin d'Aran, d'Oughtamana, comté de Clare, d'Agha et Killeshin, comté de Carlow et de Saint-Kevin de Glendalough. Dans la tour ronde de Roscrea, comté de Tipperary, on voit, outre les pivots, les cavités des verroux. Les églises irlandaises de cette époque ont rarement plus d'une porte; quant aux porches, ils sont absolument inconnus.

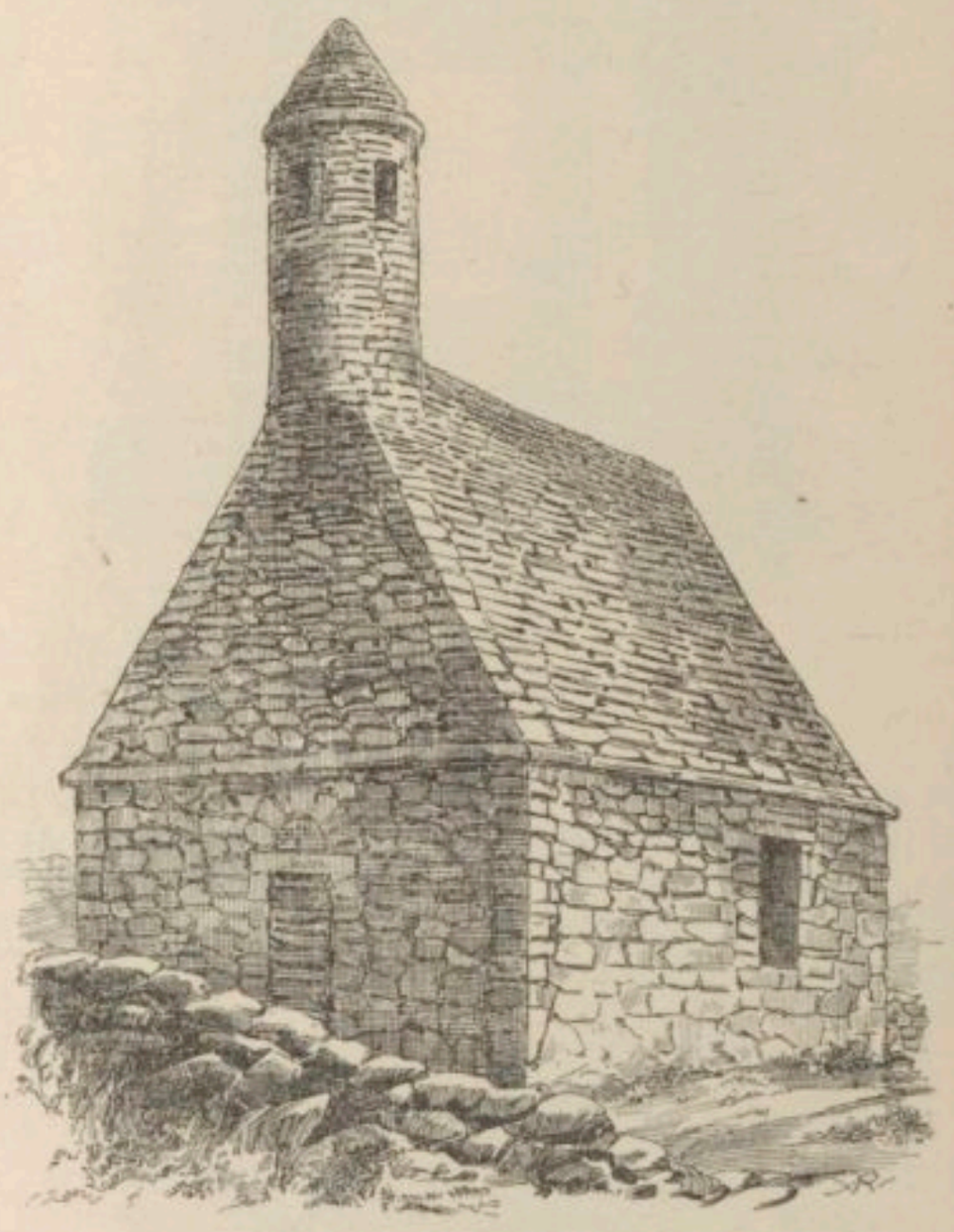
Une particularité notable et à laquelle nous devons la conservation d'un bon nombre de ces pauvres édifices, c'est que contrairement à l'usage établi presque partout ailleurs, quand un oratoire est devenu trop étroit pour sa destination, loin de le démolir et d'en reconstruire un autre plus spacieux, les Irlandais le conser-

2314. — Chapiteau à Inchagoile.
D'après M. Stokes, *op. cit.*, p. 115.

vaient et se bornaient à construire un second et, au besoin, un troisième oratoire adossés à l'oratoire primitif.

Une notable différence entre les établissements du type de Skellig Michael et ceux de l'époque suivante, c'est d'abord l'abandon du rempart ou mur d'enceinte et l'adoption de deux constructions nouvelles : la tour ronde et la croix sculptée. Un établissement typique de la deuxième période est la fondation monastique de Clonmacnois, sur les bords du Shannon, par saint Ciaran, en 544; fondation qui est demeurée pendant plusieurs siècles un des centres les plus importants de l'art et de la science en Irlande. Ce qui en reste consiste en sept églises, deux tours rondes, trois croix sculptées et un grand nombre de dalles funéraires, faisant mention de saints, de clercs, d'écolâtres, de copistes, de princes et de rois. Tout ceci est enclos par un mur polygonal irrégulier à dix pans, traçant une *area* dont le diamètre mesure environ 450.

Les tours rondes que nous rencontrons presque à chaque pas dans ce rapide coup d'œil sur les antiquités celtiques, ont fait l'objet d'interminables discussions. Certains ont prétendu y voir on ne sait quel souvenir du paganisme et même du bouddhisme. La vérité toute simple, c'est que ces beffrois ont été généralement élevés entre la fin du IXe et le début du XIIe siècle [1] et destinés à surveiller les environs à l'époque où les pirates menaçaient sans cesse la vie et la propriété des habitants. C'est particulièrement dans les parages menacés et dévastés par eux qu'on voit la présence de tours au sujet desquelles Viollet-le-Duc dit avec pleine raison : « Je crois que la plupart des tours irlandaises sur les côtes sont des postes de surveillance pour permettre de signaler un débarquement et au besoin de résister quelque temps à une troupe... J'ai toujours considéré les tours isolées d'Irlande, comme ayant été construites pour ces deux fins : éclairer ou guetter [2]. » Il existe encore de nos jours 76 tours rondes en Irlande, dont 13 en parfait état de conservation. En Écosse, il n'en reste que trois [3]. Ces tours rondes des églises celtiques sont, dans la plupart des cas, isolées de l'église, mais à une très



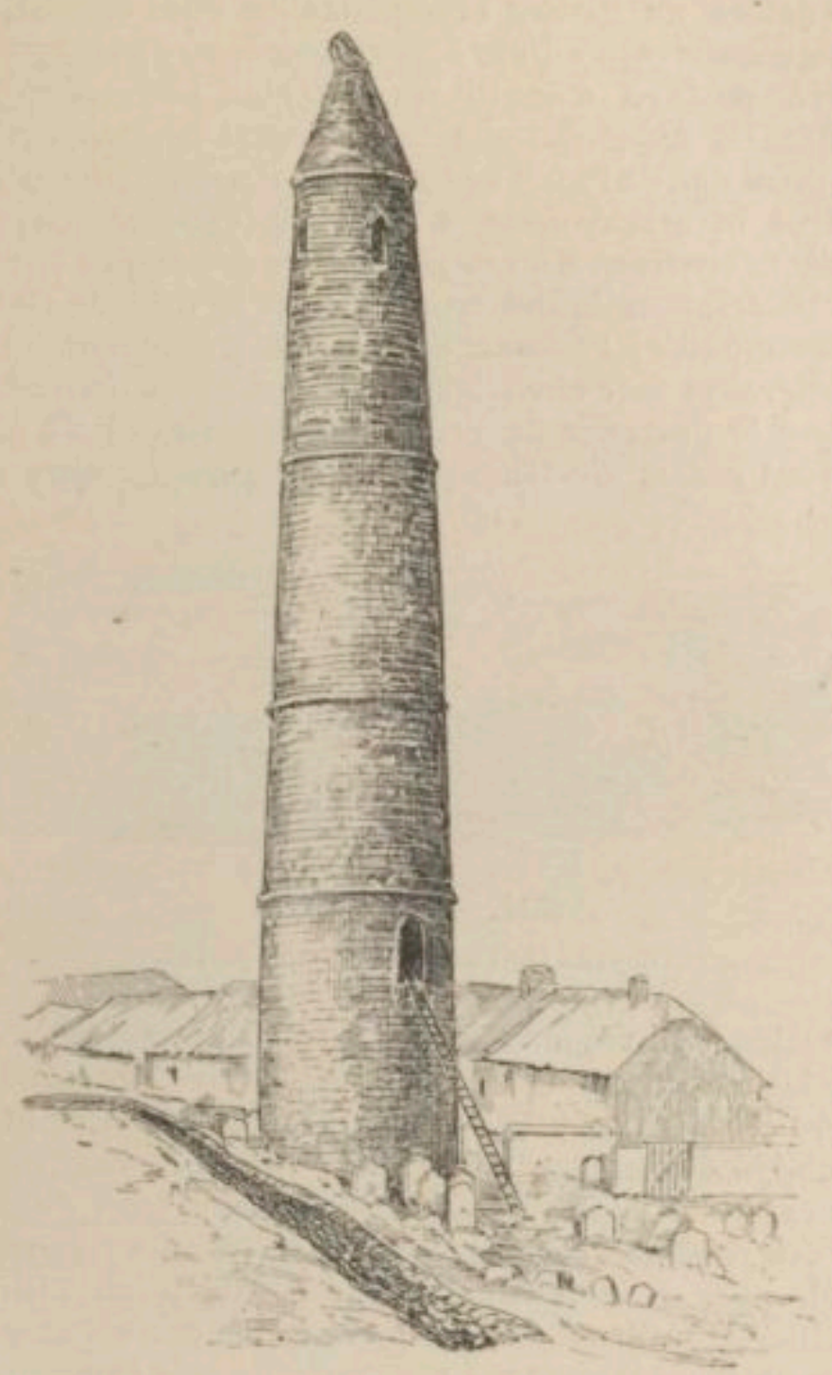
2315. — Extérieur de Saint-Kevin, à Glendalough.
D'après J. Anderson, *Scotland in early christian times*, t. I, fig. 12.

petite distance, comme on le voit en Italie pour les campaniles; cependant il existe quelques exemples contraires, ainsi à Temple Finghin, à Clonmacnois, à Egilsay, la tour est étroitement soudée à l'église; enfin à Saint-Kevin, de Glendalough, cette tour n'est plus qu'une sorte de clocheton (fig. 2315). Les tours sont généralement bâties sur plan circulaire [4] et vont en rétrécissant en sorte que le sommet se termine par une calotte conique en pierres. A la base, il y a souvent un rebord formant plinthe. L'intérieur est divisé en cinq ou six étages. Les ouvertures consistent en une porte mesurant environ 1m50 à 1m80 de hauteur et 0m60 à 0m90 de largeur, placée généralement à 3m60 au-dessus du niveau du sol, ce qui la rend inaccessible faute d'échelles; à chaque étage une seule fenêtre, sauf au sommet où on trouve ordinairement quatre fenêtres aux quatre points cardinaux [5]. Dans quelques tours rondes, l'ouverture disposée au deuxième étage ressemble

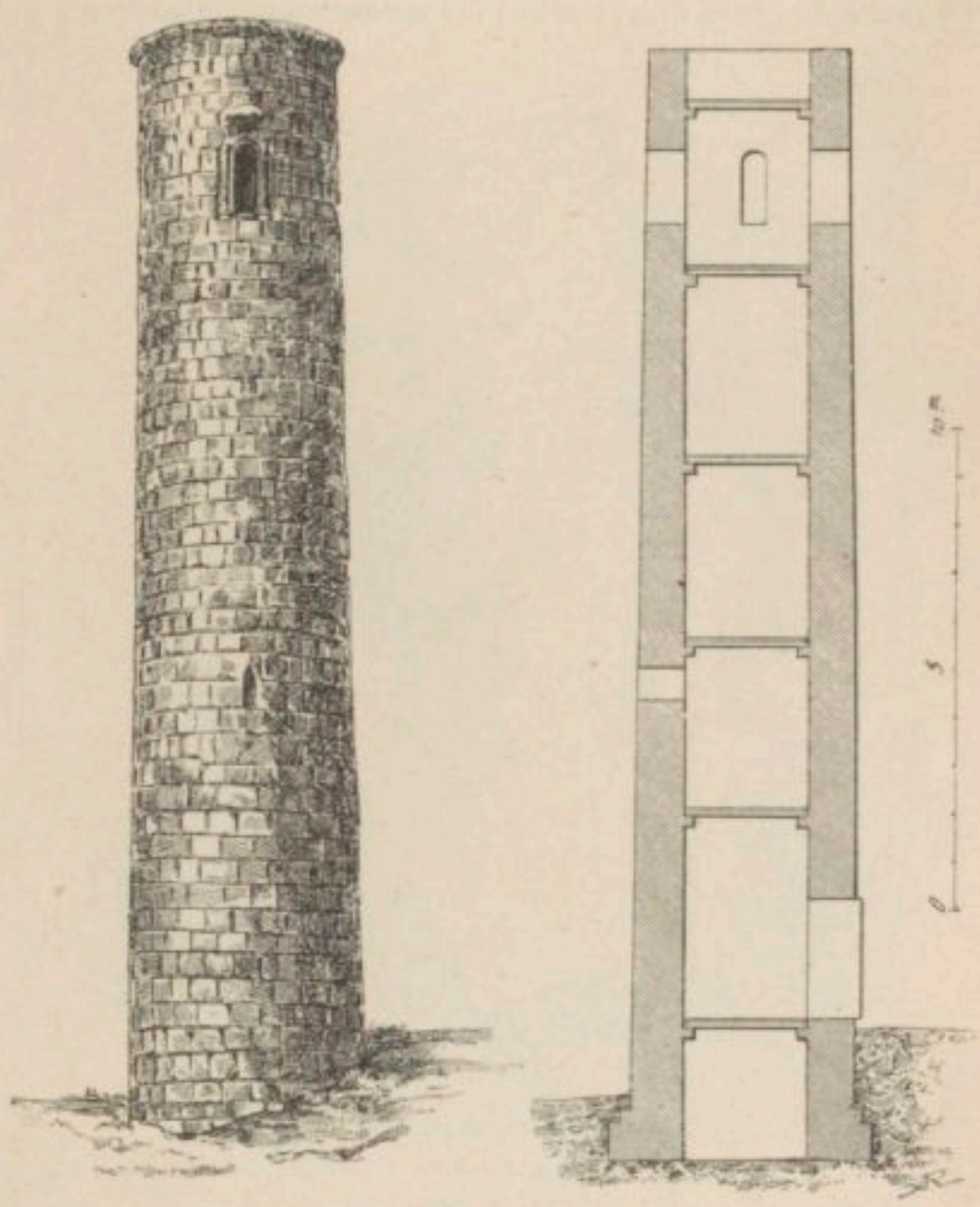
[1] G. Petrie, *The ecclesiastical architecture of Ireland anterior to the anglo-norman invasion comprising an essay on the origin and uses of the round towers of Ireland*, in-8°, Dublin, 1845; Margaret Stokes, *Early christian architecture in Ireland*, in-8°, London, 1878, p. 109 sq. — [2] Lettre de Viollet-le-Duc à Marg. Stokes, *op. cit.*, p. 141. — [3] J. Anderson, *Scotland in early christian times*, 1881, t. I, p. 33-51. — [4] A Killossy, le plan est carré. — [5] Cependant en cela encore il n'y a pas uniformité; à Temple Finghin, Clonmacnois, deux fenêtres seulement, à Kilmacdnagh, comté de Galway, il y en a six, enfin à O'Rorke, Clonmacnois et à Talloherin, comté de Kilkenny, on en signale huit.

plus à une porte qu'à une fenêtre; il ne serait pas impossible qu'en temps de danger on eût muré la porte et que cette ouverture en eût fait l'office. Les détails d'architecture qu'on peut relever sur les tours correspondent exactement avec ceux qu'on rencontre sur les églises de la même période. Il est presque superflu de mentionner de minuscules particularités, telles que l'arrangement des pierres du toit conique en arête de poisson à Temple Finghin, Clonmacnois et la présence d'une sorte de douille pour planter soit une croix, soit un fanal (fig. 2316, 2317).

Tels sont les principaux types et les observations qu'ils appellent. On voit que les monuments qui représentent pour nous l'art celtique sont assez modestes. Ce n'est guère par la science technique et les inventions architectoniques qu'ils brillent, c'est surtout par l'intérêt historique qui s'attache à un grand nombre d'entre eux. La plupart appartiennent de droit à l'histoire des monuments du monachisme occidental et ce n'est pas un médiocre sujet de surprise de les voir si peu connus. Il est vrai que cette surprise comporte une leçon.



2316. — Tour ronde d'Ardmore (Irlande).
D'après M. Stokes, *op. cit.*, pl. XXXIII, n. 71.



2317. — Tour d'Abernethy (Écosse) (élévation et coupe).
D'après J. Anderson, *op. cit.*, t. I, p. 42, fig. 8, 9.

IV. Les sépultures. — Les Celtes païens employaient communément la crémation et enfermaient les cendres des défunts dans des urnes grossièrement modelées, cuites au four et reconnaissables à quelques traits fort simples. La sépulture se composait d'un tumulus et de quelques pierres levées. Avec l'introduction du christianisme ces pratiques furent progressivement abandonnées. La crémation fut remplacée par l'ensevelissement dans le sol au moyen d'un cercueil en bois ou d'un caveau en pierres. Le défunt était disposé de manière à être tourné à l'est ou à l'ouest; on ne lui donnait aucun mobilier funéraire; mais on faisait choix d'un lieu voisin de l'église et sanctifié par elle; enfin la tombe était marquée d'une pierre sur laquelle on traçait une croix ou quelques lettres. En effet, l'art de l'écriture pénétra dans les régions celtiques de la Grande-Bretagne à une date rapprochée de l'introduction du christianisme dans ces contrées.

Les plus anciens monuments celtiques du pays portent des inscriptions en lettres oghamiques ou en lettres capitales latines ou bien en l'une et l'autre écriture à la fois[1]. Les inscriptions en capitales latines sont toujours en langue latine et rappellent le nom du défunt avec cette formule : HIC IACET. Les inscriptions rédigées en lettres oghamiques ne portent rien de plus que le nom du défunt et le nom de son père liés par le mot MAQI équivalent de « fils de ». Beaucoup d'inscriptions oghamiques débutent par le mot ANM qui équivaut peut-être au latin *anima;* dans le cours de l'inscription, on rencontre d'autres termes qui ne semblen pas être des noms propres, mais dont la traduction demeure discutable. Les pierres qui portent ces sortes d'inscriptions sont des cippes grossiers, ne montrant aucune trace de travail, mesurant de 1m20 à 2m75 en hauteur et placés sur la tombe du défunt. Les inscriptions y sont gravées et se lisent verticalement sauf de rares exceptions. Le christianisme de ces inscriptions peut s'induire de la présence d'un grand nombre de ces cippes près des églises, de l'emploi de croix de formes très anciennes et que rien ne permet de croire tracées postérieurement à l'inscription, de l'usage du latin, de la présence de noms propres scripturaires ou d'un caractère chrétien bien assuré, de l'adoption de formules chrétiennes, de la charge cléricale remplie parfois par le défunt. Nous donnons ici (fig. 2318) un cippe portant des caractères oghamiques et une croix, qui marque la tombe de saint Monachan et qui se voit à l'extrémité sud-ouest de son oratoire appelé Temple Geal,

[1] *Report of Kerry Meeting*, dans *Archæologia Cambrensis*, série V, t. IX, 1892, p. 132-139.

à cinq kilomètres environ au nord-ouest de Dingle[1].

Les cippes grossiers portant des inscriptions oghamiques ont été trouvés principalement dans le sud-ouest de l'Irlande, comtés de Kerry, de Cork, de Waterford et de Kilkenny; quelques-uns ont été rencontrés en Écosse; quant aux inscriptions latines c'est surtout dans le pays de Galles, la Cornouaille, le Devon; enfin les inscriptions bilingues, latines et oghamiques, dans le Pembrokeshire, le Carmarthenshire et le Brenockshire. A Aghacarrible, comté de Kerry, on a trouvé dans des fouilles deux pilastres entrés dans la construction des murs d'une chambre; ces pilastres sont oghamiques et une pierre proche de l'un d'eux porte une croix, ce qui ne prouve absolument rien. En Irlande, il existe au moins vingt-trois monuments oghamiques pourvus de croix dont six ont été trouvés dans d'anciens

2318. — Cippe oghamique de saint Monachan.
D'après G. Petrie, *The ecclesiastical architecture of Ireland*, 1845, p. 136.

lieux d'inhumation nommés *killeens* et huit dans des cimetières, le reste ne se rattachant à rien de païen ou de chrétien. Tandis que M. Rolt Brash estime que toutes ces croix ont été tracées longtemps après les inscriptions, M. J. Romilly Allen est de l'avis opposé[2] et il fait observer que les inscriptions oghamiques se rencontrent souvent à proximité des oratoires dediés à des saints très anciens, par exemple : Tempulleen Fachtna, comté de Cork; S. Brendan's Cell Inisvicillane (Blasket Island); Kilfountain, Kilmalkedar; Temple Manahan, comté de Kerry et Saint-Declan à Ardmore, comté de Waterford. En Écosse, on signale douze inscriptions oghamiques dont six sont accompagnées de croix à entrelacs et de ces curieux symboles qui se rencontrent si souvent dans ces pays. Une de ces pierres vient de la tour des Pictes à Burrian en Orkney, mais plusieurs des autres proviennent de cimetières ou bien s'y trouvent encore. Ces inscriptions oghamiques peuvent être plus anciennes que celles d'Irlande; en tous cas, ici, elles ne peuvent prêter au doute; leur christianisme est certain, comme le montrent la position des croix et l'ornementation. Dans le pays de Galles, sur 24 inscriptions oghamiques, 6 portent des croix. Toutes ont été trouvées dans des cimetières et leur christianisme est vraisemblable.

L'existence d'inscriptions bilingues, latines et oghamiques, telles que celle d'AVITORIA FILIA CVNIGNI, suffit à prouver que l'usage des caractères oghamiques a été contemporain, pour une certaine période du moins, de l'usage des caractères latins. Quant aux inscriptions latines, la plupart des caractères sont du type capital, mais la hauteur et les dimensions sont loin d'être constantes; bien plus, beaucoup de lettres semblent jetées au hasard et tombées les unes debout, les autres couchées, d'autres à la renverse ou dans quelque bizarre posture d'équilibre instable. Les caractères minuscules n'ont fait que tardivement leur apparition et la présence de l'un d'eux sur une inscription autorise presque invariablement à retarder celle-ci jusqu'au VIe siècle environ. Un grand nombre des cippes portant une inscription latine trouvés dans le pays de Galles, la Cornouaille, l'Écosse ou l'Irlande proviennent de cimetières et leur christianisme n'est guère contestable grâce à la présence de croix, de formules ou de noms qui sont autant de témoignages certains. Comme tous

2319. — Abécédaire.
D'après G. Petrie, *op. cit.*, p. 134.

les textes historiques s'accordent à prouver que la culture latine ne pénétra en Irlande qu'avec les missionnaires chrétiens, au temps de saint Patrice surtout, on est obligé d'admettre auparavant quelques infiltrations latines, qui s'expliquent d'ailleurs sans trop de peine par des relations commerciales — ou par les hasards de l'esclavage, si on veut expliquer l'inscription bilingue de Killeen Cormac d'où le caractère chrétien est absent[3]. Nous ne nous y arrêtons pas, pas plus qu'à l'inscription de Cahir Conrée, malgré la présence d'un signe regardé comme une croix et qui pourrait n'être qu'une marque de tâcheron[4]. On ne peut garder aucun doute sur la croix gravée sur une pierre du cimetière de Kilmalkedar, comté de Kerry[5]. C'est un abécédaire (voir *Dictionn.*, t. I, col. 60) qu'un des premiers chrétiens du pays, missionnaire ou indigène, s'est exercé à tracer (fig. 2319). Vallancey croyait lire des caractères oghamiques dans trois lettres de grandes dimensions qui ne sont autre chose que l'abréviation du mot *Domini :* DN̄I. Les autres lettres se suivent, la lettre A manque par suite d'une brisure de la pierre :

[A] B C D E F G H I K L M N
D N̄ I T V X Y Z
O P Q R S

L'historien Nennius nous apprend que les premiers apôtres de l'Irlande fournissaient leurs disciples de ces abécédaires; il nous dit à propos de saint Patrice : *Scripsit abegetoria trecenta sexaginta quinque, aut*

[1] *Id.*, p. 151-153 — [2] J. Romilly Allen, *Early christian symbolism in Great Britain and Ireland*, in-8°, London, 1887, p. 96 sq. — [3] H. Gaidoz, *Notice sur les inscriptions latines de l'Irlande*, in-8°, Paris, 1878, p. 124 du tirage à part. — [4] G. Petrie, *Christian Inscriptions in the Irish language*, édit. M. Stokes, in-4°, Dublin, 1870, t. II, pl. II, n. 3; Samuel Ferguson, dans *Proceedings of the roy. Irish. Academy*, IIe série, t. II, p. 51; H. Gaidoz, *op. cit.*, p. 128, n. 2, pl. IV, fig. 2; ce même signe se trouve sur des pierres du mur d'Hadrien. — [5] G. Petrie, *The ecclesiastical architecture of Ireland*, 1845, p. 134; G. Petrie, *Christian inscriptions*, t. II, pl. V, n. 9; H. Gaidoz, *op. cit.*, p. 129, n. 3, pl. II.

eo amplius. La pierre de Kilmalkedar peut dater du VIIe-VIIIe siècle.

Plusieurs de ces anciens cippes, quoique n'ayant appartenu à aucune église, marquent l'emplacement d'anciens cimetières ou d'un lieu affecté à quelques inhumations. En creusant une tranchée entre Lima et Cernioge (Denbighshire), on découvrit dans le champ appelé Doltrebeddro environ quarante tombes occupant un espace de 20 × 10 yards. Les squelettes avaient reposé sans cercueil. Une des pierres qui servaient à une tombe fort bien construite portait cette inscription[1] :

BROHOMAGLI IAM IC IACET
ET VXOR EIVS CAVNE

Dans Inismurray (= *Inis Muiredach*, île de Muiredach ou de Murray), île de l'Atlantique, sauvage et pauvre, à cinq milles de la côte du comté de Sligo, on a retrouvé le titre du saint personnage dont elle portait déjà le nom du VIIIe siècle[2] :

ORDOMVREDACH
HVCHOMOCAIN
HIC DORMIT

Or(oit) do Muredach Chomocain hic dormit — « Priez pour Muredach, petit-fils de Comocan, il dort ici. » On a trouvé dans le même lieu l'inscription suivante et plusieurs inscriptions irlandaises et aussi des croix et des pierres sculptées. Ces débris font partie des ruines d'un monastère.

CRVX[3]

Près de Tempul Brecain ou église de Saint-Brecan et en un endroit signalé par la tradition comme la tombe du saint, dans Aran Mór, la plus grande des îles d'Aran, dans la baie de Galway, la brisure de la pierre peut-être suppléée avec certitude par la lecture que suggère le nom de la localité dans laquelle se trouve le monument qu'on doit lire en développant l'abréviation *sci*[4] :

SCI BRE
[*ca*] NI
Sancti Brecani.

Dans le cimetière de l'église de Saint-Brecan, à Aran Mór, une croix mentionne sans autre explication : VII ROMANI[5] et on rencontre dans cette même église un autre exemple d'épitaphe collective, mais cette fois en langue irlandaise : ORAR II CANOIN, *Or[oit]ar II canoin*, « Priez pour deux chanoines »[6]. A Iniscealtra, autre exemple : + ILADĪDECHENBOIR, + *Ilad in dechenboir*. « Tombe des dix personnes »[7].

A Tullylease, comté de Cork, dans les ruines de l'église fondée par un saint saxon, appelé concurremment par les écrivains irlandais Beretchert, Berichret et Berikert, une dalle décorée d'une croix formée d'entrelacs[8] (fig. 2320) :

[*ihs*] XPS
QVICVMQVA HVNC TITVLV
LEGERIT ORAT PRO
BERECHTVIRE

Ce monument est le seul d'Irlande où se rencontre l'abréviation XPS. Il est également intéressant à un autre point de vue, en ce qu'il offre la combinaison du style linéaire, de l'entrelacs, des spirales et des cercles.

Les symboles sont, en effet, rares dans l'épigraphie chrétienne celtique, à l'exception de la croix nattée d'entrelacs. On rencontre cependant le *chrismon* à Saint-Just (Pentwith), en Cornouaille, à Penmachno, en Carnarvonshire et à Kirkmadrine et à Whithorn en Wigtownshire. Des croix du type le plus ancien se voient à Margam Mountain (Glamorganshire), à Saint-Clément (Truro), et à Castledôr (Cornouaille). Le *chrismon* de Kirkmadrine est placé dans un cercle que surmontent l'A et l'ω. L'inscription commémore deux prêtres : Viventius et Mavorius; elle peut appartenir au Ve-VIe siècle. A Whithorn, l'*ad candidam casam* de saint Ninian qui y bâtit et dédia une église

2320. — Croix de saint Berechter. Pierre de Tullylease.
D'après Romilly Allen, *Early christian symbolism*, 1887, fig. 20

à saint Martin de Tours, on trouve une pierre dans laquelle est creusé un monogramme qui pourrait remonter à l'époque de la mission de saint Ninian (410-432).

Le symbole le plus curieux, à notre connaissance, parmi tous ceux qu'on a rencontrés sur les épitaphes celtiques, se trouve sur une dalle venant de Fuerty, baronie d'Athlone, comté de Roscommon. Outre la croix et la formule très simple : OR[*oit*] AR ANMAIN OIDACAIN, « Prie pour l'âme d'Oidacan », la pierre porte l'emblème du poisson, un des plus anciens parmi les symboles chrétiens et délaissé par les fidèles de Rome et d'Orient dès avant la fin des persécutions. Ce n'est pas qu'en Irlande seulement, mais en Gaule et ailleurs que nous pouvons constater cette reviviscence

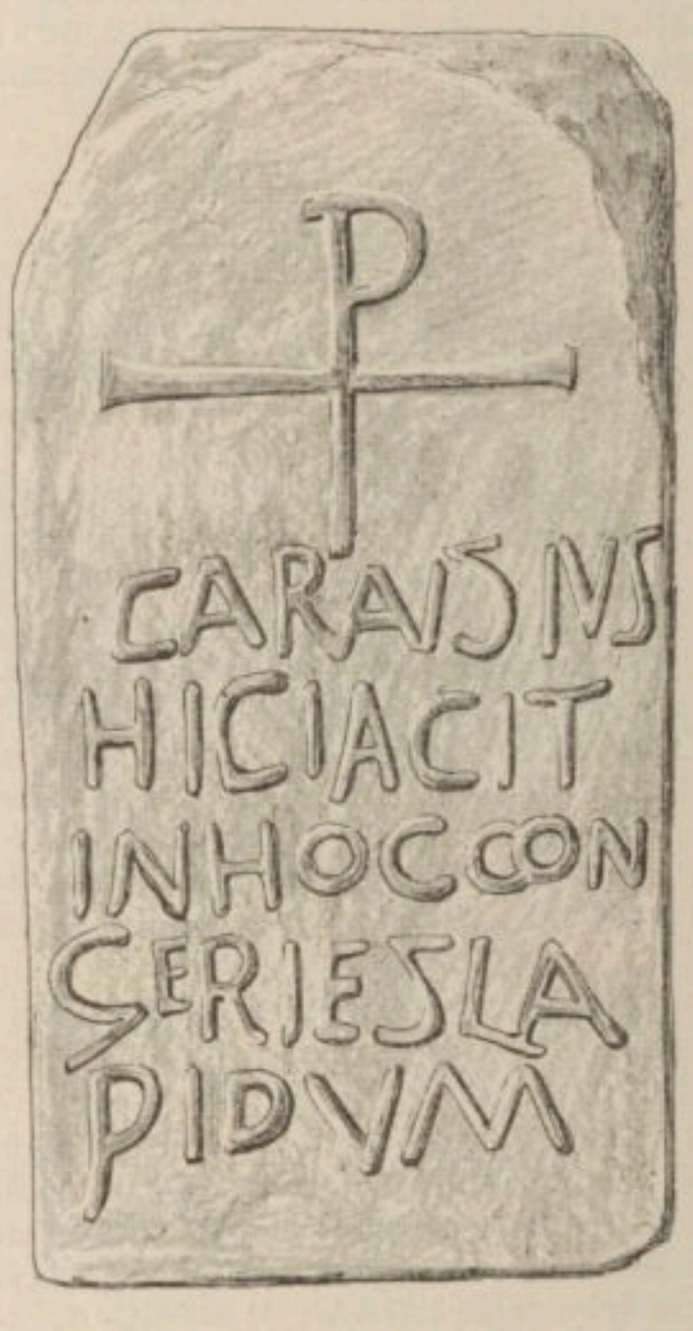
[1] J. O. Westwood. *Lapidarium Walliæ*, in-4°, London, 1876. — [2] G. Petrie, *Christian Inscriptions*, t. II, pl. IX, n. 17; H. Gaidoz, *op. cit.*, p. 129, n. 4, pl. V, fig. 1. *Oroit*, du latin *orate; do* préposition signifiant « pour »; *Muredach* ou *Mairedach*, aujourd'hui Murray, cf. *Revue celtique*, t. I, p. 263; *hú* pour *ú*, datif singulier de *ua*, en ancien irlandais *aue* ou *haue*, « petit-fils ». La lettre *h* est simplement prosthétique. *Chomocain* est pour *Comocain*, génitif de *Comocan*, nom d'homme, *Hic dormit*, c'est le seul exemple trouvé jusqu'ici en Irlande de cette formule latine. — [3] G. Petrie, *Christian Inscriptions*, t. II, pl. X, n. 19; H. Gaidoz, *op. cit.*, p. 130, n. 5, pl. VII, n. 3. — [4] G. Petrie, *Ecclesiastical architecture of England*, p. 140; *Christian Inscriptions*, t. II, pl. XII, n. 24; H. Gaidoz, *op. cit.*, p. 130, pl. VI, fig. 2. — [5] G. Petrie, *Eccles. archit.*, p. 139; *Christian Inscr.*, t. II, pl. XIV, n. 28; H. Gaidoz, *op. cit.*, p. 131, n. 7, pl. V, n. 2. — [6] G. Petrie, *Christ. Inscr.*, t. II, pl. XIV, n. 29. — [7] G. Petrie, *Christ. Inscr.*, t. II, pl. XXVI, n. 56. — [8] *Id.*, t. II, pl. XXX, n. 64; H. Gaidoz, *Notice sur les inscriptions latines de l'Irlande*, p. 132, n. 9, pl. III; J. Romilly Allen, *Early christian Symbolism*, in-8°, London, 1887, p. 114, fig. 20.

d'un type qu'on pourrait croire aboli, oublié et devenu inintelligible. Le poisson sera un des sujets préférés de la décoration en miniature dans l'art irlandais et dans l'art mérovingien; mais ici il n'est pas question, croyons-nous, de décoration, mais bien de symbole[1] (fig. 2321).

Probablement nous aurions une plus abondante collection de symboles si les usages celtiques n'avaient induit parfois à remplacer la tombe et l'épitaphé par un simple amas de pierres. A Penmacho, comté de Carnarvon, dans le pays de Galles, nous trouvons vers la fin du Ve siècle cette épitaphe : CARAVSIVS HIC IACIT IN HOC CONGERIES LAPIDVM[2] (fig. 2322). A la même région appartient le passage suivant de Nennius : *Arthur postea congregavit congestum lapidum sub lapide quo erat vestigium canis sui et vocatur Carn Cabal.* La plus vieille littérature irlandaise nous fournit deux textes analogues; l'un appartient à la vie de saint Columba mort vers 598 et rapporte que le saint parvenu à Skye, une des Hébrides, convertit un personnage qui meurt peu après et on l'enterre : *ibidemque socii congesto lapidum acervo sepeliunt*[3]; l'autre texte, dans le livre d'Armagh, au IXe siècle, nous dit : *sepelivit illum aurigam Totum Calvum, id est Tot mæl et congregavit lapides erga sepulcrum*[4].

2321. — Épitaphe d'Oidacan, à Fuerty.
D'après G. Petrie, *Christian inscriptions in Ireland*, t. II, pl. VIII, n. 14.

Vers la limite du VIe et du VIIe siècle, une modification importante se produit dans l'épigraphie et, en général, dans l'écriture celtique. Les caractères oghamiques disparaissent définitivement et les capitales latines font place dans un très grand nombre de cas aux minuscules. Par contre, si l'écriture perd quelque chose de sa dignité, la sculpture marque un progrès. Les plus anciens monuments de la calligraphie celtique, cippes ou manuscrits, font usage des lettres dites capitales, toutes de même taille; mais les livres se multipliant il devint nécessaire de trouver un procédé de transcription plus expéditif. Ce fut ainsi qu'on passa à un caractère courant de type arrondi, et qui marque, par rapport à la capitale, le même gain de temps et d'espace que la plupart des autres minuscules, mérovingienne, wisigothique, lombarde, etc. Toutefois, il n'y eut pas en Irlande un alphabet minuscule rédigé et adopté une fois pour toutes, mais des tâtonnements, des retouches successives, en sorte qu'on aboutit non à une minuscule proprement dite, mais à une sorte d'intermédiaire entre la capitale et la cursive. Pendant plusieurs siècles, cette minuscule continuera à se laisser modeler avant d'aboutir au type qui, vers le XIIe siècle, offre avec l'impression des premiers incunables des ressemblances nombreuses et frappantes. Ce n'est que



2322. — Pierre de Penmacho.
D'après J. Romilly Allen, *Early christian symbolism*, 1887, p. 87, n. 4.

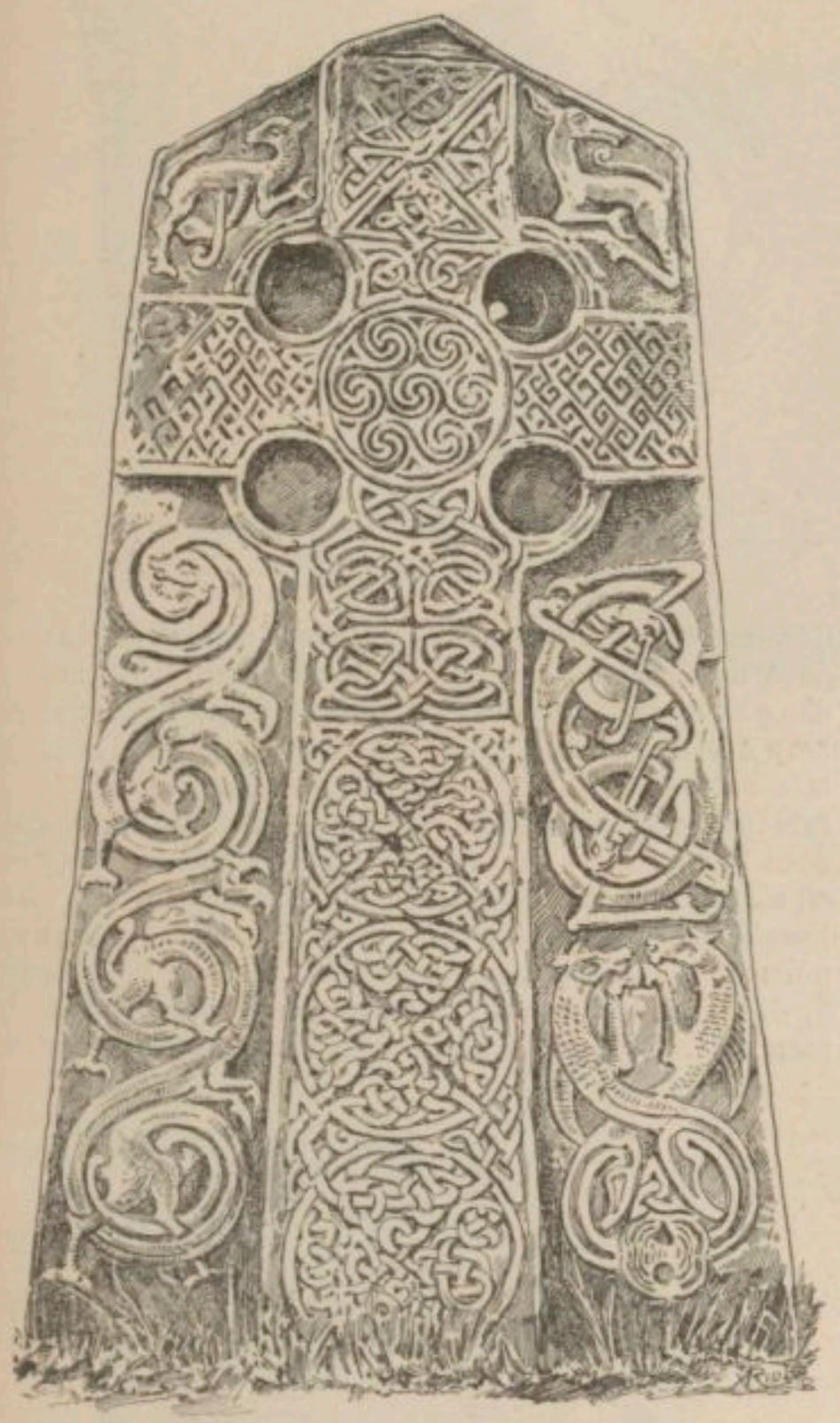
lentement et, pour ainsi dire imperceptiblement, que l'altération se produit, altération à laquelle d'ailleurs échappent plusieurs caractères; mais l'épigraphie lapidaire marche du même pas que la paléographie et on peut déterminer la date d'une inscription d'après ses formes communes à l'écriture des manuscrits datés. Un des monuments les plus importants pour l'histoire de l'écriture chez les Celtes, c'est d'ailleurs le cippe de Kilmalkedar, du VIIe-VIIIe siècle.

Tandis qu'on peut suivre à l'aide d'un nombre suffisant de spécimens la transformation des capitales en minuscules dans l'épigraphie de Galles, de Cornouaille et de la Gaule et noter les états successifs de la déformation, en Irlande on est moins bien pourvu et la seule inscription appartenant aux capitales latines est

[1] D. H. Kelly, dans *Proceedings of the royal Irish Academy*, t. VIII, p. 455; F. Petrie, *Christian inscr.*, t. II, p. 12, pl. VIII, n. 14. — [2] Rhys, *Lectures on welsh philology*, 2e édit., p. 369; E. Hübner, *Inscriptiones Britanniæ christianæ*, in-4°, Berolini, 1876, n. 136; *Archæologia Cambrensis*, 1863, p. 257; Westwood, *Lapidarium Walliæ*, p. 175, pl. LXXIX, n. 2; *Journ. Brit. Archæol. Instit.*, t. IV, p. 303; J. Romilly Allen, *Early christian symbolism in Great Britain and Ireland before the thirteenth Century*, in-8°, London, 1887, p. 87, fig. 4. — [3] Reeves, *The life of S. Columba*, p. 63. — [4] H. d'Arbois, *Textes relatifs aux tombelles formées d'amas de pierres dans les régions celtiques*, dans le *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1886, t. XLVII, p. 87-89.

celle de Killeen Cormac, comté de Kildare, dont nous avons déjà dit un mot et qui n'est pas chrétienne. Il est probable qu'aucune des inscriptions en minuscules provenant d'Irlande n'est antérieure au VIIe siècle et le développement de l'écriture malgré les efforts des missionnaires et la propagation de leurs alphabets ne se sera fait que tardivement.

Les monuments sur lesquels se lisent des inscriptions sont des cippes, des dalles funéraires, des croix. Très vraisemblablement les cippes doivent être comptés parmi les plus anciens de ces monuments. Ce ne sont pas toujours d'ailleurs des monuments funéraires, mais



2323. — Dalle d'Aberlemno.
D'après Romilly Allen, *Celtic arts in pagan and christian Times*, p. 184.

parfois des ex-voto, des souvenirs de quelque dévotion locale.

Un bon spécimen de cippe funéraire, portant une inscription en lettres cursives, est celui qui se voit devant une ancienne église dédiée à saint Patrice, dans l'îlot d'Inchagoile, Lough Corrib, comté de Galway. Le cippe mesure 1m20 en hauteur; on a gravé deux croix sur les côtés et deux croix également sur la face principale où on lit :

La pierre de Lugaed, fils de Men.

A Kilnasaggart, comté d'Armagh, un cippe de 2m24 de hauteur porte une inscription minuscule, mais dédicatoire et non funéraire cette fois. Sur la face principale on a gravé deux croix entre lesquelles on lit :

Ternoc, fils de Ciaran le petit, a légué cette place sous la protection de l'apôtre Pierre. Au revers, dix croix. Les *Annales de Tigemach* fixent la mort de Ternoc, fils de Ciaran, en 716. Les cippes les plus anciens avec inscriptions cursives sont ordinairement dépourvus de sculpture; toutefois ce n'est pas là une preuve certaine d'antiquité. Certains comtés fort arriérés ne possédaient pas d'ouvriers capables d'entailler la pierre autrement que pour y tracer quelques caractères souvent grossiers et à peu près inintelligibles. Souvent même la sculpture d'une croix sur un cippe témoigne d'une extrême naïveté. Un cippe de Reask, comté de Kerry, ajoute à la croix un ornement en spirale qui indique plus de bonne volonté que de talent.

2324. — Pierre oghamique de Pentre Poeth.
N. 1, tranche avec inscription oghamique. — N. 2, face sculptée : *a*, un bateau (?) et un homme; *b*, saint Michel ou le Christ et le dragon; *c*, un évêque portant la crosse.
Dans *Archæologia Cambrensis*, VIe série, t. I, 1901, p. 241-242.

Dans le pays de Galles, les cippes les plus dignes d'attention sont Saint-Thomas'stone à Court Isaf Farm, près de Port-Talbot (Glamorganshire), Saint-Gwnnws'stone à Llanwnnws près Ystrad Meyric (Cardiganshire) et Saint-Cadfan's stone à Towyn (Merionethshire).

IV. Les croix sculptées. — Le type de monument funéraire le plus commun en Irlande à partir du VIIe siècle est la dalle ornée d'une croix et d'une inscription en lettres cursives. Dans le pays de Galles ce mode de mémorial est au contraire très rare, dans la Cornouaille il est exceptionnel, tandis qu'en Irlande on compte entre 250 et 300 exemplaires dont près de 200 à Clonmacnois, comté du Roi. L'importance de ce dernier cimetière s'explique par la croyance ancienne que saint Claran, fondateur du monastère élevé en ce lieu en l'année 544, a le pouvoir d'intercession auprès de Dieu pour le jour du jugement en faveur de

ceux des fidèles inhumés dans son voisinage. Toutes ces tombes — et un grand nombre ont été irréparablement détruites — s'espacent entre le VIIe et le XIIIe siècle. Dans le reste de l'Irlande, la plus grande partie des inscriptions en cursive sont rédigées en langue irlandaise. La formule la plus ordinaire est : *or do* ou bien *or ar*, c'est-à-dire : « priez pour » suivi du nom du défunt au cas génitif; quelquefois, mais rarement on trouve *oroit* au lieu de sa contraction *or*. Parfois on ajoute le mot âme, *anmain*, ou bien on substitue *bendacht*, « bénédiction », à *oroit*. Sur un grand nombre de pierres le nom du défunt est au nominatif sans aucun préfixe.

Le formulaire varie à peine et quoique malheureu-

2325. — Pierre de Raesk.
D'après *Archæologia Cambrensis*, Ve série, t. IX, p. 147.

sement les éditeurs de l'épigraphie celtique aient souvent négligé la discussion de l'âge de chaque épitaphe (discussion difficile sans aucun doute, mais indispensable), on peut considérer la plupart des formules qu'on rencontre comme étant restées en usage pendant un temps considérable. En voici quelques exemples :

Priez pour Bran O'Caillen,

Priez pour Conaing, fils de Conghal,

et parfois on ajoute une épithète : *Bran le noir, Bran le pèlerin, Thomas abbé, Cormac prêtre,*

Une prière pour... cillin, qui fit cette pierre,

Priez pour Turcain par qui fut faite cette croix,

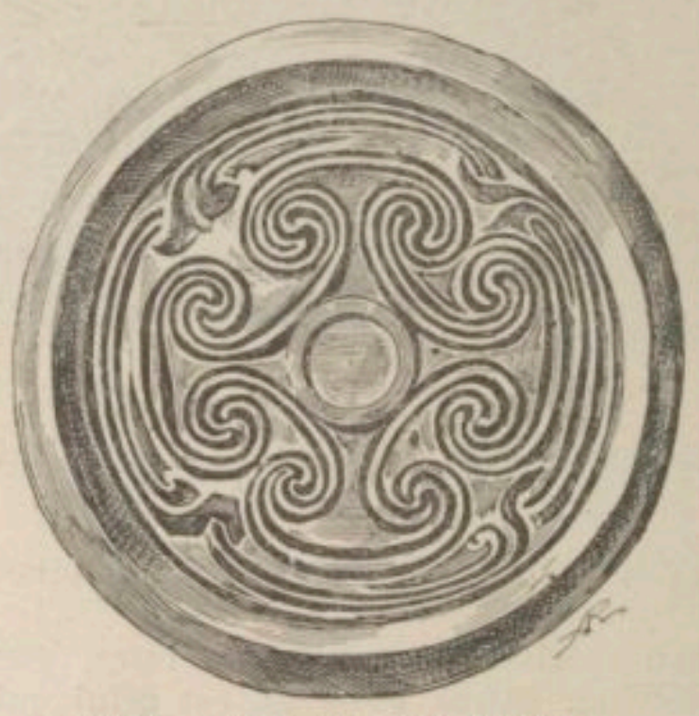
Priez pour Muredach o' Chomocan, qui repose ici.

On lit aussi des inscriptions sur les belles croix sculptées dont celles de Monasterboice, de Clonmacnois, de Tuam demeurent les modèles, mais nous ne pouvons nous y arrêter, car la croix de Monasterboice, la plus ancienne datée, fut érigée par l'abbé Muiredach, mort en 924; les autres croix nous conduisent dans le Xe et le XIIe siècle. Ce ne sont pas toujours des monuments funéraires, ainsi la croix de Kells est dédiée à saint Patrice et à saint Columba enterrés ailleurs et longtemps avant la mode de ces croix sculptées.

Dans le pays de Galles, les monuments épigraphiques se distinguent de ceux d'Irlande par certains traits.

2326. — Ampoule de Barlaston.
D'après *The Archæologia*, 1899, t. LVI, p. 44.

Généralement les dimensions sont moindres dans le pays de Galles, l'absence de toute inscription sur les deux tiers environ des monuments prête au doute sur leur destination et même sur leur position horizontale ou verticale. Les croix varient peu et leur type se ramène, sauf de légères variantes, à celui de la croix dont le centre est timbré d'une large rouelle. C'est principalement dans les comtés de Glamorganshire et de Pembrokeshire qu'on rencontre ces croix; quant aux pierres munies d'inscriptions, on remarque l'emploi du latin exclusivement et moins de concision dans les formules. C'est ainsi qu'au lieu d'une rapide mention



2327. — Ampoule de Chesterton.
Ibid., p. 43, fig. 4.

du défunt et de la demande de prières pour son âme, on peut lire :

+ Samson posuit hanc crucem pro anima ejus +

Crux XPI. *+ Enniaun pro anima Guogoret fecit*

In nomine Di Sumi Crux Critidi proparabit Grutne pro anima Ahest,

In nomine Di Patris et Speretus Sancti sanc crucem Honeld properabit pro anima Res patres ejus,

In nomine di Summi incipit Crux Salvatoris quæ præparavit Samsoni pro anima sua et pro anima Juthahelo et pro Artmali tecan +.

En Angleterre on rencontre des croix de forme celtique avec ornements et inscriptions cursives ; elles se rangent parmi les types d'Irlande et de Galles. En Écosse, les croix sculptées antérieures à l'établissement des Normands sont en grand nombre, cependant aucune d'elles ne porte d'inscription sauf une seule à Saint-Vigean, dans le Forfarshire. Les croix sculptées non sur cippe, mais sur simple dalle sont presque spéciales à l'Écosse et à l'île de Man, elles sont probablement plus anciennes que les cippes. La croix d'Aberlemno (Forfarshire) est un bon specimen (fig. 2323), celle de Nigg (Ross-Shire) montre au droit et au revers

2328. — Bol de Wilson. D'après *The Archæologia*, t. LVI, p. 40, fig. 1.

deux ornements qui se retrouvent sur divers feuillets du Livre de Kells.

V. L'ART CELTIQUE. — Malgré l'animosité profonde existant entre les débris de l'ancienne Église bretonne, mélangée à l'Église celtique pendant le cours de ses épreuves des Ve et VIe siècles, et la nouvelle Église anglo-saxonne fondée par saint Augustin en 597, malgré l'absence de relations entre elles, la situation était moins tragique qu'en temps d'invasion et l'Église celtique en profita pour reprendre l'avance et pousser des reconnaissances d'Irlande à Iona, d'Iona à Lindisfarne en Northumbrie. On peut relever des traces archéologiques de ce retour offensif au moyen de la distribution géographique de quelques monuments ornés du *chrismon*, ce sont :

Dans la Cornouaille. — Saint-Just, Saint-Helen's Chapel, Phillack, Southill.

Dans le comté de Carnaervon. — Penmachno.

Dans le comté de Wigtown. — Kirkmadrine, Whithorn.

Le *chrismon* ne pénétrera pas en Irlande. Dans l'île de Bretagne il n'aura qu'une expansion très limitée. Au reste pendant cette longue période de deux siècles environ, de 450 à 650, le christianisme ne jouit dans ces contrées que d'un état trop précaire pour s'exprimer sous une forme artistique durable. Les rares monuments appartenant à cette période consistent en cippes affectant la forme de croix ou offrant quelque inscription, soit oghamique, soit latine. Ce qu'on en peut deviner est suggéré par les monuments suivants :

Une pierre provenant de Pentre Poeth (Brecknockshire) conservée au British Museum, portant des caractères oghamiques et sur une de ses faces un évêque avec sa crosse, saint Michel et le Dragon et des ornements grossiers en forme de zig-zag[1] (fig. 2324).

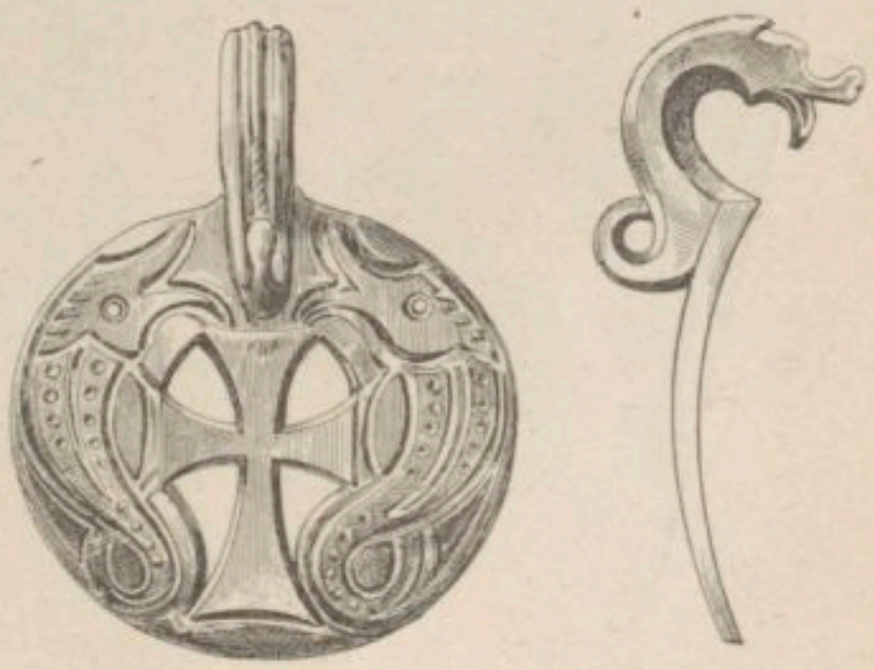
Une pierre provenant de Glenfahan (comté de Kerry), conservée au Musée de Dublin, avec de grossiers ornements en forme de spirale, une figure humaine, un dessin criblé de trous et plusieurs croix. Caractères oghamiques[2].

Une pierre oghamique a Killeen Cormac (comté de Kildare); un buste du Christ portant la croix sur l'épaule droite[3].

Pierre de Saint-Gobnet, à Ballyvourney (comté de Cork); une croix enfermée dans un cercle, surmontée de la figure d'un évêque portant la crosse[4].

Pierre à Reask (comté de Kerry), portant une inscription cursive, une croix dans un cercle et de chaque côté un ornement en spirale[5] (fig. 2325).

Peut-être faudrait-il ajouter quelques pierres portant des symboles inexpliqués, trouvées dans le nord-est de l'Écosse. Au reste ce ne sont pas les seuls monuments celtiques chrétieus qui nous échappent faute de signes d'un christianisme avéré. Divers objets de petite dimension, tels que des ampoules émaillées, ne peuvent être



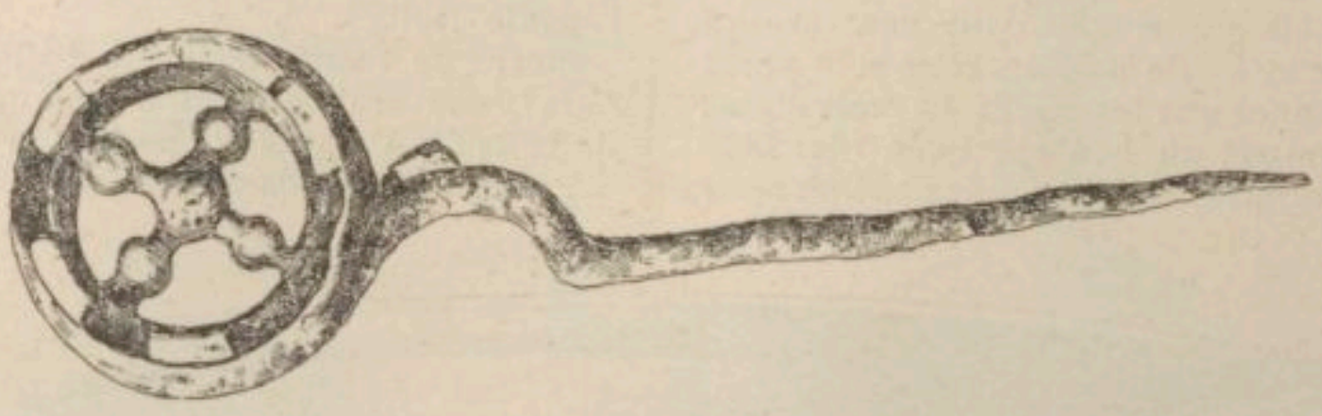
2329. — Disque de la collection Gibbs.
D'après *The Archæologia*, t. LVI, p. 48, fig. 7.

mis au compte d'une fabrication chrétienne qu'avec des prodiges de bonne volonté ; ce sont par exemple de petites ampoules en bronze provenant de Barlaston (Staffordshire), de Chesterton-on-Fossway (Warwickshire), sur lesquelles la décoration zoomorphique laisse parfois entrevoir peut-être une croix[6] ou quelque en-

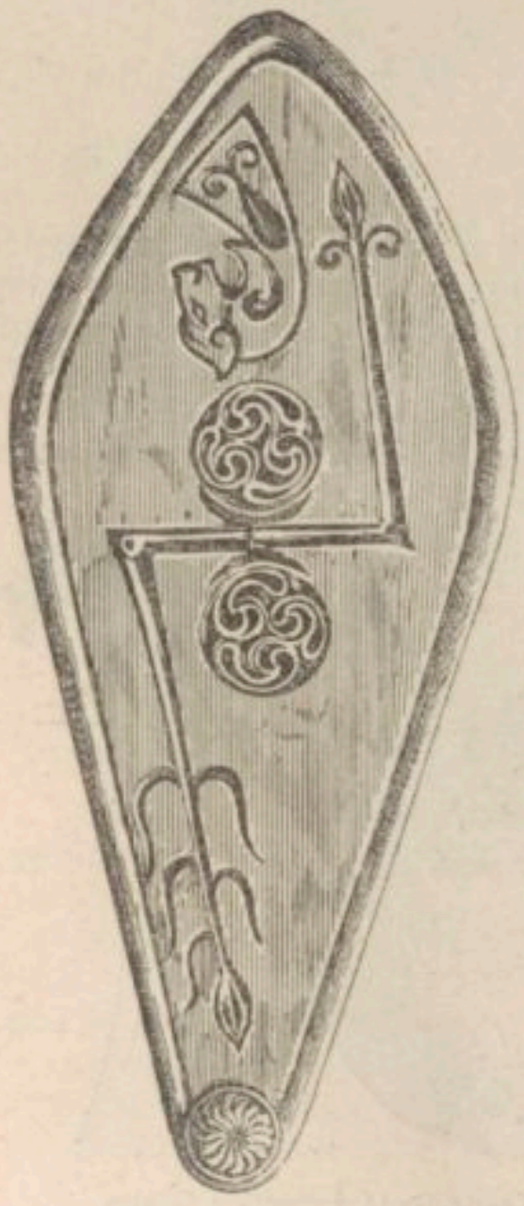
[1] *Archæologia Cambrensis*, série VI, t. I, p. 240-243. — [2] *Transactions of the royal irish Academy*, t. XXXI, p. 318. — [3] *Journ. R. Hist. and Archæol. of Ireland*, série IV, t. II, p. 546. — [4] *Archæolog. Journal*, t. XII, p. 86. — [5] *Archæologia Cambrensis*, série V, t. IX, p. 147. — [6] J. Romilly Allen, *Metal bowls of the late-celtic and anglo-saxon periods*, dans *The archæologia*, t. LVI, p. 39-56; J. Romilly Allen, *Celtic art in pagan and christian times*, in-8°, London, 1904, p. 166-167.

roulementqu'on peut prendre pour une croix. C'est le cas pour l'ampoule de bronze émaillé de Barlaston (fig. 2325); le goulot se termine par une tête d'animal fantastique, et aussi pour la panse de l'ampoule de Chesterton-on-Fossway (fig. 2327) dont les types décoratifs reparaîtront sur les macarons servant à orner le Livre de Durrow et d'autres manuscrits irlandais de la même époque. Un bol de bronze trouvé à Wilton (Wiltshire) et conservé à Wilton House, offre également la croix et les têtes d'animaux retenant les quatre anneaux de suspension. Ce beau spécimen mesure 0m26 de diamètre et 0m10 de hauteur (fig. 2328). Un disque de bronze de la collection Gibbs se rattache étroitement à l'industrie burgonde dans ses produits les plus maladroits, mais cette fois la croix n'est plus dissimulée, elle s'affirme entre deux animaux fantastiques et rappelle ces boucles de ceinturon sur lesquels on remplaçait le personnage de Daniel entre les lions par une croix entre deux monstres (fig. 2329).

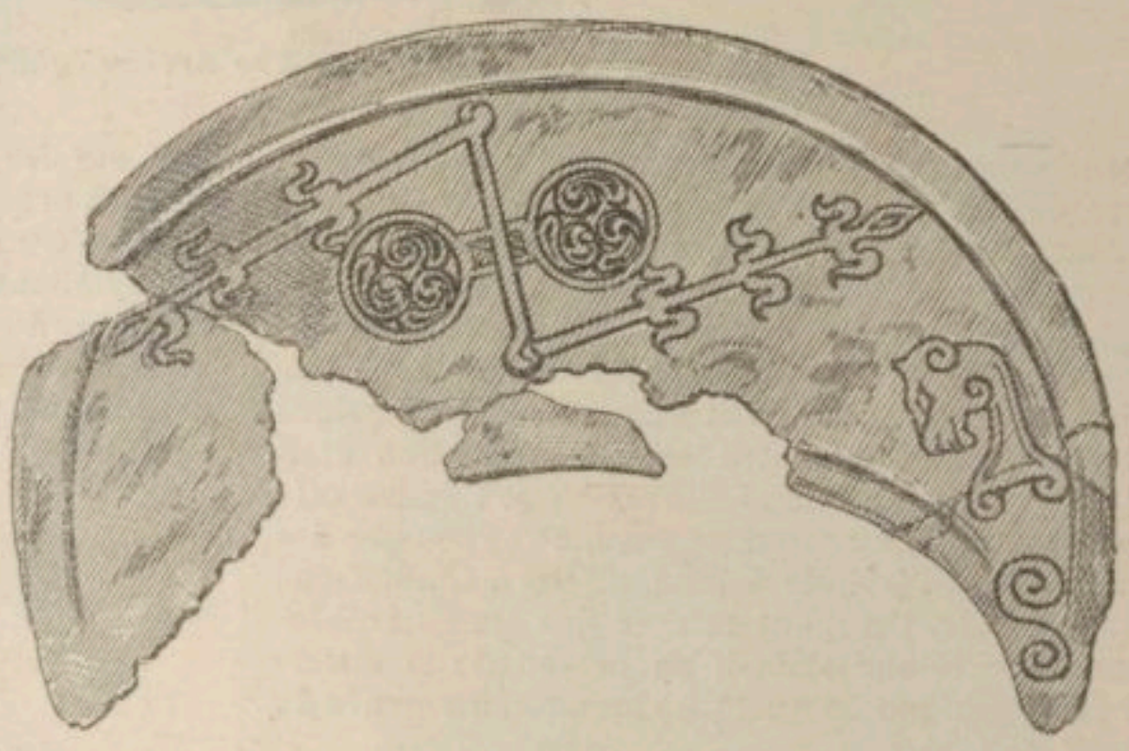
L'art celtique — ou ce qu'à défaut d'un terme plus exact il faut appeler de ce nom d'art — montre dès les productions de l'époque païenne une tendance marquée vers la spirale et les enroulements sans fin. Toute sa science linéaire s'arrête à la combinaison et aux entrelacements des S et des C. Le christianisme impose la ligne droite et les coupures anguleuses de la croix latine, mais on s'efforce de racheter ces formes raides par des boursouflures. La catégorie des épingles de bronze classées sous le titre d'*hammer headed*, dont les spécimens ont été rencontrés en Irlande et en Écosse, nous montre un moment de transition de l'art industriel des Celtes dans l'épingle trouvée à Danes-Graves, près Driffield (Yorkshire). On a adopté la croix, mais en la ramenant à des courbes (fig. 2330). Avant d'en finir avec ces bégaiements d'un art destiné à de lents et faibles progrès, signalons encore une catégorie d'objets appartenant à la période chrétienne de l'art celtique primitif et décorés d'un symbole demeuré jusqu'ici inexpliqué. Une plaque d'argent en forme de feuille allongée, provenant de Norrie's Law (Forfarshire), un anneau d'une chaînette provenant de Whitecleuch, paroisse de Crawfordjohn (Lanarkshire), un croissant de bronze trouvé à Laws (Monifieth); toutes localités d'Écosse (fig. 2331, 2332, 2333).



2330. — Épingle de bronze de Danes-Graves, d'après Rom. Allen, *Celtic art. in pag. and christ. times*, p. 108.



2331. — Feuille d'argent de Norrie's Law.

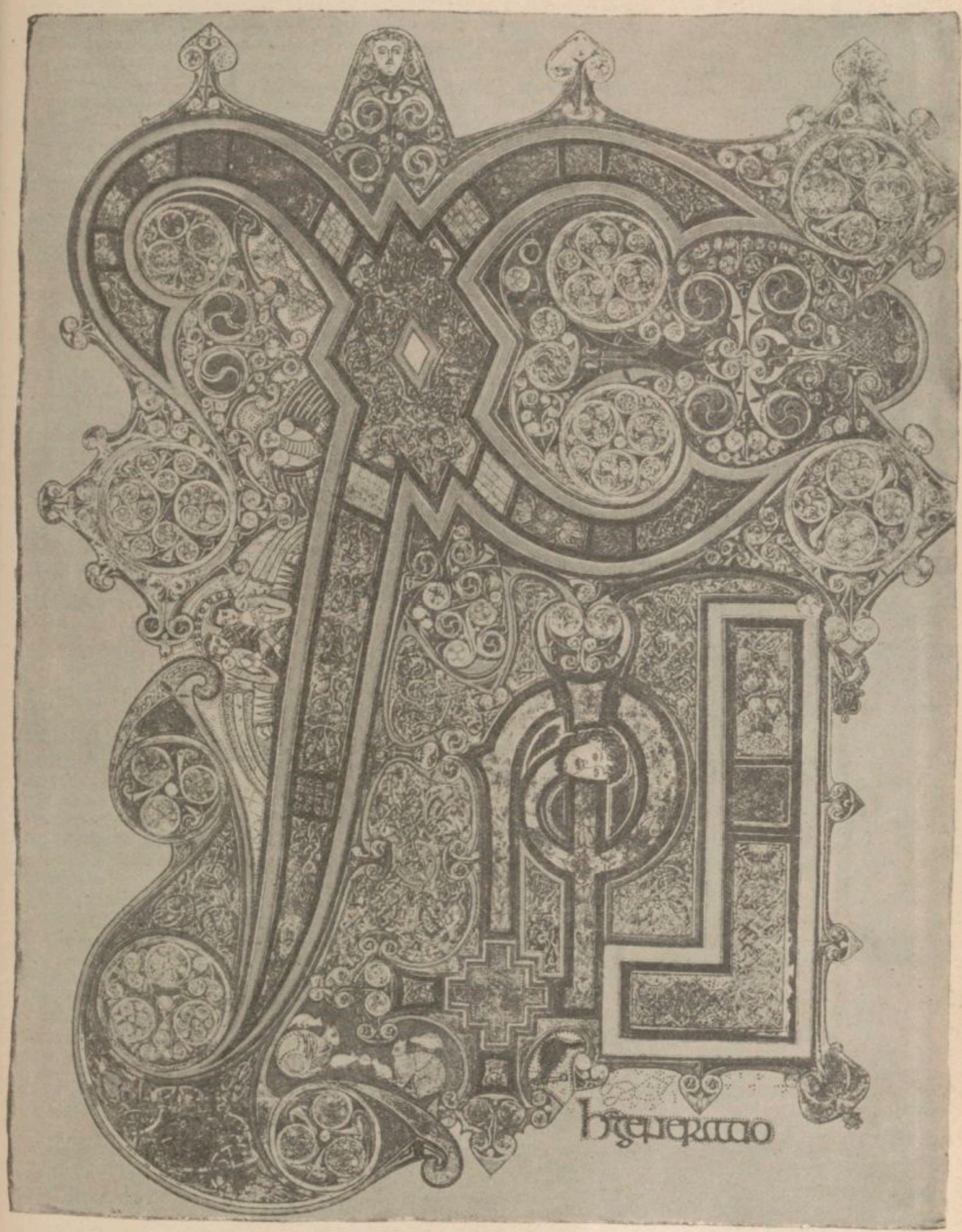


2333. — Croissant de bronze de Laws.

2332. — Anneau d'argent de Witecleuch.

D'après J. Anderson, *Scotland in early christian times*, 1881, t. II, fig. 25, 32, 33.

Essentiellement stérile, l'art celtique privé de communications ne se renouvelait plus depuis longtemps et se ratatinait chaque jour davantage. On peut, suivant le mot de Pascal, faire avec des *ronds* et des *barres* de la bonne géométrie, on peut même faire du médiocre dessin ornemental, on ne s'élève guère au delà. Faute de chercher leurs modèles et leurs inspirations dans la Nature, dans ses lignes mobiles et contrastées, les Celtes



2334. — Feuillet du « Book of Kells ».

croupissaient, variaient indéfiniment d'inextricables motifs, s'hypnotisaient dans des combinaisons mesquines. Ce qui frappe tout d'abord, c'est la timidité avec laquelle ces lignes sont tracées; point de jet, mais simplement une sorte de filigrane tremblottant, envahissant point par point le canevas. Pour trouver une comparaison, il faut recourir à l'art musulman avec ses fourmillements de dentelles qui, semblables à une lèpre, n'épargnent pas un pouce de surface. Pour l'un comme pour l'autre, le problème semble ainsi posé : étant donné un cadre, le remplir à tout prix. On voit de quelle manière ils s'en acquittent. L'art celtique reçoit quelques apports étrangers qui, loin de le renouveler, ne font que le rendre plus discordant et plus étrange; en particulier, cette décoration zoomorphique dont la laideur monstrueuse n'ajoute qu'un élément de plus à la choquante incohérence de l'ensemble. Du moment où l'Église celtique retrouve une suffisante prospérité pour lui permettre d'employer les arts industriels au service du mobilier liturgique, une période nouvelle s'ouvre dont l'expression nous est conservée par une forme d'art que les Celtes païens n'avaient pas connue, la miniature. C'est une période brillante, le goût s'affine, parfois les combinaisons linéaires et les juxtapositions de couleurs vives donnent des résultats presque agréables; mais tout ce chatoiement n'est qu'un trompe-l'œil et pas plus que la rudesse qui a précédé, ne mérite le nom glorieux d'art.

VI. Les manuscrits[1]. — Le groupe des principaux représentants de la miniature celtique est dispersé entre un certain nombre de bibliothèques : Trinity College à Dublin; Royal Irish Academy, à Dublin; British Museum, à Londres, possèdent les plus importants; néanmoins on rencontre des exemplaires intéressants à University College, Oxford et University College, Cambridge; Cathedral library, à Durham; à Lichfield et à Hereford, enfin, à l'Archiepiscopal library de Lambeth. Sur le continent on trouve quelques mss. dispersés dans les dépôts de Paris, Saint-Gall, Saint-Pétersbourg, Bâle, Stockholm, Nuremberg, Fulda, Trèves. Les plus beaux spécimens du monastère de Bobbio ont été répartis entre les bibliothèques de Milan, de Turin et de Naples.

Tous ces manuscrits s'échelonnent entre le VIIIe et le XIe siècle. La plupart sont enluminés avec profusion. Le plus ancien de tous, le Livre de Lindisfarne, peut remonter à la période 698-721; le Livre de Kells n'est probablement guère moins ancien. Le Livre de Durrow appartient au VIIIe siècle et probablement aussi le Livre de Saint-Chad. Avec le Livre d'Armagh, nous passons au IXe siècle, de même pour les évangiles de Mac Regol. Et passée cette limite nous rencontrons encore les évangiles de Mac Durnam, le psautier de Ricemarchus, etc.

Le nombre de feuillets enluminés varie beaucoup d'un manuscrit à un autre, soit que le livre ait été mutilé, soit qu'on ait ménagé la décoration. Généralement les évangéliaires offrent les miniatures suivantes : frontispice, feuillet avec une croix ou un crucifiement, tétramorphe des évangélistes, portraits des évangélistes, scènes de la vie du Christ, canons d'Eusèbe.

Si nous prenons par exemple le Livre de Lindisfarne, nous trouvons vingt-trois pages enluminées, ce sont :

Quatre portraits des évangélistes avec leurs symboles; un pour chaque évangile;

Cinq feuillets couverts d'ornements, un devant chaque évangile, un autre avant l'épître de saint Jérôme;

Six pages initiales : *Novum opus*, commençant l'épître de saint Jérôme;

Liber generationis, en tête de l'évangile de saint Matthieu;

XPI autem generatio, en tête de la généalogie de saint Matthieu;

Initium evangelii, en tête de l'évangile de saint Marc;

Quoniam quidem, en tête de l'évangile de saint Luc;

In principio erat, en tête de l'évangile de saint Jean;

Huit pages des canons d'Eusèbe.

Le Livre de Durrow a seize feuillets enluminés dont quatre pour les symboles des évangélistes; six feuillets répartis ainsi : frontispice, l'épître de saint Jérôme, chacun des quatre évangiles; enfin six, les six feuillets initiaux.

Le Livre de Kells est le plus copieusement enluminé de tous les livres irlandais qui nous ont été conservés. Outre un grand nombre d'initiales de tailles différentes, trois portraits d'évangélistes, trois scènes des évangélistes, trois scènes de la vie du Christ, huit pages du canon d'Eusèbe.

L'évangéliaire de Saint-Gall (ms. *n° 51*) présente douze grands feuillets enluminés.

A vrai dire, on est confondu dès qu'on jette un regard sur ces miniatures. Évidemment, on se trouve en présence d'un effort dans le but de se renouveler. Si, à ce point de vue, le Livre de Durrow ne fait guère plus que d'indiquer la voie à suivre, le Livre de Kells s'y engage sans réserve et avec une exubérance presque méritoire. On n'en est plus à pressentir, on peut se convaincre dès lors que la ligne courbe aura à s'accommoder d'une rivale, la ligne droite, laquelle tente de prendre une complète revanche dans le Livre de Dimma et dans les évangiles de Mac Regol, dont certains feuillets enluminés éliminent sans rémission les courbes si longtemps en possession exclusive de la décoration. Mais c'est là un incident sans grande portée et l'effort va s'énerver et s'épuiser rapidement en combinaisons hybrides et non moins stériles que par le passé.

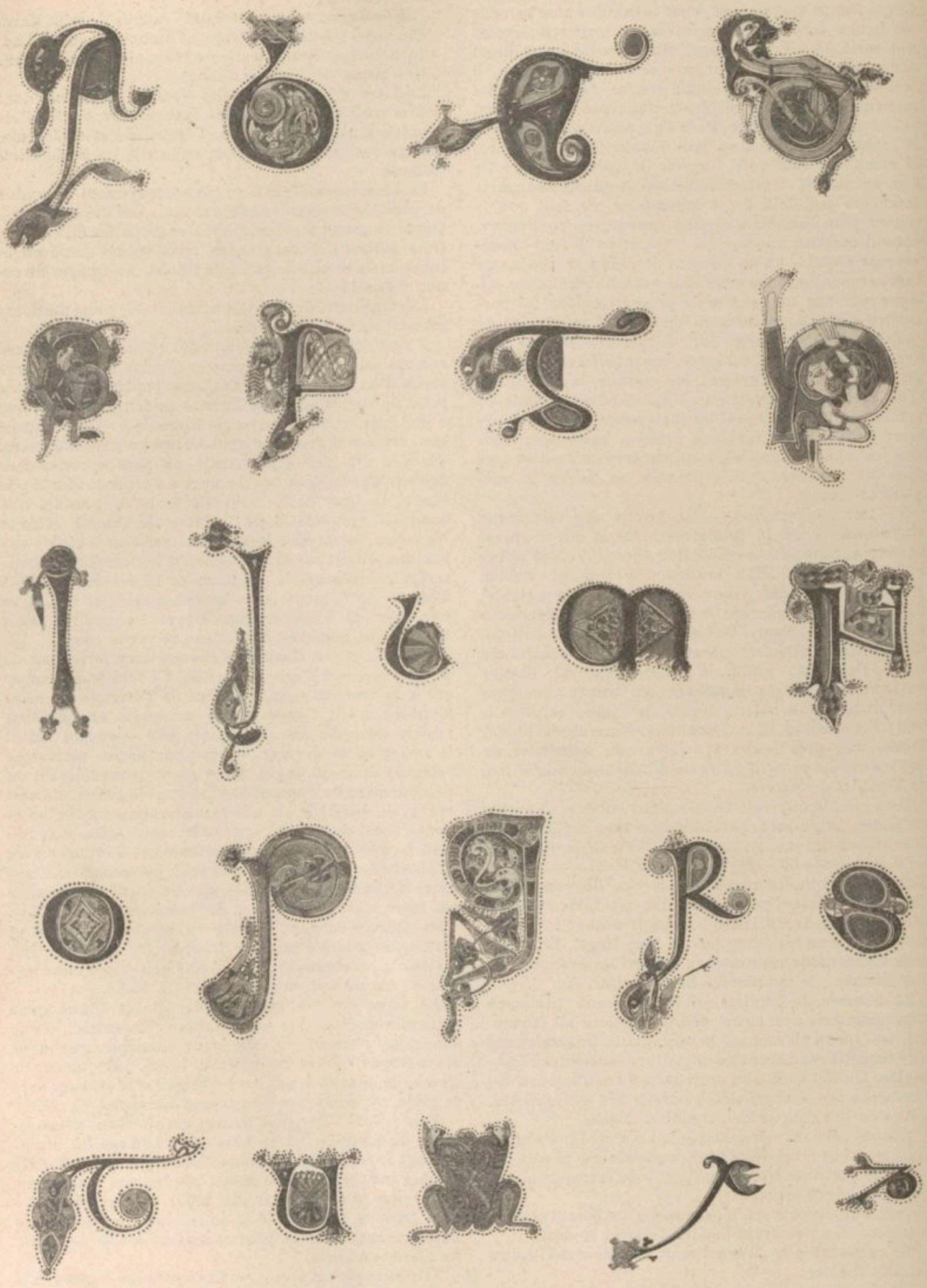
Un feuillet du *Book of Kells* est caractéristique de ce type nouveau d'ornementation. Ce feuillet est consacré à la transcription des mots de l'évangile de saint Matthieu, I, 18 : *Christi autem generatio*. La page tout entière est consacrée aux lettres XPI — encore faut-il le savoir ou le deviner — les deux autres mots sont relégués dans un angle. Alors on se trouve devant un débordement de rosaces, de bandes, de nattes, de carreaux, de losanges, de cœurs, entassés, empilés, posés bout à bout, sans règle, sans ordre, sans suite, sans raison. Le goût du grotesque commence à s'infiltrer avec l'épisode de deux chats jouant avec quatre souris. Dans cette débauche ornementale, pas un motif n'en appelle un autre, c'est la perfection de l'incohérence (fig. 2334). Par contre, l'écriture onciale du volume est sobre et ferme, les pages d'écriture frappées de quelques initiales claires reposent des feuillets enluminés dans lesquels l'œil ne sait où se prendre (fig. 2335).

Le livre des évangiles de Mac Regol donne dans quelques-unes de ses enluminures l'impression d'une mauvaise plaisanterie. On peut s'assurer que nous n'exagérons rien en considérant le fol. 127ro, début de l'évangile de saint Jean : *In principio erat verbum* avec la glose anglo-saxonne : *In fruma baes bord* (fig. 2336).

Mais il faut aller plus loin et aboutir dans l'évangéliaire de Saint-Gall à la folie pure. L'image du crucifiement avec son Christ emmaillotté dépasse les plus ridicules cauchemars; ce serait perdre son temps sans profit que de s'y attarder (fig. 2337). On s'explique devant pareille chose qu'il se soit trouvé au moyen âge des cerveaux malades pour se scandaliser de la nudité du Christ en croix.

VII. Arts industriels. — Les quelques monuments anciens dignes d'intérêt produits par l'art celtique sont de dimensions restreintes : clochettes, crosses, calices, croix processionnales, reliquaires, couvertures de livres, boîtes à manuscrits et boîtes à clochettes, broches, épingles à tête ouvragée. Presque tous les spécimens

[1] J. Anderson, *Scotland in early christian times*, in-8°, Edinburgh, 1881, t. I, p. 130-166.



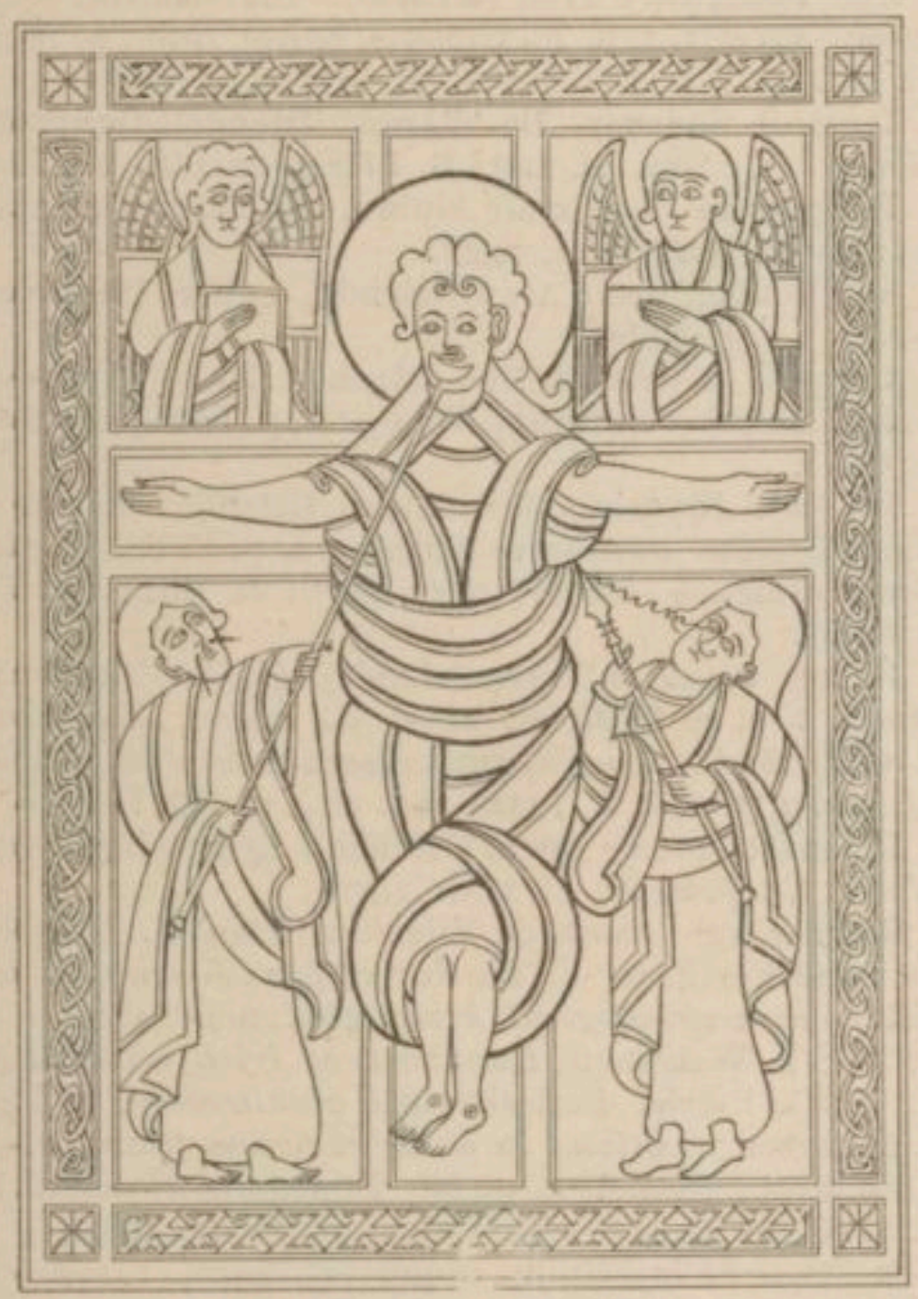
2335. — Alphabet du *Livre de Kells*.

EVANGÉLIAIRE DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE TURIN O. IV. 20

qui existant de ces diverses catégories échappent à notre étude par leur date tardive.

Les clochettes en usage dans l'Église celtique servaient à convoquer les petites communautés de quelques moines comme nous en avons rencontré à Skellig Michael. On attribue à saint Patrice une de ces clochettes, mais l'objet de tant de vénération n'est qu'une copie refaite au XIIIe siècle pour remplacer l'original donné jadis à l'église de Ros Glandae. Ces clochettes étaient quadrangulaires, les plus anciennes paraissent avoir été en fer; dans la suite on y substitua le bronze [1].

Les crosses nous éloignent également de la période de nos études, celle de Kells est de la fin du Xe siècle et celle de Lismore de la fin du XIe. La croix de Cong



2336. — Crucifiement d'après l'évangéliaire de Saint-Gall.
D'après F.-X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, 1896, t. I, fig. 484.

est du début du XIIe. Le calice d'Ardagh, dont l'origine irlandaise peut être révoquée en doute, est de 1129 [2].

VIII. Essai de classement de quelques monuments. *Églises ou oratoires et tours; cellules.*

Saint-Andrews, comté de Fife (Écosse). Église Saint-Regulus et tour. J. Anderson, *Scotland in early christian times*, in-8°, Edinburgh, 1881, t. I, p. 32-34, fig. 1; Gilb. Scott, *Lectures on mediæval architecture*, t. II, p. 24.

Egilsay, une des îles Orcades (Écosse). Église et tour. J. Anderson, *Scotland in early christian times*, t. I, p. 34-37, fig. 2, 3, 4; Th. S. Muir, *Characteristics of old church architecture... in the Mainland and western Islands of Scotland*, in-4°, Edinburgh, 1861; *Ecclesiological notes on some of the Islands of Scotland*, in-8°, Edinburgh, 1885.

Brechin, comté de Forfar (Écosse). Tour isolée. J. Anderson, *Scotland in early christian times*, t. I, p. 37-41, 52-54, fig. 5, 6, 7; D. D. Black. *The history of Brechin to 1864*, 2e édit., in-8°, Edinburgh, 1867, p. 239; G. Petrie, *Essay on the round towers*, p. 410; J. Y. Simpson, *Archaeological essays*, t. I, p. 131.

Abernethy, comté de Perth (Écosse). Tour isolée, J. Anderson, *Scotland in early christian times*, t. I, p. 42-46, 54-57, fig. 8, 9; Th. S. Muir, *Notes on remains of ecclesiastical architecture*, in-8°, Edinburgh, 1885.

West Burray, Tingwall, Ireland Head, dans les îles Shetland (Écosse). Églises avec tour. Il n'en subsiste ni ruines ni souvenirs écrits ou dessinés, J. Anderson, *Scotland*, t. I, p. 59-60.

Deerness, une des îles Orcades (Écosse). Église à deux tours, castel, cellules. G. Low, *A tour through the islands of Orkney and Shetland... collected in 1779*, édit. J. Anderson, in-8°, Kirkwall, 1879; J. Anderson, *Scotland*, t. I, p. 59, fig. 13, 14, 15; p. 101-105, fig. 40.

Weir, une des îles Orcades (Écosse). Église avec tour. Th. S. Muir, *Caithness and Orkney;* J. Anderson. *Scotland*, t. I, p. 60-61, fig. 16-17.

Linton in Shapinsay, près de Weir, Orcades (Écosse). Église. J. Anderson, *Scotland*, t. I, p. 60, note 1.

Lybster, Reay, comté de Caithness (Écosse). Église et tour. J. Anderson, *Scotland*, t. I, p. 61-64, fig. 18-19.

Noss of Bressay, Kirkaby in Unst, Colvidale in Unst, Iles Shetland (Écosse). Églises. J. Anderson, *Scotland*, t. I, p. 60, note 1.

Teampull Columkill, Benbecula (Écosse). Église. J. Anderson, *Scotland*, t. I, p. 65, fig. 20.

Saint-Orain dans l'île d'Oransay (Écosse). Église. Th. S. Muir, *Ecclesiological notes*, p. 58; *Characteristics*, p. 50; J. Anderson, *Scotland*, t. I, p. 65, note 1.

Kirkapoll, Tiree (Écosse). Église dans un cimetière. Th. S. Muir, *Characteristics;* J. Anderson, *Scotland*, t. I, p. 66, fig. 21, 22.

Inchcolm, île sur la côte orientale d'Écosse. Cellule monastique. J. Y. Simpson, *Archæological essays*, édit. J. Stuart, t. I, p. 67; *Proceedings of the Society of antiquaries of Scotland*, t. II, p. 489; J. Anderson, *Scotland*, t. I, p. 69-74, fig. 23-28 et vignette de la page de titre.

Loch Columkill, Skye (Écosse). Castel et église. M. Stokes, *Life of George Petrie*, p. 355; J. Y. Simpson, *Archæological essays*, t. I, p. 73; J. Anderson, *Scotland*, t. I, p. 94-95.

Eilean na Naoimh, une des îles Garveloch (Écosse). Église, cellules, cimetière. Th. S. Muir, *Characteristics of old church architecture in the Mainland and western Islands of Scotland*, 1861, p. 141; Andamnan, *Life of S. Columba*, édit. Reeves, p. 127, même ouvrage dans *Series of Scottish historians*, Edinburgh, t. VI, p. 318, 324; J. Anderson, *Scotland*, t. I, p. 95-101, fig. 33-39.

Eilean Moro Mhic O'Charmaig, île sur la côte de Knapdale (Écosse). Chapelle de S. Mac O'Charmaig. Th. S. Muir, *Characteristics*, p. 132; T. P. White, *The ecclesiastical antiquities of the district of Knapdale, Argyleshire, and the islands of Gigha and Cara*, dans *Proceed. Society of antiq. Scotland*, t. X, p. 383-388; J. Anderson, *Scotland*, t. I, p. 110-111.

Kilvicocharmaig, à Eilean More, île sur la côte de Knapdale (Écosse). Église. J. Anderson, *Scotland*, t. I. p. 111-112, fig. 43.

Saint-Blane, Bute (Écosse). Église. W. Galloway, dans *Archæologia Scotia*, t. V, part. 2; J. Anderson, *Scotland*, p. 111, note 2.

Teampull Ronan, North Rona (Écosse). Église, cellule, croix, cimetière. Th. S. Muir, *Characteristics*, p. 195; J. Anderson, *Scotland*, t. I, p. 113-116, fig. 44-46.

Tempull Sula Sgeir, Sule Skerry, îlot au sud de Rona (Écosse). Oratoire ou cellule. Th. S. Muir, *Characte-*

[1] J. Anderson, *Scotland in early christian Times*, t. I, p. 167-215. — [2] J. Anderson, *op. cit.*, t. I, p. 216-252. Cf. G. Coffey, *Guide to the celtic antiquities of the christian period preserved in the national Museum Dublin*, in-8°. Dublin. 1909.

ristics, p. 97; J. Anderson, *Scotland*, t. I, p. 116-120, fig. 47, 48.

Tigh Beannachadh, île de Lewis (Écosse). Église rectangulaire. Th. S. Muir, *Characteristics*, p. 174; J. Anderson, *Scotland*, t. I, p. 120-121, fig. 49.

Teampull Beannachadh, Eilan Mor, îles Flannan (Écosse). Église. Th. S. Muir, *Characteristics*, p. 180; J. Anderson, *Scotland*, t. I, p. 121-122, fig. 50-51.

Skellig Michael, comté de Kerry (Irlande). Oratoires, cellules. Edwin, Earl of Dunraven, *Notes on Irish architecture*, édit. Marg. Stokes, in-4°, London, 1875, t. I, p. 26-36, pl. XVI-XX, plan en regard de la page 30; J. Anderson, *Scotland in early christian times*, in-8°, Edinburgh, 1881, t. I, p. 80-85, fig. 29, 30; M. Stokes, *Early christian architecture in Ireland*, in-8°, London, 1878, p. 29-32; J. Romilly Allen, *The monumental history of the early british Church*, in-16, London, 1889, p. 49-56; G. Baldwin Brown, *The arts in early England*, in-8°, London, 1903, t. I, p. 151-153, fig. 21-22; t. II, p. 22, fig. 9; *Report of Kerry Meeting*, dans *Archæologia Cambrensis*, 1892, série V, t. IX, p. 153-159.

Oilén-Tsenaig, une des îles Macherees (Irlande). Castel, églises, cellules. Dunraven, *Notes on Irish architecture*, t. I, p. 37-40, pl. XXI, XXII, plan en regard de la page 38, vignettes p. 38, 39; J. Anderson, *Scotland*, t. I, p. 98-92, fig. 32.

Inisglora, île sur la côte d'Erris, comté de Mayo (Irlande). Oratoire de S. Brendan et cellule. Dunraven, *Notes on Irish architecture*, p. 40-44, pl. XXXIII, XXIV, vignette p. 41; G. Petrie, *Ecclesiastical architecture*, p. 127, 128.

Inismurray, île devant la côte de Sligo (Irlande). Castel, chapelle saint Molaise, cellules, puits. Dunraven, *Notes on Irish architecture*, p. 45-54, pl. XXV-XXIX, plan et vignettes en regard de la p. 44, vignette p. 52; J. Anderson, *Scotland in early christian times*, t. I, p. 87-90, fig. 31; K. W. Wilde, *Memoir of Gabriel Berenger and his labours in the cause of Irish art, litterature and antiquities from 1760-1780*, dans *Hist. and archæol. Assoc. of Ireland*, IVe série, t. I, p. 135, t. III, p. 459; G. Petrie, *Ecclesiastical architecture*, p. 127, 450.

Loch Carráin, île appelée jadis Inis Uasal ou the Noble Island (Irlande). Cellule de saint Finian le Lépreux. Dunraven, *Notes on Irish architecture*, t. I, p. 55-56, pl. XXX, vignette, plan, coupe, p. 55, 56.

Church Island, près Valencia, comté de Kerry (Irlande). Oratoire, cellules, édifice carré, le tout dans un castel. Dunraven, *Notes on Irish architecture*, t. I, p. 56-57; J. O'Hanlon, dans *Proceedings of the roy. Irish. Academy*, série II, t. I, n. 7, p. 107; G. Petrie, *Ecclesiastical architecture*, p. 130, 131.

Tempull Gel, ou Tempull Manchain (Irlande). Église de S. Manchan. Dunraven, *Notes on Irish architecture*, t. I, p. 56-58, pl. XXXI.

Kilmalkedar, comté de Kerry (Irlande). Église (= Cell Maelcedair = Church of Maelchedair). Dunraven, *Notes on Irish architecture*, t. I, p. 58-59, pl. XXXII, t. II, p. 52-55, pl. XCIII-XCVI; A. Hill; *On some ancient Irish churches*, dans *Inst. Brit. archit.*, 1869-1870, p. 151-159; Le même dans *Journal of the royal and archæological Association of Ireland*, IIIe série, t. I, 1868-1869; J. Anderson, *Scotland in early christian times*, t. I, p. 107-110, fig. 42; G. Petrie, *op. cit.*, p. 185, 352.

Gallarus, West End (Irlande). Oratoire. Dunraven, *Notes on Irish architecture*, t. I, p. 59-61, pl. XXXIII, XXXIV, vignettes p. 60; G. Petrie, *op. cit.*, p. 132-135, 163, 182, 185, 351-352.

Leabamolaga, comté de Cork (Irlande). Églises. Dunraven, *Notes on Irish architecture*, t. I, p. 62-64, pl. XXXV, et pl. en regard de la page 62.

Tempull Benen, île d'Aran (Irlande). Église Saint-Benen. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 70-72, pl. XXXVI; G. Petrie, *Ecclesiastical architecture of Ireland*, p. 334, 347, 348, 444.

Cill Cananach, île d'Aran (Irlande). Église. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 72-74, pl. XXXVII, XXXVIII, vignette p. 73; G. Petrie, *op. cit.*, p. 184, 188, 189, 351.

Tempull Caireach Dergain (Irlande). Église. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 74-75.

Killmurvey, île d'Aran (Irlande). Oratoire. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 75; G. Petrie, *op. cit.*, p. 424.

Tempull Mac Duach, île d'Aran (Irlande). Église de Saint-Colman. Dunraven, *Notes on Irish architecture*, t. I, p. 75-77. pl. XXXIX, XL; G. Petrie, *Ecclesiastical architecture*, p. 175, 176, 344, 421, 446, 452.

Kill Enda, île d'Aran (Irlande). Tour-beffroi. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 78, vignette. Église, *Ibid.*, p. 79-81, pl. XLI.

Tempull Sourney, île d'Aran (Irlande). Dunraven, *Notes*, t. I, 81-82, pl. XLII; G. Petrie, *op. cit.*, p. 351.

Tempull an Cheathruir Aluinn, île d'Aran (Irlande). Dunraven, *Notes*, t. I, p. 82.

Kill Gobnet, îles d'Aran (Irlande). Église, Dunraven, *Notes*, t. I, p. 83-84.

Tempull Coemhain, îles d'Aran (Irlande). Église de Saint-Caimin. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 84-87, vignettes p. 85.

Tempull Brecain, îles d'Aran (Irlande). Église de Saint-Brecan. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 87-88, pl. XLV. Croix désignée sous le nom de lit de saint Brecan, p. 89-91.

Ratass, comté de Kerry (Irlande). Église. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 92-93, pl. XLVI; G. Petrie, *Ecclesiast. Archit.*; Smith, *Ancient and present state of the County of Kerry*, p. 167; G. Petrie, *op. cit.*, p. 169, 170, 185.

Dulane, comté de Meath (Irlande). Église. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 94-95, pl. XLVII, XLVIII.

Glendalough, comté de Wicklow (Irlande). 1° Église de Saint-Kevin. G. V. Du Noyer, dans *Journal of the Kilkenny archæological Association*, nouv. série, t. V, p. 133; T. Wakeman, *Handbook of Irish antiquities*, p. 72; G. Petrie, *Ecclesiastical architecture*, p. 354; J. Anderson, *Scotland in early christian times*, in-8°, Edinburgh, 1881, t. I, p. 58; Dunraven, *Notes*, t. II, p. 43-44. pl. LXXXVIII; G. Petrie, *op. cit.*, p. 423.

2° Église de la Trinité. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 98-101, pl. XLIX, L, vignettes p. 98-99; J. Petrie, *op. cit.*, p. 182-183.

3° Église de la Vierge. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 101-102; G. Petrie, *op. cit.*, p. 170-173.

Ought Mama, comté de Clare (Irlande). Église. Dunraven, *Notes*, p. 102-104, pl. LII, LIII; G. Petrie, *op. cit.*, p. 179.

Temple Martin, à Churchfield, comté de Kerry (Irlande). Église. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 104-105, vignette p. 105.

Tempull Chrónáin, comté de Clare (Irlande). Église de Saint-Cronan. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 105-107, pl. LIV, LV, pl. en regard de la p. 106.

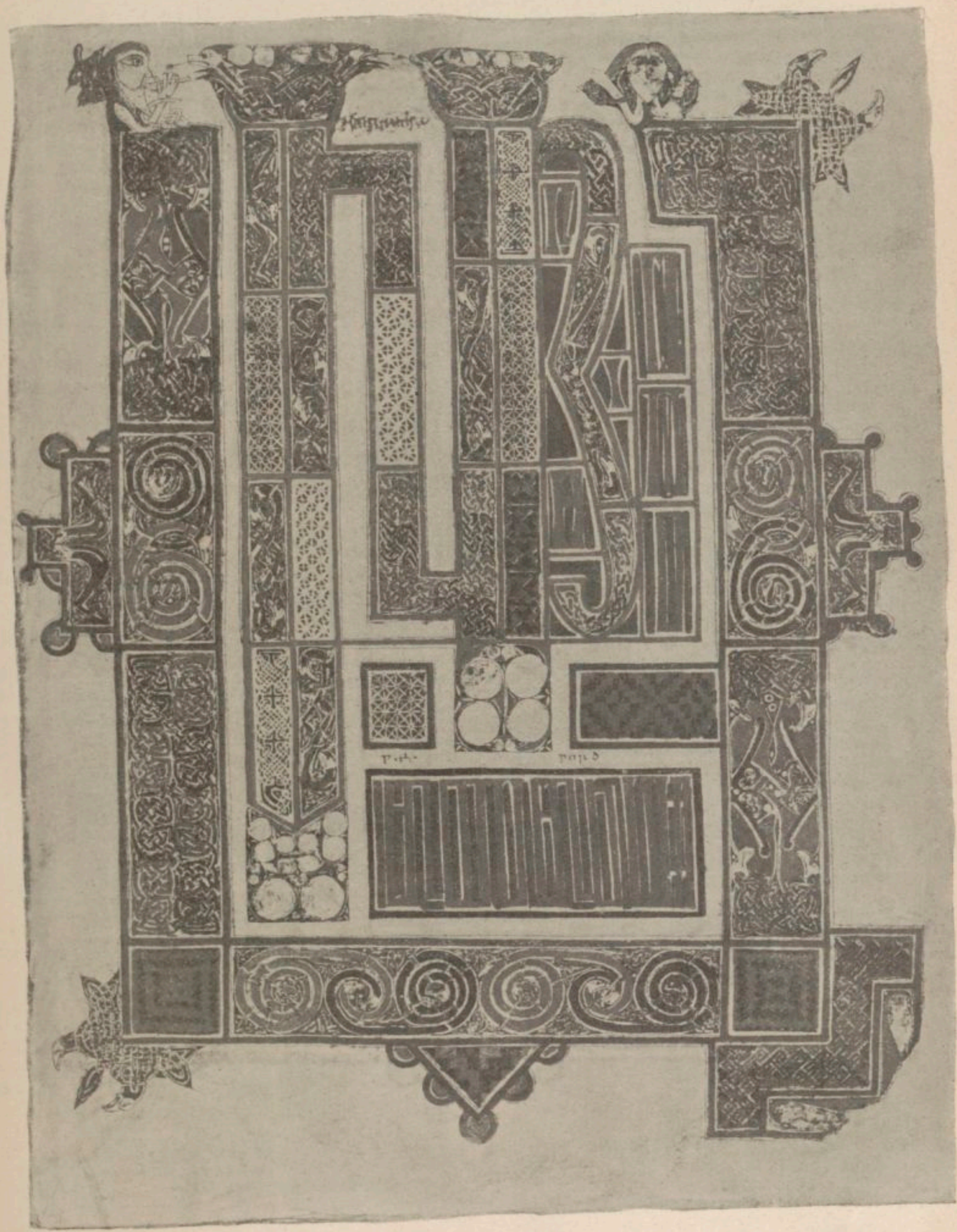
Tempull Deirbhile, comté de Mayo (Irlande). Église Saint-Dervila. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 107-108, pl. LVI.

Killeevy, comté d'Armagh (Irlande). Église. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 109-111, pl. LVII, LVIII; G. Reade, *Cill Sleibhe-Cuillinn*, dans *Journal of the hist. and archæol. Association of Ireland*, IIIe série, t. I, p. 93.

Clonamery, comté de Kilkenny (Irlande). Église. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 111-112, pl. LIX.

Banagher, comté du Londonderry (Irlande). Église. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 112-114, pl. LX, LXI, LXII; *Primate Colton's visitation of Derry*, édit. W. Reeves, p. 107; G. Petrie, *op. cit.*, p. 454.

Maghera, comté de Londonderry (Irlande). Église et porte sculptée. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 115-120, vignette p. 115.



2337. — Évangile de Mac Regol.

Tempull Chiarain, île d'Aran (Irlande). Église de Saint-Kieran. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 120-122, pl. LXIII.

Tomgraney, comté de Clare (Irlande). Église. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 122-126, pl. LXIV.

Freshford, comté de Kilkenny (Irlande). Puits ruiné. Dunraven, *Notes*, t. I, p. 126-127. pl. LXV.

Iniscaltra, comté de Clare (Irlande). Église de Saint-Caimin. Dunraven, *Notes*, t. II, p, 55-60, pl. XCVII, XCIII, plan et vignettes, G. Petrie, *Ecclesiast. archit.*, p. 277, 281-284, 366.

Inchagoile, comté de Galway (Irlande). Église des Saints. Dunraven, *Notes*, t. II, p. 60-62, pl. XCIX, C; G. Petrie, *op. cit.*, p. 164, 166, 168.

Clonmacnois, comté du Roy (Irlande). Église et beffroi de Saint-Finan. Dunraven, *Notes*, t. II, p. 45-47, pl. XC; p. 95-100, plans p. 99-100; G. Petrie, *op. cit.*, p. 271-275.

Loch Currane, Church Island (Irlande). Église. Dunraven, *Notes*, t. II, p. 62-64, pl. CI, et pl. en regard de la page 62.

Rahen, comté du Roy (Irlande). Église. Dunraven, *Notes*, t. II, p. 64-67, pl. CII.

Killaloe, comté de Clare (Irlande). Église de Saint-Flannau. Dunraven, *Notes*, t. II, p. 67-69, pl. CIII-CIV; G. Petrie, *op. cit.*, p. 277-278.

Roscrea, comté de Tipperary (Irlande). Église de Saint-Cronan. Dunraven, *Notes*, t. II, p. 118-119, pl. CXXI.

Ardoilean, High Island (Irlande). Castel, oratoire, cellules. J. Anderson, *Scotland*, p. 85-87.

H. LECLERCQ.

CELTIQUES (LITURGIES). — I. Définition. II. Sources. III. Origines. IV. Le cadre et le personnel liturgiques. V. L'année liturgique. VI. La messe. VII. L'office divin. VIII. Rites sacramentels et autres. IX. Caractéristiques et influence. X. Bibliographie.

I. DÉFINITION. — Nous entendons par liturgies celtiques les rites suivant lesquels le culte chrétien fut célébré dans les pays des Iles Britanniques et du continent habités par les Celtes, depuis leur évangélisation jusqu'à l'époque où ils achevèrent de perdre leur particularisme religieux. La zone géographique de ces liturgies comprend donc, dans les Iles Britanniques, la Cornouaille, le pays de Galles, l'Irlande et l'Écosse et, sur le continent, la Bretagne armoricaine. Nous ne parlons pas de la communauté bretonne de Galice, mentionnée par M. F. E. Warren, attendu que nous ne possédons pas le moindre renseignement sur sa vie liturgique[1].

Ces contrées perdirent graduellement, avec leur discipline propre, leurs usages rituels plus ou moins spéciaux : la Bretagne armoricaine dès le temps de Louis le Pieux (817)[2], l'Écosse probablement au XIe siècle, grâce au zèle de la reine sainte Marguerite[3]. Au XIIe siècle la liturgie romaine fut introduite en Irlande par saint Malachie, archevêque d'Armagh[4]. Immédiatement après la conquête de l'île par les Anglais (1172), le synode de Cashel enjoignit à toutes les églises d'Irlande d'adopter le rite anglo-romain[5]. Les Missels irlandais de Drummond (XIe siècle)[6], de Corpus Christi College (seconde moitié du XIIe siècle)[7] et de Rosslyn (XIIIe-XIVe siècle)[8], le missel écossais d'Arbuthnot (fin du XVe siècle)[9] sont des livres romains purs ou plus ou moins influencés par l'usage de Sarum; ce ne sont point des témoins de la liturgie celtique, aussi les exclurons-nous de la liste de nos sources.

Si nous écrivons *liturgies celtiques* au pluriel, c'est que toutes les Églises celtiques ne possédèrent, pas au cours du moyen âge, une liturgie identique. Ces chrétientés subirent des influences externes diverses, elles se développèrent séparément, elles adoptèrent à des dates différentes la pâque et la tonsure romaines, ce qui occasionna même entre elles, à partir du VIIe siècle, des mésintelligences temporaires. D'autre part, clercs et moines insulaires voyagèrent beaucoup sur le continent, du VIIe au XIIe siècle. De ces multiples pérégrinations ils rapportèrent forcément des notions et des usages liturgiques bigarrés. Nous voyons par le *Catalogue des saints d'Irlande*, pièce qui date, au plus tard, du milieu du VIIIe siècle, et dont MM. Ed. Bishop[10] et Henry Jenner[11] se montrent disposés à admettre les données liturgiques, que le premier ordre de saints Irlandais comprenant les auxiliaires et les premiers successeurs de saint Patrice, qui dura jusqu'en 544, ne connut qu'une Pâque, qu'une tonsure et qu'une seule façon de célébrer la messe (*unam missam, unam celebrationem, unam tonsuram de aure usque ad aurem sufferebant*); mais que les saints irlandais du second ordre (544-598) furent initiés par les saints bretons David, Gildas et Cadoc à une liturgie de la messe différente de celle que saint Patrice avait laissée. Cette nouvelle liturgie ne fut pas cependant universellement adoptée dans l'île, car le même texte ajoute qu'en ce temps-là et dans l'âge suivant, jusqu'en 665, aucune uniformité ne régnait encore dans la célébration de la messe (*diversas regulas et missas habebant*)[12].

Toutefois, avec le temps, les rites de chaque chrétienté, ceux de l'Église d'Irlande par exemple, parvinrent, peut-être, à s'uniformiser un peu plus. L'auteur du *De cursuum ecclesiasticorum origine*, un Scot qui écrivait sur le continent au VIIIe siècle, désigne du nom de *cursus Scottorum* (*cursum qui dicitur præsente tempore Scottorum*) l'un des six cursus dont il traite[13]. Il s'agit ici, il est vrai, non de la liturgie scotique prise dans son ensemble, mais seulement de la célébration des heures canoniales dans l'Irlande des VIIe et VIIIe siècles.

D'autre part, Widric rapporte, dans sa vie de saint Gérard, évêque de Toul († 994), que ce prélat entretenait de nombreux clercs grecs et scots qui, chaque jour, se réunissaient dans son oratoire pour vaquer à la louange divine, à des autels séparés et *more patrio*[14]. Cette dernière expression semble encore dénoter, du moins en ce qui concerne l'office divin, une certaine norme liturgique propre aux Irlandais.

Dans son énumération des liturgies, Mabillon désigne celles que nous étudions du nom de *liturgia hibernica*[15]. C'est, en effet, sur les rites irlandais que nous sommes de beaucoup le mieux renseignés. Mais, depuis la

[1] F. E. Warren, *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church*, Oxford, 1881, p. 11. — [2] Haddan and Stubbs, *Councils and Ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland*, Oxford, 1873, t. II, 1re part., p. 79. — [3] Theodoric, *Vita S. Margaritæ*, c. VIII sq.; dans Haddan and Stubbs, *op. cit.*, t. II, 1re part., p. 158. — [4] Bernard, *Vita S. Malachiæ*, III, VIII. *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1079, 1085. — [5] *Omnia divina ad instar sacrosanctæ ecclesiæ, juxta quod Anglicana observat ecclesia, in omnibus partibus Ecclesiæ [Hibernicæ] amodo tractentur.* Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXII, col. 135. — [6] Édité par G. H. Forbes, *Missale Drummondiense, the ancient Irish Missal in the possession of the Baroness Willoughby de Eresby, Drummond Castle, Pertshire*, Burntisland, 1882. — [7] Édité F. E. Warren, *The manuscript Irish Missal belonging to the President and Fellows of Corpus Christi College, Oxford*, London, 1879. — [8] Édité par H. J. Lawlor, *The Rosslyn Missal, an Irish ms. in the Advocates' Library, Edinburgh*, London, 1899 (Henry Bradshaw Society). — [9] Édité par A. P. Forbes, *Liber ecclesie Beati Terreanni de Arbuthnott, Missale secundum usum ecclesiæ Sancti Andreæ in Scotia*, Burntisland, 1864. — [10] Dom A. B. Kuypers, *The Book of Cerne*, Cambridge, 1902 : *Liturgical note* by Edm. Bishop, 239, n. 1. — [11] H. Jenner, *Celtic Rite*, dans *The catholic Encyclopædia*, t. III, p. 494-495. — [12] Haddan and Stubbs, *op. cit.*, t. II, 2e part., p. 292-293. — [13] *Ibid.*, t. I, 1re part., p. 139. — [14] Widric, *Vita S. Gerardi*, XIX, *Monum. Germ. hist.*, *Scriptores*, t. IV, p. 501. — [15] Mabillon, *De liturgia gallicana*, I, II, 3, *P. L.*, t. LXXII, col. 114 *a*; cf. col. 119 *c*.

publication de l'important ouvrage de M. F. E. Warren, *The liturgy and ritual of the Celtic Church* (Oxford, 1881), on a reconnu que cette désignation était trop étroite, et on a préféré l'expression plus large de liturgie celtique. M. Jenner vient de donner dans la *Catholic Encyclopædia,* sous les mots *Celtic rites,* un article traitant de notre sujet. C'est avec raison, on le verra, que Mgr Duchesne a inclus, dans ses *Origines du culte chrétien,* les monuments des rites celtiques parmi les livres gallicans, dont ils ne sont qu'une variété. Toutefois, dans ce dictionnaire, où nous devons sectionner le plus possible les sujets pour la commodité des consultations, il a paru nécessaire de consacrer un article spécial aux liturgies celtiques. On ne prétend pas pour cela leur attribuer une originalité et une indépendance auxquelles elles ne paraissent pas avoir droit.

II. Sources. — Nous allons indiquer, dans cette section, les livres liturgiques à l'usage des chrétientés celtiques ou écrits par leurs membres pour d'autres églises, ainsi que les textes les plus propres à éclairer l'histoire des rites celtiques.

I. Missels. — 1° *Missel de Bobbio.* — Il faudrait inscrire ce livre en tête de cette liste, si, comme le croient dom Bäumer, le Dr F. Probst, M. Ed. Bishop et d'autres, il devait être considéré comme issu des cercles irlandais du continent. Mais la provenance irlandaise de ce monument n'a pas encore été démontrée. Sa présence, soit à Luxeuil soit à Bobbio, ne suffit pas à justifier l'attribution aux Scots. Toutefois, il serait excessif de nier qu'il ait subi, dans une certaine mesure, l'influence irlandaise. Le *Missel de Bobbio* a été fort savamment étudié ici par dom A. Wilmart. Voir Bobbio (Missel de), col. 939.

2° *Missel de Rheinau.* — Le *codex 1305* de Saint-Gall contient un catalogue de manuscrits de l'ancienne bibliothèque du monastère de Rheinau. Ce catalogue signale, sous le n° 1, un *missale antiquissimum,* donné comme du VIIIe siècle, avec la mention suivante : *Hoc missale, ab aliquo Scoto scriptum, S. Fintanus noster, ex Scotia oriundus, forsan vel ipsemet scripsit vel scriptum secum in monasterium nostrum Rhenoviense attulit*[1]. On identifie ce manuscrit, vainement cherché par M. Warren et J. O. Westwood[2], avec le *codex n° 30* de la bibliothèque cantonale de Zurich, où prirent place, en 1862, tous les manuscrits de Rheinau[3]. Gerbert a donné des extraits de ce missel[4]. Quant à son caractère irlandais et à la tradition qui le rattache à S. Fintan, ce sont là des points difficilement acceptables. « L'écriture de ce manuscrit, remarque Ferdinand Keller, n'est pas exactement irlandaise, mais franque. Elle est de la fin du VIIIe siècle ou du commencement du IXe. L'assertion qui veut que ce soit une œuvre irlandaise écrite par Fintan lui-même ou apportée par lui au monastère de Rheinau est tout à fait inexacte[5]. » « Le témoignage interne du manuscrit montre assez clairement, selon M. H. A. Wilson, qu'il a été écrit en France[6]. » Enfin, le fragment de martyrologe qui subsiste à la fin du sacramentaire contient des noms qui font supposer à M. Léopold Delisle que le manuscrit a été écrit et mis en usage dans le nord de la Gaule[7].

3° *Sacramentaire de Saint-Gall, n. 348.* — M. H. A. Wilson a remarqué dans ce manuscrit, écrit au VIIIe siècle, l'emploi des points rouges en bordure des initiales et d'autres particularités ornementales qui dénotent une influence *paléographique* irlandaise[8]. Voir le fac-similé donné par M. Wilson en tête de son *Gelasian Sacramentary.*

4° *Fragments d'Armagh.* — Le livre d'Armagh, manuscrit célèbre écrit par le scribe Ferdomnach en 807 ou 808[9], actuellement conservé à la bibliothèque de Trinity College, à Dublin, contient entre autres pièces importantes, deux fragments eucologiques : 1° fol. 19a, l'oraison *Hanc igitur* du canon avec l'addition *diesque nostros, etc.* attribuée à saint Grégoire le Grand; 2° fol. 52b, à la fin de l'Évangile de saint Matthieu, une collecte en l'honneur de cet évangéliste. On trouvera ces deux textes chez Warren, *Lit. and rit.,* p. 174.

5° *Sacramentaires de Cambrai, n. 162-163 et 164.* — Écrits pour l'évêque Hildoard (790-816), ils portent dans leur écriture et leur ornementation toutes les marques des travaux de plume scotiques, au jugement de M. Edm. Bishop[10].

6° *Codex de Saint-Gall, 1395.* — Il contient divers textes liturgiques d'écriture irlandaise du VIIIe-IXe siècle. En fait de pièce de missel, nous n'avons à signaler qu'un fragment d'introït et d'évangile d'une messe de *requiem* (p. 430-433 du ms.). Le texte de l'Évangile (Jean, XI, 14-44) est d'accord presque en tous points avec celui du *Codex Usserianus,* évangéliaire irlandais du VIIe siècle[11]. Ce texte a été donné par A. P. Forbes, *Arbuthnott,* p. XLVIII-L. Haddan and Stubbs, *Counc. and eccl. doc.,* t. I, 1re part., p. 197; Warren, *Lit. and rit.,* p. 180-181. Consulter G. Scherrer, *Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek von S. Gallen,* p. 463. Un fac-similé se trouve dans l'*Appendix A* de Ch. Purton Cooper, pl. XXXI.

7° *Codex de Saint-Gall, 1394.* — Cet autre recueil factice renferme (IV, p. 95-98) un fragment de sacramentaire irlandais que l'on suppose avoir été écrit au IXe siècle. Ce texte à été publié par C. J. Greith, *Geschichte der altirischen Kirche,* Freiburg, 1867, p. 440-442, et Warren, *Lit. and. rit.,* p. 175-179, et reproduit en partie par B. Mac Carthy, *On the Stowe Missal,* p. 234-237. L'insertion de saint Patrice dans l'embolisme du Pater est intéressante : *et intercedentibus pro nobis be[atis a]postolis tuis petro et paulo et patricio [episcopo] da propitius pacem tuam.* La même mention se retrouve, à la même place, dans le Missel de Stowe. On trouvera des fac-similés de ces fragments dans l'*Appendix A* de C. Purton Cooper, p. 95, pl. VI, XXIX et XXX, et chez Ferd. Keller, *Bilder und Schriftzüge in den irischen Manuscripten, loc. cit.,* tab. XI, n. 6. Suivant Gustave Scherrer, *op. cit.,* p. 459, ces fragments sont, peut-être, des restes du missel signalé au vieux catalogue des *libri scottice scripti* de la bibliothèque de Saint-Gall, conservé dans le n. *728* actuel.

8° *Fragments de Reichenau-Carlsruhe.* — Un feuillet de parchemin mutilé, formant originairement deux pages de manuscrit, découvert par le Dr A. Holder dans la reliure d'un ancien manuscrit de Reichenau, aujourd'hui à Carlsruhe (*App. Aug.* CLXVII), offre des

[1] G. Haenel, *Catalogi librorum manuscriptorum qui in bibl. Galliæ, Helvetiæ, etc. asservantur,* Lipsiæ, 1830, col. 734. — [2] Warren, *Lit. and rit.,* p. 174-175, n. 1. — [3] Voir Haenel, *loc. cit.* — [4] Gerbert, *Monumenta veteris liturgiæ alemannicæ,* Typis San-Blasianis, 1777, t. I, p. 362. — [5] Ferdinand Keller, *Bilder und Schriftzüge in den irischen Manuscripten der Schweizerischen Bibliotheken,* dans *Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich,* 1851, t. VII, p. 61-97, travail que William Reeves fit traduire et publia, sous le titre de *Early Irish calligraphy,* dans *The Ulster Journal of archæology,* t. VIII, 1860, p. 304. — [6] H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary,* Oxford, 1894, p. XXXV. — [7] L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires,* dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* Paris, 1886, t. XXXII, 2e part., p. 84. — [8] H. A. Wilson, *op. cit.,* p. 64; cf. G. Scherrer, *Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek von S. Gallen,* Halle, 1875, p. 122. — [9] Sur la date de ce manuscrit consulter Ch. Graves, dans les *Proceedings of the royal Irish Academy,* t. III, p. 316-324; Whitley Stokes, *The Tripartite life of S. Patrick,* p. XC; Wh. Stokes et J. Strachan, *Thesaurus palæohibernicus,* t. II, p. XIII-XIV. — [10] Dans *Journal of theological Studies,* 1903, t. IV, p. 414-415. Cf. *Catalogue des bibliothèques des départements,* 1891, t. XVII, p. 44-45. — [11] Samuel Berger, dans la *Revue celtique,* t. VI, p. 350-351; *Histoire de la Vulgate, pendant les premiers siècles du moyen âge,* in-8°, Paris, 1893, p. 51.

fragments de sacramentaire d'écriture irlandaise.

Le fol. 1ᵃ contient probablement une messe pour les pénitents, le fol. 1ᵇ une messe des morts. Le fol. 2 ne présente pas la suite du fol. 1; les mots qu'on y lit sont le milieu d'une préface. La moitié du fol. 2ᵃ et tout le fol. 2ᵇ, laissés en blanc par le premier scribe, ont été remplis plus tard par un scribe irlandais séjournant sur le continent, qui y a inséré l'épître, le graduel, l'évangile et l'*Ordo* d'une messe *pro captivis*, cinq collectes et une préface qui se continuait sur un autre feuillet perdu. Selon M. H. M. Bannister l'écriture originale de ce fragment serait du VIIIᵉ-IXᵉ siècle.

Deux fragments d'un autre feuillet, également découverts dans la reliure d'un manuscrit, contiennent probablement une messe *in commemoratione sanctorum* jusqu'au *Post-sanctus*. Ils sont probablement de la même époque que le précédent. Ils offrent vingt-neuf lignes très mutilées de vieil irlandais[1] et, dans la marge supérieure, la mention : *...sancte trinitatis et sancti cronáni, filii lugædón*, qui a fait conjecturer à M. Bannister que le sacramentaire a pu appartenir à l'église de Clondalkin près de Dublin, où Cronan, fils de Lugaed, plus connu sous le nom de S. Mochua, était spécialement vénéré.

Ces fragments ont été publiés et habilement commentés par M. H. Marriott Bannister dans *Journal of theological Studies*, 1903, t. v, p. 49-75.

9° *Fragment de Plaisance*. — Un feuillet de parchemin, découvert par M. H. A. Bannister dans l'*Archivio* de l'église de Saint-Antoine de Plaisance, nous donne une préface et un *ordo missæ sancte marie* avec des rubriques en irlandais. L'écriture est la minuscule irlandaise avec quelques traits continentaux. On remarque quelques initiales bordées de points à l'irlandaise. On éprouve la plus grande difficulté pour dater ce fragment. Certains paléographes le croient du IXᵉ ou du Xᵉ siècle. Traube ne pensait pas qu'il fût antérieur au XIIᵉ siècle. Il a été publié par M. H. M. Bannister dans *Journal of theological Studies*, 1903, t. v, p. 66-70.

10° *Missel de Stowe*. — Le manuscrit aujourd'hui conservé à la bibliothèque de l'Académie royale d'Irlande, à Dublin, sous la cote D. II, 3 (fonds Ashburnham), a été trouvé, au XVIIIᵉ siècle, on ne sait plus en quel lieu de l'Allemagne, par John Grace, officier irlandais au service de ce pays[2]. Charles O'Conor, bibliothécaire du duc de Buckingham, ayant acquis ce manuscrit pour le duc, au commencement du XIXᵉ siècle, il prit place dans la bibliothèque du château de Stowe, dans le Buckinghamshire, d'où le nom qu'il porte encore[3]. En 1849, le manuscrit passe, avec toute la collection du duc de Buckingham, dans la bibliothèque de lord Ashburnham, à Ashburnham Place; puis, à la vente de cette bibliothèque, il devint la propriété de l'Académie royale d'Irlande.

Comme beaucoup d'anciens manuscrits irlandais, le missel de Stowe est renfermé dans un *cumdach*, boîte de chêne à garnitures d'argent, exécutée, croit-on, entre 1023 et 1052[4]. L'examen des inscriptions du cumdach fait penser que le manuscrit appartint à une église de Munster (sud de l'Irlande). L'insertion des mots *et abbate nostro* dans l'oraison *Te igitur* du canon de la messe indique une église monastique. Diverses autres particularités textuelles ou paléographiques, notamment les rubriques en langue irlandaise, prouvent, à n'en point douter, l'origine irlandaise du missel.

Il sera question plus loin des autres pièces liturgiques (*Ordo baptismi*, etc.) contenues dans le manuscrit. La détermination de la date du seul missel est un problème paléographique des plus difficiles. Des opinions fort différentes ont été émises à ce sujet. Il faut, croyons-nous, distinguer tout d'abord deux mains originales dans la rédaction du missel, l'une qui a écrit du fol. 12 au fol. 28 (A^1), l'autre qui commence au fol. 29 et va probablement jusqu'au fol. 46 (A^2), où finit le missel proprement dit. « Ces deux mains, constate le Dr Whitley Stokes, de l'avis du Dr Kenyon, sont frustes et décadentes, mais la difficulté est de savoir si c'est là, comme il arrive souvent, un signe d'époque tardive, ou bien le résultat de l'inhabileté des scribes[5]. » On distingue, en outre, l'œuvre d'un correcteur, Moelcaich, qui a lui-même livré son nom, au fol. 37ᵃ, où finit son écriture. Moelcaich est un nom fréquent dans l'ancienne Irlande; on n'a pas réussi à déterminer, à l'aide de données extrinsèques, à quelle époque vécut celui-ci. Quant aux rubriques, jusqu'au fol. 23 inclusivement, les seuls mots *lethdirech sund* (fol. 18ᵃ) paraissent être de la main de Moelcaich (*M*). A partir du fol. 24ᵃ, qui porte la mention *canon dominicus papæ Gilasi*, les rubriques semblent être toutes de lui, sauf les notes irlandaises en petite écriture insérées au fol. 34ᵃ. A partir de l'endroit où cesse *M*, on distingue au moins deux mains différentes dans les titres, l'une au fol. 38ᵃ et 47ᵃ, l'autre aux fol. 42ᵃ et 44ᵇ.

Les auteurs qui se sont occupés des écritures du Missel de Stowe avant Whitley Stokes n'ont pas poussé si loin l'examen; ils se sont contentés de signaler deux mains, une main originale et celle de Moelcaich. L'un des éditeurs du missel, B. Mac Carthy, date la première main du VIIᵉ siècle et l'œuvre de Moelcaich du VIIIᵉ siècle[6]. C'était déjà l'avis de Todd[7]. Selon dom Bäumer, la première rédaction devrait être placée, d'une façon plus précise, entre les années 627 et 640, et la seconde entre 740 et 750[8]. D'après Mgr Duchesne, l'écriture la plus ancienne serait du VIIIᵉ siècle et la plus récente du Xᵉ[9]. D'après le premier éditeur du missel, le Rev. Warren, la première main ne daterait que du IXᵉ siècle et *M* du Xᵉ[10]. Le Dr Kenyon, qui distingue A^1 et A^2, serait disposé à les dater l'une et l'autre du Xᵉ ou de la fin du IXᵉ siècle et les interpolations de *M* du Xᵉ; mais ce n'est pas sans une grande hésitation qu'il a consenti à émettre cette opinion[11]. Les conclusions des paléographes ne sont pas, on le voit, très fermes. Il est reconnu qu'il n'est pas de tâche plus ardue en paléographie que de dater, à l'aide des seules ressources paléographiques, les manuscrits irlandais[12]. L'examen linguistique aussi bien que l'étude liturgique des textes attestent une antiquité plus reculée que l'observation paléographique. « Si l'on ne peut assigner au codex une date moins récente, conclut Wh. Stokes, la langue des textes [irlandais] prouve qu'ils sont des transcriptions de textes originaux beaucoup plus anciens[13]. » De son côté, le Rev. Warren a noté de nom-

[1] Wh. Stokes et J. Strachan, *Thes. Pal.*, t. II, p. 256. — [2] Warren, *Lit. and rit.*, p. 199. — [3] Ch. O'Conor, *Catalogue of the manuscripts in the Stowe Library*, Buckingham, 1819, t. I, append. I. — [4] Margaret Stokes, *Early christian art in Ireland*, London, 1887, p. 92 sq.; J. Romilly Allen, *Celtic Art in pagan and christian times*, London, [1904.] p. 209 et flg. en face de la p. 170. — [5] Wh. Stokes et J. Strachan, *Thes. Pal.*, t. II, p. XXVII. — [6] B. Mac Carthy, *On the Stowe Missal*, p. 145-146. — [7] Todd, *On the ancient Irish missals, Stowe Missal*, dans les *Transactions of the royal Irish Academy*, 1856-1859, t. XXIII, Antiquities, p. 16. — [8] D. S. Bäumer, *Das Stowe Missale, aufs neue untersucht*, dans *Zeitschf. f. kathol. Theol.*, 1892, t. XVI, p. 459. — [9] L. Duchesne, Les *origines du culte chrétien*, Paris, 1898, 2ᵉ éd., p. 148. — [10] Warren, *Lit. and rit.*, p. 199-202. Cet auteur a formulé, à nouveau, sa pensée dans *Academy* du 20 octobre 1894, p. 304-305, et dans *English historical Review*, 1906, t. XXI, p. 352. — [11] Dans Stokes et Strachan, *loc. cit.* — [12] E. M. Thompson, *Greek and Latin Palæography*, London, 1893, p. 236 sq.; H. J. Lawlor, *Chapters on the Book of Mulling*, Edinburgh, 1897, p. 15; Bannister, *Journ. of theol. Studies*, t. V, p. 54; C. H. Turner, *ibid*, t. VII, p. 86, n. 1. — [13] Stokes et Strachan, *Thes. pal.*, t. II, p. XXVIII.

breuses particularités liturgiques qui font supposer que les scribes des IXe ou Xe siècles ont utilisé des documents anciens [1]. Le Dr Wordsworth va jusqu'à penser que le missel peut appartenir *en substance* à la première moitié du VIIe siècle [2].

Le missel de Stowe a été édité pour la première fois par Warren, en 1881, dans *The liturgy and ritual of the Celtic Church*, p. 226-248. Cette édition a été faite hâtivement [3]. L'éditeur ne s'est pas aperçu que le brochage du manuscrit était défectueux. Pour avoir la suite de la litanie dont le commencement se trouve au fol. 12b (que Warren chiffre 13b), il faut se reporter au fol. 30a (fol. 28a chez Warren, p. 238) [4]. Le second éditeur, le Rev. Mac Carthy, a rétabli l'ordre normal des feuillets et apporté de nombreuses corrections aux textes. Il a publié son édition, avec accompagnement de précieuses dissertations, dans les *Transactions of the royal Irish Academy. Polite literature and antiquities*, t. XXVII, 1886, p. 135-268. La Henry Bradshaw Society a confié à M. George F. Warner, du British Museum, la réédition du Missel de Stowe, œuvre à laquelle cet auteur a préludé en donnant un fort utile fac-similé du missel (London, 1906). Il faut noter ici que la différence entre la pagination du Dr Warner, que nous adoptons et celles de ses prédécesseurs provient de ce qu'il a numéroté indépendamment deux fragments de parchemin non chiffrés par eux, le premier inséré entre les fol. 13 et 15, le second entre les fol. 18 et 20.

Antérieurement au recueil de M. Warner des fac-similés du *Stowe missel* avaient été donnés par Charles O'Conor, *Rerum hibernicarum scriptores veteres*, Buckinghamiæ, 1825, t. II, *appendix;* par Warren, en tête de *Liturgy and rit. of the Celtic Church;* par Mac Carthy, *On the Stowe Missal*, pl. VI.

Une traduction anglaise de l'ordinaire de la messe et du canon de Stowe due à M. J. Charleson a paru, en 1898, dans les *Transactions of the Glasgow ecclesiological Society*.

11° *Missel perdu de Fulda.* — Le missel de Stowe a eu un frère à la bibliothèque de Fulda. Ce manuscrit, aujourd'hui perdu, n'est connu que par les extraits qu'en a donnés Georges Witzel dans ses *Exercitamenta synceræ pietatis* (Moguntiæ, 1555). Il offrait une litanie contenant les noms de saint Patrice, de Secundinus et, de plus, 23 autres noms *nostris temporibus ignotissima* de personnages probablement irlandais, noms que Witzel n'a pas transcrits [5]. Les extraits de Witzel prouvent que le manuscrit par lui utilisé n'était pas le missel de Stowe [6].

12° *Fragments du Vatican.* — Le Salluste du Vatican (*ms. lat. 3325*) a été relié, sans doute au XIe siècle, avec des débris de sacramentaire irlandais provenant de l'abbaye de Saint-Blandin près de Tournai. Ces débris se composent de deux feuillets présentant une écriture irlandaise. M. Bannister, qui les a découverts, les date du Xe ou XIe siècle. On y trouve trois messes, des saints Innocents, de la Circoncision et de la vigile de l'Épiphanie. La première et la troisième sont incomplètes. La première commence à la préface et la troisième s'arrête au verset de l'alleluia. Particularité très curieuse : l'évangile de la messe de la Circoncision, au lieu d'être emprunté à l'un de nos quatre évangiles canoniques, est tiré d'un évangile apocryphe de Jacques fils d'Alphée inconnu jusqu'ici. Ces fragments ont été publiés par M. Bannister dans *Journal of theol. Studies*, 1908, t. IX, p. 414-421.

13° *Missel de Saint-Vougay* (*XIe siècle*). — C'est le plus ancien livre liturgique de notre Bretagne. Il est conservé au presbytère de Saint-Vougay, canton de Plouzévédé, arr. de Morlaix. Il est écrit sur deux colonnes en minuscule peu soignée. Il a beaucoup souffert de l'humidité. On y trouve des neumes. La *Paléographie musicale* en a donné un fac-similé, t. II, pl. 80. Consulter F. Duine, *Bréviaires et missels des églises et abbayes bretonnes de France antérieurs au XVIIe siècle*, Rennes, 1906, p. 169-170. Le texte le plus intéressant est la litanie du samedi-saint où figurent beaucoup de saints celtiques et spécialement bretons. Elle a été publiée et étudiée par M. J. Loth dans la *Revue celtique*, 1890, t. XI, p. 135-151.

14° *Missel noté de Saint-Melaine de Rennes* (Bibl. nat. de Paris, *ms. lat. 9439*). — Il est du XIIe siècle. Il ne présente aucune trace de liturgie bretonne originale, mais son calendrier est intéressant à étudier au point de vue des saints celtiques. M. F. Duine s'est livré à cette étude dans les *Annales de Bretagne*, 1903, t. XVIII, p. 599, et dans *Brév. et mis. bret.*, p. 19-29. Il contient aussi plusieurs messes curieuses. Voir *ibid*, p. 30-31.

II. PONTIFICAL. — Il est représenté par un très court fragment de la consécration des vierges conservé au *Staatarchiv* de Zurich. Ferdinand Keller l'a publié dans les *Mittheilungen der antiquar. Geseleschaft in Zürich*, t. VII, 1851, p. 88, avec un fac-similé, pl. XIII, n. 3. Warren l'a reproduit dans *The lit. and rit.*, p. 23.

III. RITUELS. — Il nous est parvenu cinq rituels complets ou fragmentaires pour l'administration de l'extrême-onction et de la communion aux malades ou simplement de la communion; quatre sont irlandais et un écossais :

1° *Rituel de Dimma*, aux fol. 52-54 de l'évangéliaire du IXe siècle (Trinity College, Dublin, coté *A. 4, 23*). Publié par A. P. Forbes, *Arbuthnot*, p. XII-XIV, et par Warren, *Lit. and rit.*, p. 167-171. Fac-sim. du fol. 52b chez E. O'Curry, *Lectures on the manuscript materials of ancient Irish history*, Dublin, 1871, pl. I.

2° *Rituel de Mulling*, aux fol. 49b-50a de cet évangéliaire du IXe siècle de Trinity College, Dublin, *A. 4. 20*, d'une autre main que le texte des Évangiles. Publié par A.-P. Forbes, *op. cit.*, p. X-XII, et Warren, *op. cit.*, p. 171-173.

3° *Rituel de Saint-Gall*, renfermé dans le recueil *n. 1395*, du IXe siècle, aux fol. 444-447; ordo fragmentaire *de visitatione infirmorum*, édité par Warren, *op. cit.*, p. 182-183. Fac-similé chez C. Purton Cooper, *Appendix A*, pl. XII, n. 2. Voir Scherrer, *Stiftsbibl. v. S. Gallen*, p. 464. — Le même recueil contient un *ordo ad faciendam aquam benedictam*, donné par Warren, p. 183-184.

4° *Rituel de Stowe*, aux fol. 60a-65a du manuscrit, à la suite du missel. Édité chez Warren, p. 220-225; fac-similé chez Warner, *Stowe Missal*.

5° *Rituel de Deer. Ordo de communione infirmorum* aux fol. 28b-29a de l'Évangéliaire de Deer, du Xe siècle, ms. de la bibl. de l'Université de Cambridge, *II, 6, 32*, qui a appartenu à l'église de Deer, Aberdeenshire (Écosse). Le rituel a des rubriques en gaélique d'Écosse; il a été écrit avant l'an 1130, au IXe siècle, suivant Whitley Stokes [7]. Le manuscrit a été édité avec 22 planches de fac-similés par John Stuart, *The Book of Deer*, Edinburgh, 1869. Fac-similés dans Westwood, *Facsimiles of miniatures and ornaments in Anglo-Saxon and Irish manuscripts*, London, 1868, p. 89-91.

[1] Warren, *Lit. and rit.*, p. 202-203. — [2] J. Wordsworth, *The Mystery of Grace*, London, 1901, p. 92. — [3] Warren a raconté dans *Academy* du 23 juillet 1887, p. 57, dans quelles conditions défavorables il a pris copie du missel de Stowe, alors la propriété de lord Ashburnham. — [4] Cette erreur a déjà été signalée notamment par Mac Carthy, *op. cit.*, p. 149, Jenner, *op. cit.*, p. 499, et, ici même, par dom Cabrol, voir *Apologies liturgiques*, col. 2593. — [5] Voir Edm. Bishop, dans *Journ. of theol. Stud.*, 1906, t. VII, p. 130. — [6] Voir Edm. Bishop, dans *Book of Cerne* de dom Kuypers, p. 235-236, et Paul Lejay dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1902, t. VII, p. 561. — [7] Wh. Stokes et J. Strachan, *Thes. pal.*, t. II, p. XXX,

L'*ordo* a été donné par Forbes, *Arbuthnot*, p. XIV-XV, Haddan and Stubbs, *Counc. and eccl. doc.*, t. II, 1re part., p. 275; Warren, p. 164-165, Paley, *Home and foreign Review*, 1862, t. I, p. 487-488.

6° Warren a publié (p. 151-152) un *Ordo ad pænitentiam dandam* d'après un soi-disant manuscrit de Saint-Gal. qu'il cote F. F. III, 15. Ce manuscrit doit être le codex irlandais de Bâle qui porte bien cette cote.

7° Un débris d'*ordo* du même genre nous est offert dans un fragment de manuscrit du IXe-Xe siècle du *Staatsarchiv* du canton de Zurich. Il a été publié dans *Archæological Journal*, t. XXXI, 1874, p. 85-86. Voir Ferd. Keller, dans les *Mittheilungen der antiquitarischen Gesellchaft in Zürich*, 1851, t. VII, p. 88.

8° Au missel de Stowe est adjoint (fol. 47-60a) un *Ordo Baptismi*, qui est, semble-t-il, tout entier de la première main ou d'une main qui lui ressemble fort[1], sauf le premier feuillet (47a) qui présente une écriture un peu différente. Ce rituel a été publié par Warren, p. 207-220, et étudié ici, à l'article BAPTÊME par dom Pierre de Puniet, t. II, col. 335.

On peut rattacher aux rituels un guide inédit, en langue irlandaise, pour la visite des malades, rédigé sous forme de questions ou de réponses, qui se trouve dans le vol. I, fol. 22b, du *Liber Flavus Fergusiorum*[2].

IV. PSAUTIERS. — 1° *Psautier dit de saint Columba*, le fameux « Catach » des O' Donnels, conservé à la bibliothèque de l'Académie royale d'Irlande à Dublin. Il aurait été écrit, selon quelques auteurs, au VIe siècle, d'aucuns disent par saint Columba d'Ily. Très mutilé et abîmé, il ne contient plus que les Ps. XXX, ℣. 20, au Ps. CV, ℣. 13. Eugène O' Curry en a donné un fac-similé dans ses *Lectures on the manuscript materials of ancient Irish history*, Dublin, 1861, pl. B. Cf. *ibid.*, p. 327-332. Autres fac-similés dans J. T. Gilbert, *Facsimiles of the national manuscripts of Ireland*, 1er part., 1874, pl. III et IV.

2° *Psautier de sainte Salaberge* (VIIe siècle), conservé dans la collection Hamilton de Berlin (*Addit. 553*). Il passe pour un *opus scotticum*[3]. Charles O' Conor en a donné un fac-similé, *Rer. hib. script. veteres*, t. I, pl. 4, p. CCXIX, et Mabillon, *De re dipl.*, Neapoli, 1789, tab. VIII, p. 375.

3° *Saint-Gall, n. 15*. Psautier avec cantiques (p. 265-286) et préface pour chaque psaume, en *scriptura scottica*[4].

4° *Psautier grec-latin de l'Arsenal, n. 8407*, attribué à Sedulius Scottus. Montfaucon en a donné un spécimen dans sa *Palæographia græca*, Parisiis, 1708, p. 237. Selon Samuel Berger le psautier a bien été copié par une main irlandaise, mais probablement pas par Sedulius Scottus[5].

5° *Psautier grec-latin de Bâle*, coté *A. VII, 3*, d'origine irlandaise, du IXe siècle, d'après M. H. Omont[6]. Les cinq derniers psaumes manquent. Au commencement et à la fin du manuscrit une main postérieure a ajouté des pièces liturgiques que nous signalerons plus loin[7].

6° *Ms. Cottonien* du *British Museum, Vitellius, F. XI*. Psautier irlandais du IXe-Xe siècle. Conformément à l'appellation irlandaise de « trois cinquantaines »; ce psautier est divisé en trois portions de 50 psaumes séparées par des cantiques et des collectes. Westwood a reproduit les miniatures des fol. 1 et 2 dans ses *Facsimiles*, pl. V[8].

7° *Psautier de Southampton*, de la bibliothèque de St. John's College, à Cambridge (*c. 9*), de la fin du Xe siècle. Division tripartite du psautier avec cantiques intercalés. Gloses irlandaises éditées et traduites en dernier lieu par Wh. Stokes et Strachan, *Thes. pal.*, t. I, p. 4. Fac-similé du texte dans Westwood, *Palæographia sacra pictoria*, London, 1845, *Irish mss.*, pl. I, n. 2, et de trois miniatures dans Westwood, *Facsimiles*, pl. XXX[9]. F. E. Warren a donné la liste des cantiques dans *Bangor*, t. II, p. VII.

8° *Le n. 24* de la bibliothèque de Rouen (Xe siècle) est donné comme un *psalterium hibernicum duplex*[10]. Il provient de Saint-Ouen et, antérieurement, de Saint-Évroult.

9° *Le ms. palatin 65* du Vatican contient un psautier avec gloses d'une belle écriture irlandaise du XIe siècle suivi du cantique de Moïse de la même main[11].

10° *Psautier de saint Caimin*, appartenant à la bibliothèque du couvent des franciscains, Merchant's Quay, à Dublin; du XIe siècle. Il est incomplet. Il contient des gloses irlandaises publiées et traduites en dernier lieu par Wh. Stokes et J. Strachan, *Thes. pal.*, t. I, p. 6. C'est le psautier glosé de Saint-Isidore de Rome dont parle Westwood, *Facsimiles*, p. 87. Fac-similés chez Gilbert, *op. cit.*, t. IV, 2e partie, app. pl. XXI et CXII.

11° *Psautier de Ricemarch*, ms. du XIe-XIIe siècle; conservé à Trinity College, Dublin, coté n. 50 dans le catalogue du Dr Abbott. Il est divisé en trois cinquantaines de psaumes, mais ne contient ni cantiques ni collectes. Fac-similé chez Westwood, *Palæogr. sacra* (The psalt. of St. Ouen and Ricemarch, pl.)[12].

12° *Le psautier cottonien du Brit. Mus., Galba. A. V*, d'écriture irlandaise du XIe-XIIe siècle, offre la division tripartite avec intercalation de cantiques et de collectes. Fac-similé chez Westwood, *Pal. sacra* (Irish mss., pl. I, n. 3)[13].

13° *Psalterium Scottum* signalé, d'après un catalogue de la bibliothèque de Stavelot de 1105, par Theodor Gottlieb[14].

V. ANTIPHONAIRES, COLLECTAIRES, ETC. — 1° Les fragments du ms. *F. IV. 1* de la bibliothèque de Turin, publiés en 1903 par le Dr Wilhelm Meyer, qui les croit plus anciens que l'antiphonaire de Bangor: *Das turiner Bruchstück der ältesten irischen Liturgie*, dans *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen; Philologish-historische Klasse*, 1903, p. 163-214. Ces fragments comprennent 4 cantiques ou psaumes, 2 hymnes et 15 collectes, dont 4 ne se trouvant pas dans l'Antiphonaire de Bangor. Ces fragments proviennent de Bobbio, où ils auraient été écrits[15].

[1] Wh. Stokes, *op. cit.*, p. XXVII, attribue l'*ordo baptismi* à une troisième main originale, mais « *akin to A*[1] ». — [2] Cf. Edward Gwynn, *The Liber Flavus Fergusiorum*, dans *Proceedings of the royal Irish Academy*, 1906, t. XXVI, sect. C, n. 2, p. 24. — [3] Cf. Wattenbach, dans *Neues Archiv*, t. VIII, p. 241; Stern, dans *Zeit. f. celtische Philologie*, t. III, p. 444-445. — [4] G. Scherrer, *Stiftsbibl. v. S. Gallen*, p. 5-6. — [5] Samuel Berger, *Histoire de la Vulgate*, Paris, 1893, p. 116. — [6] H. Omont, *Catalogue des manuscrits grecs des bibliothèques de Suisse* dans *Centralblatt für Bibliothekswesen*, 1886, t. III, p. 389. — [7] Cf. H. C. M. Rettig, *Antiquissimus quatuor evangeliorum canonicorum codex Sangallensis græco-latinus*, Zurich, 1836, p. 43; J. Keller, *op. cit.*, p. 86; Samuel Berger, *op. cit.*, p. 115. — [8] E. Maude Thompson, *Catalogue of ancient mss. in the British Museum*, 2e partie, London, 1884, p. 13. Cf. Warren, *Bangor*, t. II, p. X; Romilly Allen, dans *Proceedings of the Society of the antiquaries of Scotland*, t. XXXI, p. 326. — [9] Cf. Romilly Allen, *Celtic art*, p. 178. — [10] *Catalogue général des bibliothèques des départements*, Paris, 1886, t. I, p. 7. Cf. Westwood, *Facsimiles*, p. 87, et W. Schultze, *Die Bedeutung der iroschottischen Mönche fur die Erhaltung und Fortpflanzung der mittelalterlichen Wissenschaft*, dans *Centralblatt f. Bibliothekswesen*, 1889, t. VI, p. 292. — [11] Whitley Stokes, *Spicilegium Vaticanum*, dans *Academy* du 12 janvier 1889, p. 26. — [12] Cf. aussi Westwood, *Facsimiles*, p. 87. — [13] Cf. *Catalogue of the manuscripts in the Cottonian Library*, [London,] 1802, p. 242. — [14] *Ueber mittelalterliche Bibliotheken*, Leipzig, 1890, p. 290, n. 280. — [15] On trouvera deux bons comptes rendus de cette publication difficilement accessible dans *Journ. of theol. Stud.*, 1903, t. IV, p. 610-613 (F. E. Warren), et dans la *Rev. d'hist. et de lit. relig.*, 1904, t. IX, p. 169 (P. Lejay).

2° L'Antiphonaire de Bangor (ms. *C. 5 inf.* de l'Ambrosienne), qui date de 680 à 691. Rédigé pour le monastère de Bangor (Down), Irlande, ce livre fut apporté à Bobbio où il demeura jusqu'en 1606, date de son acquisition par l'Ambrosienne. Ce livre liturgique est à la fois un antiphonaire, un collectaire et un hymnaire. Il a été étudié à fond dans ce dictionnaire par dom F. Cabrol qui y voit — hypothèse fort plausible — le *Libellus abbatis* de Bangor. Voir BANGOR (ANTIPHONAIRE DE), col. 183 sq. Ce livre contient 6 cantiques, 12 hymnes, 69 collectes pour les heures canoniales, 17 collectes pour diverses circonstances, 70 antiennes avec leurs versets, le *Credo* et le *Pater*. Une édition, en tous points excellente, en a été donnée par le Rev. F. E. Warren, dans deux volumes de la *Henry Bradshaw Society*, London, 1892 et 1895. Le premier volume reproduit en fac-similé l'antiphonaire tout entier.

3° Des fragments d'antiphonaire gallican d'écriture irlandaise ou insulaire du VIIIe au IXe siècle se lisent sur quatre feuillets du ms. *n. 1628* des nouvelles acquisitions latines de la Bibliothèque nationale de Paris. Ils ont été publiés par dom Germain Morin dans la *Revue bénédictine*, 1905, t. XXII, p. 329-356. « D'ailleurs, observe l'éditeur, en dehors de l'écriture, il n'existe aucune relation spéciale entre le caractère de nos fragments et la liturgie représentée par l'antiphonaire de Bangor, » p. 333.

VI. HYMNAIRES. — Les deux principaux recueils d'hymnes irlandais sont :

1° *E. 4. 2* de la bibliothèque de Trinity College de Dublin (XIe siècle), qui contient 40 pièces;

2° Le *Liber hymnorum* du couvent des franciscains, Merchant's Quay, de Dublin (XIe siècle), qui contient 30 pièces, dont 7 ne se trouvent pas dans le précédent manuscrit.

Parmi ces hymnes, les unes sont en latin, les autres en irlandais. Elles sont souvent précédées de préfaces dans lesquelles le commentateur (qui joint aussi au texte archaïque des gloses soit latines soit irlandaises) donne, sinon l'histoire, au moins la légende de l'origine de l'hymne et, quelquefois, des renseignements sur l'emploi qu'on en devait faire.

Ces deux recueils ne sont pas, à proprement parler, des livres liturgiques. Ils sont l'œuvre de quelque antiquaire, soucieux de collectionner les hymnes en l'honneur des saints nationaux, lesquelles étaient chantées, sans doute, dans les monastères ou par des particuliers aux jours des fêtes de ces saints. En dehors de cette première catégorie d'hymnes locales, on trouve cependant, dans ces manuscrits, des pièces d'un caractère liturgique universel : 1° des cantiques (*Gloria in excelsis, Magnificat, Benedictus, Te Deum, Benedicite, Cantemus Domino gloriose*); 2° le *Quicumque vult*; 3° Une hymne *de tempore, Christe qui lux es*, attribuée, dans sa préface, à saint Ambroise, et qui se chantait à complies dès le temps de saint Césaire d'Arles († 542)[1].

Éditions : J. H. Todd, *The Book of Hymns of the ancient Church of Ireland from the original manuscript in the Library of Trinity College, Dublin*, Dublin, fasc. 1, 1855, et fasc. 2, 1869. Ne publie qu'incomplètement le *ms. E. 4, 2*; utilise, par ailleurs le *Leabhar Breac* et le psautier de Bâle (*A. VII. 3*), mais, pas le ms. des franciscains de Dublin, qui n'arriva dans cette ville qu'en 1872.

Plusieurs des hymnes en langue irlandaise ont été rééditées par Whitley Stokes[2], H. Zimmer[3] et E. Windisch[4]. Quelques textes latins ont été donnés par F. E. Warren[5].

L'édition capitale du *Liber Hymnorum* irlandais est désormais celle de MM. J. H. Bernard et A. Atkinson (2 vol. Henry Bradshaw Society, London, 1898). Outre les deux hymnaires de Dublin, ces éditeurs ont collationné 28 manuscrits contenant des hymnes isolées. Voir la liste de ces manuscrits dans l'ouvrage cité, t. I, p. XVI-XXI.

Fac-similés chez Westwood, *Pal. sacr.*, pl. 19, fig. 2; Bernard et Alkinson, *Irish Lib. hymn.*, t. I, pl. I et II.

Pour avoir une idée de l'hymnaire irlandais du temps et du commun des saints, il faut se reporter aux manuscrits étudiés par le R. P. Clemens Blume dans *Der Cursus S. Benedicti Nursini und die liturgischen Hymnen des 6-9 Jahrhunderts in ihrer Beziehung zu den Sonntags-und ferial-Hymnen unseres Breviers*, Leipzig, 1908. Ces manuscrits présentent une série d'hymnes qui se répandirent sur le continent vers le IXe siècle et firent concurrence au *cursus* bénédictin. En voici la liste :

1° *Cod. 25, 2. 31* de Saint-Paul en Carinthie, fol. 6-8, VIIIe ou commencement du IXe siècle; écriture irlandaise[6];

2° *Cod. Augiensis CXCV* de Carlsruhe, fol. 45-46; écrit. irlandaise; commencement du IXe siècle[7];

3° *Cod. 106* de Cologne, fol. 44-46, IXe siècle[8];

4° *Cod. 592* de Trèves;

5° *Cod. 1245* de Trèves. — Ces deux derniers du IXe, Xe siècle[9];

6° *Cod. 111* de Zurich (Xe siècle)[10].

En dehors des précédents recueils, il reste à signaler quelques pièces qui figurent ailleurs : 1° l'hymne *Spiritus divinæ lucis*[11] : *a*) Turin *F. IV, 1* (VIIe siècle); édit. W. Meyer, *op. cit.*, p. 196. — *b*) Antiph. de Bangor (VIIe siècle); édit. Warren, *op. cit.*, t. II, p. 48; fac-similé, *ibid.*, t. I, fol. 34. (Ici l'hymne a pour titre *Ymnum ad matutinam in dominica.*) — *c*) Paris, Bibl. nat., *lat. 9488*; écriture irlandaise probablement du XIe siècle; variantes de ce ms. données par Bannister dans *Journal of theol. Studies*, 1908, t. IX, p. 425. — 2° trois hymnes en l'honneur de saint Guénolé, fondateur de Landevennec : *Inclite Christi confessor* (vêpres); *Aurea gemma floridis* (matines); *Alme dignanter supplicum* (dimanche après matines, depuis le 1er nov. jusqu'à Pâques)[12]. Ce dernier chant aurait été composé par Clément, moine de Landevennec au IXe siècle[13]. Manuscrits : *a*) Cartulaire de Landevennec, à Quimper (XIe siècle)[14]. — *b*) Paris, Bibl. nat., *lat. 5610. A*, fol. 76b-78b (XIIe siecle)[15]. Les trois hymnes en l'honneur de saint Guénolé ont été éditées dans les *Analecta bollandiana*, 1888, t. VII, p. 261-264. — 3° Une hymne en l'honneur de saint Malo, composée à la fin du IXe siècle par le diacre Bili du diocèse d'Alet. Elle a été publiée en dernier lieu et de la façon la plus sûre par M. Ferdinand Lot, *Mélanges d'histoire bretonne*, Paris, 1907, p. 344-348.

VII. MARTYROLOGES ET CALENDRIERS. — 1° Le *Martyrologe d'Oengus* (*Félire Oengusso*) rédigé en vers irlandais de six syllabes, date du début du IXe siècle, comme l'a montré M. R. Thurneysen[16]. Il a été édité à deux reprises par Whitley Stokes, la première fois à Dublin en 1880, la seconde, dans les publications de la

[1] Cf. Blume, *Der Cursus S. Benedicti Nursini*, Leipzig, 1908, p. 36. — [2] Wh. Stokes, *Goidelica*, 2e éd., London, 1872, p. 150; *Trip. Life*, London, 1887, p. 381-489; *Thes. pal.*, t. II, p. 298-359. — [3] H. Zimmer, *Keltische Studien; irische Texte mit Woerterbuch*, Berlin, 1881 et 1883, t. II, p. 162. — [4] Windisch, *Irische Texte*, t. I, p. 10, 25. — [5] Warren, *The Lit. and rit.*, p. 194-177. — [6] Cf. Blume, *op. cit.*, p. 65, et, en dernier lieu, L. C. Stern, dans *Zeitsch. f. celt. Philologie*, 1907-1908, t. VI, p. 552. — [7] Blume, *op. cit.*, p. 66-67; A. Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, Leipzig, 1906, t. I, p. 441-443. — [8] Blume, *op. cit.*, p. 68. — [9] Blume, *op. cit.*, p. 69. — [10] Blume, *op. cit.*, p. 70. — [11] Cf. U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, n. 19311. — [12] Cf. U. Chevalier, *op. cit.*, n. 8832, 1595 et 891. — [13] *Analecta bollandiana*, 1888, t. VII, p. 263. — [14] A. de la Borderie, *Cartulaire de Landevennec*, Rennes, 1888, p. 120 sq. — [15] Cf. L. Delisle, *Cabinet des manuscrits*, t. II, p. 374; *Analecta bollandiana*, t. VII, p. 169. — [16] Dans *Zeitschrift f. celt. Philologie*, t. VI, p. 6 sq.

Henry Bradshaw Society, London, 1906. Cette dernière édition et la traduction qui l'accompagne sont excellentes. Cependant l'éditeur a signalé depuis des corrections à y apporter[1]. Les critiques faites par le cardinal Moran à la traduction ne sont aucunement fondées[2].

2° Le *Codex Augiencis* CLXVII de Carlsruhe possède, fol. 16¹-17², un calendrier d'une écriture irlandaise du IXe siècle avec des additions postérieures de diverses mains carolingiennes[3]. Wh. Stokes a publié la liste des noms de saints irlandais de ce calendrier dans *Academy* du 29 déc. 1883, p. 435, et dans *Thesaurus palæohibernicus*, t. II, p. 283.

3° La latinité du calendrier métrique renfermé dans le ms. Cottonien, *Galba A, XVIII*, du British Museum serait irlandaise, suivant Whitley Stokes[4] et le R. P. H. Thurston[5]. M. J. Hessels est d'une opinion différente. La latinité de ce manuscrit n'indique pas plus une origine irlandaise qn'une origine anglo-saxonne[6]. Ed. Hampson a publié ce calendrier, avec les variantes de *Julius, A VI*, et de *Tiberius, B. V*, dans son *Medii ævi kalendarium*, London, 1841, t. I, p. 397-420. Wh. Stokes a donné, dans le n. d'*Academy* cité, une liste de dix commémorations de saints irlandais faites dans le calendrier.

4° Le martyrologe de Saint-Gall, *n. 451*, du IXe siècle, est certainement d'écriture irlandaise[7].

5° On connaît deux manuscrits du martyrologe de Tallacht, écrit, croit-on, au Xe siècle: *a*) Livre de Leinster (XIIe siècle) p. 355-365 du fac-similé d'Atkinson[8]; *b*) *Ms. 5100-4* de la bibliothèque royale de Bruxelles, fol. 182-197v (XVIIe siècle)[9]. Ces deux manuscrits ont une lacune qui va du 1er novembre au 16 décembre. Le martyrologe de Tallacht a été publié d'une façon peu satisfaisante par M. Kelly, *Catalogue of Irish saints*, Dublin, 1857.

6° Le plus ancien calendrier breton-armoricain existant est celui que l'on conserve à la bibliothèque royale de Copenhague, fonds de Thott, *n. 239*. Il est du Xe-XIe siècle. « Il n'y a aucun doute que ce calendrier ait été à l'usage de l'abbaye de Landevennec[10]. » M. F. Duine a publié ce calendrier avec de fort précieuses remarques dans ses *Bréviaires et missels des églises et abbayes bretonnes de France*, p. 148-151.

7° Henry Bradshaw a découvert dans le manuscrit de Trinity College, de Dublin, qui contient le psautier de Ricemarch (XIe siècle) un martyrologe hiéronymien contenant les noms de plusieurs saints celtiques, irlandais et bretons[11].

8° Le calendrier latin de Cashel, remontant à l'an 1030, mentionné par Colgan, au XVIIe siècle, est aujourd'hui perdu. Le *ms. 5100-4* de Bruxelles donne seulement le commencement d'une liste des saints mentionnés dans ce calendrier.

9° Le seul calendrier écossais ancien que l'on connaisse est le *Kalendarium Drummondiense*, qui tire son nom, de même que le missel auquel il est joint, du château de Drummond (Pertshire), où il est conservé. On le fait remonter à la seconde moitié du XIe siècle. Il a été publié, une première fois, par A. P. Forbes, *Kalendar of Scottish saints*, Edinburgh, 1872, p. 1-32, avec un fac-similé en face de la page 1, et, en second lieu, plus correctement par G. H. Forbes dans son édition du *Missale Drummondiense*, Burntisland, 1882, p. 1-44 de l'appendice[12].

10° Il existe au British Museum, sous la cote *Vespasian A. XIV* (fol. 1-7) du fonds Cottonien, un calendrier latin d'origine galloise de la fin du XIVe ou du commencement du XIIIe siècle[13].

11° Le martyrologe d'O'Gorman (*Félire Ui Gorman*), en 2796 vers irlandais, composé en 1167, a été publié par Whitley Stokes, London, 1890, dans la collection de la Henry Bradshaw Society. Il commence à la Circoncision. L'éditeur a publié une liste de *corrigenda* et d'*addenda* dans *Academy* du 28 décembre 1895, p. 569.

12° M. d'Arbois de Jubainville a signalé dans le ms. du couvent des franciscains de Dublin, coté *n. VII*, par Gilbert, un martyrologe attribué à Cathald Maguire, auteur du XVe siècle[14].

13° Taliesin Williams a publié dans les *Iolo Manuscripts*, Llandovery, 1848, p. 152 et 558, un calendrier gallois « qui se trouvait dans un manuscrit de l'an 1500 environ. »

14° Le martyrologe compilé en 1630 par Michel O'Clery, à l'aide de sources antérieures, a été édité par O'Donovan, Todd et W. Reeves, *A calendar of the saints of Ireland*, Dublin, 1864. La bibliothèque de Bruxelles conserve deux exemplaires de cette compilation sous les n. *4639* et *5095-5096*[15].

M. l'abbé Duine a publié et étudié tous les calendriers de livres liturgiques bretons qui en valaient la peine dans ses *Bréviaires et missels des églises et abbayes bretonnes*.

VIII. PRIÈRES PRIVÉES. — Nous ne pouvons songer à donner ici un catalogue de toutes les prières, composées en latin ou en langue vulgaire, qui se rencontrent dans les manuscrits celtiques. Nous nous bornerons à indiquer les *recueils* de prières, fort utiles à connaître, comme l'ont fait voir M. Edm. Bishop[16] et dom Cabrol[17], pour l'étude de la liturgie. Nous indiquerons cependant, en outre, certaines prières isolées d'un caractère propre à éclairer le lecteur sur le génie religieux des Celtes. Les *Apologies liturgiques* ont déjà été étudiées séparément (voir ce mot). Nous signalerons les litanies, les *loricæ*, les oraisons placées, à tort ou à raison, sous des noms de saints celtiques, et enfin les *ordines* ou directions d'offices privés.

1° *Recueil de prières privées*. — *a*) British Mus., *Reg. 2. A. XX* (VIIIe siècle), recueil similaire au *Book of Cerne*, originaire du nord de l'Angleterre, peut-être de Lindisfarne. Il a été décrit par MM. Warren, *Bangor*, t. I, p. 97-102, et Walter Gray de Birch, *Book of Nunnaminster*, London, 1889, p. 101-103, édité par dom Kuypers, *Book of Cerne*, p. 201-225. Fac-similés des fol. 11b et 23 dans Ch. Purton Cooper, *Appendix A*, pl. XXIV.

b) British Mus., *Harl. 2965* (VIIIe siècle). *Book of Nunnaminster*, édité par Gray de Birch, *op. cit.*, dans la collection de la Hampshire Record Society.

c) *Ms. Ll. 1. 10* de la bibliothèque de l'université de Cambridge, *Book of Cerne* (IXe siècle), écrit par un évêque du nom d'Æthelwald, peut-être celui de Lin-

[1] Dans *Zeitschrift für celt. Philologie*, t. VI, p. 235-242. — [2] Cal. Moran, *The Felire of S. Oengus*, dans *Irish theological Quarterly*, 1906, p. 259-273. — [3] Cf. A. Holder, *Die Reichenauer Handschriften*, Leipzig, 1906, t. I, p. 395. — [4] Dans *Academy* du 29 juin 1895, p. 545 et dans *Martyrology of Gorman*, London, 1895, p. XLVI. — [5] H. Thurston, *The Irish origin of Our Lady's Conception feast*, dans *Month*, mai 1904, p. 453 sq. — [6] J. H. Hessels, *The Kalendar in Galba, A, XVIII*, dans *Academy*, 6 juillet 1895, p. 12. — [7] G. Scherrer, *op. cit.*, p. 147. — [8] Robert Atkinson, *The Book of Leinster*, Dublin, 1880. — [9] Voir une description de ce ms. dans la préface de l'édition de *Martyrology of Gorman* de Wh. Stokes. — [10] Duine, *Bréviaires et missels*, p. 148. — [11] H. Bradshaw, *Collected Papers*, Cambridge, 1889, p. 478. — [12] Sur la composition de ce martyrologe, voir J. Dowden, dans *Academy* du 15 décembre 1883, p. 393. — [13] *Catalogue of the mss. in the Cottonian Library* [London], 1802, p. 436. — [14] H. d'Arbois de Jubainville, *Essai d'un catalogue de la littérature épique de l'Irlande*, Paris, 1883, p. LXXXII. — [15] Bindon, dans *Proceedings of the Royal Irish Academy*, t. III, 1844-1847, p. 486 et 487; J. van der Gheyn, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque royale de Belgique*, Bruxelles, 1901, t. I. — [16] Dans sa *Liturgical note, passim*, insérée dans le *Book of Cerne* de dom Kuypers. — [17] Voir art. *Alcuin*, t. I, col. 1081 sq.

disfarne (721-740), peut-être celui de Lichfield (818-830); il appartint à l'abbaye de Cerne dans le comté de Dorset. Édité par dom Kuypers, *Book of Cerne*, Cambridge, 1902. Fac-similés, *ibid.*, pl. I, fol. 21; pl. II, fol. 43.

Ces trois manuscrits sont anglo-saxons, mais ils contiennent beaucoup de pièces d'origine irlandaise [1].

Des recueils eucologiques formés sur le continent renferment également des éléments celtiques. Ce sont le *De psalmorum usu liber cum variis formulis ad res quotidianas accommodatis* [2], les *Officia per ferias* d'Alcuin, le *Libellus precum* de Fleury [3].

Le fragment harléien du British Museum, coté *7653* (7 feuillets du IXe siècle), est non seulement d'inspiration, mais de facture et d'écriture irlandaises. Il a été décrit par MM. Gray de Birch, *op. cit.*, Warren, *Bangor*, t. II, p. 87-88, et édité dans cette dernière publication, p. 83-84.

2° *Litanies.* — Les *veteres litaniæ anglicanæ* trouvées par Mabillon dans un psautier de Reims contiennent surtout des noms de saints bretons, tous antérieurs à l'an 650. C'est une litanie bretonne. Elle a été publiée par Mabillon, *Vetera analecta*, 1723, p. 168-169, et chez Haddan and Stubbs, *Counc. and eccl. doc.*, t. II, 1re partie, p. 81-85. D'après M. Ed. Bishop, elle ne daterait que du Xe siècle [5].

Une litanie contenue dans le *Ms. H. I, 11*, de Trinity College Dublin, copié en 1752, est attribuée à saint Fursy († 650) [6].

Oengus le Culdée († 746) passe, sans doute à tort, pour être l'auteur d'une litanie qui porte son nom dans le livre de Leinster, dans le *Leabhar Breac*, fol. 11 [7] et ailleurs. Cette litanie a été publiée en partie par Colgan, *Acta sanctorum Hiberniæ*, p. 535, Petrie, *The ecclesiastical architecture of Ireland anterior to the Anglo-Norman invasion*, dans *Transactions of the R. I. Academy*, t. XX, p. 137-138, et au t. III d'*Irish ecclesiastical Record*.

Le noyau des litanies latines du missel de Stowe, du missel perdu de Fulda ainsi que du *Ms. Reg. 2 A. XX*, (fol. 26a) [8] procéderait, selon M. Edm. Bishop, d'une litanie grecque conservée au fol. 200a de *Galba A. XVIII* (fin du Xe siècle) et dans *Titus D. XVIII*, fol. 22b (XIIe siècle). Cette litanie grecque serait, elle, venue de Rome et remonterait au temps du pape Sergius (687-701) [9].

Le ms. harléien *7653* (VIIIe-IXe siècle) possède (fol. 1) une litanie publiée par Warren en appendice à *Bangor*, t. II, p. 83-84.

Une autre litanie irlandaise de la même époque se trouve dans les fragments de Saint-Gall réunis dans le recueil qui porte le *n° 1395* (p. 179). Saint Mathias y est invoqué à la manière irlandaise : *Sancte Madiane*. Éditée par Warren, *Lit. and rit.*, p. 180, Mac Carthy, *On the Stowe missal*, p. 233. Fac-similé dans Purton Cooper, *Appendix A*, pl. XXX.

Une litanie du *Libellus precum* de Fleury contient plusieurs noms de saints celtiques [10].

M. J. Loth a étudié, en les comparant, quatre litanies riches en noms de saints celtiques et spécialement bretons [11] ce sont les suivantes :

a) Les prétendues *veteres litaniæ anglicanæ* découvertes par Mabillon.

b) Celle du psautier *n. 180* (Xe siècle) de la bibliothèque du doyen et du chapitre de Salisbury, ms. d'origine française. La litanie est au fol. 170b. Elle avait déjà été publiée par F. E. Warren, *Un monument inédit de la liturgie celtique*, dans la *Revue celtique*, 1888, t. IX, p. 89-96;

c) La litanie du missel de Saint-Vougay (voir plus haut, *Missels*, col. 2971);

d) Fragment de litanies du XIe siècle, conservé dans le *ms. lat. 1154* da la Bibl. nat. de Paris (fol. 9b-10a), provenant de Saint-Martial de Limoges, édité par J. d'Arbois de Jubainville dans la *Revue celtique*, 1876-1878, t. III, p. 449-450.

Signalons enfin une louange gaélique à la sainte Vierge suivie d'une dévote prière conservée dans le *Leabhar Breac*, fol. 14a (ms. du XIVe siècle), et que le R. P. A. de Santi n'accepte pas comme des litanies proprement dites [12]. Eugène O'Curry faisait remonter, au plus tard, au milieu du VIIIe siècle, cette série d'invocations [13], mais Whitley Stokes y a remarqué des formes irlandaises du XIIe siècle [14]. Cet auteur a, le premier, édité ce texte avec traduction anglaise en 1887, *Trip. life*, p. CLXV-CLXVIII. Jusqu'alors il n'en existait que des traductions anglaises et allemandes imparfaites [15].

Les *Antiquæ litaniæ in veteri monasterio Dunkeldensi usitatæ*, éditées par G. F. Gordon dans les *Notes and Queries*, IIIe série, t. IX, p. 406-409, puis par l'évêque Forbes, *Kalendar of Scottish saints*, p. LVI-LXV, et Haddan and Stubbs, *Counc. and eccl. doc.*, t. II, Ire part., p. 278-285, dont le noyau est, peut-être, ancien, ont été interpolées au XVIe siècle. Cf. Haddan and Stubbs, *op. cit.*, p. 285.

3° *Loricæ.* — Une *lorica* est une prière dans laquelle on réclame, généralement en termes abondants et pressants, la protection des trois personnes divines, des anges et des saints contre des maux corporels ou spirituels, publics ou privés, énumérés avec complaisance. Une clause initiale ou finale assure à la prière, moyennant l'accomplissement de formalités indiquées, une efficacité souveraine. Ces prières ont une teinte celtique très prononcée. Elles portent généralement le nom du saint de qui elles tiennent leur efficace. Elles sont quelquefois écrites en une langue pédantesque, peu intelligible, comme si leurs auteurs eussent voulu les envelopper d'un voile de mystère. C'est notamment le cas de la lorica de Gildas et de celle de Leyde. Voici la liste des *Loricæ* actuellement connues :

a) *Lorica de S. Patrice* (*Faed Fiada*), en irlandais. Elle a été très souvent publiée et traduite en prose et en vers. Éditée par Wh. Stokes, *Goidelica*, p. 153, et dans *Trip. life*, p. 48-53, d'après le livre des hymnes de Trinity College et *Rawl, B. 512*; Bernard et Atkinson, *In lib. Hymn.*, t. I, p. 133-136, t. II, p. 49-51; D. Kuypers, *Book of Cerne*, p. XXI-XXII. Cette pièce se trouve encore dans les mss. *Egerton 93* et *Egerton 190* du Brit. Mus. [16].

b) *Lorica* dite de Gildas, quelquefois appelée « *lorica* de Lathacan, Loding, Lodgen », en latin. On la trouve dans sept manuscrits et elle a été éditée au moins dix fois de 1853 à 1902. Nous avons indiqué manuscrits et éditions dans la *Revue celtique*, 1909, t. XXX, p. 43-44.

c) *Lorica de Coluim Cille*, en irlandais. — Manuscrits : *Leabhar Breac*, 262b76; Bodl., Laud., *615*, p. 27; Bruxelles, *n. 2324-40*, fol. 65v-66, et *n. 5100-4*, p. 3-4. — Éditions : O' Donovan, *Miscellany of the Irish archæological Society*, Dublin, 1846 (avec traduction).

[1] D. Kuypers, *Book of Cerne*, p. XXXII sq. — [2] *P. L.*, t. CI, col. 465-508. — [3] *P. L.*, *ibid.*, col. 509-612. — [4] *Ibid.*, col. 1383-1416. — [5] F. A. Gasquet et E. Bishop, *The Bosworth Psalter*, London, 1908, p. 57, note. — [6] Abbott, *Catalogue of the manuscripts of the Trinity College, Dublin*, Dublin et London, 1900, n. 1285; Douglas Hyde, *Literary history of Ireland*, London, 1899, p. 199. — [7] E. O'Curry, *Lectures on the manuscript: Materials of ancient Irish history*, p. 381-382, 615. — [8] D. Kuypers, *Book of Cerne*, p. 211-212. — [9] E. Bishop, *The litany of saints in the Stowe Missal*, dans *Journal of theological Studies*, 1906, t. VII, p. 122-136. — [10] *P. L.*, t. CI, col. 1391-1394; Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. III, p. 237-239. — [11] J. Loth, *Les anciennes litanies des saints de Bretagne*, dans la *Revue celtique*, 1890, t. XI, p. 135-151. — [12] A. de Santi, *Les litanies de la sainte Vierge*, trad. par A. Boudinhon, Paris [1900], p. 105-107. — [13] E. O'Curry, *Manuscript materials*, p. 352. — [14] Wh. Stokes, *Trip. life*, p. CXLV. — [15] Cf. de Santi et Wh. Stokes, *op. cit.* — [16] Cf. Bern. et Atkinson, *Ir. lib. hymn.*, t. II, p. 209.

d) Lorica de Mugron, en irlandais. — Manuscrits : *Rawl. B. 512; Leabhar Breac*, p. 74 d; Roy. Irish Acad. *23. G. 9* et *23. G. 5*. — Éditions : Kuno Meyer, *Hibernica minora*, p. 42-44, avec traduction, d'après les deux premiers manuscrits; Bern. et Atk., *Irish Liber hymn.*, t. II, p. 212, 244, avec traduction partielle, d'après les deux derniers.

e) Lorica de Leyde, en latin. On n'en connaît qu'un manuscrit, *Voss. lat.* q[10]2 de Leyde. — Éditions : W. H. Friedel dans la *Zeitschrift f. celtische Philologie*, 1898, t. II, p. 64 sq.; H. Williams, dans *Cymmrodorion record series*, n. 3, p. 293-294.

f) Lorica anonyme, en irlandais, éditée sans traduction par Kuno Meyer, d'après le ms. *23. N. 10*, p. 19 de l'Ac. royale d'Irlande, dans l'*Archiv. f. celt. Lexicographie*, t. III, p. 6-7 et avec traduction anglaise, d'après 3 autres mss. dans *Ériu*, t. IV, p. 235-239, par A. O' Kelleher. Dans le ms. bodléien *Laud, 615*, p. 91, cette *lorica* est attribuée à Coluim Cille. Elle a été traduite partiellement par E. J. Gwynn, d'après *R. I. A. 23. E. 16*, fol. 337[b], dans l'*Ir. Lib. hymn.*, de Bernard et Atkinson. t. II, p. 210-211.

g) Fragment irlandais de Carlsruhe, *Cod. Aug. CLXVII*, traduit en partie par Wh. Stokes et Strachan dans le *Thes. pal.*, t. II, p. 256. Cf. *Journal of theol. Stud.*, 1904, t. V, p. 66.

h) Oratio matutina du *Ms. Rg. 2. A. XX* (fol. 22[a]) et du *Ms. Harl. 7653*, publiée par Warren, *Bangor*, t. II, p. 96, 84-85.

i) Lorica de S. Brendan, en latin. Dom G. Morin m'en a signalé plusieurs manuscrits. Elle a été analysée par Denis O' Donoghue, *Brendaniana*, Dublin, 1893, p. 97-103, et éditée par le Rév. (auj. cardinal) Moran, *Acta sancti Brendani*, Dublin, 1872, p. 27 sq. Le ms. de cette prière soi-disant existant à Vienne, suivant Ch. Purton Cooper, *Appendix A*, p. 231, est inconnu à la bibliothèque impériale de cette ville.

j) Le Corselet de Marie, en irlandais, traduit sans édition du texte par Brian O' Looney dans *Irish eccl. Record*, t. VI, p. 320-322.

k) Lorica de Diarmait, de l'île de Clotran, en irlandais, ms. Bruxelles *2324-40*, fol. 66; inédite.

Ce serait sortir de gaieté de cœur du domaine de la liturgie que de donner ici une bibliographie des charmes ou recettes magiques transcrites par des mains chrétiennes dans les manuscrits celtiques et jusque dans le missel de Stowe [1], cependant un travail d'ensemble sur les *loricæ* n'irait pas sans une étude préalable de ces formules superstitieuses.

4° *Oraisons autres que les loricæ avec nom d'auteur.* — Certaines prières sont accompagnées quelquefois, dans les manuscrits, du nom de leur prétendu auteur. Ces attributions sont, la plupart du temps, fort difficiles à vérifier, partant sujettes à caution. Voici celles que nous avons relevées :

a) Oraison d'Adamnan, en irlandais. — Manuscrits : *Liber hymnorum*, de Trinity College; Stowe ms. *C. 3. 2* de la Roy. Ir. Acad.; Livre jaune de Lecan (Trinity Coll., Dublin, *H. 2. 16*); *Rawl. B. 502*. — Édit. : Bern. et Atkinson, *Ir. Lib. hymn.*, t. I, p. 184; t. II, p. 81-82.

b) Confession de S. Ciaran, en latin. — Manuscrit : Bruxelles, *5100-4*, fol. 8[v]-10 (XVIIe siècle) et 2224-40, fol. 67-68 (XVIIe siècle). — Inédite.

c) Oraisons de Colgu Ua Duinechda († 794), en irlandais. — Colgu, qui fut le maître d'Alcuin, écrivit un recueil de prières intitulé : *Scúap chrábaid* (*Scopæ devotionis*). Colgan en tint, au XVIIe siècle, un manuscrit. Il décrit l'œuvre en ces termes : *Fasciculus ardentissimarum precum per modum quodammodo litaniarum, opus plenum ardentissima devotione et elevatione mentis id Deum* [2]. O'Donovan soupçonnait à peine l'existence d'un manuscrit de ce recueil vers 1860 [3]. Le professeur Kuno Meyer en a retrouvé six dont deux incomplets. Il a donné le texte irlandais du *Scúap chrábaid* avec une traduction anglaise dans les *Otia Merseiana, The publications of the Arts faculty of University College Liverpool*, t. II, 1990-1901, p. 92-105. Avant lui B. Mac Carthy en avait donné une édition incomplète et peu critique en appendice de son essai *On the Stowe Missal*, p. 178-181. Suivant le Dr Kuno Meyer, « la langue de cet écrit est incontestablement le vieil irlandais et peut facilement remonter à la seconde moitié du VIIIe siècle (p. 92). »

d) Oraison de S. Colomban, en latin, dans les *Officia per ferias* d'Alcuin (*P. L.*, t. CI, col. 604). Cette prière se retrouve au fol. 9 de l'*Évangéliaire* dit de S. Colomban (*Cod. G. VII, 15* de la Bibl. de Turin).

e) Oraison de S. Mugint, en latin, dans les deux mss. du *Liber Hymnorum* de Dublin (XIe siècle). — Édit. Bern. et Atkinson, t. II, p. 22-23.

f) Oraison de Ninine, en vers irlandais, dans les deux mss. du *Liber Hymnorum*. — Édit. Bern. et Atkinson, t. I, p. 105; t. II, p. 36.

g) Confessio sancti Patricii episcopi. — Pièce apocryphe qu'il ne faut pas confondre avec l'œuvre authentique de saint Patrice qui porte le même titre. Manuscrits : Angers n. *14* (IXe siècle); *Book of Cerne*; Psautier de Bâle. Elle se présente anonymement dans ces deux derniers manuscrits. — Éditions : Samuel Berger, dans la *Revue celtique*, t. XV, p. 155 sq.; Bern. et Atkinson, t. II, p. 213-216; D. Kuypers, *Book of Cerne*, p. 95-99. Quelque fautive que soit l'attribution de cette prière à saint Patrice, elle paraît bien être d'origine celtique [4].

Est-il besoin d'ajouter que j'ai encore moins ici qu'ailleurs la prétention d'être complet et définitif? Les manuscrits irlandais, peu explorés jusqu'ici, contiennent maintes prières attribuées aux saints nationaux et des prières anonymes en plus grand nombre encore.

5° *Ordos d'offices privés.* — Le livre de Mulling donne, au fol 94[b], un *ordo* d'office monastique attribué au IX[e] siècle par M. Lawlor, qui a déchiffré et publié ce texte avec de très précieuses remarques dans *Chapters on the Book of Mulling*, Edinburgh, 1897, p. 145-166.

La seconde vision d'Adaman (ms. unique : *Leabhar Breac*, p. 258[b]-259[b]), écrit composé en gaélique au XI[e] siècle, a conservé une sorte d'*ordo* d'office pénitentiel à réciter pour conjurer une calamité publique. — Editions : Wh. Stokes, dans la *Revue celtique*, t. XII, p. 433; Lawlor, *op. cit.*, p. 153, n. 2; Bern. et Atkinson, *op. cit.*, t. I, p. XXIV [5].

Le même *Leabhar Breac* porte, au bas de la page 97 du fac-similé d'Atkinson, occupé par le *Félire d'Oengus*, des indications qui semblent relatives à un plan d'office comprenant le *Benedicite*, l'hymne *Christe qui lux es*, le *Magnificat* et le *Gloria in excelsis*. Cf. Bernard et Atkinson, *op. cit.*, p. 240.

Le psautier de Bâle (*A. VII. 3*) contient des prescriptions de prières, probablement à l'usage des moines; texte dans Bernard et Atkinson, *op. cit.*, t. I, p. XXVII.

IX. *RÈGLES MONASTIQUES ET PÉNITENTIELS.* — Certains de ces documents nous renseignent sur l'organisation de l'office divin dans les monastères, pas autant cependant qu'on pourrait l'espérer. Il est question des heures canoniales dans la règle en vers irlandais de

[1] Fol, 67[b]. éd. et trad. dans Stokes et Strachan, *Thesaurus palæohibernicus*, t. II, p. 250. — [2] J. Colgan, *Acta sanctorum Hiberniæ*, Lovanii, 1645, p. 379, n. 9. — [3] J. O'Donovan, *Lost and missing Irish manuscripts*, dans *The Ulster Journal of archæology*, 1861-1862, t. IX, p. 23. — [4] D. Kuypers, *Book of Cerne*, p. XXV. — [5] Voir H. J. Lawlor, *Note on an Irish monastic office*, dans *Hermathena*, 1899, t. X, p. 212-225.

saint Ailbe d'Emly († v. 540) aux strophes 16-20, 22, 24, 25, 28 et 29[1]; dans la règle également en vers irlandais de saint Congall de Bangor († 601-602) aux strophes 3, 3[b], 13, 13[a], 13[b], 13[c], 27[a], toutes comprises dans les parties interpolées[2]; dans la *Regula monachorum* de saint Colomban de Luxeuil († 615) au chap. VII : *De cursu psalmorum*[3], dans sa *Regula cœnobialis* et dans son pénitentiel (*passim*). Les canons pénitentiels attribués à Gildas, David, Cummian, etc., fournissent aussi sur la liturgie des données point négligeables, comme on le verra plus loin. Une sorte de coutumier monastique, l'*Ordo monasticus de Kil-ros* (*P. L.*, t. LIX, col. 563-568), qui n'est pas non plus à dédaigner[4], nous fait connaître les curieux usages d'une communauté des culdées d'Écosse.

X. TRAITÉS. — Le *Catalogus sanctorum Hiberniæ secundum diversa tempora* est un très bref résumé de l'histoire ecclésiastique de l'Irlande depuis le temps de saint Patrice jusqu'à l'an 665. On fait remonter sa composition à la première moitié du VIIIe siècle. Malgré ses divisions artificielles et symétriques, on est d'avis que les notions liturgiques qu'il renferme ne sont pas sans valeur. Ce texte a été publié par Usher, *Works*, t. VI, p. 477 sq., d'après deux manuscrits, puis par Fleming, *Collectanea sacra*, Lovanii, 1667, p. 430-431, sans doute d'après le *Codex Salmanticensis*. Les PP. de Smedt et de Backer l'ont donné d'après ce manuscrit dans leurs *Acta sanctorum Hiberniæ*, Edinburgi and Brugis, 1888, col. 161-164; Haddan and Stubbs, *op. cit.*, t. II, 2e partie, p. 292-294, d'après le texte de Usher, qui est le meilleur, avec les variantes de Fleming.

Le *ms. Bodl. 572*, qui contient une *missa S. Germani*, publiée, par Warren parmi ses *reliquiæ celticæ liturgicæ*, bien qu'elle n'ait, de l'aveu de Warren lui-même, aucun titre à être considérée comme une messe celtique ni dans la substance ni dans la forme[5], renferme une *expositio missæ*, œuvre d'une main celtique du X[e] siècle, enrichie de trois gloses corniques[6].

Un *traité sur la messe* en langue irlandaise, composé au X[e] ou au XI[e] siècle, se rencontre dans deux manuscrits : 1° à la suite du missel de Stowe (fol. 65[b]-67[a]), 2° dans le *Leabhar Breac* (fol. 126; p. 251 du fac-similé de Robert Atkinson). Le traité de Stowe a été édité à plusieurs reprises par Wh. Stokes, notamment dans le *Thes. pal.*, t. II, p. 252-255. L'écriture du traité de Stowe ne se rencontre pas dans les autres parties du manuscrit; ce serait, suivant Wh. Stokes, la plus récente de toutes. La recension du *Leabhar Breac* est plus corrompue que la précédente. Une édition en a été donnée par Wh. Stokes dans la *Zeitsch. f. vergl. Sprachforschung*, t. XXVI, 1882, p. 497-519. E. O'Curry en avait déjà traduit quelques passages dans ses *Manuscript materials*, p. 376 sq. Le Rév. Duncan Macgregor a fondu les textes de Stowe et du *Leabhar Breac* dans une traduction unique publiée dans les *Transactions of the Aberdeen ecclesiological Society*, 1898, t. III, 11e part., p. 293-340. On trouvera enfin les deux traités édités et traduits séparément chez Mac Carthy, *On the Stowe Missal*, p. 245-265. Fac-similé du traité de Stowe chez Warner, *The Stowe Missal*, t. I, London, 1906, du traité du *Leabhar Breac*, dans *Facsimiles of Irish manuscripts : Leabhar Breac*, Dublin, 1876.

Au fol. 109[a] du ms. n. 1 du fonds celtique de la Bibliothèque nationale de Paris se rencontre un morceau irlandais intitulé : *Parole sur le sacrifice de la messe*, que l'on retrouve dans le *Leabhar Breac* et qui a été publié d'après ce manuscrit par R. Atkinson[7].

Au fol. 15[b] du même manuscrit parisien (2[e] section) il existe une courte pièce rédigée en irlandais, intitulée : *Fagail na Samna*, sur l'établissement de la fête de la Toussaint, de laquelle on peut rapprocher celle du *Book of Lismore*, *Scél na Samhna* (l'histoire de la fête de la Toussaint), fol. 67[a]-68[a]. Ces deux pièces sont inédites[8].

Un traité en langue irlandaise sur le symbolisme des huit couleurs liturgiques a été édité avec traduction anglaise par Whitley Stokes d'après le *Leabhar Breac* (p. 108) dans la *Trip. life*, p. CLXXXVII-CXCI. Il en existe un autre exemplaire dans le *Liber Flavus Fergusiorum* (vol. II, fol. 41[a])[9].

Un traité sur la manière de consacrer une église antérieur, suivant Th. Olden, au synode de Dublin (1186) qui prohiba l'usage des autels de bois[10], s'est conservé dans le *Leabhar Breac*. (Cf. 277[a]-278[a] du fac-similé). Il a été édité et traduit en anglais par Th. Olden, dans les *Transactions of the St. Paul's Ecclesiological Society*, London, 1900, t. IV, p. 98-104.

Le recueil factice cottonien *Nero A. II*, du British Museum, renferme un traité intitulé : *Ratio de cursus qui fuerunt ex auctores* (*sic*) (fol. 37-42), sur les six principaux *cursus*, dont le *cursus Scottorum*. L'écriture semble être du VIIIe siècle[11]. *Cleopatra, E. I*, renferme (fol. 5[a]-7[a]), une copie de ce traité exécutée au XVIIe siècle. Ce morceau a été primitivement édité par Spelman, *Concilia*, t. I, p. 176, puis par Wilkins. Le Cardinal Moran l'a réédité et traduit en anglais[12]. Haddan and Stubbs, *Counc. and eccl. doc.*, t. I, p. 138-140, l'ont reproduit d'après le second manuscrit. Whitley Stokes et Warren donnent la portion de ce traité qui concerne le *cursus* irlandais, après avoir collationné les deux manuscrits, *Trip. life*, p. CXX, et *Bangor.*, t. II, p. XXV-XXVI. Enfin M. J. Wickham Legg a donné une édition diplomatique de ce texte dans les *Miscellanea Ceriani*, Milano, 1910, p. 151-161.

M. R. I. Best a publié et traduit de l'irlandais une note sur les mystères attachés aux heures canoniales extraite du *Ms. H. 3. 17*, col. 675, de Trinity College de Dublin. Voir *Ériu*,, t. III, 1907, p. 117.

III. ORIGINES. — M. Warren a insisté sur les points de contact entre l'Église celtique d'une part et d'autre part les Églises orientales, gallicane et espagnole[13]. Il s'est plu aussi à énumérer les différences qui séparèrent les Celtes de Rome au point de vue religieux en général[14]. Il y a certes, dans ces pages, des considérations fondées, mais aussi beaucoup de rapprochements vagues et peu concluants. L'auteur perd souvent de vue, au cours de son exposé, la liturgie proprement dite. Il est vrai que les textes capables de nous éclairer sur les origines des liturgies celtiques n'abondent pas. Les relations entre les îles Britanniques et l'Orient, telles qu'elles sont rapportées dans les vies de saints,

[1] Joseph O'Neill, *The Rule of Ailbe of Emly*, dans *Ériu*, 1907, t. III, p. 92-115. — [2] J. Strachan, *An Old-Irish metrical Rule*, dans *Ériu*, 1904, t. I, p. 191-208. — [3] O. Seebass, *Regula monachorum S. Columbani abbatis*, dans *Zeitschrift f. Kirchengeschichte*, 1895, t. XV, p. 366-386, et dans *P. L.*, t. LXXX, col. 212-213. Sur les règles monastiques irlandaises, voir *Inventaire des règles monastiques irlandaises*, dans la *Revue bénédictine*, 1908, t. XXV, p. 167-184, 321-333. — [4] Voir sur ce document l'art. *Bains*, col. 95, n. 11. — [5] Warren, *The Lit. and rit.*, p. 159. — [6] H. Bradshaw, *Collected papers*, p. 283, 470. — [7] H. Omont, *Catalogue des manuscrits celtiques et basques de la Bibliothèque nationale*, dans la *Revue celtique*, t. XI, p. 389 sq.; R. Atkinson, *The Passions and homilies from the Leabhar Breac*, Dublin, 1887, p. 181. — [8] H. Omont, *loc. cit.* Cf. Wh. Stokes, *Lives of saints from the Book of Lismore*, Oxford, 1890, p. XIX. — [9] Edward Gwynn, *The Liber Flavus Fergusiorum*, dans *Proceedings of the R. I. Acad.*, 1906, t. XXVI, sect. c, p. 37. — [10] On verra plus loin qu'il n'est pas sûr qu'il soit question dans ce texte d'autels de bois. — [11] Maude Thompson, *Catalogue of anc. mss. in the Brit. Museum*, 2e partie, p. 54. — [12] Moran, *Essays on the origin, doctrines and discipline of the early Irish Church*, Dublin, 1864, p. 243-246. — [13] Warren, *Lit. and rit.*, p. 46-62. — [14] *Ibid.*, p. 63-84.

sont, la plupart du temps, légendaires. Les témoignages font presque défaut sur les relations premières avec Rome et l'Italie. Les rapports entre les Iles et la Gaule sont un peu mieux connus [1].

Aussi bien, il nous semble qu'en matière liturgique des personnages d'une influence de premier ordre, un grand évêque, un grand missionnaire, ont seuls pu faire autorité et importer avec succès des rites étrangers. Les usages secondaires ont bien pu transmigrer par le commerce ordinaire des gens d'église et par voie livresque. Encore que les mémoires fussent autrement puissantes et les livres plus rares que de nos jours, il est évident que les formules liturgiques se sont surtout répandues par la diffusion des manuscrits. Mais, pour implanter une liturgie nouvelle ou pour modifier notablement une liturgie existante, j'imagine qu'il a fallu un personnage d'un grand savoir-faire, environné d'un prestige peu commun, qui initiât par la pratique quotidienne aux rites nouveaux les chrétientés par lui évangélisées ou disciplinées et réussit à imposer sa liturgie grâce à son autorité et à sa sainteté personnelles. Les rares documents qui nous sont parvenus confirment, on va le voir, cette manière de concevoir les choses. Voici d'abord quelques faits saillants.

Saint Victrice, évêque de Rouen, vers 396 [2], saint Germain d'Auxerre, au IVe siècle [3], passent la Manche pour aller rétablir, le premier, la paix, le second, l'orthodoxie, dans l'île bretonne. Saint Germain fait une double traversée. Dans sa première mission (429-431) il est accompagné de saint Loup de Troyes, dans la seconde (447-448), de Sévère, évêque de Trèves. Saint Germain exerça une influence considérable en Grande-Bretagne [4]. Muirchu Maccu Machtheni, auteur du VIIe siècle, met saint Patrice en relation avec lui, durant son séjour sur le continent [5]. Saint Patrice parle, lui-même, de son voyage dans les îles de la mer Tyrrhénienne [6], et Tirechan, le plus ancien biographe du saint, avec Muirchu, a recueilli une tradition d'après laquelle il aurait séjourné *in una ex insolis quæ dicitur Aralanensis,* nom de lieu corrompu où il faut reconnaître, avec les meilleurs critiques, l'île de Lérins [7]. C'est le pape saint Célestin qui aurait envoyé à l'Irlande, déjà en possession de quelques chrétientés (*ad Scottos in Christum credentes*), son premier évêque, Palladius (431) [8]. La carrière apostolique de Palladius fut très courte. Son œuvre fut reprise et continuée par saint Patrice. C'est à l'instigation d'un certain Palladius, de celui-ci, sans doute, que saint Germain avait reçu du pape Célestin sa première mission [9]. Saint Patrice, d'après des sources moins sûres, aurait aussi reçu la sienne du même pape [10]. Le Breton saint Ninian, avant d'évangéliser les Pictes, s'instruit à Rome et prend contact, en passant, avec saint Martin de Tours [11]. Le Breton Fauste, abbé de Lérins (vers 434), puis évêque de Riez (462), reste en relations avec la Bretagne [12].

Quelle a pu être, sur les institutions liturgiques des églises insulaires, l'influence de ces divers personnages, la plupart insignes missionnaires, dont la mémoire et le culte se sont perpétués outre-mer? Quelques textes vont nous permettre de répondre, dans une certaine mesure, à cette question. Le premier de ces textes est le traité du VIIIe siècle, mentionné dans nos sources, sur les six grands *cursus*. Voici l'origine que cet écrit assigne au *cursus Scottorum*.

Ce *cursus* devrait sa formation à saint Marc, qui aurait évangélisé, non seulement l'Égypte, mais même l'Italie. Grégoire de Nazianze et les moines d'Orient, Basile, Antoine, Paul, Macaire, Jean, Malchus, l'adoptèrent. Par Cassien il pénétra en Gaule, s'implanta à Lérins, où le suivirent Honorat, Césaire d'Arles, Porcaire, Loup et Germain. Ces deux derniers enseignèrent les lettres sacrées au bienheureux Patrice et lui léguèrent ce *cursus* qu'il transmit à la Bretagne et à l'Irlande. Le *cursus* de saint Marc, devenu ainsi le *cursus Scottorum,* fut réintroduit sur le continent, à la fin du VIe siècle, par Colomban de Luxeuil et son compagnon Wandilochus [? Waldolenus]. Voilà le résumé de l'histoire du *cursus Scottorum* par l'anonyme du VIIIe siècle [13].

Observons tout d'abord que par *cursus,* il faut entendre, contrairement à ce qu'a pensé Mabillon, non la liturgie tout entière, mais seulement l'ensemble des heures constituant l'office divin. En effet, le cinquième *cursus* passé en revue dans ce traité est celui de saint Benoît, ce qui ne peut s'entendre que de l'office divin, seule partie de la liturgie sur laquelle le patriarche ait légiféré. A propos du *cursus* de saint Marc, notre auteur parle, il est vrai, du *Sanctus* et du *Gloria in excelsis,* mais il faut savoir que cette dernière pièce était chantée à Bangor, peut-être aussi à la messe, mais certainement à vêpres et à matines [14]. Reste à déterminer la valeur historique du document.

Au point de vue paléographique, les feuillets les plus anciens (Cotton, *Nero A. II,* fol. 37) qui contiennent ce curieux traité paraissent être, nous l'avons dit plus haut, du VIIIe siècle, époque même de sa composition. Voir col. 2988). Il est incontestable que plusieurs des données de cet écrit sont confuses, plusieurs des sources alléguées, fausses [15]. Quoi qu'il en soit, ce qui est rapporté au sujet de la transmission du *cursus* depuis Cassien jusqu'à saint Patrice et saint Colomban par les intermédiaires que nous avons cités est tout à fait conforme à ce que nous savons des rapports du monde religieux insulaire avec la Gaule aux Ve et

[1] Cf. H. Zimmer, *Ueber directe Handelsverbindungen Westgalliens mit Irland im Alterthum und frühen Mittelalter,* dans *Sitzungsberichte der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften,* 1909, p. 363-400, 430-476. 543-580, 582-613. — [2] Victrice, *De laude sanctorum,* I, *P. L.,* t. XX, col. 443-444. Pour la date de la mission de Victrice, voir Vacandard, *Saint Victrice, évêque de Rouen,* dans la *Rev. des quest. histor.,* 1903, t. LXXII, p. 395 sq. — [3] Constance, *Vita Germani,* V-VI, *Acta sanct.,* juli. t. VII, p. 222-225. — [4] Bède, *Hist. eccl.,* I, 17, *P. L.,* t. XCV, col. 45-47. Cf. W. Levison, *Bischof Germanus von Auxerre und die Quelle zu seiner Geschichte,* dans *Neues Archiv,* 1903, t. XXIX, p. 171 sq. — [5] Wh. Stokes, *Trip. life,* p. 272. — [6] *Timorem Dei habui ducem itineris mei per Gallias atque Italiam etiam in insulis quæ sunt in mari Tyrreno. Dicta Patricii; Trip. life,* p. 301. — [7] Tirechan, chez Stokes, *Trip. life,* p. 302. Selon les Bollandistes, Todd et J.-B. Bury, *Aralanensis* est ici une corruption de *Lerinensis.* Cf. J.-B. Bury, *The life of St. Patrick and his place in history,* London, 1905, p. 294. — [8] Prosper d'Aquitaine, *Chronicum,* s. a. 431, *Mon. Germ. hist., Chronica minora,* t. I, p. 472, *P. L.,* t. LI, col. 595. — [9] Prosper, *ibid.,* col. 594. — [10] *Tertio decimo anno Teothos ia imperatoris a Celestino episcopo papa Romæ Patricius episcopus ad doctrinam Scottorum mittitur. Book of Armagh,* fol. 15b, dans Stokes, *Trip. life,* p 332. Le Dr Gwynn et M. J.-B. Bury, *op. cit.,* p. 351, supposent que les notes d'où ce texte est extrait sont l'œuvre de Ferdomnach, qui a copié le livre d'Armagh en 807 ou 808. — [11] Bède, *Hist. eccl.,* III, *P. L.,* XCV, col. 121 *b.* La visite à saint Martin de Tours n'est pas rapportée par Bède qui se borne à dire que Ninian dédia au saint confesseur son église de Candida Casa. Ce n'est que dans la *Vita Niniani,* c. II, œuvre d'Ailred de Rievaux (XIIe siècle), qu'est mentionnée, pour la première fois, cette visite. J. Pinkerton, *Vitæ antiquæ sanctorum qui habitaverunt in Scotia,* Londini, 1789, p. 6. — [12] Sidoine Apollinaire, *Epistolæ,* IX, 9, *P. L.,* t. LVIII, col. 622-626. — [13] Haddan and Stubbs, *Counc. and eccl. doc.,* t. I, p. 139-140. — [14] Warren, *Antiphonary of Bangor,* t. II, p. 31. M. Warren conjecture (p. XXIV) que ce qui, dans le traité, est dit de l'office divin, peut s'entendre aussi probablement de la liturgie. — [15] Voir la critique de ce texte chez Warren, *Bangor,* t. II, p. XXIV-XXV. Quant aux corruptions des noms propres, elles peuvent être imputables au copiste, si le manuscrit n'est pas autographe.

VIe siècles. Une glose du *Livre des hymnes* irlandais dit de saint Columba d'Iona : « Dix heures canoniales *Colum Cille* avait coutume de célébrer, *ut ferunt;* et c'est de l'histoire de Jean Cassien que lui vint cette coutume [1]. » Nous avons dit quelles rélations saint Patrice entretint avec Lérins et saint Germain d'Auxerre [2]. Quant à Césaire d'Arles, il paraît également avoir eu une réelle influence sur les conceptions ecclésiastiques des Irlandais [3]. Tout compte fait, il semble donc que cet exposé de la genèse du *cursus Scottorum* mérite d'être tenu pour substantiellement vrai. Telle est, aussi bien, la conclusion à laquelle se sont arrêtés D. Mabillon [4], Usher [5], William Palmer [6], dom Bäumer [7], MM. H. Williams [8] et F. E. Warren [9].

Le *Catalogus sanctorum Hiberniæ secundum diversa tempora,* qui date aussi du VIIIe siècle, nous renseigne incidemment, non seulement sur l'origine des heures canoniales, mais de plus sur celle de la liturgie eucharistique. Pour bien comprendre la portée de ce document, il faut, comme l'a montré Mac Carthy, se servir des leçons adoptées par Usher et reproduites par Haddan and Stubbs, en laissant de côté le texte moins correct du codex de Salamanque et de l'édition de Fleming [10]. D'après le *Catalogue,* les saints du premier ordre, comprenant les auxiliaires et les premiers successeurs de saint Patrice jusqu'en l'an 544, *unum ducem Patricium habebant; unam missam, unam celebrationem, unam tonsuram ab aure usque ad aurem sufferebant. Unum pascha quarta decima luna post æquinoctium vernale celebrabant.* Les saints du second ordre (de 544 à 598) *diversas missas celebrabant et diversas regulas : unum pascha quarta decima luna post æquinoctium, unam tonsuram ab aure usque ad aurem... A Davide episcopo et Gilla et a Doco Britonibus missam acceperunt...* Les saints du troisième ordre (de 598 à 665) *diversas regulas et missas habebant et diversam tonsuram... et diversam solemnitatem paschalem* [11].

La *celebratio* uniforme de la première époque et, sans doute aussi, les *diversas regulas* des deux suivantes, désignent l'office divin [12]. Quant à l'*unam missam* du premier âge, il faut, sans doute, y voir la messe introduite en Irlande par le chef (*dux*) incontesté de ce temps, saint Patrice. Une *missa Patricii* est d'ailleurs signalée par Tirechan, comme ayant été adoptée par la communauté d'Ached-Fobuir, du vivant de saint Patrice [13]. Sur la nature de cette messe, on est malheureusement privé de tout renseignement. Le troisième des *dicta Patricii* préconise, soit aux heures canoniales, soit à la messe, la récitation du *Kyrie leison,* coutume que le concile de Vaison, en 529, déclare *récemment* introduite tant au Siège apostolique que dans toutes les provinces de l'Orient et de l'Italie. Notons, en passant, que saint Césaire d'Arles fut l'âme de ce concile. Ce dit de Patrice est ainsi conçu : *Ecclesia Scottorum immo Romanorum, ut Christiani ita ut Romani sitis, ut decantetur vobiscum oportet, omni hora orationis uox illa laudabilis Curie lession, Christe lession, Deo gratias* [14]. Malheureusement, tandis que les deux premiers dits de saint Patrice paraissent authentiques, il est moins sûr que celui-ci le soit. Le professeur J.-B. Bury penche même à croire qu'il n'a peut-être été ajouté qu'après l'an 700 aux deux autres [15].

Trois saints bretons, d'après le *Catalogue,* David († 601 ?), Gildas († 570 ?) et Cadoc († 570 ?), introduisirent en Irlande une messe nouvelle. Les rapports entre le Pays de Galles et l'Irlande étaient incessants au VIe siècle et aux siècles suivants [16]. De nombreux clercs et moines irlandais se seraient même rendus auprès de saint David [17]. Saint Cadoc [18] et saint Gildas [19] passèrent en Irlande. Les *Annales Cambriæ* placent en l'an 556 la *Navigatio Gildæ in Hybernia* [20].

Un fragment placé à tort sous le nom de Gildas et qui fut rédigé probablement au VIIe siècle nous apprend que les usages romains, notamment en ce qui concerne la messe, n'étaient pas en faveur parmi les Bretons : *Britones toti mundo contrarii, moribus Romanis inimici, non solum in missa, sed in tonsura etiam* [21]. La réponse de saint Grégoire le Grand à saint Augustin de Cantorbéry, qui semble décidément authentique, montre que les usages liturgiques bretons étaient, déjà au VIe siècle, fort différents des usages romains [22].

Par contre, il est question dans une *Vita Brigidæ* de messes et d'un office apportés de Rome en Irlande par des sages envoyés par Brigide de Kildare dans la ville éternelle, à la suite d'un songe : *Tunc misit Brigida viros sapientes et detulerunt inde missas et regulam* [23]. Mais le caractère extrêmement fantaisiste de cette *vita* ne nous permet pas d'accorder créance à ce texte. Au surplus, quand même il serait véridique, il n'y aurait pas lieu d'étendre à toute l'Irlande l'usage de ces messes romaines.

C'est probablement à partir du milieu du VIIe siècle, époque à laquelle l'Irlande du sud adopta la Pâque romaine, que la liturgie irlandaise commença à se pénétrer d'éléments romains. L'antiphonaire de Bangor, qui date de la fin du VIIe siècle, est encore purement gallican.

D'un autre côté, M. Edm. Bishop a reconnu dans la liturgie irlandaise et dans le Livre de Cerne, qui en est issu, des accointances avec la liturgie mozarabe. Il

[1] Bernard et Atkinson, *Ir. Lib. hymn.,* t. II, p. 171. — [2] Les rapports de saint Patrice avec Lérins et Auxerre sont tenus pour historiques par le judicieux historien de saint Patrice, J.-B. Bury. Voir *The life of St. Patrick,* 294 sq., 337 sq., 338-348. — [3] Paul Lejay, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles,* dans la *Revue d'hist. et de lit. religieuses,* 1905, t. X, p. 468 sq., et dans la *Rev. critique,* nouv. sér., 1906, t. LXII, p. 369. Voir aussi plus loin : VII. L'office divin. — [4] Mabillon, *De cursu gallicano disquisitio, P. L.,* t. LXXII, col. 381-382. — [5] Usher, *Brit. eccl. Antiq.,* CXI, London, 1687, p. 185. — [6] W. Palmer, *Origines liturgicæ,* Oxford, 1839, t. I, p. 177 sq. — [7] D. Bäumer, *Histoire du bréviaire romain* (trad. R. Biron), Paris, 1905, t. I, p. 235. — [8] Hugh Williams, *Some aspects of the christian Church in Wales during the fifth and sixth centuries,* dans *Transactions of the Hon. Soc. of Cymmrodorion,* 1893-1894, p. 83. — [9] F. E. Warren, *Bangor,* t. II, p. XXIV. — [10] Mac Carthy, *On the Stowe Missal,* p. 161-162. — [11] Haddan and Stubbs, *Counc. and eccl. doc.,* t. II, 2e part., p. 292-293. — [12] Sur le sens du mot *celebratio,* voir Mac Carthy, *op. cit.,* p. 162, 182-183; sur le sens de *regula,* comparer avec le texte de la *Vita Brigidæ* cité un peu plus bas. — [13] Wh. Stokes, *Trip. life,* p. 322. — [14] Wh. Stokes, *Trip. life,* p. 301. — [15] J.-B. Bury, *The life of St. Patrick,* p. 228-232. Voir aussi G. Dottin, *Les livres de saint Patrice apôtre de l'Irlande,* Paris, [1908,] p. 53. — [16] Cf. Kuno Meyer, *Early relations between Gael and Brython,* dans *Transact. of the hon. Soc. of Cymmrodorion,* sess. 1895-1896, p. 55-86. — [17] *Acta S. Finniani de Cluain Eraird* (col. 191-195); *Acta sancti Edani* (col. 467), des *Acta sanctorum Hiberniæ* du Codex de Salamanque, éd. de Smedt et de Backer. On ne peut accorder une entière confiance à ces vies de saints. — [18] *Vita Cadoci,* c. VIII, chez Rees, *Lives of the Cambro-British saints,* Llandovery, 1853, p. 36. — [19] *Vita prima Gildæ,* c. XI, XII, chez Mommsen, *Monum. Germ. hist., Auct. antiquis.* t. XIII : *Chronica minora,* p. 94-95. — [20] *Annales Cambriæ,* éd. J. Williams Ab Ithel, dans les *Rer. Brit. medii ævi scriptores,* London, 1860, p. 5. « Le voyage de Gildas en Irlande, à l'invitation du roi suprême Ainmire, offre un caractère à coup sûr historique. » F. Lot, *Mélanges d'histoire bretonne,* Paris, 1907, p. 246. D'après les calculs de M. Alfred Anscombe, il faudrait avancer jusqu'à l'année 549 la date du voyage de Gildas en Irlande. Cf. *Saint Gildas of Ruys and the Irish royal chronology of the sixth century,* London, 1893, p. 40-52. — [21] Gildas, *Epistola altera,* chez Haddan and Stubbs, *op. cit.,* t. I, p. 112-113. Voir sur la date de cet écrit la note de la page 108. — [22] Cf. dom F. Cabrol, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands,* Paris, 1909, p. 295. — [23] *Vita Brigidæ,* c. 91, *Acta sanctorum,* feb. t. I, p. 131 F. Cf. Warren, *Liturgy and ritual of celtic Church,* p. X.

croit pouvoir expliquer historiquement ces traits de parenté par l'établissement des Celtes chrétiens de Grande-Bretagne en Galice au VIe siècle[1]; mais rien ne prouve que cette colonie celtique ait entretenu des relations avec l'Irlande ni même avec la Bretagne. Je ne discute pas la présence d'éléments mozarabes dans la liturgie irlandaise, je conteste simplement le mode de transmission proposé : il n'est fondé sur aucune donnée historique.

Tout compte fait, à apprécier ces questions d'origines liturgiques du point de vue extrinsèque, qui est présentement le nôtre, il semble bien que ce soit la Gaule qui ait exercé la principale influence sur la formation des liturgies bretonnes et irlandaises, et que l'Église bretonne a dû agir à son tour, par surcroît, assez puissamment sur le développement des rites irlandais.

IV. Le cadre et le personnel liturgiques. — *1. Églises et oratoires.* — Dans les documents en langues vulgaires, l'Église est appelée *cell* (gaélique et gallois), *eclais* (gaél.), *eglwys* (gal.), *baislec* (gaél.), *tempul* (gaél.), *teml* (gal.), noms empruntés aux termes latins correspondants. Le gaélique *nemed*, qui glose *sacellum*, dans le Priscien de Saint-Gall, désigne, par conséquent, une chapelle[2]. Il vient peut-être du gaulois *nemeton*[3].

Dans le haut moyen âge l'architecture, soit civile, soit ecclésiastique, était fort peu avancée dans les îles. Les maisons d'habitation[4], les monastères[5] étaient généralement construits en bois. En bois étaient également la plupart des églises, si bien que les textes font de ce genre de construction une spécialité architectonique irlandaise ou bretonne, comme l'indiquent les expressions suivantes : *juxta morem Hibernicæ nationis*[6]; *opus Scotticum*[7]; *more Scottorum*[8]; *more Brittonum*[9]. L'usage des pierres, dans la construction des églises, était réputé romain ou gaulois[10]. Lorsque saint Malachie, archevêque d'Armagh, s'avisa de bâtir, à Bangor, une église de pierre, les indigènes protestèrent contre l'innovation, *quod in terra illa necdum ejusmodi ædificia inveniuntur;* ils s'écrièrent : *Scotti sumus, non Galli... Quid opus erat opere tam superfluo, tam superbo*[11]?

Cependant, d'une part, il est avéré qu'il y eut des églises de pierre en Irlande avant Malachie[12]; et, en ce qui concerne la Bretagne septentrionale, Bède dit que la fondation de saint Ninian, en Galloway, reçut le nom de *Candida casa, eo quod ibi ecclesiam de lapide, insolito Brittonibus more fecit* [Nynia][13]. D'autre part, il est certain que l'emploi exclusif du bois dans l'architecture ne fut pas une spécialité celtique[14].

Là où manquaient la pierre et le bois on employait la terre. Saint Patrice bâtit près de Clebach une *æcclesiam terrenam*[15] et, à Tirawley, une *æcclesiam terrenam de humo quadratam,* parce que, ajoute Tirechan, il n'y avait pas de forêt à proximité[16].

Cette dernière église était, d'après le texte, de forme carrée ou rectangulaire, ce qui est conforme à la représentation du temple de Jérusalem dans une miniature du livre de Kells (vers le VIIIe siècle), qui passe pour inspirée par des types contemporains d'architecture[17]. Un texte fort curieux, antérieur au VIIe siècle, sur lequel nous reviendrons, applique aux églises de saint Patrice les épithètes de *angustæ et quadratæ*[18]. Généralement cependant les églises irlandaises étaient rondes ou ovales sans abside[19]. Les petits oratoires (gaélique : *aregal, dertach*) construits en pierre, avec ou sans mortier, dont il reste encore en Irlande, en Écosse, en Cornouaille, de nombreux spécimens, affectaient souvent la forme d'une carène de bateau retournée, la quille en haut, ou bien la forme arrondie d'une ruche d'abeilles[20]. Les oratoires cornouaillais de saint Piran, de saint Gwythian et de saint Maddern ont déjà été décrits ici. Voir Bretagne (Grande), col. 1187-1191. Citons parmi les plus anciens oratoires d'Irlande qui subsistent en entier ou en partie ceux de Gallerus, près de Kilmalkedar (Kerry), de Valentia (Kerry), de Sinach Mac Dara, dans l'île de Cruac Mhic Dara, sur la côte de Connemara, ceux de Skellig-Michael, sur la côte de Kerry[21]. Ces oratoires mesurent en moyenne 3m50 sur 6 mètres.

Les églises proprement dites étaient, elles-mêmes, de fort modestes dimensions. Les plus considérables dépassaient rarement 35 mètres de long[22]. Les plus petites étaient couvertes en pierre, les autres en chaume ou avec des roseaux[23]. L'emploi du plomb dans la toiture en Irlande n'est pas mentionné avant 1008[24].

L'église la plus importante qui nous soit signalée est l'église monastique de Kildare (Leinster) décrite par Cogitosus († v. 670) dans sa *Vita Brigidæ*[25]. Elle était spacieuse, élevée, ornée de peintures murales. Les corps de l' « archevêque » Conlaed et de sainte Brigide y reposaient en des monuments d'or et d'argent garnis de gemmes, placés de chaque côté de l'autel. Au-dessus de ces tombeaux étaient suspendues des couronnes d'or et d'argent. L'église renfermait trois oratoires (chapelles?). Un mur transversal décoré de peintures et de tentures et percé de deux ouvertures séparait la partie orientale du reste de l'édifice. Par la porte de droite, entrait le personnel liturgique; par celle de gauche l'abbesse et ses filles se rendaient « au banquet du corps et du sang du Christ ». Une cloison perpendiculaire à ce mur séparait le reste de l'église en deux parties réservées, celle de droite aux hommes, celle de gauche aux femmes. Cette *basilica maxima* pouvait contenir un peuple nombreux. La lumière y pénétrait par de nombreuses fenêtres, qui n'étaient probablement pas garnies de

[1] Chez dom Kuypers, *Book of Cerne*, p. 280. — [2] Fol. 13b, Stokes et Strachan, *Thes. pal.*, t. II, p. 64. — [3] Stokes, *Trip. life*, p. CLV; A. Holder, *Altceltischer Sprachschatz*, s. v. nemé-to-s = sacré). — [4] Patrick W. Joyce, *A social history of ancient Ireland*, London, 1903, t. II, p. 29. — [5] Adamnan, *Vita Columbæ*, I, 35; II, 45, éd. Fowler, p. 45-46, 122. — [6] *Vita Darercæ* († 517), *Acta sanct.*, jul. t. II, p. 296. — [7] Bernard, *Vita Malachiæ*, VI, 14, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1083 B. — [8] Bède, *Hist. eccl.*, III, 25. — [9] *Vita S. Kentegerni*, XXIV, éd. Pinkerton, p. 248. — [10] Bède, *Hist. eccl.*, V, 21; *Vita abbat. monasterii in Wiramutha*, I, *P. L.*, t. XCXIV, col. 716 c. — [11] Bernard, *Vita Malachiæ*, XXVIII, 61, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1109 *b*. — [12] *Vita Mochuæ*, IV, *Acta sanct.*, t. Ier jan., p. 46. Cf. G. Petrie, *The ecclesiastical architecture of Ireland anterior to the Anglo-Normand invasion* dans *Transactions of the Roy. Irish Acad.*, 1845, t. XX, p. 140 sq.; lord Dunraven, *Notes on Irish architecture*, London, 1875, edited by Miss Marg. Stokes, t. II, p. 140; P. W. Joyce, *A social history of ancient Ireland*, t. II, p. 23. — [13] Bède, *Eccl. hist.*, III, 4. — [14] Cf. art. Bretagne (Grande), col. 1211. — [15] Tirechan, chez Stokes, *Trip. life*, p. 317. — [16] *Ibid.*, p. 327. — [17] Marg. Stokes, chez lord Dunraven, *op. cit.*, t. II, p. 141. Voir une reproduction de cette miniature dans *Archæologia*, t. XLIII, p. 139, ou mieux dans *Celtic Ornaments from the Book of Kells*, Dublin et London, 1892-1895, pl. XL. — [18] Chez Muirchu, Stokes, *Trip. life*, p. 274. — [19] Stokes, *Trip. life*, p. CLVI. — [20] Margaret Stokes, *Early christian art in Ireland*, p. 154. — [21] Sur l'oratoire de Gallerus, voir *Archæological Journal*, t. III, p. 174-175; G. Petrie, *op. cit.*, p. 131; Anderson, *Scotland in early christian times*, Ire série, Edinburgh, 1881, p. 106-107; figure dans Marg. Stokes, *op. cit.*, p. 155. Sur l'oratoire de Valencia, Joyce, *op. cit.*, t. II, p. 323 et fig. Sur l'oratoire de Sinach Mac Dara, Petrie, *op. cit.*, p. 186; Joyce, *op. cit.*, t. I, p. 355 avec fig. Sur les oratoires de Skellig-Michael, B. Brown, *The arts in early England*, London, 1903, t. II, fig. 24. — [22] Warren, *Liturgy and ritual of celtic Church*, p. 48; G. Petrie, *op. cit.*, p. 158. — [23] Wh. Stokes, *Lismore*, p. CIV. — [24] *Annales d'Ulster, s. an.*, éd. Hennessy, 1887, t. I, p. 520-521. — [25] Cogitosus, *Vita Brigidæ*, c. VIII, *Acta sanct.*, 1863, febr. t. I, p. 141. Sur Cogitosus et l'authenticité de cette *vita*, voir Graves, *Some notices of the Acts of St. Patrick contained in the Book of Armagh*, dans *Proceedings of the Roy. Irish Academy*, 1861-1864, t. VIII, p. 269-271.

vitres, l'usage des carreaux de vitre étant probablement inconnu en Irlande à cette époque, comme il l'était en Grande-Bretagne [1].

Cette description appelle quelques remarques. Il n'est question que d'un seul autel. L'autel (gaélique : *altoir*, gallois : *allor;* cornique : *altor*) était généralement en pierre. L'autel portatif (*imaltoir*) en pierre était usuel au temps de l'évangélisation. A Kildare l'autel était situé à l'est de l'église, conformément à l'orientation consacrée des églises anciennes. L'orientation apparaît déjà dans l'oracle druidique au sujet de saint Patrice, texte important au point de vue liturgique qu'il faut citer ici intégralement une fois pour toutes. On le rencontre, pour la première fois dans Muirchu sous sa forme latine, qui n'est que la version d'un texte gaélique antérieur, comme l'indiquent les mots suivants : *Hæc hautem sunt uersiculi uerba, pro linguæ idiomo* (variante : *propter linguæ idioma*) *non tam manifesta.* Cet oracle est ainsi conçu : *Adveniet asciciput cum suo ligno curuicipite et sua domu capite perforato. Incantabit nefas a sua mensa ex anteriore parte domus suæ : respondebit ei sua familia tota : fiat, fiat* [2]. La ligne dont nous avons à nous occuper présentement : « Il (Patrice) chantera des choses impies à sa table située à l'est de sa maison, » émane visiblement d'un païen. Notons, de plus, que le terme *anterior* (gaélique : *airthir*) désigne incontestablement l'orient dans la latinité celtique [3]. Donc sa table, c'est-à-dire son autel, était à l'est de sa maison, de son église. La *sinistralis ecclesia* d'Armagh dont parle quelque part Muirchu n'est pas nécessairement une église construite dans la direction nord-sud, comme on l'a dit [4]. Le texte nous paraît simplement indiquer une église située au midi d'Armagh. Il y avait, en effet, nous le savons d'autre part, une *ecclesia australis* dans cette ville, au VIIIe-IXe siècle [5].

D'après Cogitosus, un mur transversal, percé d'ouvertures, séparait, à Kildare, le sanctuaire de la nef. Il devait en être ainsi dans d'autres églises, car dans un texte irlandais transcrit dans le livre d'Armagh vers 807, où la cloison de séparation est appelée *crochaingail,* ce terme est employé par métaphore pour désigner les laïques, tandis que le terme *altoir* (autel) signifie le clergé [6]. Pour que la métaphore eût quelques chances d'être saisie, il fallait que ce dispositif se rencontrât assez fréquemment.

La sacristie est appelée *erdamh* dans les textes gaéliques [7], *exedra,* chez Adamnan [8].

A partir du XIe siècle on se mit à construire des églises plus spacieuses et plus artistiques. L'église de Saint-Caimain à Iniscaltra, bâtie en 1008, passe pour le plus ancien type d'église romane en Irlande [9]. L'on voit par des édifices tels que ceux de Maghera, Banagher, Temple Martin, Temple Cronan, qu'un style roman particulier à l'île régnait avant l'introduction du type roman anglo-normand au XIIe siècle [10]. Les plus remarquables spécimens de cette dernière architecture, influencée d'ailleurs aussi par la technique indigène, sont la chapelle de Cormac (1127), l'église d'Aghaboe (1158), celle de Tuam (1161) et celle de Clonfert (1166) [11].

Du IXe au XIIIe siècle, les tours rondes s'érigent à proximité des églises et des monastères. On a beaucoup discuté sur l'origine et la destination de ces tours [12]. Elles ne servirent pas de clochers à l'origine, car les seules cloches qui fussent en usage dans les îles jusqu'au IXe ou Xe siècle étaient des cloches à mains. Voir art. CLOCHES. Il semble que l'on doit considérer ces édifices comme des lieux de refuge où moines et clercs se mettaient en sûreté, en cas de danger, avec leurs objets précieux [13]. Elles servirent surtout au temps des invasions danoises. On n'accédait à l'ouverture la moins élevée qu'au moyen d'une échelle. Le seul exemple ancien de tour jointe à une église est fourni par celle de la petite église de Saint-Kevin, à Glendalough, à laquelle son aspect particulier a fait donner le nom de « cuisine de Saint-Kevin [14] ».

Dans le voisinage de l'église se trouvait aussi le cimetière (gaélique : *relic, rûam*). Dans quelques endroits, il y avait des cimetières séparés pour hommes et pour femmes [15]. Giraud le Cambrien note, au XIIe siècle, que des ifs déjà anciens se remarquaient dans les antiques cimetières d'Irlande [16]. On a évalué à 1377 ans, en 1841, l'âge de l'if du cimetière d'Aldeworth (Berkshire). Il aura été semé, par conséquent, en 464 [17].

II. LE PERSONNEL LITURGIQUE. — La hiérarchie ecclésiastique nous apparaît, dans les pays celtiques, constituée comme dans les autres églises. L'ordre d'acolyte cependant y est moins attesté que les autres. On n'en trouve de trace que dans deux gloses irlandaises de Wurzbourg (VIIIe siècle) où le terme latin *acolytus* est glosé par l'irlandais *caindloir* (= *candelarius*) accompagné dans un cas de la mention : *nomen gradus* [18]. Le prêtre s'appelle en gaélique *sacrat* (sacerdos) ou *cruimther,* vocable emprunté, suivant le glossaire de Cornac, au gallois *premter* (presbyter) [19], *oferiat* en vieux cornique (du latin *offerenda,* qui a donné aussi *offeren,* messe) [20]. Le portier est nommé *aistire* (ostiarius) ou bien *fer bein in chluic* (sonneur de cloches) [21].

[1] L'industrie du verre était connue dans les pays insulaires en ce temps-là (cf. Romilly Allen, *Celtic art,* p. 237; Cunningham, *Growth of English industry and commerce,* Cambridge, 1905, p. 81-82); mais les *fenestræ vitreæ* y étaient inconnues (cf. Bède, *Homilia in Benedictum, Opera,* éd. Gilles, t. V, p. 184-185; Eddius, *Vita Wilfridi,* c. XVI; Dunraven, *op. cit.,* t. II, p. 138; A. Champneys, dans *Architectural Review,* 1905, t. XVIII, p. 81). — [2] Ce texte se présente au moins cinq fois, avec quelques variantes, dans l'ancienne littérature chrétienne irlandaise : 1° chez Muirchu (Stokes, *Trip. life,* p. 274) d'après lequel nous le citons; 2° dans les gloses de l'hymne de Fiace (Bernard et Atkinson, *Ir. Lib. hymn.,* t. II, p. 181-182) dont M. H. Gaidoz a donné une traduction française dans la *Rev. celtique,* t. V, p. 144; 3° dans la *Vie tripartite* de saint Patrice, éd. Stokes, p. 34; 4° dans le sermon du *Leabhar Breac* sur saint Patrice (Wh. Stokes, *Three Middle-Irish homilies,* Calcutta, 1877, p. 18); 5° dans la *Betha Patraic* du Livre de Lismore (éd. Wh. Stokes, p. 9, 157). *Asciciput* (ascia, caput) signifie un homme à la tête rasée, autrement que les druides qui portaient une tonsure spéciale. Peu importe, pour l'usage que nous faisons de ce texte, qu'il s'agisse d'une prophétie faite *ante* ou *post eventum.* « Pour nous, dit M. Gaidoz, nous considérons cette petite poésie comme une devinette ou énigme faite sur les premiers missionnaires chrétiens, dont la légende s'est fondue sous le nom un peu collectif de saint Patrice. » *Rev. celtique, loc. cit.* — [3] Cf. *Revue des questions historiques,* 1907, t. LXXXIII, p. 546. — [4] Muirchu, éd. Stokes, p. 292. Cf. Stokes, *Trip. life,* p. CLVI. — [5] *Livre d'Armagh,* fol. 21a2 (éd. Wh. Stokes, *Trip. life,* p. 354). — [6] Wh. Stokes, *Trip. Life,* p. CLVI. — [7] *Chronicon Scottorum,* s. a. 825 et 1005, éd. W. M. Hennessy, London, 1866 (*Rer. brit. med. ævi script.,* p. 133, 245). — [8] Adamnan, *Vita Columbæ,* III, 19, éd. Fowler, p. 149; *De locis sanctis,* VII; P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana,* p. 234. — [9] Dunraven, *op. cit.,* t. II, p. 55 sq., pl. XCVII, XCVIII; Petrie, *op. cit.,* p. 276 sq. — [10] *Ibid.* — [11] *Ibid.,* p. 200. Sur les caractéristiques du style roman irlandais, voir p. 190. — [12] G. Petrie, *The ecclesiastical architecture of Ireland...,* Dublin, 1845; Marg. Stokes, *The early christian art in Ireland,* p. 164 sq.; Joyce, *Social history,* t. I, p. 362-363, etc. — [13] Joyce, *op. cit.* — [14] Dunraven, *Notes on Irish architecture,* t. II, planche LXXXVIII et page 43. — [15] Ch. Plummer, *Vitæ sanctorum Hiberniæ,* Oxonii, 1910, t. I, p. CX. — [16] Giraud, *Topographia Hibernica,* dist. III, c. X, éd. J. F. Dimock, t. V, p. 152 (*Rer. brit. medii ævi script.,* London, 1867). — [17] Warren, *Lit. and rit.,* p. 94. — [18] Stokes et Strachan, *Thes. pal.,* t. I, p. 655, 703. — [19] Voir sur l'étymologie métaphorique de *cruimther,* Gaidoz, *Notes sur l'étymologie populaire et l'analogie en irlandais,* dans la *Zeitschrift* de Kuhn, t. XXXII, p. 314-315. — [20] Wh. Stokes, *Trip. life,* p. CLXXX; *Lismore,* p. CXVII; J. Loth, *Les mots latins dans les langues brittoniques,* Paris, 1892, p. 191. — [21] Wh. Stokes, *Trip. life,* p. CLXXX; *Annales des Quatre Maîtres,* s. a. 448, éd. John O'Donovan, Dublin, 1851, t. I, p. 136.

Les Irlandais, toujours à l'affût des conceptions singulières qui circulaient dans la chrétienté, n'ont pas manqué de recueillir celle qui montre le Christ exerçant, tour à tour, sur terre les fonctions de chacun des sept ordres ecclésiastiques [1]. Cette conception se retrouve en Orient [2], à Milan et en Gaule [3], dans l'Église anglo-saxonne [4] et ailleurs [5]. Elle n'avait pas perdu sa popularité au bas moyen âge [6].

Le *Leabhar Breac* contient un morceau où se trouvent exposés les devoirs de l'évêque : « Qu'il y ait un évêque principal (*primescop*) par chaque tribu principale d'Irlande, » etc. [7], et ceux d'un prêtre de campagne : « De lui on attend le baptême et la communion, c'est-à-dire le sacrifice, et le chant intercesseur pour les vivants et pour les morts, et la messe chaque dimanche et à chaque grande solennité et, à chaque grande fête, la célébration des heures canoniales, les trois cinquantaines (le psautier) chantées quotidiennement, à moins que l'instruction des fidèles ou la direction spirituelle ne l'en empêche [8]. »

L'existence d'un clergé séculier en Grande-Bretagne est attestée par le pénitentiel attribué à Gildas où les clercs séculiers sont distingués des réguliers [9]. En Irlande, l'expansion du monachisme était telle que l'on ne parvient pas à voir ce qu'y put être le clergé séculier [10]. Jusqu'aux VIIe-IXe siècles, les Celtes s'obstinèrent à garder une tonsure spéciale, qui consistait à raser la partie antérieure de la tête d'une oreille à l'autre et à ne garder sur le devant qu'une demi-couronne de cheveux [11]. Parmi leurs adversaires, les uns rattachaient cette tonsure à Simon le magicien [12], les autres appelaient par dérision ceux qui la portaient *táilchenn* (tête d'erminette), ou bien, comme on l'a vu, *asciciput* [13].

Les Culdées (céle Dé = servus Dei), appelés *Keledei* dans les textes latins d'origine écossaise, étaient des sortes de clercs réguliers. L'institution paraît originaire d'Irlande, d'où elle se répandit en Écosse. La règle de Maelruain de Tallaght († 792) nous renseigne sur leur genre de vie [14].

Une religieuse se disait en irlandais *caillech*, de *pallium*, voile. L'*Hibernensis* porte : *palliatæ, hoc est velatæ*. Dans un texte singulier, cette collection canonique distingue deux ordres de *palliatæ : Duo genera palliatarum sunt : I. virgines, quæ imitantur corpore et habitu Mariam, II. penitentes, quæ imitantur Annam, quæ usque ad mortem sub manu pastoris fieri debent, hæ ubicumque fuerint, Ecclesia est. Primum genus episcopis simulatur et comparatur, II gradus presbiteris, hoc est senioribus* [15]. Le *Liber Angueli* fait allusion à une troisième catégorie de personnes, celle des femmes *in matrimonio legitimo æcclesiæ servientes* [16]. Un *monasterium puellarum* est mentionné chez Adamnan [17]. Il est question d'une diaconesse (bandechuin) dans une glose de Wurzbourg [18]. Le *Chronicum Scotorum* rapporte que la coutume de couper les cheveux des vierges consacrées s'introduisit en Irlande en l'an 888 [19].

III. COSTUME. — Cogitosus parle des *vestimenta transmarina et peregrina* que l'évêque Conlaed revêtait aux fêtes de Notre-Seigneur et aux vigiles des Apôtres pour offrir les saints mystères. Le même texte nous dit que ces vêtements étaient de diverses couleurs [20]. Il semble qu'il s'agit là de vêtements liturgiques. L'oracle druidique sur saint Patrice rapporté plus haut contient, dans les mots : *sua domu capite perforato* (var. *perforata*), une allusion évidente à la chasuble [21]. *Casula*, diminutif de *casa*, d'après Isidore de Séville, a donné en irlandais *casal* [22]. On trouve *casulhetic* en vieux gallois [23]. Plusieurs des personnages représentés sur le reliquaire de saint Moedoc (IXe-Xe siècle) [24], ainsi que les évangélistes peints dans le livre de Deer (Xe siècle) [25], semblent revêtus de la chasuble. Le costume pour la messe (*cochull n. oiffrind*) doit être, suivant le curieux traité du *Leabhar Breac* (voir col. 2987), à la fois jaune, bleu, blanc, vert, brun, rouge, noir, violet. Le texte donne sur le choix de ces différentes couleurs et leur accumulation dans un même vêtement les explications mystiques les plus raffinées [26]. Textes et monuments ne nous fournissent aucun renseignement sur les autres parties du costume liturgique.

IV. MOBILIER. — On lit dans les notes additionnelles à Tirechan, contenues dans le Livre d'Armagh, que Patrice, ayant consacré évêque Fiacc, lui fit don entre autres objets, d'une crédence, *menstir* (*ministerium*), objet souvent mentionné dans les textes gaéliques [27].

On se servit en Irlande de calices de bois, de verre, peut-être même de pierre [28]. Walafrid Strabon raconte que saint Gall refusa d'user, à l'autel, d'un vase d'argent, parce que son maître, Colomban, avait coutume d'offrir le saint Sacrifice dans un calice de bronze, en souvenir des clous qui percèrent les pieds et les mains du Sauveur [29]. Le calice à deux anses d'Ardagh (musée de l'Académie royale d'Irlande, à Dublin), bien celtique par son ornementation, pourrait remonter au VIIIe siècle [30].

[1] *Hibernensis*, VIII, 1, éd. Wasserschleben, *Dieirische Kanonensammlung*, Leipzig, 1885, p. 26. — [2] Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, Paris, 1725, t. I, col. 712. — [3] Cf. art. AMBROSIEN (RITE), t. I, col. 1391 ; Martène, *De antiq. eccl. ritib.*, Venetiis, 1788, t. II, p. 37. — [4] Pontifical d'Egbert, la *Rev.* Surtees Society, 1853, t. XXVII, p. 10. — [5] Cf. D. G. Morin, dans *bénédictine*, 1897, t. XIV, p. 100-101 ; Martène, *loc. cit.*, p. 33 ; C. Weyman, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1899, t. IV, p. 93. — [6] Cf. J. de Ghellinck, *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques, ses sources, ses copistes*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1909, t. X, p. 290-302. — [7] *Leab. Breac*, p. 11-12, publié et traduit chez Wh. Stokes, *Trip. life*, p. CLXXXII. — [8] *Ibid.*, p. CLXXXIII. — [9] Cf. F.-X. Funk, *Zur Geschichte der altbritischen Kirche*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen u. Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. I, p. 434-435. — [10] Fr. Loofs, *Antiquæ Britonum Scotorumque Ecclesiæ quales fuerint mores*, etc., London, 1882, p. 62 ; O. Seebass, dans *Zeitsch. f. Kirchengeschichte*, t. XIV, p. 434. — [11] John Dowden, *An examination of original documents on the question of the form on the Celtic tonsure* (*Proced. of the Soc. Antiquaries of Scotland*, 1895-96, p. 325-337). — [12] Pseudo-Gildas, *Epistola altera*, chez Haddan and Stubbs, *Counc. and eccl. doc.*, t. I, p. 113 ; Hibernensis, LII, 3, éd. Wasserschleben, p. 211-212 ; Bède, *Hist. eccl.*, V, 21 ; Aldhelm, *Epistol. Geruntio*, chez Haddan and Stubbs, t. III, p. 270. — [13] Wh. Stokes, *Trip. life*, p. 34, 220, 240, 448, 482. Sur *asciciput*, voir un peu plus haut la note sur l'oracle des druides. — [14] Le meilleur travail sur les Culdées est celui de l'évêque William Reeves, *The Culdees of the British Islands*, Dublin, 1864. La règle de Madruain est publiée dans ce mémoire (p. 84 sq.) avec une traduction anglaise. — [15] *Hibernensis*, XLV, 12, éd. Wasserschleben, p. 183. — [16] *Liber Angueli*, fol. 21^a, éd. Stokes, *Trip. life*, p. 354. — [17] Adamnan, *Vita Columbæ*, II, 41, éd. Fowler, p. 115. — [18] Wh. Stokes et Strachan, *Thes. pal.*, t. I, p. 683. — [19] *Chronicum Scotorum*, éd. W. M. Hennessy, London, 1866, p. 171 ; cf. p. L. — [20] Cogitosus, *Vita Brigidæ*, VI, 31, *Acta sanct.*, febr. t. I, p. 139. — [21] Cf. H. Thurston, *The Mass vestment*, dans le *Tablet* du 28 décembre 1907, p. 1004-1006, et l'article *Chasuble* du même auteur dans *Catholic Encyclopædia*, t. III, p. 639. — [22] Wh. Stokes, *Trip. life*, p. CLXXXVII. — [23] J. Loth, *Les mots latins dans les langues brittoniques*, p. 145. — [24] Voir *Archæologia*, t. XLIII, p. 143 et pl. XVI, f. — [25] J. Stuart, *The Book of Deer*, Aberdeen (*Spalding Club*), 1869, fol. 4^b (pl. VI), 16^b (pl. VIII), 29^b (pl. XII), 41^b (pl. XV). — [26] Ed. Wh. Stokes, dans la *Trip. life*, p. CLXXXVII-CXCII. — [27] Wh. Stokes, *Trip. life*, p. 344. Cf. *Dungali Scotti Epistolæ* (800-814) dans *M.G. H.*, *Epistolæ*, t. VI, p. 581. — [28] Wh. Stokes, *Trip. life*, p. CLXXXVI. Cf. Art. CALICE, fig. 1916. — [29] *Vita S. Galli* ; Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, t. II, p. 241. — [30] Cf. Marg. Stokes, *Inquiry as to the probable Date of the Tara Brooch and Chalice* dans *Proceedings of the R. Irish Acad.*, IIe sér. (*Polite literature and Antiquities*), 1879-1888, t. II, p. 451-455 ; B. Brown, art. *Art* (*celtic*), dans *Encyclopædia of Religion and Ethics*, 1908, t. I, p. 844. Figures dans R. Allen, *Celtic art*, en face de la page 216, et Marg. Stokes, *Early christ. art in Ireland*, fig. 31, p. 83.

Il entre dans sa composition de l'or, de l'argent, du bronze, du plomb, de l'émail, du verre, de l'ambre et du mica[1]. Le calice de Krensmünster, en bronze niellé, incrusté d'argent, est mis en relation par plusieurs archéologues et, ici même, par dom H. Leclercq, avec l'orfèvrerie irlandaise du haut moyen âge. Voir CALICE, col. 1630-1632.

Une note du livre d'Armagh dit que Patrice *portavit per Sininn*[2] *secum L clocos, L patinos, L calices, altaria, libros legis, ævangelii libros, et reliquit eos in locis novis*[3]. L'évêque Assicus, *faber æreus*, fabriqua des patènes, dont trois carrées (*patinos quadratos*)[4]. Le terme irlandais qui désigne cet objet est *teisc;* il vient du latin *discus*[5]. Outre l'évangéliaire mentionné dans le texte que nous venons de citer, on rencontre diverses mentions de livres liturgiques. Tirechan rapporte qu'un certain Ceranus fut baptisé par le diacre Justus *ex libro Patricii*, ce qui évoque l'idée d'un rituel baptismal[6]. A en croire une *Vita Brendani*, Gildas aurait fait usage d'un missel *grecis conscriptum litteris*[7]. Adamnan mentionne un *hymnorum liber septimaniorum*, ainsi qu'un psautier transcrit par saint Columba d'Hy, et un autre psautier écrit et collationné par Baithanus[8]. La bibliothèque de Saint-Gildas en Berry renfermait au IXe siècle *duos antiphonarios britonicos*[9]. Nous avons énuméré, à la section des sources, les livres et fragments liturgiques subsistants.

Les livres, ainsi que les reliques, étaient renfermés dans des coffrets de bois ou de métal ouvragés. Les coffrets à livres s'appelaient *Cumdach*. On conserve les Cumdach du missel de Stowe (voir plus haut, col. 2973), du livre de Dimma, du psautier dit de saint Columba. Ceux des livres d'Armagh et de Kells, exécutés respectivement en 938 et avant 1007, sont perdus[10]. *Domhnach Airgid* (*dominica argenti* = église d'argent) est le nom du triple réceptacle de l'évangéliaire dit de saint Patrice, livre que l'on désigne lui-même du nom de son contenant[11]. Les livres se transportaient dans des boîtes ou des sacs de cuir (gaél. *satchel, tiaga;* lat. *sceta, squesa, cetha*[12]). Le satchel du livre d'Armagh se voit encore à Dublin[13]. Les satchel servaient également au transport des reliquaires[14].

Les châsses portaient les noms de *tiaga* (lat. *theca*), de *scrin* (*scrinium*), d'*archa* en latin de Galles[15]. On en possède encore un bon nombre[16]. On se vantait de posséder, en Irlande, à la fin du VIIIe siècle, des reliques de saint Pierre et de saint Paul, plusieurs corps saints étrangers, voire du sang de Notre-Seigneur[17]. Lorsque le malheureux évêque Colman dut quitter Lindisfarne, à la suite du synode de Whitby (664), il emporta une partie des ossements de son vénéré prédécesseur, saint Aidan[18].

On renfermait les clochettes elles-mêmes dans des étuis, souvent artistiques. Elles devenaient de véritables reliques quand elles avaient appartenu à quelque saint de renom[19].

Deux anciennes croix de procession méritent d'être signalées : celle de Cong, conservée au musée de l'Académie royale d'Irlande, à Dublin, dans laquelle fut enchâssée autrefois une relique de la vraie Croix[20], et celle de Clogher, conservée au musée du séminaire diocésain de Monaghan[21]. Toutes deux sont en chêne recouvert de lamelles de cuivre ou de bronze, remarquables par leurs dessins, les émaux et les filigranes dont elles sont enrichies. Ces deux croix ne datent que du XIIe siècle.

On a découvert en Galles ou en Écosse quelques cuillères que l'on suppose avoir été des objets liturgiques[22]. Le couteau liturgique n'a pas d'attestation sérieuse chez les Celtes[23]. Un chalumeau d'or (*buinne*), au moyen duquel on communiait sous l'espèce du vin, semble mentionné dans la *Vie tripartite* de saint Patrice, œuvre que Whitley Stokes datait du XIe siècle et qui est peut-être un peu plus ancienne[24].

Nous avons plusieurs indices de l'existence du *flabellum* (*culebath, cuilefad*), notamment dans une glose irlandaise des *Soliloques* de saint Augustin, de Karlsruhe (IXe siècle), et dans des dessins du livre de Kells (vers le VIIIe siècle)[25]. Il est fait allusion au *culebath* de saint Columba dans les Annales et dans un récit assez tardif, le *Voyage de Snedgus et Mac Riagla*[26], à celui de saint Emin dans un quatrain publié par E. O' Curry, *op. cit.*, p. 599.

M. Warren déclare qu'il n'a trouvé aucun indice de l'usage de l'encens dans l'Église celtique[27]. Cet usage est pourtant mentionné dans le traité du *Leabhar Breac* sur la consécration d'une église publié par Th. Olden. Voir col. 2988[28].

V. TENUE DES FIDÈLES. — Abondants sont les textes qui nous renseignent sur les attitudes préférées des ascètes dans la prière (génuflexions, prostrations, bras en croix)[29]. Nous sommes plus pauvrement documentés sur le rôle et la tenue de la masse des fidèles durant la liturgie. On a vu qu'à Kildare, les sexes étaient séparés à l'église[30]. Le catalogue des saints d'Irlande rapporte que les saints du premier ordre *mulierum administrationem et consortia non respuebant, quia super petram Christi fundati ventum tentationis*

[1] Romilly Allen, *op. cit.*, p. 216. — [2] Le fleuve le Shannon. — [3] Fol. 8b. dans Wh. Stokes, *Trip. life*, p. 300. — [4] Tirechan, chez Stokes, *op. cit.*, p. 313. — [5] Stokes, *op. cit.*, p. CLXXXVI. — [6] Tirechan, *op. cit.*, p. 305, 318. — [7] *Vita prima S. Brendani*, c. LXXXIV, dans Ch. Plummer, *Vitæ sanctorum Hiberniæ*, Oxonii, 1910, t. I, p. 141. On possède plusieurs textes latins, d'origine celtique, écrits en caractères grecs. — [8] Adamnan, *Vita Columbæ*, II, 9; III, 23; I, 23. — [9] Ch. Kohler, *Inventaire de la bibliothèque de Saint-Gildas en Berry*, dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1896, t. XLVII, 98-105. — [10] Romilly Allen, *Celtic art*, p. 208, 209. — [11] J. H. Bernard, *On the Domnach Airgid Manuscript*, dans *Transact. of the Roy. Ir. Acad.*, 1892-1896, t. XXX, p. 303-312. — [12] Wh. Stokes, *Lismore*, p. XC; Adamnan, *Vita Columbæ*, p. XLIX. — [13] Romilly Allen, *Celt. art*, p. 231. — [14] Voir une figure du *Satchel* du reliquaire de S. Moedoc (Breac Moedoc) dans *Archæologia*, t. XLIII, pl. XIV. — [15] Wh. Stokes, *Trip. life*, p. CXCIV; *Annales Cambriæ*, édit. J. W. Ab Ithel, London, 1860, *Glossary*, p. 113. — [16] Voir notamment le reliquaire de S. Moedoc dans *Archæologia*, t. XLIII, pl. XV. — [17] Tirechan, Stokes, *Trip. life*, p. 329; *Liber Angueli*, fol. 21a, *ibid.*, p. 354. — [18] Bède, *Hist. eccl.*, III, 26. — [19] Romilly Allen, *op. cit.*, p. 204. — [20] Marg. Stokes, *Early christian art in Ireland*, fig. de la p. 108; Romilly Allen, *op. cit.*, p. 213; Baldwin Brown, article *Art (celtic)* dans *Encycl. of Relig. and Ethics*, t. I, p. 844. — [21] J. E. Mackenna, *The Clogher Relics*, dans *Ulster Journal of Archæology*, 1901, t. VII, avec figure. — [22] Warren, *Lit. and rit.*, p. 133; Daniel Roch, *Celtic spoons*, dans *Archæologia Cambrensis*, IVe sér., 1871, t. V, p. 1-20. — [23] Les canifs mentionnés par Warren, *op. cit.*, p. 144-145, n'ont rien de liturgique. — [24] Stokes, *Trip. life*, p. 86; cf. *ibid.*, p. CLXXXII. Suivant M. d'Arbois de Jubainville la *Vie tripartite* pourrait avoir été composée au plus tôt vers l'an 900. *Rev. celtique*, t. X, p. 249. — [25] Stokes et Strachan, *Thesaurus palæohibernicus*, t. II, p. 8; *Celtic ornaments from the Book of Kells*, Dublin et London, 1892-1895, XIX, XXVIII, XLII. Sur la date de ce manuscrit, voir l'introduction de M. T. K. Abbott, p. IV. — [26] *Annales d'Ulster*, s. a. 1034 (éd. Hennessy, t. I, p. 568-569); *An. de Tigernach*, s. a. 1090; Wh. Stokes, *The voyage of Snedgus and Mac Riagla*, dans la *Revue celtique*, 1888, t. IX, p. 20-21. Voir surtout sur le *flabellum*, T. Olden, *On the Culebath*, dans *Proceedings of the R. I. A.*, IIe série, *Pol. lit. and antiq.*, 1879-1888, t. II, p. 355-358. — [27] Warren, *Lit. and rit.*, p. 127. — [28] Th. Olden, *op. cit.*, p. 100. — [29] Sur la génuflexion et la prostration, voir un article de *Journal of theological Studies*, 1908, t. IX, p. 556-561, et H. Zimmer, *On prostration in the early Irish Church* (*Irish ecclesiastical Record*, IIIe série, 1884, t. V, p. 242-246), *Rev. celtique*, t. XII, p. 430-431, 443; Reeves, *Vita Columbæ* d'Adamnan, p. 445a; *Annales de Bretagne*, t. IX, 220; *Mélusine*, t. VI, col. 172-173. (Je dois cette série de références à l'érudition de M. Henri Gaidoz.) Sur la prière les bras en croix, voir la *Rassegna gregoriana*, 1908, t. VII, col. 343-354. — [30] Voir plus haut : *IV. Le cadre, 1. Églises et oratoires*, col. 2993.

non timebant[1]. Une lettre écrite vers la fin du règne de Clovis par les évêques de Tours, Rennes et Angers à deux prêtres bretons d'Armorique, Lovocat et Catihern, réprouve l'ingérence des femmes dans l'administration de l'Eucharistie : « Vous ne cessez point de porter chez vos compatriotes, de cabane en cabane, certaines tables sur lesquelles vous célébrez le divin sacrifice de la messe, avec l'assistance de femmes auxquelles vous donnez le nom de *conhospitæ*. Pendant que vous distribuez l'eucharistie, elles prennent le calice et administrent le sang du Christ. C'est là une nouveauté, une superstition inouïe, nous avons été profondément contristés de voir réapparaître dans notre pays une secte abominable qui n'avait jamais été introduite dans les Gaules; les pères orientaux, l'appellent Pépondienne, du nom de Pepundius, auteur de ce schisme, qui osa s'associer des femmes dans le ministère de l'autel. Renoncez à ces abus[2]. » En Irlande, les saints du second âge *abnegabant mulierum administrationem, separantes eas a monasteriis*[3]. On trouve dans le *Leabhar Breac* la prohibition suivante : *Nulla femina ad altare Domini accedat, nec calicem Domini tangat*[4].

Le traité sur la messe, joint au missel de Stowe (voir plus haut, col. 2987) recommande aux fidèles de s'agenouiller, pendant la consécration, et de demeurer silencieux pour ne point troubler le prêtre[5].

Il est prescrit aux femmes, dans le pénitentiel de Cummian, sur l'autorité de saint Basile, de recevoir la sainte communion *sub nigro velamine*[6].

V. L'ANNÉE LITURGIQUE. — Il est, on le conçoit, absolument impossible de songer à en retrouver l'ordonnance complète. Tout au plus peut-on en indiquer quelques linéaments. Au reste, chaque église avait son calendrier propre, qui s'enrichit avec le temps.

1. FÊTES DE TEMPORE. — Les noms des principales fêtes du temps nous sont donnés en tête des variantes du *communicantes* dans le canon du missel de Stowe[7]. Ce sont le *Natale Domini*, la Circoncision, désignée par les lettres *kl.* (*kalendis januarii*), l'Épiphanie, appelée *Stellæ*[8], Pâques[9], le dimanche *in albis*, désigné par la rubrique *in clausula pasca*[10], l'Ascension et la Pentecôte. Le 19e canon attribué à saint Patrice mentionne trois fêtes baptismales : Pâques, la Pentecôte et l'Épiphanie[11]. M. Warren voit, en outre, dans les mots *et diem sacratisimam celebrantes natalis calicis domini nostri ihesu christi* du missel de Stowe, une allusion au jeudi-saint[12]. Le traité sur la messe adjoint à ce missel mentionne cette fête[13]. Elle était appelée en Irlande *cennlà*, jour du souper[14], ou bien *caplait*, du latin *capillatio*, parce qu'on se nettoyait la tête ce jour-là[15].

Les fragments liturgiques du Vatican (xe-xie siècle) contiennent une messe de la Circoncision et une messe de la vigile de l'Épiphanie. Voir col. 2971.

Le rite du feu nouveau, inconnu des anciens livres romains et gallicans[16], apparaît en Irlande. La *Vie tripartite* de saint Patrice, celle du livre de Lismore et celle plus anciennement écrite par Muirchu (viie siècle), nous montrent l'apôtre de l'Irlande allumant un feu sacré dans la nuit de Pâques[17]. Les deux premiers textes font supposer que le feu nouveau était produit par le choc de deux fragments de silex pyrogène[18]. On ne peut décider si l'hymne de l'antiphonaire de Bangor intitulée *Hymnus quando cereus benedicitur*, qui ne se trouve nulle part ailleurs, était spécialement destinée à l'inauguration du cierge pascal le samedi-saint[19].

Les fidèles remplissaient leur devoir pascal dans la nuit de Pâques, *in qua qui non communicat fidelis non est*[20].

Les Églises celtiques s'obstinèrent, on le sait, à calculer la date de Pâques d'après un comput archaïque basé sur le cycle de 84 ans, qui plaçait la fête de Pâques, d'une part, entre le 14e et le 20e jour de la lune et, de l'autre, entre le 25 mars et le 21 avril; tandis que Rome, depuis l'an 525 environ, et bientôt toute la chrétienté continentale, suivaient le cycle de 19 ans dû à Denys le Petit[21].

Le sud de l'Irlande ne consentit à adopter le comput romain que vers l'an 634, le nord vers 697, Iona vers 716. Les Gallois résistèrent jusqu'à la seconde moitié du viie siècle et les Cornouaillais plus longtemps encore.

A Iona, on observait une saison de quarante jours (*dies quadragesimales*), préparatoire à la fête de Pâques[22]. Tirechan paraît signifier que l'abstinence quadragésimale était de règle, au moins de son temps[23]. Plusieurs textes mentionnent trois carêmes[24]. Les ascètes, chez les Celtes, se livraient durant toute l'année, les dimanches et jours de fête exceptés, et aussi, pour certains, l'intervalle entre Pâques et la Pentecôte, à des pratiques de jeûne et d'abstinence rigoureuses. Le Scot Aidan, abbé de Lindisfarne († 651), s'abstenait, tous les mercredis et vendredis, sauf durant le temps pascal, de prendre aucune nourriture avant l'heure de none[25]. A Iona, on pratiquait au moins le jeûne du mercredi[26]. L'évêque Cedd († 664), formé à Lindisfarne, jeûnait jusqu'à vêpres, suivant Bède, qui ajoute : *ne tunc quidem nisi panis permodicum, et unum ovum gallinaceum cum parvo lacte aqua mixto percipiebat. Dicebat enim hanc esse consuetudinem eorum, a quibus normam disciplinæ regularis didicerat*[27]. Ces habitudes austères des Celtes sont confirmées par Ratramne de Corbie : *Scotorum natio, Hyberniam insulam inhabitans, consuetudinem habet per monasteria monachorum seu canonicorum vel quorumcumque religiosorum, omni tempore præter Dominicam*

[1] Haddan and Stubbs, *Counc. and eccl. doc.*, t. II, 2e part., p. 292. — [2] L. Duchesne, *Lovocat et Catihern*, dans la *Revue de Bretagne et de Vendée*, janvier 1885, p. 5-21. Le texte de cette lettre a été réédité, par Adolf Jülicher, dans la *Zeitschrift f. Kirchengeschichte*, 1896, t. XVI, p. 665-666. Cf. J. Loth, *Un ancien usage de l'Église celtique, Revue celtique*, 1894, t. XV, p. 92-93. M. Loth a eu tort d'étendre à l'Église celtique tout entière ces mœurs pépondiennes. — [3] Haddan and Stubbs, *op. cit.*, p. 292. — [4] *Leabhar Breac*, fol. 248, col. 1, cité par Warren, *Lit. and rit.*, p. 137. — [5] Stokes et Strachan, *Thesaurus palæohibern.*, t. II, p. 253. — [6] *Paenitentiale Cummeani*, chez Schmitz, *Die Bussbücher*, t. I, p. 644; *P. L.*, t. LXXXVII, col. 998b. — [7] Ed. Warren, p. 235; éd. Mac Carthy, p. 210-211. — [8] Gallois : *Dydd Gwyl Ystwyll*; cornique : *Degl Stul*. — [9] Irlandais : *Casc*. — [10] Irlandais : *Mincasc*, petite pâque (cymr. *Pasc bychan*). Cf. C. Nigra, *Reliquie celtiche*, Firenze, 1872, p. 16. — [11] Haddan and Stubbs, *Counc. and eccl. doc.*, t. II, 2e part., p. 336. — [12] Warren, *Lit. and rit.*, p. 259. — [13] Stokes et Strachan, *Thesaur. pal.*, t. II, p. 254. — [14] Stokes et Strachan, *loc. cit.* — [15] Stokes, *Lismore*, p. LXXXIII. Cf. Règle des Culdées, *L. Br.* 10a; *Vita Darercæ, Acta sanct.*, jul., t. II, p. 293 : *Ejus etiam pelliceam melotemque, holosericis vestibus pretiosiora, et pectinem ligneum quo semel in anno, in cœna videlicet Domini, crines pectinare consueverat, cum magna veneratione longo tempore reservaverunt*. — [16] Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 240. — [17] Wh. Stokes, *Trip. life*, p. 45; Muirchu, *ibid.*, p. 279; *Lismore*, p. 267. La « nuit de Pâques » c'est celle du samedi-saint au dimanche de Pâques, car chez les Celtes *la nuit menait le jour*. Cf. J. Loth, *L'année celtique*, dans la *Revue celtique*, 1904, t. XXV, p. 116. — [18] G. Wh. Stokes, *Lismore*, p. 296. — [19] Warren, *Bangor*, t. II, p. 11, voir p. 45 sq. — [20] Can. 13 et 22 attribués à saint Patrice, Haddan and Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain*, t. II, 2e part., p. 335, 336. — [21] Cf. Joseph Schmid, *Die Osterfestberechnung auf den britischen Inseln vom Anfang des 4 bis zum Ende des 8 Jahrhunderts*, 1904. — [22] Adamnan, *Vita Columbæ*, II, 39. — [23] Tirechan, p. 333. — [24] Cf. Ch. Plummer, *Vitæ sanctorum Hiberniæ*, t. I, p. CXX, n. 1. — [25] Bède, *Hist. eccl.*, III, 5. Les moines de Saint Colomban et de Saint Molua étaient soumis à la même pratique. *Regula*, VII, *P. L.*, t. LXXX, col. 222 *a*; Ch. Plummer, *op. cit.*, t. I, p. CXVII. — [26] Adamnan, *Vita Columbæ*, I, 26. — [27] Bède, *Hist. eccl.*, III, 23.

festosque dies, jejunare, nec nisi ad nonam vel ad vesperam corpori cibum indulgere : ad nonam quidem æstivis, ad vesperam vero diebus hiemalis[1].

Le jeûne du mercredi et du vendredi, très ancienne pratique de l'Église chrétienne, paraît avoir été longtemps suivi en Irlande même par les simples fidèles. Dès l'époque du vieil irlandais on trouve le mercredi communément appelé *cét-áin,* c'est-à-dire « premier jeûne », le vendredi, *ain-didin,* « dernier jeûne », ou *dia oine didine,* « jour du dernier jeûne ». Cette dernière appellation se rencontre dans une glose du VIIIe siècle[2]. En irlandais moderne le mercredi se dit encore *céadaoin,* le vendredi, *dia haoine,* et le jeudi, *dia dardaoine* (contraction : *diardaoin*), « jour entre les deux jeûnes[3] ».

La seconde vision d'Adamnan, document écrit peu avant l'an 1096, parle d'un carême d'hiver, *chorgaisgemrid,* qui correspond, sans doute, à l'avent[4].

L'observance du dimanche est enjointe par divers anciens textes irlandais, dont le plus célèbre est la *Loi du dimanche, Cáin Domnaig,* qui remonte à l'époque du vieil irlandais[5]. Muirchu a un chapitre intitulé : *De gentibus laborantibus die dominica trans præceptum Patricii,* où l'on voit le travail des transgresseurs de la loi du repos dominical anéanti par la mer[6].

II. FÊTES DE SANCTIS. — Il va sans dire que les Églises celtiques honoraient et fêtaient les saints les plus célèbres de la chrétienté.

Le fragment liturgique du Vatican (Xe-XIe siècle) nous offre une messe des Saints Innocents, celui de Plaisance (IXe-XIIe siècle) un *ordo missæ sancte marie,* dont il ne reste qu'une oraison pour l'Assomption[7]. Voir col. 2971. Le R. P. H. Thurston, en s'appuyant sur le calendrier du ms. *Galba, A. XVIII,* sur les martyrologes d'Oengus et de Tallaght (voir plus haut, col. 2980-2981), a montré que l'Église irlandaise du Xe et même du IXe siècle faisait une certaine commémoration de la Conception de la sainte Vierge, non le 8 décembre, mais au commencement de mai[8].

D'après le *Liber Angueli* on honorait spécialement à Armagh, vers la fin du VIIIe siècle, les apôtres Pierre et Paul, saint Étienne et saint Laurent[9]. L'évêque Conlaed, à Kildare, officiait avec éclat à chaque vigile d'apôtre[10]. Il est probable que les saints confesseurs Hilaire, Jérôme, Augustin, Germain d'Auxerre, Martin, Grégoire le Grand, très populaires dans les pays celtiques, avaient leur fête inscrite au calendrier de diverses églises insulaires[11]. Les commémorations collectives de saints martyrs abondent dans l'antiphonaire de Bangor[12].

Le 29 août, fête de la décollation de saint Jean-Baptiste, était considéré comme un jour néfaste dans l'ancienne Irlande. Pour qu'il ne fût pas le point de départ d'une pestilence ou de quelque autre calamité, on s'y préparait par la prière et le jeûne[13]. Le martyrologe d'Oengus commémore au 27 février l'invention du chef du Précurseur[14].

Les écrivains protestants, Ébrard[15], Th. Olden[16], Willis Bund[17], entre autres grossières erreurs sur les saints celtiques, ont osé prétendre qu'ils ne furent l'objet, de la part de leurs compatriotes, ni d'invocations privées, ni d'un culte liturgique. « De pareilles assertions, a dit un critique très autorisé, sont un défi au sens commun et à l'histoire[18]. » En effet n'invoquait-il pas les saints nationaux le scribe irlandais qui écrivait, vers le IXe siècle, ces *marginalia* du *Codex 904* de Saint-Gall : *sancta brigita intercedat pro me* (fo. 92), *fave brigita* (*passim*), *sancta brigita adiuva scriptorem istius artis* (fol. 192); *V*[*inniane*] *fave* (fol. 150), *Patricie adiuva* (fol. 175a), *fave Patricie* (fol. 187) etc...[19]? Adamnan († 704) invoque saint Columba[20]. Saint Aed mac Bric († 589) est invoqué pour la guérison des maux de tête dans une hymne latine qui date au moins du VIIIe siècle[21].

Selon Thomas Olden, les Celtes ne s'imaginaient pas que leurs saints eussent atteint la félicité parfaite et ils ne les situaient pas en paradis[22]. Alors que signifie cette oraison du *Liber hymnorum,* placée à la suite de l'hymne de saint Colman mac Ui Clusaig, où figurent, entre autres, les noms des saints Patrice et Colum Cille et de sainte Brigide : *Orent pro nobis sancti illi* IN CÆLIS, *quorum memoriam facimus in terris, ut deleantur delicta nostra per invocationem sancti nominis tui Iesu ; et miserere qui regnas in sæcula sæculorum. Amen*[23]? Et comment se fait-il que Ferdomnach ait composé ou simplement copié, vers 807, la ligne suivante au fol. 24b du livre d'Armagh : *Septima decima martii die translatus est Patricius* AD CÆLOS[24]?

Non contents d'invoquer privément leurs saints, les Celtes fêtaient liturgiquement leurs anniversaires. Il est question, dans la vie de saint Findan de Rheinau († 878), écrite par un contemporain, du *natale* de saint Patrice,

[1] Ratramne, *Contr. Græcorum opposita,* IV, 3, *P. L.,* t. CXXI, col. 315-316. — [2] H. d'Arbois de Jubainville, *Le jeûne du mercredi et du vendredi chez les Irlandais du moyen âge,* dans la *Revue celtique,* 1888, t. IX, p. 269-271 ; Stokes et Strachan, *Thes. pal.,* t. II, p. 32; t. I, p. 4, 383 ; Wh. Stokes, *Trip. life,* p. CXCV. — [3] Consulter le dictionnaire anglais-irlandais d'O'Neill Lane, Dublin et London, 1904, ou celui de Patrick S. Dineen, Dublin et London, 1904. — [4] Editée par Wh. Stokes dans la *Revue celtique,* 1891, t. XII, p. 240 sq. — [5] J. G. O'Keeffe, *Cáin Domnaig,* I. *The Epistle of Jesus concerning Sunday,* dans *Ériu,* 1906, t. II, p. 189-214 ; du même éditeur, *Poem on the observance of sunday, Ériu,* 1907, t. III, p. 143-147. Cf. R. Priebsch, *Quelle und Abfassungszeit der Somntagse pistel in der irischen Cáin Domnaig,* dans *The modern language Review,* 1907, t. II, p. 138-154. — [6] Muirchu, p. 289 sq. Les fils d'O'Corra virent un homme bêchant dans une île de l'enfer avec une bêche dont le fer et le manche étaient incandescents; ils apprirent que le malheureux étant sur terre avait l'habitude de cultiver son jardin chaque dimanche. Joyce, *Old Celtic romances,* Dublin, 1894, p. 418. — [7] *Journ. of theol. Studies,* t. V, p. 69. — [8] H. Thurston, *The Irish origins of Our Lady's Conception feast,* dans *Month,* mai et juin 1904, p. 449-465, 642-643. Traduit en français par M. Boudinhon, dans la *Revue du Clergé français,* 1er juillet 1904, p. 255-266. Voir les curieuses observations faites à ce sujet par M. E. Bishop, *The Bosworth Psalter,* p. 51-52. — [9] *Liber Angueli,* dans le livre d'Armagh, fol. 21a, Stokes, *Trip. life,* p. 354. — [10] Cogitosus, *Vita Brigidæ,* VII, 31, *Act. sanct.,* febr. t. I, p. 139. — [11] Sur la popularité de saint Hilaire dans les îles Britanniques, voir Bernard et Atkinson, *Ir. b. iL hymn.,* t. II, p. 127 ; Warren, *Bangor,* t. II, p. 36 sq; *Vita S. Kebi,* chez Rees, *Cambro-British saints,* p. 183; *Realencyclopædie f. prot. Theol. u. Kirche,* t. XX, p. 404; A. S. Walpole, dans *Journ. of theol. Studies,* 1904, t. VI, p. 599-603. Jérôme : *Ir. Lib. hymn.,* t. II, p. 101 ; Colomban, *Ep.,* I, *P. L.,* t. LXXX, col. 262. Augustin : L. C. Stern, *Irische Agustin,* dans *Zeitsch. f. celt. Philologie,* 1909, t. VII, p. 290-291. Germain d'Auxerre : voir ci-dessus, III. Origines. Martin : *Ir. Lib. hymn.,* t. I, p. 47, t. II, p. 134; Stokes, *Martyrol. of Gorman,* p. XLVI ; Adamnan, *Vita Columbæ,* III, 12; Warren, *Lit. and rit.,* p. 57 sq. Grégoire le Grand : Voir *Revue celtique,* 1909, t. XXX, p. 39 n. 1. — [12] Warren, *Bangor,* t. II, n. 11, 52, 55, 61, 67, 87, 97, 101, 102, 103, 104, 124, et p. XXIX-XXXI; voir *Revue bénédictine,* 1907, t. XXIV, p. 361. — [13] *Irish Lib. hymnorum,* t. I, p. XXIII. Cf. H. J. Lawlor, *Note on an Irish monastic office,* dans *Hermathena,* 1899, t. X, p. 216-225. — [14] *The Martyrology of Oengus the Culdee,* éd. Wh. Stokes, London, 1906, p. 63. — [15] Ebrard, *Die irisch-schottische Missionskirche,* Gütersloh, 1873, p. 118 sq. — [16] Th. Olden, *Church of Ireland,* London, 1895, p. 35 sq. — [17] G. Willis Bund, *Welsh saints,* dans les *Transact. of the hon. Soc. of Cymmrodorion,* sess. 1893-1894, p. 21-54, et *The Celtic Church of Wales,* London, 1897, p. 22 sq., 52. — [18] J. Loth, dans la *Revue critique,* t. XLIV, p. 170. Voir aussi H. d'Arbois de Jubainville, dans la *Revue celtique,* t. XVIII, p. 250 sq. — [19] Wh. Stokes et Strachan, *Thes. pal.,* t. II, p. XX. — [20] Adamnan, *Vita Columbæ,* II, 44, 45. — [21] Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters,* Freiburg, 1853-1855, t. III, p. 181; Wh. Stokes, *Lismore,* p. 324. — [22] Th. Olden, *op. cit.* — [23] Bernard et Atkinson, *Ir. Lib. hymn.,* t. I, p. 30. — [24] Chez Wh. Stokes, *Trip. life,* p. 375.

de celui de saint Columba, des fêtes de saint Aidan et de sainte Brigide[1]. On célébrait à Iona le *natale* de saint Columba[2]. Le calendrier d'écriture irlandaise de Carlsruhe. *Cod. Aug.* CLXVII, fol. 16-17 (voir col. 2981), du IXe siècle, commémore sainte Brigide aux calendes de février, et assigne, conformément à la mention de Ferdomnach, au seize des calendes d'avril (17 mars) la fête de Patrice, *episcopi et apostoli Hiberniæ*[3]. La vie de sainte Gertrude de Nivelles († 659)[4] et le calendrier de Luxeuil[5], documents du VIIe siècle, placent déjà au seize des calendes d'avril la fête de l'apôtre des Irlandais. Le calendrier breton de Landevennec (Xe-XIe siècle) offre à la même date, en grandes lettres, la mention : *In Hibernia natale sancti Patricii episcopi*[6]. Entre autres prescriptions en vue de la célébration de la *dormitatio* de saint Patrice, Tirechan énonce la suivante : *offertorium eius proprium in eodem die immolari*[7], texte où nous pensons qu'il est question, non seulement d'un offertoire propre — ce qui serait étrange — mais d'une messe tout entière[8].

VI. LA MESSE. — La messe est appelée par Tirechan *missa*[9]. Son nom en irlandais est *oifrend*[10], *offeren*, dans les langues brittoniques[11]. L'acte de célébrer le saint sacrifice s'exprimait de diverses manières : *offerre* (*aifrinntar*, en irlandais), *offerre sacrificium, sacra offerre, Christi corpus conficere, sacra Eucharistiæ mysteria conficere, sacræ oblationis mysteria ministrare*, etc.[12].

Gildas reproche aux prêtres bretons de se montrer *raro sacrificantes*[13]. Il semble que la messe ne se célébrait à Iona, au temps de saint Columba, que le dimanche et jours de fête, et lorsqu'on apprenait le décès d'un ami du monastère[14]. Il n'est pas aussi sûr que telle fût la règle à Lindisfarne, comme l'a prétendu William Bright[15]. En Bretagne armoricaine, Riwenno et Condeluc, disciples de saint Conwoïon de Redon († 868) célébraient la messe tous les jours[16]. Que la célébration quotidienne fût en vigueur parmi les Irlandais du VIIIe siècle, c'est ce que prétend Whitley Stokes, qui s'appuie sur une glose de Wurzbourg dont voici la teneur : « Par le sang spirituel qui est offert chaque jour sur l'autel[17] ». Mais il n'est pas sûr que le glossateur ait eu spécialement en vue ici l'usage irlandais. Ce n'est que dans des textes ultérieurs que l'on trouve la célébration quotidienne recommandée[18]. Le morceau du *Leabhar Breac* qui énonce les devoirs du prêtre dit qu'on attend de lui la messe les dimanches et aux principales fêtes seulement[19].

Je ne parviens pas à saisir complètement le sens du canon 30 de la série attribuée à saint Patrice. Ce texte est ainsi conçu : *Æpiscopus quislibet, qui de sua in alteram progreditur parruchiam... die dominica offerat tantum susceptione, et obsequi hic contentus sit*[20]. D'après la même collection, tout clerc étranger, surtout un Breton, devait être muni de lettres de recommandation et de la permission de l'évêque du lieu pour exercer les fonctions sacrées en Irlande[21]. Le concile de Vannes de 465 environ excluait déjà de la communion le prêtre étranger non muni de *litteræ commendaticiæ*[22]. Le synode de Celchyth (27 juillet 816) interdit absolument aux prêtres scots tout ministère sacré et notamment la célébration de la messe en Angleterre, *quia incertum est nobis unde et an ab aliquo ordinentur*[23].

La messe se célébrait d'ordinaire à une heure matinale[24]. Pourtant Adamnan nous offre un exemple de messe dite dans l'après-midi[25]. Dans ce même passage la célébration est précédée d'une ablution des mains et des pieds (*manuum et pedum peracta lavatione*). S'agit-il là d'une lotion accidentelle et de convenance ou d'une lotion rituelle habituelle? Dans ce dernier cas, il faudrait, sans doute, voir dans cette pratique un souvenir d'une prescription de l'Exode (XXX, 18-20). D'autre part, M. Warren a cru retrouver dans une pièce gaélique[26] la coutume orientale d'ôter ses chaussures en entrant dans le sanctuaire, coutume dont l'origine serait également à chercher sans doute dans l'Exode (III, 5)[27].

Le binage est permis dans le pénitentiel de Cummian[28].

M. Henry Jenner a donné une très bonne analyse de l'ordinaire de la messe dans les liturgies celtiques. Naturellement, il a surtout mis à contribution le missel de Stowe; mais partout où il y avait à glaner par ailleurs, il l'a fait avec diligence[29]. En prenant le missel de Stowe comme cadre, ainsi que l'a fait M. Jenner, nous entendons simplement user d'un procédé d'exposition commode, sans songer pour cela à associer historiquement aux messes de Stowe des données liturgiques rencontrées ailleurs. Loin de nous le désir de chercher à fondre et à harmoniser des traits d'âge et de provenance divers de façon à produire un tableau net et homogène de la messe celtique. Nous rencontrerons plus d'une analogie frappante entre les rites insulaires et les rites romains ou gallicans. De ces analogies il faudra bien conclure, dans plus d'un cas, à des emprunts faits par les Celtes aux liturgies continentales. Ces emprunts si intéressants, nous les noterons aussi souvent que notre information nous permettra de les apercevoir.

1. PRÆPARATIO AD MISSAM. — Elle comprend, dans le missel de Stowe, les formules et les actes suivants :

1. Confession des péchés : Peccavimus, domine, peccavimus, etc. (Cf. la formule *De conscientiæ reatu ante altare* du psautier de Bâle[30].

2. Litanie des saints. — Pour avoir la suite de la litanie du missel de Stowe, dont le commencement se trouve au fol. 12[1] (éd. Warren p. 226, Mc Carthy, p. 192), il faut passer, en raison de l'erreur de brochage dont

[1] Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, t. IV, 1re part., c. XI, XX, XVII, XVIII, p. 380 sq.; Stokes et Strachan, *Thes. pal.*, t. II, p. 258. — [2] Adamnan, *Vita Columbæ*, II, 45, éd. Fowler, p. 124. — [3] Stokes et Strachan, *Thes. pal.*, t. II, p. 283. — [4] *Vita S. Gertrudis*, Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, t. II, p. 467; éd. Krusch, *Mon. germ. hist., Script. rer. Merov.*, t. II, 463. — [5] Wh. Stokes, *Trip. life*, p. 493, — [6] F. Duine, *Bréviaires et missels*, p. 149 — [7] Stokes, *Trip. life*, p. 333. — [8] La messe se disait *oifrend, aifrenn* en irlandais, *ofern* en breton. Wh. Stokes, *Lismore*, p. LXXXVII, p. 25, 173. Whitley Stokes fait dériver ces expressions du latin *offerenda*. L'*offertorium* dont parle Tirechan ne représenterait-il pas une traduction latine de l'irlandais *oifrend?* — [9] Tirechan, p. 322. — [10] Wh. Stokes, *Lismore*, p. LXXXVII. — [11] J. Loth, *Les mots latins dans les langues brittoniques*, p. 191. — [12] *Canons attribués à Patrice, Auxilius et Isserninus*, can. 24, 27, 28, 30, dans Haddan and Stubbs, *op. cit.*, t. II, 2e part. p. 329-330; Wh. Stokes, *Lismore*, p. XIII. *Liber Davidis*, 12, dans Haddan and Stubbs, *op. cit.*, t. I, p. 119. Gildas, *De pænit.*, 23, *ibid.*, p. 115; Adamnan, *Vita Columbæ*, I, 45; III, 17; I, 40. — [13] Gildas, *De excidio Britanniæ*, éd. H. Williams, p. 162-163. — [14] Adamnan, *Vita Columbæ*, II, 12, 23, 45. — [15] W. Bright, *Chapters on early English Church history*, Oxford, 1868, p. 145. — [16] Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, t. IV, 2e part., p. 205. Cf. F. Duine, dans l'*Hermine* du 20 août 1914, p. 202. — [17] W. Stokes, *Trip. life*, p. CLXXXVI; Stokes et Strachan, *Thes. palæohib.*, t. I, p. 631. — [18] *Book of Leinster*, 282a. Cf. Mac Carthy, *On the Stowe Missal*, p. 183; Wh. Stokes, *Lismore*, p. VIII. — [19] Dans Wh. Stokes, *Trip. life*, p. CLXXXIII. — [20] Haddan and Stubbs, t. II, 2e part., p. 330. — [21] Can. 24 et 23, *loc. cit.* — [22] Can. 5, Mansi, *Amplissima collectio*, t. VII, col. 953. — [23] Can. 5, Mansi, *op. cit.*, t. XIV, col. 102. — [24] Warren, *Lit. and rit.*, p. 142. — [25] Adamnan, *Vita Columbæ*, II, 45. — [26] Publiée par Wh. Stokes, *Lismore*, p. 313. — [27] Warren, *The Liturgy and Ritual of the anti-Nicene Church*, London, 1897, p. 225. — [28] Dans Schmitz, *Die Bussbücher*, t. I, p. 644; *P. L.*, t. LXXXVII, col. 998 *b*. — [29] H. Jenner, *Celtic rite*, dans *Catholic encyclopedia*, t. III, p. 498-502. Cet auteur traite le missel de Bobbio comme un livre proprement celtique; nous ne l'imiterons pas (voir col. 2971). — [30] Warren, *Liturgy and ritual*, p. 185-187.

nous avons parlé (voir col. 2973) aux fol. 30ᵃ-31ᵇ (éd. Warren, p. 238-239). Les treize premières invocations sont de l'une des mains originales (*A*[1]). Moelcaich (*M*) en a ajouté trente-deux, dont vingt-six celtiques.

Une apologie liturgique suivie d'une litanie de dix-sept noms se rencontre également dans le codex de Saint-Gall, 1395 [1]. Une rubrique relative à la récitation de l'apologie et de la litanie par le prêtre, *flexis genibus coram altare,* se lit en tête de la messe de Flavius Illyricus [2].

3. Oratio Ambrosii : Ante conspectum divinæ maiestatis tuæ. — Transcrite par *M* à la suite de la litanie (fol. 31ᵃ-31ᵇ). Il faut en chercher la fin au fol. 13ᵃ sous la rubrique fallacieuse : *Oratio Augustini.* Cette prière se trouve dans le *Libellus precum* de Fleury et dans plusieurs livres liturgiques gallicans [3]. C'est une des plus anciennes *apologiæ sacerdotis* [4].

4. Oraison : Ascendat oratio nostra usque ad tronum claritatis tuæ, domine, et ne vacua revertatur ad nos postulatio nostra, per. Elle est précédée de la rubrique : *Hec oratio in omni missa cantatur.*

Il semble ressortir des traités sur la messe renfermés dans le missel de Stowe et le *Leabhar Breac* que l'eau et le vin étaient versés dans le calice dès avant l'introït. On versait l'eau en premier lieu en prononçant la formule : *Peto [quæso, L. Br.] te pater; deprecor te, fili; obsecro te, spiritus sancte.* On versait ensuite le vin en disant : *Remittet, pater, indulgeat filius, misereatur spiritus sanctus* [5]. Le *Leabhar Breac* note que l'on devait verser une goutte, pour l'eau comme pour le vin, en prononçant le nom de chacune des personnes de la sainte Trinité. La préparation des *Oblata* avant l'entrée du célébrant est un trait gallican [6].

II. DEPUIS LE COMMENCEMENT DE LA MESSE JUSQU'A L'ÉPITRE. — *1. Oraison : Deus qui beato Petro apostolo tuo,* dans St., avec la mention *In solemnitatibus Petri et Christi (sic).*

2. Gloria in excelsis, écrit dans St. jusqu'à *rex cælestis* par *A*[1] (fol. 13ᵇ). Le reste devait figurer sur le feuillet 15ᵃ, qui a été gratté. *M* a écrit la fin de l'hymne angélique sur un fragment de parchemin intercalé (fol. 14ᵃᵇ).

3. Oraisons : a) Deus qui diligentibus (*M*), collecte gélasienne, assignée dans le missel romain actuel au Vᵉ dimanche après la Pentecôte. Elle est précédée de la rubrique : *Hec oratio pro vice « Deus qui culpa » in cotidianis diebus...*

b) Deus qui culpa offenderis (*A*[1]) collecte précédée de la rubrique : *Orationes et preces misericordiæ ecclesiæ romane. Hic oratio prima petri,* et suivie de cette autre rubrique : *Hic augmentum,* toutes deux de *M*.

La signification de ce terme *augmentum* n'est pas claire. Deux autres rubriques de St., rédigées, celles-ci, en irlandais, le fragment de Plaisance et les traités sur la messe parlent du *tormach* ou *tormaig* que Mac Carthy rend en anglais par *augment* et Whitley Stokes par *addition* [7]. Ce *tormach,* comme l'*augmentum* du missel, précède la leçon de l'Apôtre. On peut conjecturer que la rubrique de Stowe : *hic augmentum* signifie : « C'est ici que se placent les oraisons supplémentaires. » On rencontre le même mot dans une rubrique ultérieure : *secuhda pars augmenti, hic super oblata* [8], et dans la règle de saint Colomban : *cum versiculorum augmento intervenientium* [9]. La multiplicité des oraisons, à la messe, fut un des griefs produits par le moine Agrestius, ennemi de la règle de saint Colomban, au concile de Mâcon de 623 [10]. Peut-être avait-on également l'habitude, au temps de Moelcaich, de réciter d'assez nombreuses collectes avant l'épître ?

III. DE L'ÉPITRE A L'ÉVANGILE. — L'épître de St. est tirée de I Cor., XI, 26-32.

Un interpolateur autre que Moelcaich a ajouté la prière *Deus qui nos regendo,* à réciter avant l'oraison *Omnipotens sepiterne Deus* écrite par *A*[1].

Les traités parlent d'un psaume graduel (*salm ndigrad*) [11]. Les versets du ps. CIV cités dans St. représentent peut-être le graduel. Ils sont suivis d'une courte prière : *Grata sint tibi, domine, munera quibus misteria celebratur nostræ libertatis et vitæ,* de l'alleluia, avec un verset emprunté au ps. CXVII, puis d'une autre prière (*Sacrificiis presentibus...*), qui sert de secrète pour le 4ᵉ dimanche de l'Avent dans le missel romain actuel.

Ici se place, sous la rubrique *Deprecatio sancti Martini pro populo incipit. Amen, Deo gratias,* écrite par *M,* une prière litanique qu'on ne rencontre nulle part *à cette place.* Mais on signale une prière équivalente, située à tel ou tel autre endroit de la messe, dans les liturgies gallicanes [12]. Bona et Warren ont reproduit une litanie presque identique à celle-ci, extraite par Witzel d'un manuscrit de Fulda [13]. C'est en Orient qu'il faut chercher l'origine de ces sortes de prière. « Il suffit de comparer la litanie de Stowe à celle que l'on trouve dans les liturgies d'Orient pour se convaincre qu'elle est absolument du même type ; on peut même aller plus loin, et établir que nous n'avons ici qu'une traduction d'un texte grec [14]. »

Oraison : *Sacrificium tibi domine celebrandum* (*A*[1]) contenue dans le Léonien (Feltoe, p. 67) et le Gélasien. Wilson, p. 216.

Oraison : *Ante oculos tuos* (*M*). Cette oraison occupe la même place dans la messe de Flavius Illyricus.

La rubrique irlandaise *Lethdirech sund* (un demi-dévoilement ici) et la rubrique latine *hic elevatur linteamen de calice* paraissent signifier que l'on commençait par découvrir en partie le calice et les oblats, en enlevant probablement un premier voile, le dévoilement complet (*landirech*) n'ayant lieu, on le verra, qu'à l'offertoire. On chantait alors trois fois également la formule : *Dirigatur, domine,* puis on élevait ensuite l'un des voiles du calice, après quoi l'on répétait trois fois également la formule : *Veni Domine, sanctificator omnipotens et benedic hoc sacrificium præparatum tibi. Amen.*

Que le calice fût recouvert d'un double voile, c'est ce que fait supposer le pénitentiel de Cummian, qui porte la décision suivante : « Perfundens aliquid de calice super altare quando *auferuntur linteamina,* septem dies pæniteat [15]. » Les mots soulignés font, sans doute, allusion à deux dévoilements successifs, un voile étant ôté à chaque fois ; car, quelques lignes plus loin, on trouve *linteamen* au singulier, lorsqu'il s'agit du dévoilement qui a lieu au moment de la lecture des diptyques (donec auferatur *linteamen* quando rectantur nomina pausantium) [16]. Ainsi, le « demi-dévoilement » de la rubrique de Stowe et des traités signifie,

[1] Warren, p. 179-189 ; Mac Carthy, p. 233-234. — [2] Martène, *De antiq. Eccl. ritibus,* Bassani, 1788, t. I, p. 176. — [3] Martène, *op. cit.,* t. I, p. 395. Cf. Mac Carthy, p. 194 ; Warren, p. 250. — [4] Voir *Apologies liturgiques,* col. 2598. — [5] Mac Carthy, p. 245-260 ; Stokes et Strachan, *Thes. pal.,* t. II, p. 252. — [6] Duchesne, *Orig. du culte,* 2ᵉ éd., p. 195. — [7] Warren, p. 233, 234 ; Mac Carthy, p. 247, 261, 207 ; *Journ. of theol. Stud.* t. V, p. 67 ; Stokes et Strachan, *Thes. pal.,* t. II, p. 252. — [8] Warren, p. 253 ; Mac Carthy, p. 205. — [9] Colomban, *Regula,* VII, *P. L.,* t. LXXX, col. 212 *c.* — [10] Jonas, *Vitæ Columbani abbat. discipulorumque eius,* II, 9, éd. Krusch, *Mon. Germ. hist., Scriptores rer. Merov.,* t. IV, p. 125. — [11] Mac Carthy, *On the Stowe Missal,* p. 247, 261 ; Stokes et Strachan, *Thes. pal.,* t. II, p. 252. — [12] Warren, *Lit. and rit.,* p. 252. — [13] Bona, *Rerum liturgicorum libri duo,* Augustæ Taurinorum, t. III, p. 79-80 ; Warren, p. 252 sq. — [14] Duchesne, *Origine du culte chrétien,* 2ᵉ éd., p. 191. — [15] Schmitz, *Die Bussbücher,* p. 675 ; *P. L.,* t. LXXXVII, col. 996 *b.* — [16] *Ibid.*

selon nous, l'enlèvement du premier voile et le « dévoilement complet », l'enlèvement du second [1].

IV. DE L'ÉVANGILE A LA PRÉFACE. — L'évangile de *St.* est tiré de Joa., IV, 51-57. Le commencement, de l'écriture de *M*, figure sur le fol. 18b inséré après coup, la fin (fol. 20a) est de *A*[1]. L'évangile de la messe de la Circoncision du ms. *Vatic. lat. 3325* est tiré, nous l'avons dit, de l'évangile apocryphe de Jacques, fils d'Alphée. Voir col. 2971.

D'après les traités, l'évangile était suivi du chant de l'*allóir* que Withley Stokes traduit par *alleluia* et Mac Carthy par bénédiction [2]. Serait-ce quelque chose d'analogue à l'*antiphona post evangelium* de la liturgie milanaise, aux *laudes* des liturgies mozarabe et gallicane, qui comportaient un triple *alleluia* [3]?

Oratio gregoriana super evangelium écrite par *M* sur le fol. 19a mutilé. Cette oraison se trouve deux fois dans le sacramentaire grégorien (p. 34, 39).

Credo, de *A*[1]. Le *filioque* a été ajouté après coup, peut-être par *M*.

L'offertoire comprend les rites et formules suivants :

1° Dévoilement complet du calice, *landirech sund* (*M*),

2° *Ostende nobis, domine, misericorer salutare tuum dabis* (rubr : *ter canitur*);

3° *Oblata domine munera sanctifica nosque a peccatorum nostro* [*rum*] *maculis emunda, per dominum* (*Greg.*, p. 10, 159).

D'après le traité de Stowe une élévation du calice avait lieu à cette oraison (*Tocbál incailich iarnalándiurug quando canitur oblata*); d'après le *Leabhar Breac*, une élévation du calice et de la patène, lorsque l'on chantait ces paroles : *Immola Deo sacrificium laudis* [4], qui se retrouvent dans le fragment de Plaisance à un endroit de la messe qu'il est difficile de déterminer vu le désordre du texte, probablement à celui auquel nous sommes arrivés [5].

Suivent l'oraison léonienne *Hostias quæsumus* (*M*), puis le memento des morts.

On voit par ce passage de l'oraison *Has oblationes* (*M*) : *pro animamus carorum nostrorum. n. et cararum nostrarum quorum nomina recitamus, et quorumcumque non recitamus sed a te recitantur in libro vitæ* [6], que la lecture des diptyques était faite à cet endroit conformément à l'usage hispano-gallican. Il convient de citer ici une décision pénitentielle de Cummian à laquelle nous avons déjà fait partiellement allusion : *Diaconus obliviscens oblationem afferre, donec auferatur linteamen quando recitantur nomina pausantium, similiter pæniteat* [7]. Elle est, elle-même, à rapprocher du texte de saint Germain de Paris : *Nomina defunctorum ideo hora illa recitantur qua pallium tollitur, quia tunc erit resurrectio mortuorum quando adveniente Christo cælum sicut liber plicabitur* [8]. Le passage de Cummian s'accorde avec le missel de Stowe pour placer le *memento* des morts entre l'offertoire et la préface. Il prouve de plus qu'en certains lieux le diacre n'apportait les oblats sur l'autel qu'à l'offertoire [9].

V. PRÉFACE. — Stowe ne donne pas la formule de salutation : *Dominus vobiscum*. Mais on y trouve *Sursum corda; Habemus ad Dominum; Gratias agamus... Dignum et justum est*. La préface ordinaire de *St.* ne se rencontre pas ailleurs, suivant M. Warren [10]. Deux rubriques irlandaises semblent indiquer des préfaces de rechange [11]. Le missel donne quatre autres préfaces dans les messes comprises aux fol. 42a et suivants [12]. M. Edm. Bishop a montré que la préface de la messe *pro mortuis pluribus* (éd. Warren, p. 248) a été empruntée à l'oraison d'une messe des morts tolédanne citée par Élipand de Tolède [13]. La préface de la messe des morts du fragment irlandais de Reichenau-Carlsruhe se rapproche encore davantage du texte cité par Élipand [14].

Le *Sanctus* est suivi dans l'ordinaire de St., dans la *missa apostolorum* du même missel, dans les messes de Reichenau-Carlsruhe et de Plaisance, d'une oraison *post-sanctus* [15].

Dans toutes ces dernières messes, le *qui pridie* suit immédiatement le *post-sanctus*. Cependant l'introduction du canon romain en Irlande est attestée par un fragment liturgique du commencement du IXe siècle, celui du livre d'Armagh (voir col. 2971), qui contient le *Hanc igitur* avec l'addition grégorienne, *diesque nostros* [16], et aussi par l'ordinaire de Stowe.

VI. CANON. — Dans St., le canon porte l'en-tête suivant : *Canon dominicus papæ Gilasi*. Il comprend les prières suivantes : *Te igitur; Memento etiam Domine; Communicantes; Hanc igitur; Quam oblationem; Qui pridie; Unde et memores*. L'en-tête et le commencement du canon jusqu'à *et memoriam venerantes* sont l'œuvre de Moelcaich ; mais l'examen du fol. palimpseste 26ab porte à croire qu'*A*[1] avait déjà écrit cette partie du canon, toutefois sans le développement du *Memento etiam Domine* [17].

Il faut noter : 1° au *Te igitur*, *et abbate nostro n. episcopo*.

2° La rubrique qui suit : *Hic recitantur nomina vivorum*.

3° Au *Memento etiam Domine*, à la suite des mots : *pro redemptione animarum suarum*, la mention de diverses classes de personnes pour lesquelles on prie, développement qui se trouve aussi dans le fragment *B* de Reichenau-Carlsruhe [18] et dans le missel irlandais de Fulda cité par Witzel [19]. La mention *pro imperio romano* de St. est curieuse.

4° Les variantes du *Communicantes* pour les fêtes dénommées : *In natale Domini, kl, stellæ, pasca, in clausula pasca, ascensio, pentacostén*. (Voir plus haut, col. 3001).

5° A l'*Hanc igitur*, l'intéressant passage *Oblationem... quam tibi offerimus... in hac æclesiæ quam famulus tuus ad honorem nominis gloriæ tuæ ædificavit. quæsumus, domini, ut placatus suscipias, eumque adque omnem populum ab idulorum cultura eripias et ad te deum uerum patrem omnipotentem convertas*, qui nous reporte à une époque où le paganisme n'était pas encore entièrement extirpé d'Irlande. Rappelons que ce texte est de *A*[1].

6° A la suite du récit de l'institution de l'eucharistie, le développement : *passionem meam predicabitis, re-*

[1] Mac Carthy, *op. cit.*, p. 169, est arrivé à la même conclusion, par d'autres considérations. — [2] Mac Carthy, p. 248, 262; Stokes et Strachan, *Thes. pal.*, t. II, p. 253. — [3] Duchesne, *Orig. du culte*, 2e éd., p. 194-196. — [4] Mac Carthy, p. 248, 262; Stokes et Strachan, p. 253. — [5] *Journ. of theol. Studies*, t. V, p. 67, 73. M. Bannister a conjecturé que les mots *Immola Deo, etc.*, ont dû figurer au fol. 21a palimpseste de *St.* L'examen attentif du fac-similé ne me paraît guère favoriser cette conjecture. — [6] Warren, p. 253; Mac Carthy, *loc. cit.*, p. 205. — [7] Cummian, *Pænitentiale*, *loc. cit.* — [8] Dans Mgr Duchesne, *Orig. du culte*, p. 199. — [9] Ct. Bili, *Vita Machutis*, I, 65, éd. F. Lot, dans *Mélanges d'hist. bret.*, p. 391-392. Peut-être le diacre préparait-il les oblats avant la messe à Iona, Adamnan, *Vita Columbæ*, II, 1e éd. Fowler, p. 70-71. Le diacre, en Galles, tenait le calice à un certain moment de la messe non précisé, d'après les *Excerpta de Libro Davidis*, can. 12. Haddan and Stubbs, t. I, p. 119. — [10] Warren, *Lit. and rit.*, p. 258. — [11] Warren, *op. cit.*, p. 233; Mac Carthy, *op. cit.*, p. 205. — [12] Warren, *op. cit.*, p. 244-248. — [13] E. Bishop, *Liturgical note* du *Book of Cerne*, éd. Kuypers, p. 270. Voir le texte cité par Élipand dans *P. L.*, t. XCVI, col. 875. — [14] *Journal of theol. Studies*, t. V, p. 58. — [15] *Journ. of theol. Studies*, t. V, p. 57, 59, 69. — [16] Warren, *Lit. and rit.*, p. 174. — [17] H. Jenner, *op. cit.*, p. 500. — [18] *Journ. of theol. Stud.*, t. V, p. 64-65. — [19] Vicelius, *Exercitam. sinc. pietatis*, Moguntiæ, 1555, P. II; voir Edm. Bishop, dans le *Journ. of theol. Stud.*, t. V, p. 65.

surrectionem meam adnuntiabitis, adventum meum sperabitis, donec iterum ueniam ad vos de cælis, ajouté par Moelcaich, et qui se trouve dans la liturgie des constitutions apostoliques, dans celles de saint Jacques, de saint Basile, des saints Cyrille et Basile (copte), dans les liturgies ambrosienne et mozarabe. Voir Paul Lejay, AMBROISIEN (RIT), t. I, col. 1417.

Les traités irlandais sur la messe ne font point mention du canon romain, mais ils donnent quelques détails intéressants sur la consécration. « Quand on chante *Accepit Jesus panem*, le prêtre s'incline trois fois, en signe de repentance. Il offre le pain et le vin à Dieu, et le peuple se prosterne. Que nul son ne se fasse alors entendre, de peur de le troubler, car il ne faut pas que son esprit soit détourné de Dieu durant cette prière : c'est pour cela qu'on l'appelle *periculosa oratio* [1]. Le pénitentiel de Cummian inflige une pénitence de cinquante coups au prêtre coupable d'avoir bronché une fois en prononçant la *periculosa oratio* [2]. Le pénitentiel attribué à Gildas nous fait croire que le mot *periculum* était parfois écrit dans la marge des missels en regard des paroles de la consécration [3]. Le traité du *Leabhar Breac* parle de la récitation du psaume *Miserere* par les prêtres au moment de la consécration [4]. Suivant les deux traités, le célébrant faisait alors trois pas en avant et trois pas en arrière, « triade qui rappelle les trois manières dont l'homme pèche, savoir en pensée, en paroles et en action, et les trois manières dont il se renouvelle en Dieu. »

A l'endroit où prend place actuellement le *Memento* des défunts, on trouve dans St. une liste d'environ 120 personnages de l'ancien et du nouveau Testament, commençant par Abel et comprenant saint Grégoire et les trois premiers successeurs de saint Augustin de Cantorbéry, Laurent, Mellitus et Justus († 627). Cette liste est écrite sur des feuillets palimpsestes (32a-33a) par un scribe qui n'est probablement ni Moelcaich ni le scribe original désigné par la lettre *A*.

Saint Patrice figure parmi les saints mentionnés au *Nobis quoque peccatoribus*.

A la suite du *Per quem hæc omnia*, Moelcaich a ajouté la rubrique *Ter canitur* et, en irlandais : *Ici les oblats sont élevés au-dessus du calice et la moitié du pain est plongée dans le calice.* C'est le rite de l'intinction, pratiqué dans la liturgie syrienne [5].

Suit le verset *Fiat domine misericordia tua super nos quemadmodum sperabimus in te* après lequel Moelcaich a encore ajouté en irlandais : *Ici le pain est rompu* [6].

VII. FRACTION. — Ce rite donne lieu à plus d'une remarque intéressante.

1° Sa position dans le missel de Stowe est conforme à l'usage gallican et à l'usage romain antérieur à saint Grégoire : elle se place avant le *pater* [7].

2° Un répons l'accompagne, qui commence par le verset : *cognoverunt dominum, alleluia, in fractione panis, alleluia,* qui répond au confractorium du rite ambrosien et à l'*antiphona ad confractionem* mozarabe [8].

3° J'ai prétendu qu'un rite de *cofraction* aurait existé au monastère d'Hy ou Iona. Un prêtre se joignait au célébrant, si celui-ci était un simple prêtre, pour rompre avec lui le corps du Seigneur. Si c'était un évêque qui célébrait, il rompait seul l'hostie [9]. J'ai depuis rencontré un texte qui confirme cette opinion et tend à prouver que la coutume de la cofraction existait ailleurs encore dans l'Église celtique. On lit, en effet, dans la première vie de saint Samson, rédigée probablement dans la seconde moitié du VIIe siècle : *Quando [Samson] missam cantabat, angeli semper Dei sancti ministri altaris ac sacrificii apud ipsum videbantur oblationemque cum suis manibus illo solo vidente frequenter frangebant* [10]. Il fallait que la notion de la *cofraction* fût familière au vieux narrateur pour qu'il écrivît cela.

4° Suivant les traités de Stowe et du *Leabhar Breac*, la fraction se faisait sur la patène. D'après le premier traité, on divisait l'hostie en un nombre de parcelles qui variait suivant l'importance de la fête. On devait obtenir jusqu'à 66 parcelles à Noël, Pâques et la Pentecôte. Le même document prescrit un arrangement compliqué des parcelles sur la patène, pour les fêtes de Pâques et de Noël [11].

5° Après le répons *Cognoverunt*, St. donne une confession de foi dans le mystère eucharistique dont voici la teneur : *Credimus, domine, credimus in hac confractione corporis et effusione sanguinis nos esse redemptos, et confidimus, sacramenti huius adsumptione munitos, ut quod spe interim hic tenemus mansuri in celestibus ueris fructibus perfruamur, perdominum.*

VIII. PATER. — Il est précédé du prologue : *Divino magisterio edocti, et divina institutione formati audiemus (sic) dicere,* formule courante, semble-t-il, dans les églises celtiques, puisqu'elle se retrouve textuellement dans le ms. de Saint-Gall, *n. 1394* [12] et dans le livre de Dimma [13].

Dans le *Libera nos* qui suit le *Pater*, le nom de saint Patrice est substitué à celui de l'apôtre André, dans St. et Saint-Gall *1394* [14]. Le nom de la sainte Vierge n'y figure pas.

IX. BÉNÉDICTION. — Elle est donnée par la formule suivante dans St. : *Pax et caritas domini nostri ihesu christi et commonicatio sanctorum omnium sit semper nobiscum.* ℟. *Et cum spiritu tuo.* Le livre de Dimma et Saint-Gall *1394* ont à peu près la même formule. Dans ce dernier manuscrit, elle est précédée de la rubrique suivante : [*Sacerdos*] *tenens sancta in manibus signat calicem cruce et hic pax datur et dicit sacerdos.*

L'oraison qui vient ensuite dans St. : *Pacem mandasti*, etc., contient la formule de tradition de la paix du rite mozarabe. L'Antiphonaire de Bangor offre la formule suivante *ad pacem celebrandam : Pax tua domine rex cœlestis, permaneat semper in uisceribus nostris, ut non timeamus a timore nocturno* [15]. « Il est clair, dit dom G. Morin, que cette prière devait être récitée au commencement de la nuit et non à la messe... L'usage du baiser de paix à d'autres offices qu'à la messe n'a peut-être pas d'autre attestation dans les documents de la liturgie occidentale [16]. » Le savant auteur note, de plus, que cet usage s'est conservé jusqu'à ce jour pour le service du soir dans la liturgie des nestoriens [17]. Il n'est pas sûr d'ailleurs que les moines de

[1] Stokes et Strachan, *Thes. pal.*, t. II, p. 253. — [2] *Si titubaverit sacerdos super orationem dominicam quæ dicitur periculosa, si una vice quinquaginta plagas. P. L.*, t. LXXXVII, col. 997. — [3] *Si quis errans commotaverit aliquid de verbis sacris ubi periculum adnotatur, triduanum aut tres superpositiones faciat.* Dans Haddan et Stubbs, *op. cit.*, t. I, p. 115. — [4] W. Stokes, dans la *Zeitschrift* de Kuhn, t. XXVI, p. 512. — [5] Renaudot, *Liturgies orientales*, 1847, t. II, p. 111. — [6] Ed. Warren, p. 241 ; Mac Carthy, p. 290. — [7] Duchesne, *Orig. du culte*, p. 176, 211. — [8] Duchesne, *Orig. du culte*, p. 210. — [9] *Les rites de la consécration et de la fraction dans la liturgie celtique de la messe*, dans *The 19th Eucharistic congress Report, 1908*, London, 1909, p. 348-361. — [10] *Acta sanct.*, juli. t. VI de p. 584, cité par F. Duine, *Bréviaires et missels*, p. 201, n. 2. — [11] Mac Carthy, *On the Stowe Missal*, p. 252-258 ; Stokes et Strachan, *Thes. pal.*, t. II, p. 254-255. — [12] Warren, *Lit. and rit.*, p. 177. — [13] *Ibid.*, p. 169. — [14] *Ibid.*, p. 177. — [15] Warren, *Bangor*, t. II, p. 21. — [16] G. Morin, *Destination de la formule « Ad pacem celebrandam » dans l'Antiphonaire de Bangor*, dans la *Revue bénédictine*, 1895, t. XII, p. 202. — [17] A. J. Maclean, *East Syrian daily offices*, London, 1894, p. 22, cité par D. Morin, *loc. cit.*, et par Warren, *Bangor, op. cit.*, t. II, p. 61. Sur la paix à un autre office que la messe, voir la règle de saint Colomban, XII, *P. L.*, t. LXXX, col. 222 *b*.

Bangor se donnaient le baiser de paix en prononçant cette formule. Mais l'usage du baiser de paix à la messe dut se pratiquer couramment dans les liturgies celtiques. La meilleure preuve, après la rubrique du sacramentaire de Saint-Gall (ms. *1394*) : *et dat sibi populus pacem* (Warren, p. 177), c'est que le nom de la paix liturgique, *pacem*, est devenu dans les divers idiomes celtiques le nom même du baiser profane. Baiser se dit *pôg* en gaélique d'Écosse, *póg* en irlandais, *poag* en manx, *poc* en gallois, *pok* en breton. C'est, je crois, à M. H. Gaidoz que revient la priorité de cette intéressante remarque [1].

X. COMMIXTION ET COMMUNION. — Formule de la commixtion dans St. : *Commixtio corporis et sanguinis domini nostri ihesu christi sit nobis salus in uitam perpetuam. Amen.* Le ms. de Saint-Gall ne donne pas cette formule, mais on y trouve la rubrique : *et mittet sacerdos sancta in calicem et dat sibi populus p[a]cem, [atque commo]nicant, et iuxta commonionem canitur.. Pacem meam do vobis,* etc. [2].

Suivent dans Stowe, Saint-Gall, Deer, Dimma, Mulling, Bangor, des séries d'antiennes, accompagnées d'alleluias, destinées à être chantées, soit pendant la communion du prêtre, soit pendant celle des fidèles. Elles correspondent au chant appelé *trecanum* par saint Germain de Paris et au *transitorium* de la liturgie ambrosienne [3]. L'antiphonaire de Bangor possède une hymne intitulée : *Ymnum quando commonicarent sacerdotes.*

Entre la commixtion et ces antiennes se placent dans St. un *Agnus Dei* ainsi conçu : *Ecce agnus dei. Ecce qui tollis peccata mundi.* On sait que l'*Agnus Dei* a été introduit dans la messe romaine par le pape Sergius (687-701). On ne le rencontre pas dans d'autres livres liturgiques celtiques. Son usage en Bretagne continentale, dans le premier quart du IXe siècle, nous est attesté par les vies de saint Malo et de saint Samson [4].

Au bas du fol. 37a on lit *Moelcaich scripsit.* Là s'arrête son travail. Les fol. 34b, 35, 36, 37a sont de sa main.

XI. POST-COMMUNION. — Stowe et Saint-Gall offrent chacun deux oraisons qui sont substantiellement identiques. On retrouve la première dans le Gélasien [5] et le Grégorien [6], la seconde dans une oraison du Léonien [7]. C'est en partie la post-communion *pro vivis et defunctis* du missel romain actuel.

XII. RENVOI. — Il est très simple dans St. : *Missa acta est. — In pace.*

XIII. CONCLUSION. — Si l'on passe en revue les données précédemment exposées, on constate qu'un grand nombre de rites de la messe usités dans les églises celtiques sont apparentés à des usages gallicans. On peut dresser la liste suivante de cette catégorie de rites :

1° Préparation des oblats avant l'entrée du célébrant.

2° Litanie de l'avant-messe (avec cette différence qu'elle est placée dans St. entre l'épître et l'évangile).

3° Chant de l'*alléir* après l'évangile (peut-être d'origine gallicane).

4° Lecture des dyptiques au moment du dévoilement du calice.

5° Oraison *post-sanctus.*

6° Absence du canon romain dans certaines messes.

7° *Post-pridie.*

8° Fraction avant le *Pater* (usage romain également avant saint Grégoire).

9° Répons du *confractorium.*

10° Bénédiction. Paix.

11° Antiennes de la communion.

Par contre, le *Gloria in excelsis*, le canon, sauf de notables interpolations, l'*Agnus Dei* et un assez grand nombre d'oraisons du missel de Stowe sont des pièces romaines.

Le scribe Moelcaich a introduit dans ce missel aussi bien des éléments gallicans (par ex. les n. 4, 5, 7, 9, 11 de la liste précédente) que des éléments romains (le canon en partie, l'*Agnus Dei,* plusieurs oraisons). Il ne faut donc pas le considérer comme un interpolateur systématique, romanisant ou gallicisant.

Au fond le missel de Stowe est un livre gallican, comprenant des éléments gaulois, espagnols, milanais, mais fortement romanisé, même dans ses couches profondes, puisque, comme on l'a vu, le canon romain y figurait dès le principe. Rappelons que le canon grégorien était connu en Irlande avant l'an 807 : on le constate positivement par le livre d'Armagh.

Ces éléments gallicans et romains mis de côté, il reste, dans Stowe, le rite de l'intinction, qui se rattache aux usages orientaux, et l'interpolation du canon comprenant les noms des cent vingt justes, dont on ne trouve pas l'équivalent ailleurs. Quant aux particularités de la consécration et de la fraction décrites par les traités de Stowe et du *Leabhar Breac,* elles sont si étranges qu'on a peine à croire qu'elles aient été communément suivies.

VII. L'OFFICE DIVIN. — I. GÉNÉRALITÉS. — L'office divin, dans son ensemble, était appelé *cursus psalmorum* ou simplement *cursus* [8], *synaxis* [9], *celebratio* [10], en irlandais *celebrad* [11]. L'expression *horæ canonicæ* [12], rendue en irlandais par *trátha* [13], était aussi usitée.

On s'attend à ne pas rencontrer partout un nombre identique d'heures canoniales, soit à cause de la réelle variabilité du nombre des heures de prière, soit par suite de la différence des procédés de division ou de numération employés par les auteurs. A la fin de l'hymne *In te Christe,* attribuée à saint Columba, le *Liber hymnorum* donne l'antienne suivante : *Protegat nos altissimus de suis sanctis ædibus dum sibi ymnos canimus decim statutis uicibus sitque nobis propitius diebus atque noctibus,* qui a occasionné cette glose : *Dix heures canoniales Columcille avait coutume de célébrer, ut ferunt, et c'est de l'histoire de Jean Cassien qu'il tira ce nombre* [14]. Il n'y a rien dans Cassien qui légitime cette référence.

Une autre glose irlandaise écrite, celle-ci, au fol. 37a du *Codex Palat. 68* du Vatican, énumère sept heures canoniales : *Septies in die laudem dixi tibi. i. antert tert sest noon fescer midnoct maten, quod conuenit, quia septies in die cadit iustus* [15].

Un texte sur les mystères attachés aux diverses heures, extrait par M. R. I. Best du ms. *H. 3. 17,* col. 675 de Trinity College, Dublin, n'en indique que six : prime est passée sous silence [16].

[1] H. Gaidoz, dans la *Revue celtique,* 1881-1883, t. V, p. 143. Cf. Victor Henry, dans la *Revue critique,* 1901, 2e part., p. 16. J. Loth, *Les mots latins dans les langues brittoniques,* Paris, 1892, p. 197. « Le mot, dit cet auteur, est d'origine chrétienne, mais très anciennement emprunté. » J. Vendryes, *De Hibernicis vocabulis quæ a latina lingua originem duxerunt,* Lutetiæ Parisiorum, 1902, p. 95 ; H. d'Arbois de Jubainville, *Journal des savants,* 1903, p. 161-162. — [2] Warren, *Lit. and rit.,* p. 177. — [3] Duchesne, *Orig. du culte,* p. 214-215. — [4] Bili, *Vita Machutis,* XXII, dans Lot, *Mélanges d'hist. bretonne,* p. 367 ; F. Duine, *Bréviaires et missels,* p. 201. — [5] H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary,* Oxford, 1894, p. 224. — [6] Muratori, *Liturgia Romana vetus,* Venetiis, 1748, t. II, col. 167. — [7] C. L. Feltoe, *Sacramentarium Leonianum,* Cambridge, 1896, p. 71. — [8] Colomban, *Regula,* c. VII. Cf. Traité sur les *Cursus* (voir col. 2988). — [9] Colomban, *Regula,* c. VII ; *Ordo* de Kil-Ros, *P. L.,* t. LIX, col. 564. — [10] Catalogue des saints d'Irlande (voir col. 2987). — [11] Mac Carthy, *Stowe,* p. 182-183 ; Jenner, *Celtic rites,* p. 495. — [12] *Ordo* de Kil-Ros, *P. L.,* t. LIX, col. 565. — [13] Stokes, *Trip. life,* p. CXCII. — [14] Bernard et Atkinson, *Irish Liber hymnorum,* t. I, p. 33 ; cf. t. II, p. 124. — [15] Stokes et Strachan, *Thesaurus paleohibernicus,* t. I, p. 3. — [16] R. I. Best, *The canonical Hours,* dans *Ériu,* 1907, t. III, p. 116.

La règle de saint Ailbe d'Emly mentionne seulement l'office du milieu de la nuit, matines, tierce et none[1].

Prime est appelée *hora secunda,* comme dans la règle de saint Césaire d'Arles *ad virgines,* dans les canons pénitentiaux placés sous le nom de Gildas[2], ainsi que dans l'antiphonaire de Bangor (*passim*). La glose du *Cod. Pal. 68* donne, on l'a vu, *antert,* qui vient, comme l'a indiqué Bruno Güterbock, du latin *ante tertiam*[3].

Tierce, sexte et none portaient les mêmes noms qu'aujourd'hui.

Les noms des vêpres sont *vesper* (*Ordo monasticus* de Kil-Ros)[4], *fescer, espartain,* en vieil irlandais[5], *vespertina* (Bangor, p. 20, 21), *vespertinalis missa.* Adamnan, *Vita Columbæ,* III, 23.

Les complies ne sont attestées ni dans les règles monastiques, ni dans l'antiphonaire de Bangor. Elles apparaissent dans la *Vita Brioci*[6]; mais, la règle de saint Benoît étant familière à l'auteur de ce document, d'ailleurs tardif, on se demande si ce n'est pas là qu'il en a puisé la notion. D'autre part, il est difficile de reconnaître cet office dans les lignes suivantes de l'*Ordo* de Kil-Ros : *Modice igitur refecti, cum gratiarum actione oratorium petebant* et *per breve tempus orationem effundentes, dato signo, et accepta patris spiritualis benedictione dormitorium accedebant omnes*[7]. Il s'agit, sans doute, ici d'une effusion silencieuse de prières suivie de la bénédiction de l'abbé.

Saint Colomban signale dans sa règle les offices *ad initium noctis, ad medium noctis* et *ad matutinam*[8]. Le second de ces offices nocturnes est aussi mentionné par Adamnan[9]. L'*Ordo* de Kil-Ros l'appelle *vigiliæ nocturnæ*[10]. Ces vigiles duraient trois heures d'horloge. L'antiphonaire de Bangor l'appelle *nocturna* (*passim*). Le troisième correspond à nos laudes. On le trouve encore appelé *matutinæ laudes* (*Ordo* de Kil-Ros).

Je ne sais s'il faut déjà voir une allusion aux heures canoniales dans le dit de saint Patrice transcrit et discuté plus haut (voir : col. 2992) : *Ecclesia Scottorum, immo Romanorum, ut Christiani ita ut Romani sitis, ut decantetur vobiscum oportet, omni hora orationis, uox illa laudabilis Curie lession, Christe lession.* Whitley Stokes a traduit les mots qui nous occupent par *at every* (*canonical*) *hour*[11].

On reconnaissait un sens mystique à chaque heure. Tierce rappelait le renvoi du Christ par Pilate et la descente du Saint-Esprit sur les apôtres; sexte, l'heure du péché d'Adam et de la mise en croix du Sauveur; none, l'expiration de Jésus et la visite de l'ange au centurion Corneille; vêpres et sexte, les heures d'oblation dans l'ancienne loi (cf. Ex., XXIX, 39); les nocturnes, la création des éléments; matines, le reniement de Pierre, ses larmes de sang et la torture du Christ chez Caïphe[12].

Les moines devaient se tenir correctement à l'office. Il leur était interdit de rire, de bâiller, de cracher, d'éternuer et même de tousser durant la synaxe[13]. Qui ne réussissait pas à retenir sa toux au début d'un psaume se rendait passible, suivant la *Regula cœnobialis* de saint Colomban, d'un châtiment de six *percussiones.*

Au témoignage de saint Bernard la *laus perennis* aurait été en vigueur, à une époque ancienne qu'il ne précise pas, à Bangor, en Irlande[14].

Au temps de l'évêque Gillebert (1106-1145) et de saint Malachie, l'office divin était, paraît-il, fort négligé en Irlande ou célébré suivant des règles peu canoniques[15]. Ici, comme en tout, ces deux évêques s'appliquèrent à faire prévaloir les usages romains[16]. Leurs efforts ne furent pas vains. Saint Bernard déclare que, de son temps, on était arrivé à célébrer les heures canoniales et à psalmodier, en Irlande, *juxta morem universæ terræ*[17].

II. ORDONNANCE DE L'OFFICE. — L'ordonnance de l'office des Culdées écossais de Kil-Ros nous est connue par l'*ordo* de ce monastère. En voici les principaux traits. L'office de nuit se compose de trois vigiles de vingt psaumes chacun, avec une prostration après chaque psaume. Elles commencent à minuit et ne s'achèvent qu'à trois heures du matin[18]. Au point du jour ont lieu les *matutinæ laudes.* Elles sont suivies, chaque jour, semble-t-il, de la messe célébrée par le *pater monasterii.* Les petites heures se récitent, tantôt aux champs, tantôt à l'oratoire, *observato debito tempore*[19]. Dans la soirée l'on s'assemble deux fois, la première fois pour les vêpres, la seconde pour recevoir la bénédiction de l'abbé, avant le coucher. Comme il fallait réciter intégralement le psautier chaque jour et que l'office de nuit se composait de soixante psaumes, il en restait par conséquent quatre-vingt-dix pour les heures du jour. La nuit du samedi au dimanche était particulièrement chargée.

Peut-être pourrait-on associer la règle de saint Colomban à l'antiphonaire de Bangor pour tenter la reconstruction de la liturgie monastique de Bangor, où se forma saint Colomban[20]. En effet, le moine irlandais n'a pas dû innover, une fois passé sur le continent, en ce qui touche la constitution du *cursus.* On sait qu'il demeura jusqu'au bout homme de tradition. *Plus credo traditioni patriæ meæ*[21], écrit-il aux évêques gaulois à propos de la question pascale, et, rien que dans son chapitre sur le *cursus psalmorum,* il se réfère par deux fois aux traditions des anciens Irlandais[22]. Mais il n'est pas toujours facile de faire cadrer l'antiphonaire de Bangor avec la règle de Luxeuil. On sait que ce livre, improprement appelé antiphonaire, est un recueil très spécial, probablement le livre de l'abbé. Voir col. 2979. Il est incomplet et les rubriques n'y abondent pas. Aussi, parmi les pièces qui s'y trouvent, il en est beaucoup qu'il est impossible de situer liturgiquement. Nous préférons donc traiter séparément de ces deux sujets.

L'office le plus long, dans le *cursus* de saint Colom-

[1] Strophes 18, 19, 23, 28, 39, éd. Joseph O'Neill, dans *Ériu,* 1907, t. III, p. 92-115. — [2] Can. 19, dans Haddan et Stubbs, *Counc. and eccl. doc.,* t. I, p. 115. Cf. Blume, *Der Cursus S. Benedicti,* p. 36-37. — [3] Dans *Zeitschrift f. vergleichende Sprachforschung,* t. XXXIII, p. 100 sq. — [4] *P. L.,* t. LIX, col. 565 *b.* — [5] Stokes et Strachan, *Thes. pal.,* t. I, p. 3 et *Trip. life,* p. CXCIII. — [6] C. XLIX, *Analecta bollandiana,* 1883, t. II, p. 183-184. Cf. *ibid.,* p. 161. — [7] *P. L.,* t. LIX, col. 565 *c.* — [8] *Regula,* c. VII, *P. L.,* t. LXXX, col. 212 *d.* — [9] Adamnan, *Vita Columbæ,* III, 23. — [10] *P. L.,* t. LIX, col. 564. — [11] Dans *Academy* du 28 juillet 1888, p. 55. — [12] R. I. Best, *The canonical hours,* dans *Ériu,* t. III, p. 116; *Antiphonaire de Bangor,* n. 19, 20, 23, 25, 28, 29; *Leabhar Breac,* p. 247. — [13] *Ordo* de Kil-Ros, *P. L.,* t. LIX, col. 564 *c*; Colomban, *Regula,* c. XII, *P. L.,* t. LXXX, col. 217 *b-c,* 222 *a.* Les mêmes interdictions étaient formulées pour la bonne tenue des esclaves antiques. Cf. Térence, *Heautontimorumenos,* v. 373; Macrobe, *Saturnales,* I, IX, 13-14. — [14] *Vita Malachiæ,* VI, *P. L.,* t. CLXXXII, col. 1082 *c.* — [15] Gillebert, *De usu ecclesiastico, P. L.,* t. CLIX, col. 994-995. — [16] *Vita Malachiæ,* III, *P. L.,* t. CLXXXII, col. 1079. Cf. G. T. Stokes, *Ireland and the celtic Church,* London, 1907, p. 323-325. — [17] *Vita Malachiæ, loc. cit.* — [18] *Nam ad primum galli cantum in oratorio omnes præsentes esse debuerunt quocumque omni tempore, per nolæ pulsum excitati ita ut media nocte semper surrexerint ad vigilias nocturnas peragendas. P. L.,* t. LIX, col. 563-564. Le texte peut sembler amphibologique. Mais il faut se rappeler que l'on distinguait deux *galli cantus* et que le *primus galli cantus* correspondait à minuit. Cf. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* t. III, p. 35; Warren, *Bangor,* t. II, p. 60. — [19] Elles étaient récitées sans désemparer sur les lieux du travail, par les moines de saint Lunaire, en Armorique Cf. Bibl. nat., *ms. lat. 5317,* fol. 69ᵇ. — [20] Cette tentative a été fort ingénieusement réalisée par M. W. C. Bishop dans la *Church Quarterly Review,* t. XXXVII, p. 337-363. — [21] *Epist.,* II, *P. L.,* t. LXXX, col. 263 *d.* — [22] *P. L.,* t. LXXX, col. 212-213.

ban, était l'office *ad matutinam* (laudes). Relativement à cet office, Colomban fait une distinction entre les nuits qui précèdent le samedi et le dimanche et les cinq autres nuits, chacune des deux dernières nuits de la semaine, du 1er novembre au 25 mars, comportait, *ad matutinam*, 75 psaumes et 25 antiennes, une antienne par groupe de 3 psaumes, qui formait une *chora* [1].

Du 25 mars au 24 juin, on retranchait chaque semaine, *ad matutinam*, une antienne et 3 psaumes, de sorte qu'à cette dernière date il ne restait plus que 12 antiennes et 36 psaumes. C'est le minimum pour les laudes des deux dernières nuits. Les nuits allongeant à partir du 24 juin, chaque semaine on ajoutait une antienne et trois psaumes jusqu'à ce que l'on eût atteint, au 1er novembre, les nombres consacrés pour l'hiver de 25 antiennes et de 75 psaumes.

Pour les cinq autres nuits, Colomban assigne *ad matutinam* 24 psaumes pour l'été, et 36 pour l'hiver, sans dire si l'on ménageait un *crescendo* et un *decrescendo* entre ce minimum et ce maximum.

Pour les heures du jour, elles devaient, d'après les traditions des anciens, se composer de 3 psaumes et se terminer par une série de six suffrages sous forme de versets : 1° *pro peccatis nostris*; 2° *pro omni populo christiano*; 3° *pro sacerdotibus, etc.*; 4° *pro eleemosynas facientibus*; 5° *pro pace regum*; 6° *pro inimicis* [2].

Les vêpres, ainsi que les offices *ad initium noctis* et *ad medium noctis*, avaient 12 psaumes. Méthode, évêque d'Olympus († 311), et Cassien rangent les vêpres parmi les offices de nuit [3]; et Cassien nous apprend que les moines d'Égypte y chantaient également 12 psaumes [4].

Tout psaume récité à l'église était suivi d'une humiliation [5]. La règle de saint Ailbe d'Emly († v. 540) prescrit, pour une certaine période de l'année, cent génuflexions à matines et, en tout temps, la récitation du verset *Deus in adjutorium*, à la fin de chaque psaume [6]. La règle de saint Donat *ad virgines* [7] et celle de saint Colomban [8] enjoignent aux pénitents seulement la récitation de ce verset, cette dernière, trois fois, *sub silentio*. L'*Ordo* de Kil-Ros parle d'une prostration après chaque psaume [9].

D'après Cassien, dans les monastères d'Égypte, la récitation du psaume était suivie d'une prière mentale à genoux, puis d'une prostration, puis d'une collecte [10]. L'office de laudes, à Bangor, était coupé de collectes. On trouve, dans l'antiphonaire huit collectes *post canticum*, sept *post Benedicite*, une *post tres psalmos* et six *super Laudate Dominum de cælis*. M. Warren a même conjecturé que chaque psaume était, comme en Orient, suivi d'une collecte, ce qui ne me paraît pas probable [11]. L'observance festive du samedi est aussi considérée par cet auteur, et à bon droit, comme un trait oriental [12].

Certains psautiers irlandais, les fragments de Turin (voir col. 2977 sq.) et l'antiphonaire de Bangor, prouvent que l'on récitait, à l'office, des cantiques tirés de la sainte Écriture. Malheureusement on ne parvient pas à voir clairement à quelles heures ils étaient destinés.

D'après les rubriques de Bangor, le *Te Deum* se chantait le dimanche, le *Gloria in excelsis* à vêpres et à matines. D'autres hymnes sont assignées à l'office de nuit, aux fêtes des martyrs, aux matines du samedi, aux matines du dimanche.

M. Warren estime que la paix, le *credo* et le *pater* faisaient partie de l'office *ad initium noctis* [13].

Bangor offre seize suffrages comprenant, presque tous, une antienne et une oraison. Les six intentions énoncées par saint Colomban s'y retrouvent. On ignore quand ils se disaient.

Le psaume LXXXIX, *Domine refugium factus est* est assigné à prime au moins pour le jour de Noël. Ce psaume était chanté à la même heure en Orient et dans le sud de la Gaule, suivant Cassien [14].

Si l'on peut accorder créance à certain passage d'une vie tardive de saint Brendan cité par dom Bäumer [15], on constate que le ps. CXII (*Laudate pueri Dominum*), le ps. CIII (*Benedic anima mea Domino*) et un certain nombre de psaumes graduels, douze au total, devaient être chantés tous les jours à vêpres, à Clonfert, ce qui serait conforme à l'usage colombanien, à la pratique de Lérins et d'Arles, connue par saint Césaire et saint Aurélien, et à celle des Égyptiens. Est-il besoin de faire observer que les points de conformité entre des coutumes liturgiques irlandaises et celles du sud de la Gaule et de l'Orient tendent à prouver que le document sur l'origine du *cursus Scottorum*, dont il a été question dans une précédente section (voir col. 2990), contient une assez grande part de vérité historique? M. Warren, qui a très savamment et intimement étudié l'antiphonaire de Bangor, y a découvert beaucoup d'autres traces d'influences orientales [16].

On est mal renseigné sur la façon dont se récitaient ou se chantaient hymnes et psaumes dans les monastères celtiques. Un vers de l'hymne, *Cantemus in omni die*, attribué à saint Cuchuimne († 746) :

Bis per chorum hinc et inde collaudemus Mariæ [17],

semble faire allusion à un chant alterné.

Il se pourrait que les moines de saint Colomban eussent pratiqué, tantôt la psalmodie directanée, tantôt la psalmodie alternée, celle-ci parfois sous la forme responsoriale. En effet, suivant dom Germain Morin, l'expression *antiphona psalmorum*, employée par le législateur de Luxeuil, désignerait ce mode de psalmodie qui consiste à intercaler un refrain entre chaque verset ou chaque groupe de versets d'un psaume; tandis que le mot *psalta*, qui se trouve dans le même texte, désignerait « un autre mode de psalmodie sans doute plus simple et plus primitif, tel que celui qui était en usage chez les Pères des déserts. [18] »

On voit dans l'antiphonaire de Bangor que le cantique *Audite cæli quæ loquor* [19] était chanté selon la méthode responsoriale, un chantre ou plusieurs alternant avec un groupe choral qui se contentait de répéter le refrain [20].

Les moines celtes furent de grands récitateurs de psaumes, soit au cours du *cursus*, soit en particulier. Saint Colomban faisait réciter le psautier tout entier en deux offices. Les « trois cinquantaines » devaient être récitées journellement d'après l'*Ordo* de Kil-Ros, les règles de Maelruain, de saint Comgall et de saint Ailbe d'Emly [21].

[1] Cf. D. G. Morin, *Explication d'un passage de la règle de saint Colomban relatif à l'office des moines celtiques*, dans la *Revue bénédictine*, 1895, t. XII, p. 203. — [2] *P. L.*, t. LXXX, col. 212 C. — [3] S. Bäumer, *Histoire du bréviaire romain* (trad. R. Biron), t. I, p. 79. — [4] Cassien, *De cœnobiorum institutis*, *P. L.*, t. XLIX, col. 84-88. — [5] Colomban, *Regula*, c. X, *P. L.*, t. LXXX, col. 217 *a*. — [6] Str. 17 et 20. — [7] C. XXXV, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 285. — [8] *P. L.*, t. LXXX, col. 221. — [9] *P. L.*, t. LIX, col. 564 *b*. — [10] Cassien, *De cœnobiorum institutis*. II, 7, *P. L.*, t. XLIX, col. 91-94. — [11] Warren, *Bangor*, t. II, p. XXIII. — [12] Warren, *op. cit.*, p. XXIII-XXIV. Cf. aussi en ce sens F.-X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, Rottenburg, 1891, p. 83-84, 93-94, et Theodor Zahn, *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, Leipzig, 1908, p. 197, 368-373. — [13] Warren, *op. cit.*, p. 61-62. — [14] S. Bäumer, *op. cit*, t. I, p. 240. — [15] S. Bäumer, *op, cit.*, t. I, p. 238-239. Le passage en question est celui d'une *vie* de saint Brendan publié dans les *Acta sanctorum Hiberniæ* de Smedt et Backer, Brugis, 1887, col. 133-134. — [16] Warren, *op. cit.*, p. XXII-XXVI. — [17] Bernard et Atkinson, *Ir. Lib. hymn.*, t. I, p. 33; voir t. II, p. 124. — [18] D. G. Morin, *op. cit.*, p. 201. — [19] Warren, *Bangor*, t. II, p. 1-3. — [20] Warren, *op. cit.*, p. 35. — [21] *Ordo*, col. 565. Règle de Maelruain, éd. W. Reeves, dans *The Culdees of the British Islands*, Dublin, 1864, p. 94. Règle de saint Comgall, str. 13. Règle de saint Ailbe, str. 17, etc.

VIII. Rites sacramentels et autres. — *I. Baptême.* — Le seul *ordo baptismi* qui subsiste est celui de Stowe. Voir plus haut, col. 2977. Dom Pierre de Puniet s'en est occupé à l'article Baptême (col. 334-336).

Le baptême des adultes, antérieurement au IXe siècle, en Irlande, était administré après une confession de foi du candidat, qui, une fois baptisé, recevait une instruction catéchétique plus détaillée [1].

L'*Ordo* de Stowe laisse le choix entre l'immersion et l'aspersion (éd. Warren, p. 216). L'immersion était triple [2].

Le passage où Tirechan raconte la cérémonie du baptême des deux filles du roi Loigaire, Ethne et Fedelm, mérite d'être transcrit. Suivant Whitley Stokes, ce texte, quoique difficile à déchiffrer dans le manuscrit, porte en lui-même la marque de son antiquité et de son authenticité. « Un fabricant de légendes, dit-il, n'aurait jamais pu imaginer un pareil récit [3]. » Après avoir exposé succinctement aux deux princesses les éléments de la foi, saint Patrice ajoute : « *Ego vero nolo uos regi cælesti coniungere, dum filiæ regis terreni sitis. Credite.* » *Et dixerunt filiæ* [*qua*]*si ex uno ore unoque corde :* » *Quomodo credere possimus cælesti regi doce nos diligentissime, ut videamus illum facie ad faciem indica nobis, et quomodo dixeris nobis faciamus.* » *Et dixit Patricius :* « *Si creditis per baptismum patris et matris iecere peccatum?* » *Responderunt :* « *Credimus* ». « *Si pænitentiam creditis post peccatum?* » « *Credimus* ». « *Si creditis vitam post mortem? Si creditis resurrectionem in die iudicii?* » « *Credimus.* » « *Si creditis unitatem ecclesiæ?* » « *Credimus.* » *Et baptizatæ sunt, et* [*benedixit Patricius*] *candida*[*m*] *veste*[*m*] *in capitibus earum* [4].

L'usage de donner des vêtements blancs aux néophytes est confirmé par un texte de l'*Epistola* de saint Patrice [5] et par une rubrique de Stowe : *et dat vestem candidam diaconus super caput eius in frontæ* (p. 217).

On voit quelquefois le diacre administrer tout seul le baptême [6].

L'ablution des pieds du baptisé (*pedilavium*), mentionnée dans l'*Ordo* de Stowe, est un trait inconnu du rituel romain, mais qui se rattache à l'ancienne liturgie gallicane [7]. Ce même *Ordo* comporte une triple onction baptismale. Saint Patrice fait également allusion à l'onction baptismale, dans sa lettre à Coroticus, où il parle de ses *crismati neophiti in veste candida* [8]. Au XIe siècle, on aurait négligé cette partie du cérémonial du baptême, d'après une lettre de Lanfranc († 1089) au roi d'Irlande Torlogh O' Brian [9].

A la même époque et au siècle suivant, la coutume s'était établie en Irlande de baptiser les nouveau-nés à la maison, sans recourir au prêtre. Le synode de Cashel (1172) prohiba cet abus et aussi, au dire de Benoit de Peterborough († 1193), celui autrement grave qui consistait à baptiser les enfants des riches en les plongeant dans du lait [10].

Muirchu attribue à saint Patrice une action bien difficile à expliquer au point de vue théologique. Le païen Maccuil, soudainement touché par la grâce, se convertit : il est baptisé par le saint. Il lui avoue qu'avant sa conversion il a songé à le faire périr et ajoute : *Judica ergo quantum debuerit pro tanto et tali cremine.* Et Patrice de répondre : *Non possum iudicare, sed Deus iudicabit.* Sur quoi il lui enjoint de prendre sur-le-champ l'accoutrement des pénitents, de quitter l'Irlande, et, sans boire ni manger, de se jeter dans un *coracle* dépourvu de gouvernail et d'aviron, à la merci des flots et des vents *habens* [*que hoc*] *insigne peccati tui in capite tuo* [11]. Voilà certes qui est surprenant, car la peine du péché, aussi bien que la coulpe, étant remise par le baptême, il est, on le sait, de tradition dans l'Église de ne pas imposer de pénitence aux nouveaux baptisés pour les fautes commises avant le baptême. Mais c'est peut-être le narrateur Muirchu, et non pas saint Patrice, qui est responsable de cette irrégularité [12].

Le baptême d'un enfant *in utero matris* apparait dans un texte de Tirechan d'une teneur singulière : *Et portaverunt ad illum* (*Patricium*) *mulierem infirmam habentem in utero infantem, et baptizavit filium in utero matris. Aqua baptismi filii, ipsa est aqua comm*[*uni*]*onis mulieris. Et sepelierunt eam* [13]... Le texte du *Leabhar Breac* (p. 11a, l. 44), cité par Whitley Stokes [14], est encore plus étrange; il prescrit de donner à l'enfant non encore né les noms de Fland ou de Cellach qui sont à la fois masculins et féminins, et de faire boire à la mère de l'eau. L'eau atteignant l'enfant servira à le baptiser.

II. Confirmation. — Dans la *confession* de saint Patrice, confirmer se dit *consummare,* dans une variante du manuscrit *Cotton. Nero, E, I,* fol. 169b sq. [15]; et dans cet autre passage du même manuscrit : « qui baptizaret, aut clericos ordinaret, aut populum *consummaret* [16]. » Le manuscrit d'Arras offre ici la variante : *in fide confirmaret* [17]. Le mot qui en vieil irlandais signifie confirmation, *cosmait,* vient également du latin *consummatio.* Il figure dans le glossaire de Cornac (Xe siècle) [18]. On employait aussi le verbe *confirmare* comme on le voit par ce canon de Cummian : *Episcopis licet in campo confirmare* [19]. On est d'ailleurs privé de renseignements sur les rites de la confirmation.

III. Eucharistie. — Plusieurs textes semblent indiquer que les moines non prêtres et les séculiers communiaient sous les deux espèces. L'expression

[1] Mac Carthy, *On the Stowe Missal,* p. 160, 184. — [2] Gloses, de Wurzbourg, fol. 21d, 13, 27a, 14, *Thes. pal.,* t. I, p. 636, 672. Une cuve de pierre, « destinée sans doute, dit M. Duine, au baptême par immersion, » populairement nommée l'*écuelle de saint Samson,* se voit encore à la ferme de l'Ile-Saint-Samson, dans la paroisse de Pleine-Fougères (Ille-et-Vilaine) où elle sert d'auge. Elle est de l'époque mérovingienne. M. Duine en donne une figure, en face de la page 27 de son *Saint Samson,* Rennes [1909]. — [3] Stokes, *Trip. life,* p. CXIII. — [4] *Ibid.,* p. 316. — [5] Nous allons citer ce texte tout à l'heure. — [6] Stokes, *Trip. life,* p. 305, 318. — [7] A. J. Mason, *The Mission of St. Augustine to England,* Cambridge, 1897, dissert. IV : *Some liturgical, questions relating to the Mission of St. Augustine,* par H. A. Wilson, p. 251. — [8] Patrice, *Epistola ad christianos Corotici regis subditos,* éd. Wh. Stokes, p. 375. — [9] Usher *Sylloge; Works,* t. IV, p. 493. — [10] Mansi, *Amplissima collectio,* t. XXII, col. 133. — Voici le texte de Benoît : *Mos enim prius erat per diversa loca Hyberniæ quod statim cum puer nasceretur, pater ipsius vel quislibet alius eum ter mergeret in aqua, et si divitis fuerit filius, ter mergeat in lacte, et postea, solebant aquam illam et lac illud projicere in cloacis suis vel in aliis locis immundis. Gesta regis Henrici secundi,* éd. Stubbs, *Rerum britannicarum medii ævi scriptores,* London, 1867, t. XLIX, p. 28. Mais il n'est pas absolument sûr qu'il soit question du baptême dans ce texte. — [11] Stokes, *Trip. life,* p. 288. Cette dernière ligne est grammaticalement inexplicable, mais nous la citons parce que le mot *péché* y figure. Tirechan ne rapporte rien de semblable. — [12] Voir, en effet, le can. 31 de la collection attribuée à saint Patrice, dans Haddan et Stubbs, t. II, 2e part., p. 338. — [13] Stokes, *Trip. life,* p. 327. — [14] Stokes, *op. cit.,* p. CLXXXIII. — [15] Cf. Stokes, *Trip. life,* p. 357, n. 2. — [16] *Ibid.,* p. 372. — [17] Cf. Newport J. D. White, *Libri sancti Patricii, the latin writings of St. Patrick,* dans *Proceedings of the Roy. Ir. Acad.,* sect. C, 1905, t. XXV, p. 250, n. 18. Les deux derniers éditeurs de ces textes, MM. Wh. Stokes (p. CLXXXIV) et N. J. D. White (p. 272), s'accordent à traduire *consummare* par *confirmer.* — [18] Stokes, *Trip. life,* p. CLXXXIV. — [19] Cummian, *Pænitentiale, P. L.,* t. LXXXVII, col. 998 *b*.

accedere ad calicem est synonyme de communier dans la règle de saint Colomban [1], de même l'expression irlandaise équivalente dans la règle des Culdées [2]. Le calice est offert à sainte Brigide [3]. D'après les *Excerpta de libro David*, le diacre tenait le calice à un moment donné de la messe, soit pour l'offrir aux fidèles, soit peut-être aussi à l'offertoire (voir plus haut, col. 3005 sq.) [4]. La collection canonique irlandaise note le ministère eucharistique du diacre, mais sans indiquer s'il distribuait les deux espèces : *Diaconus præsente presbytero eucharistiam populo si necessitas cogat, eroget* [5].

Nous avons vu (voir plus haut, col. 3002) qu'en Irlande, au temps de saint Patrice ou peu après, tout fidèle devait communier à Pâques. En dehors de la communion pascale, quelle était la fréquence des communions chez les Celtes? Nous l'ignorons [6]. Une ligne d'un fort curieux écrit d'origine galloise, du IXe ou Xe siècle, dit qu'il arriva aux Bretons, dans leur lutte contre les Saxons, de communier avant le combat [7].

Les irrévérences et les négligences envers l'eucharistie, commises par les clercs et les laïques sont sévèrement punies dans la règle de saint Colomban et les pénitentiels [8]. La prescription suivante de Cummian est à noter : *Sacrificium non est accipiendum de manu sacerdotis qui orationes et lectiones secundum ritum implere non potest* [9].

L'eucharistie était conservée pour les malades [10]. Il nous est parvenu quatre rituels celtiques pour l'administration de la communion aux malades : trois irlandais, ceux de Dimma (IXe siècle), de Mulling (IXe siècle) et de Stowe (IXe siècle?), et un écossais, celui de Deer (Xe siècle). Voir plus haut, col. 2976. Ils sont, tous les quatre, insérés dans des manuscrits contenant un ou plusieurs évangiles, ce qui fait supposer qu'on avait coutume de lire l'Évangile au chevet des malades [11]. La formule de l'administration du saint viatique, dans le rituel de Dimma, est: *Corpus et sanguis domini nostri ihesu Christi filii dei uiui conservat animam tuam in uitam perpetuam* [12]. Les formules des autres rituels sont à peu de chose près semblables. Il est, sans doute, excessif de conclure, comme M. Warren, des mots *corpus et sanguis* de ces formules à l'administration du viatique sous les deux espèces [13]. La spécialisation du corps et du sang *dans une rubrique* de Mulling : *Tum reficitur corpore et sanguine,* fournirait, peut-être, un meilleur appui à cette opinion [14].

L'argument en faveur de la réserve de l'eucharistie sous l'espèce du vin tiré par Warren (p. 139) d'un passage de la règle de saint Colomban où il est question de la décoloration du saint-sacrement, me paraît sans valeur. Voici ce texte : *Qui neglexerit sacrificium, si rubro colore, viginti dies pæniteat, si hyacintius, quindecim dies pæniteat. Si autem non immutatum fuerit colore sed conglutinatum, septem dies pæniteat* [15]. Il s'agit là, il nous semble, uniquement de la réserve des saintes hosties. La décoloration est celle du pain et le mot *conglutinatum* exprime l'accolement des hosties entre elles produit, sans doute, par l'humidité.

Les prêtres et les moines celtes emportaient l'eucharistie en voyage ou aux champs, renfermée dans le *chrismale* [16] ou dans un petit sac, *perula,* suspendu au cou sous les vêtements [17].

IV. PÉNITENCE. — En dépit des théories protestantes, ce sacrement est tout à fait reconnaissable, avec ses trois éléments : confession, contrition et satisfaction, dans la littérature chrétienne celtique.

Les règles monastiques nous parlent de confessions fréquentes [18]. Mais nous accordons que dans plusieurs endroits il s'agit, non de la confession sacramentelle, mais d'une simple pratique d'ascèse claustrale. Néanmoins, il est reconnu que les disciples de saint Colomban attirèrent avec zèle les peuples *ad medicamenta pænitentiæ* [19]. De nombreux textes concernant les anciens Celtes nous montrent que la confession était un usage répandu parmi les séculiers [20]. Le confesseur est très souvent appelé en vieil irlandais : *anmchara,* expression qui signifie *ami de l'âme* [21]. La contrition, chose tout intime et délicate à noter, se laisse pourtant reconnaître [22]. Quant à la satisfaction, toute la littérature pénitentielle en atteste l'existence et en décrit les variétés. Et l'on sait que l'usage des pénitentiels est né dans l'Église celtique, d'ou il a passé dans l'Église anglo-saxonne et sur le continent [23].

On s'est basé quelquefois, pour montrer que la pénitence publique n'a pas été en vigueur parmi les Celtes, sur ce passage du pénitentiel de Théodore de Cantorbéry : *Reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica pænitentia non est* [24]. Mais ce texte est relatif au pays anglo-saxon, non aux régions celtiques. A la vérité pour ces régions rien ne prouve que la réconciliation des pénitents ait été organisée liturgiquement comme à Rome ou en pays gallican; ce qui n'empêchait pas d'ailleurs qu'il y eût des

[1] *P. L.*, t. LXXX, col. 217 *c*, 220 *d*. — [2] W. Reeves, *The Culdees of the British Islands*, p. 86. — [3] Wh. Stokes, *Lismore*, p. 196, l. 1630 sq. — [4] Haddan et Stubbs, *Counc. and eccl. doc.*, t. I, p. 119. — [5] *Hibernensis*, III, 8; chez Wasserschleben, *Die irische Kanonensammlung*, Leipzig, 1886, p. 22. — [6] Voir cependant Ch. Plummer, *Vitae sanct. Hib.*, t. I, p. CXXVI. — [7] Ms. Bodl. 572, fol. 46a, texte publié par W. S[tokes], *Cambrica, The old Welsh Glosses at Oxford*, dans les *Transactions of the philological Society*, 1860-1861, p. 246. — [8] Colomban, *Regula, P. L.*, t. LXXX, col. 217 *c*; 222 *c*. Gildas, *De pænitentia*, dans Haddan et Stubbs, t. I, p. 227-230; Cummian, *Pænitentiale*, c. XIII, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 996. — [9] Cummian, *op. cit.*, col. 998 *a*. — [10] Jonas, *Vita Columbani*, 29, dans Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, IIe siècle, p. 17. — [11] E. G. Bridgett, *The history of the Holy Eucharist in Great Britain*, éd. H. Thurston, London, 1908, p. 18. — [12] Warren, *Lit. and rit.*, p. 170. — [13] Warren, *op. cit.*, p. 135, 139. En sens contraire, voir Daniel Rock, *The Church of our Fathers*, éd. Hart et Frere, London, 1903, t. I, p. 108-109. — [14] Warren, *op. cit.*, p. 173. — [15] C. X, *P. L.*, t. LXXX, col. 222 *c*. — [16] *Vita Comgalli*, II, 21, *Acta sanctorum*, mai. t. II, p. 583 *e*; *Vita Degæ*, I, 3, Boll, aug. t. III, p. 659 *b*; Gildas, *De pænitentia*, c. IX (Haddan and Stubbs), t. I, p. 114; Colomban, *Regula*, c. X, *P. L.*, t. LXXX, col. 217 *c*, 219 *c*, 222 *c-d*; Cummian, *Pænitentiale*, c. XIII, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 996 *b*. Cf. Du Cange, *s. v.* (rééd. L. Favre, t. II, p. 317, 3e col.); Smith et Cheetham, *Dictionary of christian antiquities*, *s. v.* — [17] Giraud le Cambrien, *Topographia hibernica*, dist. II, c. XIX, éd. James F. Dimock, *Rer. brit. medii ævi script.*, London, 1867, p. 102. — [18] Colomban, *Regula*, X, *P. L.*, t. LXXX, col. 216; *Ordo monasticus* de Kil-Ros, *P. L.*, t. LIX, col. 565 *d*; Règle de saint Ailbe, str. 10, 37; Règle de Maelruain, éd. Reeves, dans *The Culdees*, p. 84. — [19] Jonas, *Vita Eustasii*, V, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1048 *c*. Cf. A. Malnory, *Quid Luxovienses monachi discipuli sancti Columbani ad regulam monasteriorum atque ad communem Ecclesiæ profectum contulerint*, Parisiis, 1894, p. 66-80; Vacandard, *Le pouvoir des clés*, dans la *Revue du Clergé français*, du 15 mars 1899, p. 147 sq. — [20] *Vita Cierani*, *Acta sanctorum Hiberniæ*, Brugiis, 1888, col. 815; Wh. Stokes, *The Battle of Carn Conaill*, dans *Zeitschrift für celtische Philologie*, t. III, p. 217; Bède, *Hist. eccl.*, IV, 25 (*P. L.*, t. XCV, col. 216 *a*); Alcuin, *Epist.*, CCXXV, *P. L.*, t. C, col. 502. — [21] Wh. Stokes, *The martyrology of Oengus the Culdee*, London, 1906, p. 13. 64; Bernard et Atkinson, *Ir. Lib. hymn.*, t. II, p. 109, 180-183; d'Arbois de Jubainville, dans la *Revue celtique*, 1903, t. XXIV, p. 107. Cf. Ch. Plummer, *Vitæ*, t. I, p. CXVI. Suivant M. Henri Gaidoz, *Anamchara* ne serait qu'une adaptation du bas-latin *anchorita* pour *anachoreta*, voir *Notes sur l'étymologie populaire et l'analogie en irlandais*, dans *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. XXXII, p. 311. — [22] Adamnan, *Vita Columbæ*, I, 30; II, 39. — [23] Paul Fournier, *Étude sur les pénitentiels*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1904, t. IX, p. 102. — [24] Dans Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, t. I, p. 535.

pénitents notoires, puisque, pour les fautes les plus graves, les œuvres satisfactoires consistaient toujours en des pratiques extérieures.

Il nous reste deux *ordines ad pænitentiam dandam*. Voir col. 2976. L'un, celui de Zurich, est un très court fragment d'où il n'y a rien à tirer. L'autre, celui de Bâle, offre cette rubrique : *Et si homo ingeniosus est, da ei consilium ut veniat tempore statuto ad te aut ad alium sacerdotem in Cœna Domini, et reconciliaretur sic in sacramentario continetur*[1]. Ce renvoi au jeudi saint n'est pas, en soi, un indice de réconciliation solennelle. Le mot *consilium* ferait plutôt songer à une réconciliation privée. Au reste la provenance celtique de ce rituel n'a pas été bien mise en évidence.

Disons, en terminant, que, suivant M. Edm. Bishop, notre *confiteor*, surtout dans ses anciennes formes beaucoup plus développées, serait, au plus haut point, caractéristique de la dévotion irlandaise[2].

V. EXTRÊME-ONCTION. — Les rituels de Dimma (IXe siècle), de Mulling (IXe siècle) et de Stowe (IXe-Xes.?), qui offrent à la fois l'*ordo administrandi sacram communionem infirmis* et l'*ordo ministrandi Extremæ Unctionis sacramentum*, ont été étudiés et comparés avec soin par M. H. Jenner[3]. Dans Dimma la formule de l'onction est la suivante : *Ungo te de oleo sanctificato in nomine Trinitatis, ut salueris in sæcula sæculorum*[4]. Elle est précédée d'une profession de foi en la sainte Trinité, la vie éternelle et la résurrection de la chair. Suit l'administration du saint viatique. Mulling présente la formule : *Unguo te de oleo sanctificationis in nomine Dei patris, et Filii et Spiritus Sancti, ut saluus eris in nomine sanctæ Trinitatis*[5]. La récitation du *Credo* est prescrite par la rubrique *simul canit*, qui concerne, sans doute, le malade. Suit l'administration du saint viatique. Stowe donne : *Ungo te de oleo sanctificato ut salueris in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, in sæcula*[6]. Suit l'administration du saint viatique.

Aucune rubrique ne nous fait savoir quelles parties du corps recevaient l'onction.

VI. ORDINATIONS. — Lanfranc († 1089) et saint Anselme († 1109), écrivant à des rois d'Irlande, se plaignent que, dans ce pays, la consécration d'un évêque se fasse par un seul évêque consécrateur[7]. Cette coutume fut-elle en vigueur dès le principe, dès le temps de saint Patrice, comme on l'a prétendu[8]? Saint Patrice étant primitivement le seul évêque d'Irlande, force lui fut de consacrer seul le premier prêtre élevé par lui à l'épiscopat ; c'est ainsi que se fit la consécration de Fiacc[9]. Les papes saint Grégoire le Grand et saint Boniface permirent aux missionnaires d'agir de la sorte *exigente opportunitate*[10]. Ce qui fut imposé, au début, par la nécessité, en Irlande, se serait donc converti par la suite en usage. Suivant Joscelin de Furness († v. 1210), saint Kentigern, premier évêque de Glasgow, aurait été consacré par un seul évêque. Mais le témoignage de Joscelin sur Kentigern vaut bien peu de chose, un intervalle de près de six siècles le séparant du personnage dont il a écrit la vie[11]. Citons-le cependant pour faire connaître les idées régnantes sur les consécrations épiscopales celtiques au XIIe siècle : *Accitoque uno episcopo de Hybernia, more Britonum et Scotorum tunc temporis in pontificem [Kentigernum] consecrari fecerunt*. Et Joscelin de noter une autre particularité rituelle bretonne : *Mos inolevit in Britannia, in consecratione pontificum, tantummodo capita eorum sacri crismatis infusione perungere, cum invocatione sancti Spiritus, et benedictione, et manus impositione; quem ritum dicebant disipientes se suscepisse divine legis institutione et apostolorum traditione... Sed licet consecratio Britonibus assueta, sacris canonibus minus consona videatur, non tamen vim aut effectum divini ministerii aut episcopalis ministerii amittere comprobatur*[12]... Cependant, dès le VIIe siècle, on tint pour suspectes, en Angleterre, les ordinations des Bretons et des Scots. Pour échapper à l'ordination des évêques irlandais, saint Wilfrid alla se faire consacrer en pays franc, à Compiègne[13]. A la même époque l'évêque Ceadda, Northumbrien de naissance, ayant été consacré par Wine, évêque de Winchester, assisté de deux évêques bretons, fut déposé par Théodore, archevêque de Cantorbéry et soumis à une réordination *per omnes gradus*[14]. Voici d'ailleurs la doctrine du pénitentiel de Théodore en la matière : 1. *Qui ordinati sunt a Scottorum vel Brittonum episcopis, qui in pascha et tonsura catholicæ non sunt adunati Ecclesiæ, iterum a catholico episcopo manus impositione confirmentur*. — 2. *Similiter et ecclesiæ quæ ab ipsis episcopis ordinantur, aqua exorcizata aspergantur et aliqua collectione confirmentur*[15]. M. Saltet explique ainsi le mot *confirmentur* : « Il se rapporte, dit-il, à un acte destiné à compléter ou à valider un rite antérieur, soit l'ordination, soit la consécration d'une église. Les sacrements conférés par les Bretons et les Scots sont, dans ces textes, considérés, non comme nuls, mais comme défectueux. Ce défaut est assez grave, puisque, pour le corriger, il faut procéder à la réitération de l'imposition des mains de l'ordination[16]. »

Une autre coutume bretonne, relatée dans les documents hagiographiques, voulait que trois consécrateurs ordonnassent trois évêques dans la même cérémonie[17].

Enfin le 9e canon du concile de Tours de 567 s'élève contre l'usage répandu en Armorique de consacrer un évêque sans s'occuper du métropolitain[18].

VII. MARIAGE. — Ce sacrement, ainsi que la confession et la confirmation, était, au témoignage de saint Bernard, fort négligé en Irlande, à la veille des réformes de saint Malachie[19]. L'ancienne littérature irlandaise montre d'ailleurs que, dans les temps anciens et même au moyen âge, on ne pratiquait guère, dans l'île, les « justes noces ».

VIII. RITES FUNÉRAIRES. — Recueils canoniques, pénitentiels, vies de saints, livres liturgiques proclament le zèle avec lequel les anciens Celtes priaient pour leurs morts[20].

Le cadavre de saint Columba fut transporté de l'église à l'*hospitium* où l'on pria durant trois jours et trois nuits avant de l'ensevelir[21].

[1] Warren, *Lit. and rit.*, p. 152. — [2] Cf. Edm. Bishop, dans le *Book of Cerne* de dom Kuypers, p. 245. M. Paul Lejay a accueilli avec faveur, semble-t-il, cette idée ; voir *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1902, t. VII, p. 558. — [3] H. Jenner, *Celtic rite*, p. 503-504. — [4] Warren, *Lit. and rit.*, p. 169. — [5] Warren, *op. cit.*, p. 172. — [6] Warren, *op. cit.*, p. 223. — [7] Usher, *Sylloge : Works*, t. IV, p. 493, 521, 524. — [8] Th. Olden, *Ireland and the celtic Church*, p. 211. — [9] Wh. Stokes, *Trip. life*, p. 345. — [10] Bède, *Hist. eccl.*, I, 27 ; II, 8. Cf. H. Zimmer, *Celtic Church*, trad. de Miss A. Meyer, London, 1902, p. 111-112. — [11] Kentingern serait mort en 612 d'après les *Annales Cambriæ*, en 603 ou 617, suivant les calculs de Forbes, *Calendars of Scottish Church*, p. 237. — [12] *Vita Kentegerni*, XI, éd. A. P. Forbes, Edinburgh, 1874, p. 181-182. — [13] Eddius, *Vita Wilfridi*, XII, dans *The historians of the Church of York* de J. Raine, London, 1879, t. I, p. 18 (*Rerum britan. med. æv. scriptores*). — [14] *Vita Wilfridi*, XV, p. 22. — [15] *Das Bussbuch Theodor's von Canterbury*, éd. Schmitz, *Die Bussbücher*, t. II, p. 544. — [16] L. Saltet, *Les réordinations, étude sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1907, p. 99. — [17] Cf. F. Duine, *Bréviaires et missels*, p. 200. — [18] Mansi, *Amplissima collectio*, t. IX, col. 794. Cf. Duine, *loc. cit.* — [19] *Vita Malachiæ*, III, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1079 *b*. — [20] *Hibernensis*, II, 9 ; XV, 2 (éd. Wasserschleben, p. 14-15, 42) ; Walafrid Strabon, *Vita S. Galli*, I, 26, 30 ; Adamnan, *Vita Columbæ*, III, 11, 12, 23 ; Bernard, *Vita Malachiæ*, V ; Wh. Stokes, *Trip. life*, p. CXCIV. Voir A. Le Braz, *La légende de la mort chez les Bretons armoricains*, Paris, 1902. — [21] Adamnan, *Vita Columbæ*, III, 23.

Le pénitentiel de Cummian règle ainsi les messes pour les défunts : pour un moine, on offre le sacrifice le jour de l'enterrement, le troisième jour, et ensuite aussi souvent que l'abbé le permet; pour les séculiers, trois fois l'an, le troisième, le septième et le trentième jour : *Quia surrexit Dominum tertia die, et hora nona emisit spiritum, et trigintia dies Moysen filii Israel planxerunt* [1].

Divers fragments de messes de *requiem* se rencontrent dans le manuscrit de Saint-Gall *n° 1395*, dans celui de Carlsruhe et dans le missel de Stowe. Voir col. 2973.

Un passage de l'*Hibernensis* (XVIII, 3) et le mot gallois-moyen *reges* feraient croire à la persévérance de l'usage, ou du moins du souvenir, de la crémation à l'époque chrétienne [2].

IX. EXORCISMES, BÉNÉDICTIONS, MALÉDICTIONS. — L'antiphonaire de Bangor contient une formule d'exorcisme intitulée : *Collectio super hominem qui habet diabolum* [3], qui se rapproche de certaines formules analogues en usage avant le Xe siècle, notamment de la formule d'exorcisme sur le catéchumène donnée par l'*Ordo baptismi* de Stowe (p. 207) [4].

On trouve également l'exorcisme de l'eau et du sel en vue du baptême dans cet *Ordo* (p. 208, 212-213), l'exorcisme des mêmes matières dans l'*Ordo ad faciendam aquam benedictam* du codex *1395* de Saint-Gall (éd. Warren, p. 183-184). Muirchu nous montre saint Patrice faisant usage d'eau bénite. Il la nomme *aqua sancta* [5].

L'eau et le sel étaient encore bénits en vue des lustrations à opérer lors de la consécration d'une église [6].

On trouve même, en tête d'un *Ordo ad visitandum infirmum*, renfermé dans le manuscrit de Stowe (p. 220) une bénédiction d'eau comprise à tort par M. Warren dans l'*Ordo baptismi*, car cette bénédiction se retrouve dans le rituel de l'extrême-onction de Mulling (p. 172) [7].

Saint Patrice, chez Tirechan, bénit un néophyte *benedictione episcopi* [8]. On s'agenouille, on se prosterne pour recevoir la bénédiction du saint [9]. Patrice bénit la cité d'Armagh en étendant les deux mains [10]. Les miniatures irlandaises nous montrent qu'on bénissait de la main droite avec les doigts disposés tantôt à la manière grecque, tantôt à la latine [11]. On bénissait les mets avant le repas [12]. La règle de saint Ailbe (sh. 21) semble même faire allusion à une prière récitée avant chaque plat. Un *pensum* d'écolier gallois écrit au IXe ou Xe siècle et conservé dans le manuscrit bodléien 572 (fol. 45a) nous livre une formule latine des grâces [13].

Les saints irlandais maudissaient les magiciens et les mécréants, soit en élevant la main gauche, soit, d'une façon plus originale, en frappant leur clochette portative du bout de leur bâton [14]. « La malédiction sort de la cloche, » dit un vers irlandais inscrit dans une marge du missel de Drummond [15].

X. CONSÉCRATIONS D'ÉGLISES. — Le ministre consécrateur est l'évêque. Le plus ancien texte concernant cette cérémonie est un des canons attribués aux évêques Patrice, Auxilius et Isserninus : *Si quis presbiterorum ecclesiam ædificaverit, non offerat antequam adducat suum pontificem, ut eam consecret, quia sic decet* [16]. On a vu que la consécration d'une église accomplie, en Angleterre, par un évêque scot ou breton, était considérée comme défectueuse, et demandait à être réitérée en partie. Voir ci-dessus col. 3023). Nous possédons un traité irlandais assez récent (XIIe siècle?), qui décrit les cérémonies de la consécration d'une église. Voir plus haut, col. 2988. Il comprend cinq parties consacrées respectivement : 1° à la consécration du pavé, 2° à celle de l'autel et des meubles, 3° à celle de l'extérieur, 4° à l'aspersion intérieure, 5° à l'aspersion extérieure. Notons que pour consacrer l'autel l'évêque doit marquer à l'aide d'un couteau d'abord quatre croix, une à chaque coin de l'autel, puis trois autres croix, une au milieu et les deux autres à égale distance de celle-ci et des bords de gauche et de droite [17]. Il n'est pas question de l'enchâssement de reliques dans l'autel.

Certains auteurs ont prétendu que la croyance païenne d'après laquelle l'immolation d'un être humain était nécessaire pour assurer la solidité des fondations d'un édifice important a survécu jusque parmi les moines irlandais du VIe siècle. « Quand, en 563, écrit M. d'Arbois de Jubainville, saint Columba fonda ona, Odrán, un de ses moines se dévoua et fut, dit-on, enterré vif sous les fondations du monastère [18]. » Ce trait exorbitant n'est rapporté que par des productions tardives, l'homélie du *Leabhar Breac* sur saint Columba (p. 33a) et la vie gaélique du saint dans le *Livre de Lismore* (p. 178) : Adamnan n'en souffle mot.

IX. CARACTÉRISTIQUES ET INFLUENCES. — Un phénomène linguistique presque unique dans les pays d'occident s'est produit en Irlande dans le haut moyen âge : la vitalité de la langue indigène a persisté en face du latin apporté avec le christianisme par les gens d'Église. L'Irlande, on le sait, ne fut jamais en contact *direct* avec la civilisation romaine [19]; seule, en occident, elle demeure libre du joug impérial. Certes, la langue nationale s'enrichit de nombreux termes empruntés au latin d'Église [20] : nous en avons signalé plusieurs dans les pages qui précèdent. Mais le latin ne supplanta ni n'asservit cette langue, comme cela arriva en Gaule où la classe ecclésiastique dédaigna si longtemps le parler roman qu'elle traitait de *lingua laica* [21], comme cela se produisit encore dans le monde germanique, où, « par le fait de la conversion au christianisme, la langue maternelle germanique est réduite au rôle de Cendrillon, accroupie humble-

[1] *P. L.*, t. LXXXVII, col. 908. — [2] Cf. Warren, dans *Academy* du 30 avril 1887, p. 311, J. Loth, *Le mot* reges *en gallois-moyen : souvenir de la crémation?* dans la *Revue celtique*, 1900, t. XXI, p. 97-98. On a découvert beaucoup d'urnes cinéraires en Irlande, mais il est difficile de savoir si elles appartiennent aux antiquités chrétiennes de l'île. — [3] Warren, *Bangor*, t. II, p. 28-29. — [4] Voir le tableau donné par Warren, *Bangor*, t. II, p. 71. — [5] Stokes, *Trip. life*, p. 291. — [6] Th. Olden, *Early Irish service for the consecration of a church*, p. 102. — [7] Cf. H. Jenner, *Celtic rite*, p. 503. — [8] Stokes, *Trip. Life*, p. 328. — [9] Stokes, *op. cit.*, p. 324-325; *Lismore*, p. 160. — [10] Stokes, *Trip. life*, p. 236-237. — [11] Warren, *Lit. and rit.*, p. 100-101. Voir *Manière de bénir*, col. 749 sq. et fig. 1489. — [12] Stokes et Strachan, *Thes. pal.*, t. I, p. 684, glose 20. — [13] W[hitley] S[tokes], *Cambrica, The Old-Welsh Glosses at Oxford*, dans *Transactions of the philological Society*, t. I, 1860-1861, p. 245-246. Les gloses de ce morceau sont bien galloises et non corniques comme l'a montré M. J. Loth dans la *Revue celtique*, 1893, t. XIV, p. 70. — [14] Stokes, *Trip. life*, p. 183, 326. Voir art. CROSSE. — [15] A. P. Forbes, *Liber ecclesiæ beati Terrenani de Arbuthnott*, p. XXXVI. — [16] Can. 23, chez Haddan et Stubbs, *Counc. and eccl. doc.*, t. II, p. 329. — [17] Th. Olden, *Early Irish service for the consecration of a church*, p. 102. — [18] P. W. Joyce, *A social history of ancient Ireland*, t. I, p. 285; d'Arbois de Jubainville, *Les druides et les dieux à formes d'animaux*, Paris, 1906, p. 89. En sens contraire, Reeves, *Columba*, p. 203-204; Wh. Stokes, *Lismore*, p. 309; Delehaye, dans les *Analecta bollandiana*, 1903, t. XXII, p. 345. — [19] Ce mot « direct » m'est dicté par le souvenir des considérations faites dans la *Revue celtique*, 1897, t. XVIII, par M. J. Loth, dans un article intitulé *Bretons insulaires en Irlande*, p. 304-309. — [20] Cf. Br. Güterbock, *Bemerkungen über die lateinischen Lehnwörter in Irischen*, Leipzig, 1882; J. Vendryes, *De hibernicis vocabulis quæ a latina lingua originem duxerunt*, Lutetiæ Parisiorum, 1902; P. W. Joyce, *A social history of ancient Ireland*, t. I, p. 316. — [21] Gaston Paris, *Manuel d'ancien français. La littérature française au moyen âge*, Paris, 3e éd., 1905, p. 18.

ment dans l'âtre de la famille, tandis que le latin trône à l'église, dans les palais des rois et des grands, dans les écoles supérieures, dans toutes les régions suprêmes[1]. »

En Irlande — sauf de notables exceptions — le clergé, à en juger par les scribes, qui n'étaient pas cependant des personnages de rang médiocre[2], sut assez mal le latin. Par contre il cultiva toujours avec le plus vif intérêt la vieille langue gaélique dans laquelle il écrivit, durant tout le moyen âge et dès une époque fort reculée, hymnes, prières, poésies religieuses, sermons, traités ecclésiastiques[3]. De même qu'il n'existe pas en Europe de plus ancienne littérature profane en langue vulgaire que les épopées d'Irlande, qui furent, croit-on, rédigées entre le VIIe et le IXe siècles[4], il n'y a rien non plus de plus ancien en fait de textes ecclésiastiques en langue indigène que les textes gaéliques dont nous avons parlé.

Quel qu'ait été leur attachement à la langue nationale, il n'est pas supposable que les Irlandais aient jamais célébré la liturgie dans cette langue[5], mais ils insérèrent dans leurs livres liturgiques, à côté de rubriques latines, des rubriques en gaélique. De telles rubriques se remarquent dans des ouvrages d'âges et de provenances très divers, dans l'antiphonaire de Bangor, dans le livre de Deer, dans le missel de Stowe, dans le fragment de Plaisance, dans le *Liber hymnorum*. Ces rubriques en langue vulgaire sont une des preuves les plus fortes de l'estime et de la vitalité de l'idiome indigène parmi les gens d'église; elles constituent également une curiosité liturgique unique en son genre[6].

Mais c'est là une particularité tout externe, au point de vue qui nous occupe ici. L'étude de la messe et de l'office divin nous ont révélé une accointance étroite entre les usages irlandais et les usages gallicans. Qu'y a-t-il donc de spécifiquement et de foncièrement « celtique » dans les liturgies insulaires? Voilà ce qu'il nous semble malaisé d'apercevoir. M. E. Bishop, caractérisant quelque part la méthode des liturgistes irlandais, l'a dépeinte comme une méthode d'éclectisme ou d'une façon plus pittoresque, de « raccommodage » (*tinkering method*)[7]. Les Celtes n'ont marqué de leur cachet que quelques menues particularités rituelles. Nous les avons relevées, ça et là, au passage. Elles se distinguent presque toutes par leur aspect singulier, voire hétéroclite. Ceci est tout à fait dans le génie de la race, surtout de cette race irlandaise, restée jeune et plaisante jusqu'à nos jours, malgré ses cruelles épreuves, sur qui le bizarre et l'ésotérique ont toujours opéré comme une séduction. Cette tendance contraste avec l'éclectisme signalé par M. E. Bishop; mais ces manifestations du tempérament national sont, je le repète, d'importance très secondaire relativement à la liturgie proprement dite.

C'est dans les effusions plus libres de la prière privée que l'on peut discerner vraiment les traits caractéristiques de l'âme et de la piété des anciens Celtes. Qu'on lise leurs *loricæ*, leurs oraisons litaniques, la prière de Colgu Ua Duinechda, la confession dite de saint Patrice et une foule d'autres prières semblables, et l'on sera frappé du tour très spécial, parfois excentrique, de la pensée, de l'abondance verbale, des réitérations suppliantes, de l'exposé confiant, abandonné des misères, des besoins, de la naïve emphase qui dominent dans tous ces textes[8].

M. E. Bishop a cru discerner l'intervention des Irlandais dans la manipulation à laquelle furent soumis les livres romains en Gaule et dans le nord de l'Italie au VIIe siècle[9]. Il est possible qu'ils aient, en effet, pris part à cette œuvre. Mais c'est bien plutôt du VIIIe au XIe siècle que l'influence eucologique de l'Irlande se manifesta au dehors, en Angleterre et en France particulièrement, où les prières de facture irlandaise jouirent alors d'une grande vogue comme le prouvent le ms. *Reg. 2. A. XX* du British Museum, le livre de Nunnaminster, le Livre de Cerne, les recueils d'oraisons d'Alcuin et le *Libellus precum* de Fleury.

X. Bibliographie. — Allen (Romilly), *Early christian symbolism of Great Britain and Ireland before the thirteenth century*, London, 1887; *Celtic art in pagan and christian times*, London [1904]. — Arbois de Jubainville (Henri d'), *Le jeûne du mercredi et du vendredi chez les Irlandais du moyen âge* (*Revue celtique*, 1888, t. IX, p. 269-271); du même, *Quelques noms de saints bretons dans un texte du XIe siècle* (*Revue celtique*, 1876-1878, t. III, p. 449-450. — Bannister (H. Marriott), *Some recently discovered fragments of Irish Sacramentaries* (*Journal of theological Studies*, 1903, t. V, p. 49-75); *Liturgical fragments* (*Journ. of theol. Stud.*, 1908, t. IX, p. 398-427. — Bäumer (D. Suitbert), *Das Stowe-Missale aufs neue untersucht* (*Zeitschrift für katholische Theologie*, 1892, t. XVI, p. 446-490; *Histoire du bréviaire romain* (trad. dom R. Biron), Paris, 1985. — Bernard (John) et Atkinson (Robert), *The Irish Liber hymnorum of Trinity College and the franciscan convent at Dublin* (Henry Bradshaw Society), London, 1898, 2 vol. — Best (R. I.), *The canonical hours* (*Ériu*, 1907, t. III, p. 116). — Birch (Walter Gray de), *The Book of Nunnaminster* (Hampshire Record Society), London, 1889. — [Bishop W. C.], *A service Book of the seventh century* (*Church Quarterly Review*, 1893-1894, t. XXXVII, p. 337-363). — Bishop (Edmund) *Kyrie eleison, a liturgical consultation* (reprinted from the *Downside Review*, déc. 1899 et mars 1900; *On some early manuscripts of the Gregorianum* (*Journal of theological Studies*, 1903, t. IV, p. 411-426); *On the early texts of the Roman Canon*. (*ibid.*, t. IV, 1903, p. 555-577); *The Litanies of Saints in the Stowe missal*, (*ibid.*, 1906, t. VII, p. 122-136); *Spanish symptoms*, (*ibid.*, 1907, t. VIII, p. 278-294). — Blume (Clemens), *Der Cursus S. Benedicti Nursini und die liturgischen Hymnen des 6-9 Jahrhunderts in ihrer Beziehung zu den Sontags und Ferial-Hymnen unseres Breviers*, Leipzig (*Hymnologische Beiträge, Quellen und Forschungen zur Gesch. der latein. Hymnendichtung*, 1908, t. III). — Brown (G. Baldwin), *The arts in early England*, London, 1903, t. I, p. 150-176; t. II, p. 18-32. — Burkitt (F.), *On two early Irish Hymns* (*Journ. of theol. Studies*, 1901, t. III, p. 95-96). — Bury (J.-B.), *The life of saint Patrick and his*

[1] P. Frédéricq. *Les conséquence de l'évangélisation par Rome et par Byzance sur le développement de la langue maternelle des peuples convertis*, dans le *Bulletin de l'Académie royale de Belgique; classe des lettres*, 1903, n. 11, p. 738-751. Cf. F. Cumont, *Pourquoi le latin fut-il la seule langue liturgique de l'Occident?* dans les *Mélanges Paul Frédéricq*, 1904, p. 63-66. — [2] Sur les scribes irlandais, voir Smith et Cheetham, *Dictionary of christian antiquities*, t. II, p. 1859, W. F. Skene, *Celtic Scotland*, Edinburgh, 1877; t. II, p. 423, Margaret Stokes, *Early christian antiquities of Ireland*, p. 10. — [3] E. O' Curry, *On manners and customs of the ancient Irish*, London, 1873 t. II, p. 72-73; Ch. Plummer, *Vitæ, sanct. Hib.*, t. I, p. CXXX. — [4] G. Dottin, *La littérature gaélique de l'Irlande*, dans la *Revue de synthèse historique*, 1901, t. III, p. 68; du même, *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité celtique*, Paris, 1906, p. 3. — [5] Warren, *Lit. and rit.*, p. 155. — [6] Cf. Bannister, dans *Journal of theological Studies*, 1904, t. V, p. 70. — [7] Edm. Bishop, dans *Journal of theological, Studies*, 1907, t. VIII, p. 279. — [8] Cf. Edm. Bishop, *loc. cit.*, 1906, t. VII, p. 131; du même la *Liturgical note* du *Book of Cerne, passim*. — [9] Cf. Edm. Bishop, dans *Journal of theological Studies*, 1903, t. IV, p. 560, note; Bannister, dans *Journal of theological Studies*, 1904, t. V, p. 70 *n*.

place in history, London, 1905. — Cabrol (Dom F.), art. *Apologies liturgiques, Bangor (Antiphonaire de), Canon de la messe*, dans ce dictionnaire; *Les origines liturgiques*, Paris, 1906, p. 223-238. — [Cagin (Dom Paul)], *L'Antiphonaire ambrosien : avant-propos*, dans *Paléographie musicale*, 1896, t. v, p. 126-146. — Chevalier (Ulysse), *La renaissance des études liturgiques* (*Compte rendu du IVe Congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg, Suisse, du 16 au 20 août 1897*, Fribourg, 1898, t. I, p. 293-315). — Cooper (Charles Purton), *Appendix A to Rymer's Foedera and supplement to appendix A* [London, 1869]. — Dottin (Georges), *Notes bibliographiques sur l'ancienne littérature chrétienne de l'Irlande*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, t. v, p. 161-167. — Dowden (J.), *The celtic Church of Scotland*, London, 1894, p. 208-249. — Duchesne (Mgr L.), *Lovocat et Catihern*, dans *Revue de Bretagne et de Vendée*, janvier 1885, p. 5-21; *Les origines du culte chrétien*, Paris, 1898, 2e édit., p. 148-149 et *passim*; Compte rendu de *Lit. and Ritual* de Warren, dans le *Bulletin critique*, 1881, t. II, p. 263 sq., et dans la *Revue celtique*, t. v, p. 139-142. — Duine (Abbé F.), *Bréviaires et missels des églises et abbayes bretonnes de France antérieurs au XVIIe siècle*, Rennes, 1906. — Dunraven (Lord), *Notes on Irish architecture, edited by Margaret Stokes*, 2 vol., London, 1875. — Edmonds (Dom Columba), *The history of the early Scottish Church*, Edinburgh, 1906, p. 217-297. — Forbes (A. P.), *Liber Ecclesie beati Terrenan de Arbuthnott, Missale secundum usum Ecclesiæ sancti Andreæ in Scotia*, Burntisland, 1864; *Kalendar of Scottish saints*, Edinburgh, 1872. — Forbes (G. H.), *Missale Drummondiense. The ancient irish Missal in the possession of the Baroness Willoughby de Eresby, Drummond Castle, Pertshire*, Burntisland, 1882. — Fotheringham (T. F.), *The offering, or the Eucharistic office in the celtic Church*, dans *American Journal of theology*, 1905, t. IX, p. 309-322. — Funk (F.-X), *Zur Geschichte der altbritischen Kirche*, 19e mémoire du t. I, de *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, p. 421-450, mémoire primitivement publié dans *Jahrbuch des Görresgesellschaft*, 1883, t. IV, p. 5-44. — Gaidoz (Henri), *L'origine de l'hymne de Colman*, dans *Revue celtique*, 1881-1883, t. v, p. 94-103; Compte rendu de *Lit. and Ritual* de Warren dans la *Revue celtique*, t. v, p. 143-145. — Greith (Mgr C. J.), *Geschichte der altbritischen Kirche*, Freiburg-i-B., 1867. — Haddan (A. W.) et Stubbs (W.), *Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland*, 3 vol. en 4 parties, Oxford, 1869-1878. — Hart (J. M.), *A peculiarity of Keltic (Irish) Ritual* dans *The American journal of philology*, 1882, t. III, p. 461-463. — Hennessy (W. M.), *Irish Missals*, dans *Academy* du 31 mai 1880, p. 80. — Hessels (J. H), *The kalendar in Galba A. XVIII*, dans *Academy* du 6 juillet 1895, p. 12. — Jenner (Henry), *Celtic rite*, dans *The Catholic Encyclopedia*, t. III, p. 493-504. — Jugie (M.), *Origine de la fête de l'Immaculée-Conception en Occident*, dans *Revue augustinienne*, 15 nov. 1898, p. 529-541. — Keller (Ferdinand), *Bilder und Schriftzüge in den irischen Manuscripten der schweizerischen Bibliotheken*, dans *Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich*, 1851, t. VII, p. 61-97, article que Reeves fit traduire en anglais et publier sous le titre de *Early Irish calligraphy*, dans *Ulster Journal of archæology*, 1860, t. VIII, p. 210-230, 291-308. — Kelly (M.), *Calendar of Irish saints, the martyrology of Tallagh, with notices of the patron saints of Ireland*, Dublin, 1857. — Kuypers (Dom A. B.), *The Prayer Book of Aedeluald the Bishop, commonly called the Book of Cerne* (avec des notes très importantes de M. Edm. Bishop), Cambridge, 1902. — Lawlor (H. J.), *The Rosslyn Missal*, London (Henry Bradshaw Society) 1899. — Lawlor (H. J.), *Chapters on the Book of Mulling*, Edinburgh, 1897; *Note on an Irish monastic office*, dans *Hermathena*, 1899, t. x, p. 212-225). — Lejay (Paul), *Ancienne philologie chrétienne*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, t. II, p. 188-189; 1902, t. VII, p. 552, 556-564. — Loth (J.), *Un ancien usage de l'Église celtique*, dans *Revue celtique*, 1894, t. XV, p. 92-93; *Les anciennes litanies des saints de Bretagne*, dans *Revue celtique*, 1890, t. XI, p. 135-151. — Mac Carthy (Rev. B.), *On the Stowe missal*, dans *Transactions of the Royal Irish Academy*, t. XXVII, *Literature and Antiquities*, t. VII, 1877-1886, p. 135-268. — Mac Gregor (Rev. Duncan), *Gaelic tract on Eucharistic symbolism from the Stowe missal, with translation and notes*, dans *Transactions of the Aberdeen ecclesiological Society*, 1898, t. III, 11e partie, p. 293-340). — Mason (A. J.), *The Mission of saint Augustin to England, Cambridge* (1897) (renferme une dissertation du Rev. H. A. Wilson, *On some liturgical points relating to the mission of St. Augustin*). — Meyer (Wilhelm), *Das turiner Bruchstück der ältesten irischen Liturgie*, dans *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Kl.* 1903, p. 163-214). De cette importante publication il a été fait deux comptes rendus qui méritent d'être cités, le premier de M Paul Lejay, dans la *Rev. d'hist. et de lit. relig.*, 1904, t. IX, p. 169, le second du Rev. F. E. Warren dans le *Journ. of theol. Studies*, 1903, t. IV, p. 610-613. — Morin (Dom Germain), *Explication d'un passage de la règle de S. Colomban relatif à l'office des moines celtiques*; *Destination de la formule « ad pacem celebrandam » dans l'Antiphonaire de Bangor*, dans *Revue bénédictine*, 1895, t. XII, p. 200-202); *Fragments inédits et jusqu'à présent uniques d'antiphonaire gallican*, dans *Revue bénédictine*, 1906, t. XXII, p. 329-356). — O'Conor (Ch.), *De organorum et psalmodiae usu in vetustis Hibernorum Ecclesiis*, dissertation dans les *Rerum hibernicarum scriptores veteres*, 1826, t. IV, p. 153-160. — O' Curry (Eugène), *Lectures on the manuscript materials of ancient Irish history*, Dublin, 1861; *Prayer of saint Colga of Clonmacnois*, dans *Irish ecclesiastical Record*, t. I, n. 1; *Prayer of saint Aieran the Wise* (*ibid.*, p. 63-64). — O' Keeffe (J. G.), *Cáin Domnaig*, I. *The Epistle of Jesus concerning sunday*, dans *Ériu*, 1905, t. II, p. 189-214; *Poem on the observance of sunday*, dans *Ériu*, 1907, t. III, p. 143-147). — Olden (Rev. Th.), *On the Culebath*, dans *Proceedings of the royal Irish Academy*, IIe sér., *Polite literature and antiquities*, 1879-1888, t. II, p. 355-358; *Early irish service for Consecration of a Church*, dans *Transactions of the Saint Paul's ecclesiological Society*, 1900, t. IV, p. 98-104. — [Paley], *Manuscripts at Cambridge* (*Home and foreign Review*, 1862, t. I, p. 485-486. — Palmer (A.), *Origines liturgicæ*, Oxford, 1839, t. I, p. 176-189. — Petrie (George), *The ecclesiastical architecture of Ireland anterior to the Anglo-Norman invasion. Comprising an essay on the origin and uses of the round towers of Ireland* (tirage à part des *Transact. of the Roy. Ir. Acad.*, t. XX), Dublin, 1845. — Plummer (Charles), *Notes on the Stowe missal*, dans *Zeitschrift* de Kuhn, 1885, t. XXVII, p, 441-448. — Probst (Ferdinand), *Die abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrhundert*, Münster, 1896, 2e partie : *Irische Liturgie*. — Puniet (Dom Pierre de), art. *Baptême* dans ce dictionnaire, col. 334-336. — Rock (Daniel), *The Church of our Fathers*, nouvelle édit. de G. W. Hart et W. H. Frere, 4 vol., London, 1903-1904; *Celtic spoons*, dans *Archæologia Cambrensis*, IVe sér., 1871, t. v, p. 1-20. — Salmon (John), *The ancient Irish Church as a witness to catholic doctrine*, Dublin, 1897. — Schmitz (H. J.), *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mainz, 1883; *Die Bussbücher*

und das kanonische Bussverfahren, Düsseldorf, 1898. — Stokes (Margaret), *Early christian art in Ireland*, London, 1875. — Stokes (Whitley), *On the calendar of Oengus* dans *Transactions of the Roy. Irish Academy; Irish Manuscript series*, Dublin, 1880, t. I, 1re partie; *On the calendar of Oengus*, dans *Revue celtique*, 1881-1883, t. v, p. 339-380. L'auteur donne, p. 366-379, les corrigenda et addenda à la précédente édition; *The Irish passages in the Stowe missal*, publiés d'abord à Calcutta en 1881, puis, l'année suivante, dans le t. XXVI de *Zeitschrift* de Kuhn, p. 497-519; *Eucharistic usage in the ancient Irish Church* dans *Academy* du 13 déc. 1884, p. 394-395; *The tripartite life of saint Patrick with other documents to relating that saint*, 2 vol., London, 1887, dans *Rerum britannicarum medii ævi scriptores; Anecdota Oxoniensia, lives of saints from the Book of Lismore*, Oxford, 1890; *A hymn from Harleian 7653*, dans *Academy*, 1891, t. XXXIX, p. 514; *The Martyrology of Gorman*, London, 1895 (Henry Bradshaw Society); *Corrections and additions to the Martyrology of Gorman*, dans *Academy* du 28 déc. 1895, p. 569; *The Martyrology of Oengus the Culdee*, London, 1906, (H. Bradshaw Soc.); *Corrections to the Martyrology of Oengus* dans *Zeitschrift für celtische Philologie*, t. VI, p. 235-242. — Stokes (Whitley) et Strachan (John), *Thesaurus palæohibernicus, a collection of the oldest monuments of the Gaelic language*, 2 vol., Cambridge, 1901 et 1903 (le premier volume renferme le texte et la traduction des gloses bibliques, le second le texte et la traduction des gloses non bibliques). — Strachan (John), *An Old-Irish metrical rule* (Règle de saint Comgall), dans *Ériu*, 1904, t. I, p. 191-208, t. II, p. 58-59. — Stuart (John) *The Book of Deer*, Aberdeen, 1869; (*Spalding Club*). — Thurston (Rev. Herbert), *The Irish origins of our Lady's Conception feast*, dans *Month*, mai et juin 1904, p. 449-465, 642-643, traduit en français par M. l'abbé Boudinhon dans la *Revue du Clergé français* du 1er juillet 1904, p. 255-266; *The Mass vestment*, dans *Tablet* du 28 déc. 1907, p. 1004-1006. — Todd (J. H.), *The Book of hymns of the ancient Church of Ireland*, 2 fasc., Dublin, 1855 et 1869; *On ancient Irish reliquaries*, dans *Proceed. of the R. Ir. Acad.*, t. v, p. 464-466; *On the ancient Irish Missal (Stowe missal)*, dans *Transactions of the Roy. Ir. Acad.*, t. XXIII, *Antiquities*, 1856-1859, p. 3-37. — Todd (J. H.) et Reeves (W.), *The Martyrology of Donegal*, Dublin, 1864. — Warner (G. F.), *The Stowe missal* (Henry Bradshaw Society), t. I, Facsimile, London, 1906. — Warren (Rev. F. E), *The manuscript Irish Missal belonging to the President and Fellows of Corpus Christi College*, Oxford, London, 1879; *The liturgy and ritual of the celtic Church*, Oxford, 1881; *The Stowe missal*, dans *Academy*, 1887, t. XXXI, p. 290-291; *Un monument inédit de la liturgie celtique* [La litanie du Psautier de Salisbury] dans la *Revue celtique*, 1888, t. IX, p. 88-96; *The Stowe missal and S. Patrick* dans *Academy*, 20 octobre 1894, p. 304-305; *A Scottish manuscript Service Book* dans *Academy*, 23 mai 1896, p. 428; *The Antiphonary of Bangor*, 2 vol., London, 1892 et 1895 (Henry Bradshaw Society). — Wasserschleben (F. W. H), *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung*, Halle, 1851; *Die irische Kanonensammlung*, Leipzig, 2e édit. 1885. — Westwood (J. O.), *Palæographia sacra pictoria. A series of illustrations of the ancient Versions of the Bible copied from illuminated manuscripts*, London, 1845; *Facsimiles of miniatures and ornaments in Anglo-Saxon and Irish manuscripts*, London, 1868. — Wilmart (Dom A.), article *Bobbio (Missel de)* dans ce dictionnaire. — Wilson (H. A.), *On a rythmical prayer in the Book of Cerne*, dans *Journal of theological Studies*, 1904, t. v, p. 263-265. — Zimmer (Heinrich), *Zum Stowe missal*, dans *Zeitschrift* de Kuhn, t. XXVIII, p. 376-380; *On Prostration in the early Irish Church* dans *Irish Ecclesiastical Record*, IIIe série, t. v, 1884, p. 242-246.

L. GOUGAUD.

CÉNACLE. La topographie de Jérusalem est pleine d'obscurités; ici nous n'abordons qu'un édifice nettement localisé dans le faubourg de Sion. Ce faubourg était compris dans l'enceinte de l'époque de David et de Salomon dont on voit encore des traces près de l'école Gobat. La tradition qui fixe sur le mont Sion l'emplacement du Cénacle est une des plus anciennes et des plus authentiques parmi les traditions topographiques de la ville sainte. Sans doute la chaîne des témoignages écrits ne remonte pas au delà de Constantin, mais ces premières attestations nous permettent de toucher à une période plus ancienne. Le texte capital est celui de saint Épiphane, au IVe siècle : ...καὶ εὗρε τὴν πόλιν πᾶσαν ἠδαφισμένην, καὶ τὸ ἱερὸν τοῦ Θεοῦ καταπεπατημένον παρεκτὸς ὀλίγων οἰκημάτων καὶ τῆς τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίας μικρᾶς οὔσης, ἔνθα ὑποστρέψαντες οἱ μαθηταὶ, ὅτε ὁ Σωτὴρ ἀνελήφθη ἀπὸ τοῦ Ἐλαιῶνος, ἀνέβησαν εἰς τὸ ὑπερῷον. Ἐκεῖ γὰρ ᾠκοδόμητο, τουτέστιν ἐν τῷ μερει Σιὼν[1]. Ainsi, on affirmait, dès cette époque, que l'église du Mont-Sion était antérieure au règne d'Hadrien (117-118). « Lorsque celui-ci, vainqueur des Juifs, entra à Jérusalem, il trouva la ville entièrement ruinée, à l'exception de quelques maisons, et de l'église de Dieu, de petite dimension, au premier étage de laquelle montèrent les disciples, en revenant d'assister à l'ascension du Sauveur, sur le mont des Oliviers. Elle était bâtie dans cette partie de Sion qui avait échappé à la destruction. » Peut-être l'édicule ainsi épargné remontait-il avant le siège de Titus, en l'an 70; il est toutefois beaucoup plus vraisemblable qu'il avait été construit sur l'emplacement primitif lors du retour de la petite Église réfugiée à Pella pendant le siège. Le fait de ce retour à Jérusalem est assuré, mais sa date reste incertaine. Renan pense, qu'à la rigueur, on en pourrait reculer la date jusqu'au moment où Hadrien décida la reconstruction de la ville, en l'an 122[2]. L'argument qui milite en faveur de cette opinion, c'est qu'Hadrien trouva la ville ἠδαφισμένην à l'exception d'un petit nombre d'οἰκίσματα qu'Épiphane énumère. Mais ἠδαφισμένην reste d'une exactitude suffisante, en supposant que la colonie revenue de Pella ne fût guère nombreuse et se contentât de vivre blottie dans un coin des ruines de la ville. Dans le cas contraire, il faudrait admettre que l'édicule antérieur à 70, épargné pendant ce siège, se conserva jusqu'en 122 quoique inhabité et délaissé et subsista jusqu'à la reconstruction de la ville, ce qui est assez peu probable. Les textes d'Eusèbe[3], relatifs à la continuité de l'Église de Jérusalem jusqu'à la guerre d'Hadrien, ne s'expliquent pas sans un retour au moins partiel des réfugiés de Pella. Le fait de la conservation du cénacle n'offrait d'ailleurs rien de miraculeux puisque plusieurs autres constructions, entre autres sept synagogues, restaient également debout comme des masures isolées; l'une d'elles se conserva jusqu'au temps de Constantin.

Peu d'édifices chrétiens, aucun peut-être, pourraient se réclamer d'une suite de témoignages aussi explicites et aussi nombreux que ceux dont peut se prévaloir l'église du Cénacle qui n'a cessé d'être considérée comme « l'église primitive, la mère de toutes les églises[4], » celle qui avait abrité les premières réunions des apôtres.

[1] S. Épiphane, *De ponderibus et mensuris*, c. XIV, *P. G.*, t. XLIII, col. 261. — [2] Renan, *Les Évangiles*, in-8°, Paris, 1877. — [3] Eusèbe, *Hist. ecclés.*, l. III, c. XXXV, *P. G.*, t. XX, col. 288; *Demonst. evang.*, l. III, c. V, *P. G.*, t. XXII, col. 197 sq. — [4] Guillaume de Tyr, *Hist.*, l. XV, c. IV : *Primitiva et Ecclesiarum matre S. Syon.*

L'évangile de saint Marc nous apprend que le premier jour des azymes, Jésus chargea deux disciples, Jean et Pierre, de préparer la chambre du repas pascal; il la leur décrivit ainsi : ἀνώγεον μέγα ἐστρωμένον ἕτοιμον[1]. C'est probablement dans cette même chambre spacieuse, mise gracieusement à la disposition du maître, que les disciples continuèrent à se réunir pendant les jours qui s'écoulèrent entre la résurrection et l'ascension; c'est donc dans cette même chambre que le pouvoir des clefs aurait été remis aux apôtres[2]. C'est encore là qu'aurait eu lieu la descente de l'Esprit-Saint. Les Actes mentionnent ce détail complémentaire : au retour de l'ascension de Jésus, les disciples qui y avaient assisté entrèrent à Jérusalem et étant entrés au cénacle, ils *montèrent* dans la chambre où séjournaient Pierre, Jacques, etc. : ἀνέβησαν εἰς τὸ ὑπερῷον οὗ ἦσαν καταμένοντες[3].

La donnée relevée par le récit de Actes invite à chercher le cénacle au premier étage d'une maison; or, à travers les transformations subies par l'édifice — transformations nombreuses ainsi que l'histoire monumentale de Jérusalem autorise à le croire — une donnée générale semble avoir résisté à toutes les variations, comme si elle était imposée par une tradition : c'est la division de l'église en deux étages superposés. Soit interprétation du verset des Actes cité plus haut, soit tradition locale, les églises bâties successivement sur l'emplacement de la salle sacrée ont conservé, comme trait essentiel, cette disposition toute particulière. Nous la remarquons, dans la petite église contemporaine d'Hadrien dont parle saint Épiphane. Cet oratoire, cette « chapelle » (μίκρας οὔσης), dirions-nous aujourd'hui, fut remplacée au IVe siècle, probablement au cours des constructions constantiniennes, par un édifice plus considérable. De bonne heure on avait commencé à renchérir sur son illustration authentique. C'était dans cette petite église, disait-on, que le martyr saint Étienne avait reçu l'ordination du diaconat[4]; c'était là encore que l'apôtre saint Jacques, premier évêque de Jérusalem, avait dû, provisoirement au moins, installer sa chaire épiscopale. On entrevoit les développements et tout le parti légendaire à tirer de là.

L'église constantinienne — ou qui se rattache aux constructions constantiniennes — ne nous est connue que par une ligne, mais heureusement cette ligne est caractéristique. Saint Cyrille de Jérusalem nous apprend vers l'an 350, que le Saint-Esprit est descendu sur les apôtres le jour de la Pentecôte, *ici*, à *Jérusalem dans l'église supérieure des apôtres* : ἐνταῦθα ἐν τῇ Ἱερουσαλὴμ, ἐν τῇ ἀνωτέρᾳ τῶν ἀποστόλων ἐκκλησίᾳ[5]. Pendant le dernier quart du IVe siècle la pèlerine Éthéria raconte son séjour à Jérusalem; malheureusement les rares mentions qu'elle accorde à l'église de Sion ont rapport aux itinéraires et cérémonies liturgiques. Cependant nous voyons occasionnellement que la tradition locale n'hésitait pas à identifier le cénacle avec le lieu des apparitions du Christ à ses disciples après la résurrection[6], de l'apparition à saint Thomas[7] et de la descente du Saint-Esprit[8]. Au Ve siècle, en 454, Pierre l'Ibère visita Jérusalem dont son compagnon et biographe a laissé cette description : « L'église de Sion est située à un stade de celle de la Résurrection; ses dimensions sont les suivantes : cent coudées de long et soixante-dix de large. L'église renferme quatre-vingts colonnes réunies entre elles par des cintres. Il n'y a pas d'étage, mais simplement un plafond de bois auquel est suspendue la couronne d'épines qui fut placée sur la tête du Sauveur. A droite de l'église est la salle des saints mystères avec une coupole en bois sur laquelle la dernière scène est représentée. Il s'y trouve un autel pour la célébration de la liturgie[9]. » Est-ce bien l'église mentionnée par saint Cyrille dont il est question ici? La remarque faite par l'auteur de l'absence d'un étage ne semble pas laisser de place à l'hésitation. S'il observe que cette église de Sion n'a pas d'étage, c'est qu'une autre église également à Sion offre la caractéristique d'en avoir un. On doit donc conclure à l'existence de plusieurs, au moins de deux églises à Sion, dont l'une commémorait l'institution de l'eucharistie, de la confession, des apparitions de Jésus et de la descente du Saint-Esprit. C'est bien de cette dernière église que parle Pierre de Sébaste, en 392, lorsqu'il dit : « L'église de la sainte montagne de Sion atteste que le Messie mangea le souper pascal légal dans la chambre supérieure le jour de la Pâque des Juifs[10]. » Hésychius de Jérusalem témoigne de la même tradition quand il écrit : ἡ Σιὼν δεῖπνον ἀνέδειξε[11].

D'autres textes désignent l'église de Sion, mais laquelle? Le cénacle ou bien l'église avec plafond et coupole en bois dans laquelle on conservait la couronne d'épines? Ne serait-ce pas dans cette même église qu'aurait été conservé un autre souvenir de la passion, la colonne de la flagellation? Cette église, d'après le Pèlerin de Bordeaux, en 333, s'élevait sur l'emplacement du palais de Caïphe : *In eadem ascenditur Sion et paret, ubi fuit domus Caifæ sacerdotis, et columna adhuc ibi est in qua Christum flagellis ceciderunt*[12]. Saint Jérôme ajoute ce détail : *Ostendebatur* (sur le mont Sion) *illi* (à sainte Paule) *columna ecclesiæ porticum sustinens, infecta cruore Domini, ad quam vinctus dicitur flagellatus*[13]. L'archidiacre Théodose, vers 530, écrit dans un important passage[14] : *Sion, quæ est mater omnium ecclesiarum,... domnus noster Christus cum apostolis fundavit*. C'est donc bien du cénacle qu'il est question. *Ipsa fuit domus sancti Marci evangelistæ*[15], assertion sans preuve et confusion de Jean Marc avec l'évangéliste Marc. *De sancta Sion ad domum Caiphæ, quæ est modo ecclesia sancti Petri, sunt plus minus passi numero L;* voici la distinction faite des deux églises intitulées : le Cénacle ou église de Sion et l'église saint Pierre érigée sur l'emplacement du palais de Caïphe. Ainsi se trouve vérifiée la topographie du Pèlerin de Bordeaux. Mais laquelle des deux, de Sion ou de Saint-Pierre, possédait, dès 333, la colonne de la flagellation, laquelle se trouvait vers 383, lors du pèlerinage de sainte Paule, à Sion où on la retrouve en 530, puisque Théodose écrit[16] : *Columna, quæ fuit in domo Caiphæ, ad quam domnus Christus flagellatus est, modo in sancta Sion iusso Domini ipsa columna secuta est, et quomodo eam, dum flagellaretur, amplexavit, sicut in cera sic brachia eius, manus vel digiti in eam hæserunt*

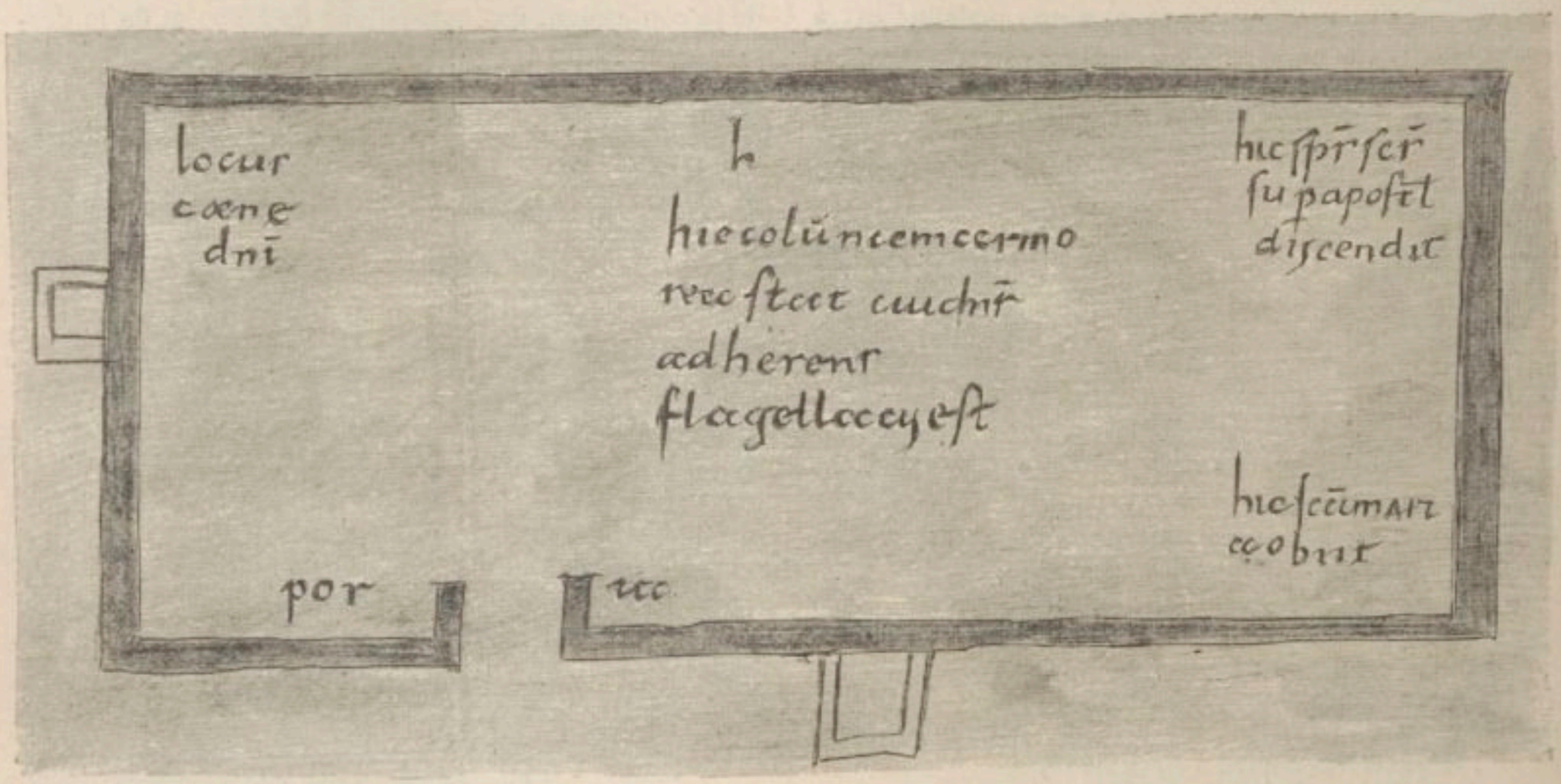
[1] Marc, XIV, 15; Luc., XXII, 12 : ἀνώγεον μέγα ἐστρωμένον. — [2] Joa., XXI, 19-24. « Il n'y a pas toutefois de certitude à cet égard, l'identification est conjecturale; mais Act., I, 12, dit que les apôtres demeuraient ἦσαν καταμένοντες dans une chambre haute où le reste des disciples présents à l'ascension vint les visiter; il est donc permis d'induire qne c'était dans cette unique chambre que s'étaient refugiés les apôtres *propter metum Judæorum* » comme dit Joa., XXI, 19. — [3] Act., I, 13. L'identification de cette maison avec celle de Marie, mère de Jean Marc, Act., XII, 12, est purement hypothétique. — [4] Lucianus, *De detectione reliquiarum sancti Stephani*, c. VIII, X. — [5] Cyrille de Jérusalem, *Catechesis*, XVI, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 924. — [6] *S. Silviæ peregrinatio*, édit. Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, in-8°, Vindobonæ, 1898, p. 92. — [7] *Ibid.*, p. 92. — [8] *Ibid.*, p. 93-94. — [9] B. Meistermann, *Le prétoire de Pilate et la forteresse Antonia*, in-8°, Paris, 1902, p. 172; *New guide to the Holy Land*, in-16, London, 1907, p. 123. — [10] Pierre de Sébaste, dans *Al Machriq*, Beyrouth, 1er juin 1902. — [11] Hesychius, *Sermones*, fragm. VIII, *P. G.*, t. XCIII, col. 1480. — [12] *Itiner. Burdigalense*, édit. Geyer, 1898, p. 22. — [13] S. Jérôme, *Epist.*, CVIII, 9, *P. L.*, t. XXII, col. 884. — [14] Theodosius, *De situ terræ Sanctæ*, édit. Geyer, 1898, p. 141. — [15] Ceci s'autorise évidemment de Act., XII, 12. — [16] Theodosius, *De situ Terræ sanctæ*, édit. Geyer 1898, p. 141.

et hodie paret, sed et facies omnis, mentus, nasus vel oculi eius sicut in cæra designavit. Ce texte n'est pas parfaitement clair, mais le *Breviarius de Hierosolyma* dit que c'est dans l'église de Sion *basilicam magnam nimis, ubi est illa columna, ubi cæsus est Dominus Jesus* [1], ce que confirme pseudo-Antonin de Plaisance [2] qui ajoute que cette église contient beaucoup de choses précieuses, entre autres la pierre angulaire rejetée par les architectes. Il arriva, écrit sérieusement le narrateur, que Jésus étant entré dans cette église qui était alors la maison de saint Jacques, trouva cette pierre gisant au beau milieu, il la prit et la posa à la clef de voûte, *in angulum*. Là encore se trouve la colonne de la flagellation sur laquelle l'étreinte du Christ s'est imprimée comme dans la cire. Sur cette colonne est la corne qui servait à l'onction de David et des rois de Juda. Là aussi, se voient la couronne d'épines et la lance, puis encore beaucoup des pierres qui servirent à lapider saint Étienne, et une colonnette sur laquelle repose la croix de saint Pierre; enfin, le calice dont les apôtres faisaient usage après la résurrection de Jésus. Arculphe rapporte la même tradition et Bède [3] parle, lui aussi, d'une *ecclesiam magnam* située sur le mont Sion, fondée par les apôtres qui y reçurent le Saint-Esprit, où se fit la cène et où la Vierge mourut. Au milieu de l'église se trouve la colonne de la flagellation; là aussi on voit la pierre sur laquelle saint Étienne fut lapidé hors de la ville. Au XIIe siècle, Pierre diacre [4] atteste que l'église de Sion est l'ancienne cathédrale de saint Jacques qui fut enterré non loin de là; c'est en ce lieu que le Christ apparut à ses disciples avant sa résurrection.

On juge facilement d'après cela de la confusion qui s'est faite. L'illustration de l'église de Sion lui a valu l'attribution de souvenirs et de reliques disséminées aux environs. Devant une situation aussi embrouillée, le plus qu'on puisse faire est, croyons-nous, de préciser quelques points et de laisser tout le reste dans l'incertitude. Vers 670, Adamnan, abbé d'Iona, pendant un voyage aux lieux saints, trace un croquis et une description des plus sommaires, mais qu'on ne peut omettre en telle pénurie. Il nomme l'édifice *quædam pergrandis basilica* dans laquelle on montre la pierre sur laquelle saint Étienne fut lapidé et une autre pierre sur laquelle le Sauveur fut flagellé. L'église est construite en pierre [5] (fig. 2338).

Ce qui paraît incontestable se réduit à ceci. Sur l'emplacement primitif du cénacle, un oratoire existait au IIe siècle qui se conserva — à travers quelles vicissitudes, nous l'ignorons — jusqu'au temps de Constantin. Vers le milieu du IVe, on élève un édifice dont la plus ancienne attestation nous est donnée par saint Cyrille. A en juger d'après le plan et les renseignements épars, nous pouvons avancer que l'église présentait un vaisseau allongé, elle était construite en pierres, ses dimensions étaient vastes, elle avait deux étages Cette grande église enfermait dans son enceinte plusieurs souvenirs, les uns inséparables du lieu même, les autres ayant fait l'objet d'un transfert postérieur ou d'une tradition moins solennellement attestée. Parmi les souvenirs attachés au sol, il y avait la cène, les apparitions du Christ et la descente du Saint-Esprit, Parmi les traditions moins authentiques et flottantes on peut mentionner : la dormition de Marie, l'attribution de la maison à tel ou tel personnage évangéliques Marie, Marc, Jean-Marc. Parmi les souvenirs transférés, en première ligne, la colonne de la flagellation, les pierres de la lapidation de saint Étienne [6] et d'autres moins notables.

Une autre église, située sur l'emplacement du palais de Caïphe, à une cinquantaine de pas de l'église de Sion était placée vers 530 sous le vocable de saint Pierre. Dès 333, le Pèlerin de Bordeaux visitait le mont Sion et l'ancien palais de Caïphe, il y voyait la colonne de la flagellation. Entre 333 et 380 ou vers cette date, la colonne dut être transférée du lieu qu'elle occupait



2338. — Croquis de l'abbé Adamnan.

D'après *Corpus script. ecclesiast. latin.*, t. XXXIX, *Itinera hierosolymitana*, édit. Geyer, 1898, p. 244.

[1] *Breviarius de Hierosolyma*, édit. Geyer, 1898, p. 154. — [2] Antoninus, *Itinerarium*, édit. Geyer, 1898, p. 174. — [3] Bède, *Liber de locis sanctis*, édit. Geyer, 1898, p. 306. — [4] Pierre diacre, *Liber de locis sanctis*, édit. Geyer, 1898, p. 108. — [5] Adamnan, *De locis sanctis libri tres*, édit. Geyer, 1898, p. 243. — [6] M. J. Lagrange, *Une tradition biblique à Jérusalem, saint Étienne*, dans la *Revue biblique*, 1894, t. III, p. 456, 457. D'après Adamnan (= Arculfe) on serait tenté de croire qu'il y avait deux églises séparées de celle du Cénacle et élevées en l'honneur de saint Étienne, mais il n'en est rien.

dans l'église de Sion et placée dans le portique. Cette colonne portait encore la trace des éclaboussures du sang de Jésus-Christ. Plus tard on montrait une colonne sur laquelle se trouvait en creux l'empreinte d'un corps humain dans le geste d'étreindre cette colonne, et celle-ci ne se trouvait probablement plus dans le portique puisque, au lieu de supporter la retombée d'un arc, le sommet se trouvait dégagé afin de recevoir l'ampoule du sacre des rois de Juda. Voilà beaucoup d'évolutions et de changements préjudiciables à l'authentique tradition et à l'intégrité de la relique primitive. Un dernier coup lui sera porté lors du sac de la ville par les Perses, en 614; la colonne retrouvée brisée en deux tronçons sera conservée en partie à Sion, et en partie à l'ancien palais de Pilate devenu église Saint-Pierre. Celle-ci doit être identifiée avec le texte qui, sous le nom d'église de Sion, décrit un édifice en forme de parallélogramme avec 80 colonnes réunies par des cintres, c'est-à-dire très vraisemblablement une basilique à trois nefs tracées par deux rangées de colonnes et couverte d'une toiture en bois. Seul, le texte du pseudo-Antonin de Plaisance s'opposerait à cette explication et exigerait l'identification de cette église avec celle de Sion, puisque la couronne d'épines était la possession de cette dernière; mais le texte d'Antonin, en ce qui concerne cette énumération de reliques, est un amalgame dont la haute fantaisie ne supporte pas la discussion.

En 614, l'invasion des Perses causa de graves préjudices à l'église de Sion, mais, dès 670, Adamnan la trouve restaurée. En 1010, Kakem dut faire subir une ruine à peu près complète à ce qui existait; ce furent les croisés qui relevèrent une fois de plus cette église sur ses anciennes fondations [1].

H. Leclercq.

CENDRES. — I. Les cendres dans l'antiquité, chez les Juifs et chez les païens. II. Les cendres chez les chrétiens et dans les rites de pénitence. III. Le mercredi des cendres. IV. Emploi des cendres dans d'autres cérémonies. V. Bibliographie.

I. Les cendres dans l'antiquité, chez les Juifs et chez les païens. — La terre et la cendre ont joué depuis longtemps et dans plusieurs religions un rôle important comme rites de deuil.

M. Lods nous décrit ainsi les circonstances dans lesquelles on s'en servait : « On se mettait de la terre sur la tête [2] ou sur soi [3]; on roulait sa tête dans la poussière [4] ou on s'y roulait tout entier [5]; on jetait de la terre vers le ciel [6]. De même on se mettait de la cendre sur la tête [7]; on s'en revêtait [8]; on s'asseyait [9] ou se couchait sur la cendre [10], on s'y roulait [11]. »

On trouve cette coutume en Grèce [12], en Égypte, en Arabie, aussi bien que chez les Juifs [13], et parmi diverses tribus sauvages, jusqu'à nos jours [14].

On a tenté diverses explications de cette pratique. MM. Frey et Lévy pensent que l'homme exprime ainsi qu'il se considère comme poussière et cendre devant Dieu [15].

M. Schwally pense que ces rites pourraient bien avoir quelque rapport avec l'institution de l'esclavage [16]. Robertson Smith et M. Schwally encore pensent que la poussière était à l'origine prise au tombeau, et la cendre aux sacrifices funéraires, dans le but de se maintenir en communion avec le mort [17]. On cite chez les musulmans et chez les Juifs, la coutume de baiser la poussière des tombes, d'en faire des philtres ou des remèdes, de porter sur soi quelque chose ayant appartenu aux morts, ou de garder les cendres d'un mort [18].

Contre ces interprétations, M. Lods soulève les objections suivantes : d'abord elles n'expliquent pas l'habitude de jeter la terre vers le ciel; de plus, l'usage de brûler des offrandes au mort n'est attesté en Israël comme chez les Arabes, que fort tard. Si la poussière venait du tombeau et la cendre des sacrifices, on n'aurait dû prendre la terre et la cendre qu'après l'ensevelissement. Or il n'en était rien. Ainsi, c'est en apprenant la mort de Patrocle qu'Achille se met de la cendre chaude (prise peut-être à l'autel de Zeus Herkeios qui était devant la tente, *Il.*, xviii, 23, 24; *Od.*, xxiv, 316, 317). Il faudrait donc supposer qu'en Grèce même, où l'usage de brûler les offrandes aux morts était courant, le sens primitif du rite des cendres s'était complètement effacé dès les temps homériques [19].

M. Morris Jastrow émet l'hypothèse qu'il s'agissait primitivement, non pas d'emporter de la terre du tombeau, mais au contraire d'y en apporter pour procéder à l'ensevelissement. Le rite aurait donc originairement le même sens que la pelletée de terre que dans nos services funèbres les assistants jettent sur le cercueil. Comme on mettait autrefois cette terre dans des corbeilles placées sur la tête, ainsi que le montre la stèle des vautours, on conserva, lorsqu'on eut renoncé à ce procédé de sépulture, l'habitude de se saupoudrer d'un peu de poussière sur la tête; parfois même on faisait le geste de la jeter. Les Juifs de Jérusalem qui lancent de la poussière en l'air (Act., xxii, 23) contre saint Paul, le considèrent par ce geste comme mort à son peuple [20].

Le P. Lagrange pense que lorsqu'une ville est prise, détruite, brûlée, les habitants se réfugient sur ces tertres placés à l'entrée des villages, et qui se composent de débris où domine la cendre des fours. Avec le temps, l'usage de se placer de la cendre sur la tête devint le symbole d'une vive douleur. Cette coutume n'est donc pas par ses origines un rite funéraire [21].

M. Lods combat aussi ces conjectures qui ne rendent pas suffisamment compte de ces rites [22]; il constate que la coutume de s'asperger la tête de cendre se retrouve non seulement dans certaines cérémonies juives (entre autres le deuil du 9e jour d'Ab [23],) mais dans les usages funéraires de la Grèce, de l'Égypte, de la Chine. Contre le P. Lagrange, il soutient que le rite est d'origine funéraire, comme on le voit par divers passages de la Bible, et par les usages funéraires d'autres peuples [24]; mais il admet, en modifiant quelque peu cette opinion que si les parents du défunt se réfugiaient sur le

[1] Cf. de Vogüé, *Les églises de la Terre-Sainte*, in-8°, Paris, 1860, p. 324-330. — [2] Jos., vii, 6; I Sam., iv, 12; II Sam., i, 2; xv, 32; Ez., xxvii, 30; Job, ii, 12; Lam., ii, 10; II Mach., x, 23; Apoc., xviii, 19. Cf. *Dict. de la Bible*, au mot *Cendres*. — [3] Néh., ix, 1; II Mach., xiv, 15. — [4] Job, xvi, 15. — [5] Michée, i, 10; cf. Jér., xxv, 34. — [6] Job, ii, 12; Act., xxii, 23. — [7] II Sam., xiii, 19; Judith, ix, 1. — [8] Esther, iv, 1. — [9] Jon., iii, 6; Job, ii, 8; xlii, 6. — [10] Is., lviii, 5; Lam., iii, 16; Esth., iv, 3. — [11] Jér., vi, 26; Ez., xxvii, 30. La cendre est mentionnée sans indication de son emploi. Dan., ix, 3; Matth., xi, 21; Luc., x, 13. — [12] *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, t. i, (1906) p 109. — [13] Cf. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, 1897, p. 177; pour la Grèce, *Iliade*, xxii, 414; xxiv, 164, 165; *Od.*, iv, 541. — [14] Cf. Maurice A. Canney, dans Hastings, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, t. ii, p. 112-114. — [15] J. Frey, *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel*, Leipzig, 1898, p. 49; d'après Gen., iii, 19; xviii, 27; Sir., x, 9, 10. Cf. L. G. Lévi, *La famille dans l'antiquité israélite*, Paris, 1905, p. 257. — [16] Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel*, Giessen, 1892, p. 15. — [17] *Religion of the Semites*, Londres, 1889, p. 413, 414 (supprimé dans la seconde édition); Schwally, *Das Leben*, etc., p. 15. Cette interprétation est adoptée par Marti, *Theol. des A. T.*, p. 39; Bertholet, *Die Israel. Vorstell. vom Zustand nach dem Tode*, Leipzig, 1899, p. 5. — [18] Goldziher, *Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes*, 1885, p. 26; Wellhausen, *Reste*, etc., p. 163; Lods, *La croyance*, etc., p. 108. — [19] Lods, *La croyance*, p. 109. — [20] Morris Jastrow, *Journal of the american oriental Society*, New Haven, Connecticut, t. xx, 1 (1899), p. 133-150. — [21] *Études sur les religions sémites*, 1905, p. 326. — [22] Lods, *loc. cit.*, p. 109, 110. — [23] *The Jewish encycl.*, art. *Ab (ninth day of)*, p. 25. — [24] Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, p. 111.

mezbele (le tas de fumier brûlé qui, en Syrie, s'élève à l'entrée du village et sert de rendez-vous aux mendiants sans asile), c'était parce qu'ils avaient abandonné la maison au mort, par crainte de l'esprit, comme le font une foule de primitifs.

Frazer, suivi par Gruneisen, Beer et par Lods, adopte une autre explication [1]. Chez beaucoup de peuples, dans le deuil, on se noircit avec des cendres, de la suie, de l'argile, de la boue. Or, certains faits semblent montrer que c'était avec l'intention de n'être pas reconnu par l'esprit du mort. L'habitude de se rouler dans la poussière ou la cendre, de s'en mettre sur la tête, seraient des survivances de cette manière enfantine de se soustraire par la ruse à l'esprit.

Quant à la coutume de jeter de la terre en l'air, ne serait-ce pas à l'origine un moyen plus violent d'écarter l'âme du défunt? Chez les juifs modernes, on lance des tessons quand le convoi quitte la maison, et des mottes de terre ou de l'herbe lorsqu'on sort du cimetière, pour empêcher le mort de revenir [2].

Maurice A. Canney voit une relation au point de vue des rites de purification entre les cendres, l'eau et le feu. Dans les pays où l'eau est rare, nous voyons qu'on se sert pour les purifications ou ablutions de sable ou à défaut de sable, de cendres. De plus, comme le feu fut regardé dès la plus haute antiquité avec une crainte superstitieuse, il semble naturel que les cendres des objets brûlés participassent à ce respect religieux [3].

En tout cas, nous savons que les cendres ont servi chez certains peuples pour les rites de l'ablution. Chez les brahmanes, une purification était faite avec des cendres dont on frottait tout le corps [4]; chez les Mexicains, le nouveau-né est aussi couvert de cendres [5].

Chez les mahométans, chez les Parsis de l'Inde, chez les Arméniens, il y a aussi des cendres qni sont considérées comme remède sacré. Le vénérable Bède nous apprend que les cendres d'Oswald, roi de Northumbrie, étaient considérées comme un remède dans la maladie [6]; en Irlande, les cendres des feux de la Saint-Jean possèdent la vertu de fertiliser les champs [7].

II. Les cendres chez les chrétiens et dans les rites de pénitence. — Les chrétiens adoptèrent purement et simplement ce symbole dans le même sens que les Juifs, avec la signification de pénitence et de deuil. *Væ tibi Corozaïn... olim in cicilio et cinere pænitentiam egissent* (sc. Tyr et Sidon), Matth., xi, 21; cf. Luc., x, 13, *Væ tibi Corozaïn... olim in cilicio et cinere sedentes pæniterent.*

Tertullien dit à son tour : *Itaque Exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem injungens misericordiæ illicem; de ipso quoque habitu atque victu mandat,* SACCO ET CINERI *incubare, corpus sordibus obscurare, animum mœroribus dejicere* [8], etc., et ailleurs : *...adsistit idololatres, adsistit homicida* (*sc. apud christianos*). *in medio eorum adsistit et moechus, pariter de pœnitentiæ officio sedent,* IN SACCO ET CINERE, *inhorrescunt, eodem flatu gemiscunt* [9], etc.

Plus loin, au c. xiii du même traité, il décrit encore le pénitent vêtu d'un cilice, *couvert de cendres,* en habits de deuil, prosterné au milieu de l'assemblée, implorant son pardon par des gémissements.

Et saint Cyprien : IN SACCO ET IN CINERE *volutatur* (Daniel), *exomologesin faciens dolenter,* etc. [10]... *Orare oportet impensim... diem luctu transigere, vigiliis noctes ac fletibus ducere, tempus omne lacrymosis lamentationibus occupare, stratos solo adhærere,* IN CINERE ET CICILIO *et sordibus volutari,* etc. [11].

Eusèbe nous parle en ces termes d'un pénitent : *Adeo ut primo diluculo consurgens* (scil. natalis), *saccum induerit et cinere conspersus confestim cum lacrymis ad pedes Zephyrini episcopi sese abjecerit, non solum cleri verum etiam sæcularium vestigiis advolutus* [12]. Saint Optat de Milève accuse les donatistes d'obliger les vierges sacrées à se couvrir la tête des cendres de la pénitence : *Jam consecratos Deo sparsistis immundis cineribus crines* [13].

Saint Ambroise, décrivant la pénitence d'une vierge tombée, parle aussi du cilice et des cendres [14]; saint Jérôme, pour la pénitence de Fabiola, et Grégoire de Tours pour celle de l'évêque Ursicinus, se servent à peu près des mêmes termes [15].

Dans la description bien connue de la pénitence à Rome par Sozomène, il n'est pas question des cendres [16].

Le concile d'Agde, can. 15, décrit aussi la pénitence, mais il ne parle que du cilice [17].

Saint Isidore, dans un chapitre sur les pénitents, parle du cilice qu'ils portent, et il ajoute : *Quod autem cinere asperguntur, vel ut sint memores quia cinis et pulvis sunt; vel quia pulvis, id est, impii facti sunt; unde et illi prævaricatores primi homines recedentes a Deo, malisque factis offendentes creatorem, in pulverem, unde primo sumpti sunt, redierunt. Bene ergo in cilicio et cinere pænitens deplorat peccatum, quia in cilicio asperitas est, et punctio peccatorum, in cinere autem pulvis ostenditur mortuorum* [18].

On remarquera les termes : *...in pulverem unde primo sumpti sunt,* qui rappellent le *memento quia pulvis es et in pulverem reverteris.* Rhaban Maur répètera plus tard, presque mot pour mot, la même interprétation [19].

Dom Férotin, pour la liturgie mozarabe, signale, au vi^e siècle, l'exemple de l'imposition du cilice pour les pénitents auxquels on traçait une croix au front avec des cendres [20].

III. Le mercredi des cendres. — Par tous les exemples que nous avons cités, on voit que l'imposition des cendres est une cérémonie qui se rencontre aux origines du christianisme, et qui primitivement faisait partie du rituel des pénitents. A une certaine époque que nous chercherons à préciser tout à l'heure, ce rite a été fixé au mercredi de la quinquagésime, appelé à cause de cela le mercredi des cendres, et tous les fidèles, sans distinction de pénitents et de non-pénitents, ont été appelés à y prendre part.

Ce mercredi, comme début du jeûne, avait pris dès longtemps une grande importance en liturgie, et cette place privilégiée de la *feria quarta in capite jejunii,* est probablement même antérieure à l'époque de saint Grégoire. Voir Caput jejunii. C'était aussi le jour où

[1] Frazer, *The Journal of the anthropological Institute of great Britain and Ireland,* Londres, 1886, p. 73-99; Grüneisen, *Der Ahnenkultus u. die Urreligion Israels,* Halle, 1900, p. 96; Beer, *Der bibl. Hades,* dans *Theolog. Abhandl. für H. J. Holtzmann,* Tübingue, 1902, p. 17; Lods, *loc. cit.,* p. 111. Cf. aussi Frazer, *Le rameau d'or,* Paris, 1903, t. i, p. 265-267. — [2] Lods, *loc. cit.,* p. 112. — [3] Au mot *Ashes,* dans Hastings, *Encyclop. of Religion and Ethics,* t. ii, p. 112. — [4] T. E. Colebroke, *Miscellaneous essays,* 1873, t. ii, p. 151. — [5] Bancropt, *The native races of the Pacific States,* 1875-1876, t. i, p. 566. — [6] Brand, *Popular antiquities of Great Britain,* éd. W. C. Hazlitt, t. i, p. 320. — [7] W. Crooke, *Popular religion and Folk-lore of Northern India,* 1896, t. ii, p. 197, 318. — [8] *De Pænitentia,* c. ix, *P. L.,* t. i, col. 1354. — [9] *De pudicitia,* c. v, *P. L.,* t. ii, col. 1040. — [10] S. Cypr., *De lapsis,* c. xxxi, *P. L.,* t. iv, col. 505. D'autres lisent ici : *in cilicio et sacco,* ou : *in cinere, in cilicio.* — [11] *Ibid.,* c. xxxv, *P. L.,* t. iv, col. 507. — [12] *H. E.,* l. V, c. xxviii, *P. G.,* t. xx, col. 514, 515. — [13] *Le schisme donatiste,* l. VI, c. v, *P. L.,* t. xi, col. 1075; c'est l'interprétation de l'Aubépine. — [14] *Ad virginem lapsam,* c. viii. — [15] Hieron., *Epist.,* xxx, *Ad Ocean. Gregor. Turon. Hist.,* viii, 20. — [16] Sozomène, *H. E.,* l. VII, c. xvi, *P. G.,* t. lxvii, col. 1460, 1461. — [17] Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles,* t. ii, p. 987. — [18] *De ecclesiast. offic.,* l. II, c. xvii, *P. L.,* t. lxxxiii, col. 802. — [19] *De clericor. institutione,* l. II, c. xxix, ed. Knopfler, p. 112; *P. L.,* t. cvii, col. 341. — [20] *Liber Ordinum,* dans les *Monumenta liturgica,* t. v, p. 87, 88. Cf. aussi l'exemple de la pénitence du roi Ferdinand, p. 89, note.

les pénitents publics commençaient les exercices de réparation qu'ils devaient continuer pendant tout le carême. Les anciens livres liturgiques en portent maintes traces et notre liturgie du carême en a conservé encore quelques-unes. Voir PÉNITENTS, PÉNITENCE PUBLIQUE, CARÊME. Il n'est donc pas étonnant que la cérémonie des cendres y ait été rattachée, et qu'appliquée d'abord aux seuls pénitents, elle l'ait été ensuite à tous les fidèles.

Le Gélasien, à propos de la cérémonie des pénitents au mercredi de la quinquagésime, dit : *suscipis eum* (scil. pænitentem), *IVa feria mane in capite quadragesimæ et cooperis eum cilicio, oras pro eo et includis usque ad cœnam Domini*[1].

Il n'est pas question dans ce texte, on le voit, des cendres. Franz en conclut que les pénitents devaient se mettre eux-mêmes les cendres sur la tête[2].

Les autres sacramentaires anciens ne parlent pas non plus, au mercredi, de la bénédiction ni de l'imposition des cendres, pas plus que les commentateurs de ces liturgies, Walafrid Strabon, Amalaire, Rhaban Maur, etc. Morin conclut de ce silence que ces rites pénitentiels durent tomber en désuétude vers l'an 700. Mais l'antiphonaire édité par Ménard contient quelques antiennes *ad benedicendos cineres*[3].

De l'avis de plusieurs liturgistes, les offices du mercredi des cendres et des trois jours suivants, dans le Gélasien aussi bien que dans les sacramentaires grégoriens, sont des additions postérieures[4], et quoique la question soit discutable en ce qni concerne l'office même, elle ne l'est pas pour la bénédiction et l'imposition des cendres[5].

Le premier *Ordo romanus* au mercredi de la quinquagésime parle de la station de ce jour, mais ne parle pas de la cérémonie des cendres[6]. Dans l'*ordo ad pænitentiam* ou le Xe *ordo romanus*, il n'est pas question des cendres[7]. Le XIe s'exprime ainsi : *Quarta feria, initii quadragesimæ, statio ad Sanctam Sabinam ; et collecta ad Sanctam Anastasiam, quo dominus papa cum tota curia venit ; ibique indutus ipse et omnes alii ordines ascendunt ad altare, ibi dominus pontifex dat cinerem, et primicerius cum schola cantat antiphonam : Exaudi nos, Domine. Facta collecta, pontifex discalceatus, et omnes alii cum processione pergunt ad Sanctam Sabinam. Primicerius cum schola retro cantando : Immutamur habitu.* On commence ensuite la messe et il n'est pas fait d'autre allusion à la cérémonie des cendres[8].

Le XIIe *ordo* donne quelques détails plus précis sous le titre VIII : *quid debeat dominus papa facere feria quarta in capite quadragesimæ. Feria quarta in capite quadragesimæ dominus papa circa mediam tertiam equitat cum episcopis et cardinalibus ad Sanctam Anastasiam, et receptus in processione a clericis ipsius ecclesiæ, intrat sacrarium, et induit se cum cardinalibus et aliis ordinibus. Interim autem cinis benedicitur a juniore presbytero cardinali. Deinde dominus papa vadit cum cardinalibus et schola cantorum ad sedem post altare, et præsentato ei cinere, prior episcoporum imponit ei cinerem, dicens hæc verba : Memento quia pulvis es, et in pulverem reverteris. Postmodum vero dominus papa imponit cinerem episcopis, cardinalibus et aliis ordinibus. Quibus expletis, primicerius cum schola cantorum incipit antiphonam : Exsurge, domine, adjuva nos*, etc.[9]. Le XIIIe *ordo* ne parle pas de la cérémonie[10]. Le XIVe n'ajoute rien au XIIe[11]. Le XVe donne la cérémonie en détail[12]. Mais on sait que ces *ordines* (les XIe, XIIe, XIVe et XVe) sont postérieurs au XIIe siècle.

Dans le *codex Ratoldi* (grégorien), on trouve à la *feria IVa caput jejunii* un *ordo ad pænitentiam*, dans lequel après diverses prières pour les pénitents, on lit ees *Benedictiones cineris : Deus qui non mortem sed pænitentiam desideras peccatorum, fragilitatem conditionis humanæ*, etc.

Alia :

Omnipotens sempiterne Deus, parce metuentibus, propitiare supplicibus, et mittere digneris sanctum angelum tuum, etc.

Hic mittit cineres super capita eorum cum aqua benedicta, et expellentur extra ecclesiam[13].

H. Ménard cite d'après le *codex Tilianus* cette rubrique *Deinde mittendus est cinis super caput pænitentis, dicendo : memento homo quia pulvis es et in pulverem reverteris*[14].

Au commencement du Xe siècle Réginon de Prum décrit ainsi la pénitence au mercredi *in capite jejunii : in capite quadragesimæ omnes pænitentes qui publicam suscipiunt pænitentiam... Tunc surgens* (*episcopus*) *ab oratione... manus eis imponat, aquam benedictam superspargat, cinerem prius mittat, deinde cilicio capita eorum cooperiat, et cum gemitu et crebris suspiriis eis denuntiet, quod sicut Adam proiectus est de paradiso, ita et ipsi ab ecclesia ob peccata eiiciantur*[15].

Rupert au XIIe siècle y fait aussi allusion dans son chapitre : *cur cineres capitibus imponimus*[16].

Jusqu'ici dans les textes cités, sauf les *ordines romani* de date postérieure, il n'a été question que des pénitents. Voici enfin une prescription pontificale qui fait un devoir à tous les fidèles de recevoir les cendres. En 1091, au concile de Bénévent, Urbain II, s'exprime ainsi : *Omnes tam clerici quam laici, tam viri quam mulieres die illo* (sc. in capite ieiunii) *cineres supra capita sua accipiunt*[17]. Nous avons enfin ici un texte précis et de date certaine qui nous permet, sinon de dire exactement le moment où l'usage devint général parmi les fidèles, mais au moins celui où l'on en fit une obligation à tous les chrétiens.

C'est la date que l'on fixe d'ordinaire pour la première extension de l'usage à tous les fidèles. Mais le P. Thurston revendique justement la primeur pour un texte d'Ælfric, l'Anglo-Saxon, qui, presque un siècle avant cette date, rappelle que tous les chrétiens, au commencement du carême, doivent répandre des cendres sur leurs têtes en signe de repentir[18].

La coutume de donner les cendres le mercredi de la quinquagésime, s'est promptement répandue dans tout l'occident. Cependant l'Église de Milan, qui suivait le rite ambrosien qui ne commençait le carême qu'au dimanche, garda ses coutumes et donna les cendres le lundi des Rogations.

Les grecs n'ont introduit la cérémonie des cendres que dans les derniers siècles.

La liturgie mozarabe ne connaît pas non plus les offices du mercredi des cendres. Son carême commence le lundi suivant. Les formules insérées dans le missel imprimé sont des additions empruntées au missel romain.

Dans la liturgie romaine actuelle, la bénédiction des

[1] L. I, n. 16. Cf. Muratori, *Liturgia Romana vetus*, Venetiis, 1748, t. I, p. 505. — [2] Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, t. I, p. 463. — [3] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 657. — [4] Ménard, *In S. Gregorii librum Sacram. notæ, P. L.*, t. LXXVIII, col. 307 ; Baillet, *loc. cit.* — [5] Voir CAPUT JEJUNII, t. II, col. 2134. — [6] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 949. — [7] *P. L., loc. cit.*, col. 1017 sq. — [8] *P. L., loc. cit.*, col. 1038. — [9] *P. L., loc. cit.*, col. 1070. — [10] *P. L., loc. cit.*, col. 1116. — [11] *P. L., loc. cit.*, col. 1199. — [12] *P. L., loc. cit.*, col. 1287. — [13] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 437. — [14] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 438. — [15] *De eccl. disciplinis*, l. I, c. CCXCI, *P. L.*, t. CXXXII, col. 245. Cf. Burchard, *Decret.*, l. XIX, c. XXVI, *P. L.*, t. CXL, col. 984 ; Martène, *loc. cit.*, t. I, p. 275 ; t. III, p. 50. — [16] *De divinis officiis*, l. IV, c. X, *P. L.*, t. CLXX, col. 98. — [17] Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. XX, col. 739, — [18] Ælfric, *Lives of saints*, éd. Skeat, t. I, p. 262-266 ; Thurston. dans *The catholic Encyclopædia*, t. I, p. 775.

cendres est l'une des plus solennelles de l'année.

Elle se compose d'antiennes, de répons et de cinq oraisons que nous devons donner ici, car elles sont anciennes et déterminent le sens du rite. Elles se sont du reste conservées presque sans variantes [1].

Ire oraison : *Omnipotens sempiterne Deus* [2], *parce pænitentibus* [*metuentibus*], *propitiare supplicantibus* [*supplicibus*] *et mittere* [*mitte*], *digneris sanctum Angelum tuum de cœlis qui benedicat et sanctificet hos* [*istos*] *cineres, ut sint remedium salubre omnibus nomen sanctum* [*om.*] *tuum humiliter implorantibus, ac semetipsos pro conscientia delictorum suorum accusantibus, ante* [*atque in*] *conspectum* [*conspectu*] *divinæ clementiæ tuæ facinora sua deplorantibus, vel serenissimam pietatem tuam suppliciter obnixeque flagitantibus : et præsta* [*quæsumus*] *per invocationem sanctissimi*[*om.*] *nominis tui; ut, quicumque per eos aspersi fuerint* [*super se asperserunt*], *pro redemptione peccatorum suorum,* [*om.*] *corporis sanitatem, et animæ tutelam percipiant. Per.*

Cette première oraison est très antique et se trouve déjà dans le pontifical d'Egbert (VIIIe siècle).

IIe oraison : *Deus, qui non mortem, sed pænitentiam desideras peccatorum : fragilitatem conditionis humanæ benignissime respice; et hos cineres, quos causa proferendæ humilitatis, atque promerendæ veniæ, capitibus nostris imponi decernimus, benedicere pro tua pietate dignare : ut qui nos cinerem esse, et ob pravitatis nostræ demeritum in pulverem reversuros cognoscimus; peccatorum omnium veniam, et præmia pænitentibus repromissa, misericorditer consequi mereamur. Per.*

Cette prière se trouve dans le *benedictional* de Robert de Jumièges, écrit vers 990 [3]. C'est par erreur que le Dr Wickham Legg croit la retrouver au missel de Stowe. La prière qui débute par ces mots : *Deus qui non vis mortem,* est différente [4].

IIIe oraison : *Deus, qui humiliatione flecteris, et satisfactione placaris : aurem tuæ pietatis inclina precibus nostris : et capitibus servorum tuorum, horum cinerum aspersione contactis, effunde propitius gratiam tuæ benedictionis : ut eos et spiritu compunctionis repleas, et quæ juste postulaverint, efficaciter tribuas; et concessa perpetuo stabilita et intacta manere decernas. Per.*

IVe oraison : *Omnipotens sempiterne Deus, qui Ninivitis in cinere et cilicio pænitentibus, indulgentiæ tuæ remedia præstitisti : concede propitius; ut sic eos imitemur habitu, quatenus veniæ prosequamur obtentu. Per.*

Ces quatre formules se trouvent dans l'*ordo* publié par Hittorp, et dans des *ordines* anciens. Cf. Franz, p. 464. Les trois premières ont un caractère de bénédiction; la quatrième est une prière de pénitence. Il semble, d'après les termes mêmes, qu'elles furent composées à une époque où les cendres n'étaient pas imposées aux seuls pénitents, mais déjà à tous les fidèles désireux de les recevoir.

IV. Emploi des cendres dans d'autres cérémonies. — Dom Martène cite l'église de Limoges et l'abbaye de Saint-Martial de la même ville, dans lesquelles la cérémonie de la bénédiction et de l'imposition des cendres a lieu non seulement au mercredi des cendres, mais à chaque mercredi des quatre-temps [5]. D'autres livres liturgiques de Tours, de Munster, de Salzbourg, signalent la même cérémonie pour les jours des Rogations [6]. C'est aussi aux jours des Rogations que l'Église de Milan procède à la bénédiction des cendres [7].

Ailleurs, les cendres sont imposées aux catéchumènes, au commencement des scrutins [8]. Elles le sont aussi aux mourants, d'après d'autres usages, à la suite des cérémonies de l'extrême-onction [9].

Dans la cérémonie de la dédicace des églises, on use aussi des cendres que l'évêque bénit, avant de les mélanger au sel et à l'eau lustrale, avec la formule : *Omnipotens s. d. parce pænitentibus... et mittere digneris sanctum angelum tuum,* etc. Cf. plus haut, col. 3043.

Cette formule est déjà donnée sauf quelques variantes dans le pontifical d'Egbert, dans celui de Jumièges, etc. [10].

Sur les cendres du feu pascal auxquelles la dévotion populaire attribuait une vertu, cf. Franz, *Benediktionen,* t. I, p. 516, 517, 591.

V. Bibliographie. — Morris Yastrow, *Dust, earth and ashes as symbols of mourning among the ancient Hebrews,* dans *Journal of American orient. Society,* t. XX (1889), p. 133-150. — Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite,* Paris, 1906, t. I, p. 107-112. — *Ashes,* dans Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* t. II, p. 112-114, art. de M. A. Canney. — W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte,* 2e éd., 1904. — E. B. Tylor, *Primitive Culture,* 1903. — J. G. Frazer, *The Golden Bough,* 1800.

Voir le mot *Cendre* dans le *Dict. de la Bible,* t. II, p. 406; dans Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes.*

Voir au mot *Ashes,* dans *Dictionary of the Bible,* t. I, p. 163, dans *The Jewish Encyclopedia,* t. II, p. 185-187, dans *Catholic Encyclopedia* (au mot *Ash Wednesday,* t. I, p. 775), dans *Dictionary of christian Antiquities,* au mot *Lent.*

Voir au mot *Asche* et *Aschermittwoch,* dans Hauck, *Realencyclopädie für Theologie,* et dans *Kirchenlexicon,* dans Kraus, *Realencyclopädie.*

Mercredi des cendres. — Voir Caput jejunii, col. 2134, et Pénitence publique. — Macri, *Hierolexicon,* p. 155. — Zaccaria, *Onomasticon,* p. 79. — Baillet, *Les vies des saints,* Paris, 1707, t. IV, p. 26-31 : *Mercredy de la Quinquagésime.* — Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* Bassani, 1788, t. III, p. 50 sq. : *De feria IVa in capite jejunii.* — Catalani, *Pontificale romanum,* éd. Catalani, Parisiis, 1852, t. III, p. 8 : *in feria IVa cinerum.* — Thomassin *Traité des festes de l'Église,* Paris, 1697, p. 317-321. — Ménard, *In S. Gregorii librum Sacrament. notæ, P. L.,* t. LXXVIII, col. 437, 438. — Tommasi-Vezzosi, *Opera,* Romæ, 1751, t. V, p. 113; t. VI, p. 13. — Nilles, *Kalendarium utriusque Ecclesiæ,* Oeniponte, 1897, t. II, p. 92 sq. — Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen,* Paderborn, 1897-1907, t. I, p. 241-278. — A. H. Kellner, *Heortologie,* Freib., 1906, p. 78. — Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 4e éd., 1908, p. 445. — Thurston, *Lent and Holy Week,* London, 1904, p. 88-99. — Kutschker, *Die heiligen Gebräuche,* Vienna, 1843, p. 91-152. — Adolph Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter,* Freiburg-im-Breisgau, 1909, cf. le chap. *Die Weihen in der Quadragesima u. in der Osterzeit,* § 1, *Die Weihen am Aschermittwoch,* t. I, p. 461-468. — Probst, *Kirchliche Benediktionen u. ihre Verwaltung,* Tübingen, 1857, p. 243.

F. Cabrol.

[1] Cf. Franz, *loc. cit.,* p. 464; Probst, *Kirchliche Benedikt.* Cf. à la bibliogr. — [2] Les variantes sont empruntées au pontifical d'Egbert d'York. — [3] *The benedictional of Archbishop Robert,* Bradshaw Society, London, 1903, p. 10. — [4] *Westminster Missal,* t. III, p. 1509. — [5] *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* Bassani, 1788, t. III, p. 30. — [6] *Loc. cit.,* t. III, p. 184. — [7] *Loc. cit.,* t. III, p. 191. Cf. Magistretti, *Monumenta veteris liturgiæ ambrosianæ, Manuale Ambrosianum,* Mediolani, 1905, t. III, p. 245. — [8] Franz, *Die kirchlichen Benediktionen,* t. I, p. 467. Voir Catéchumènes, col. 2614-2616. — [9] Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* Banani, 1788, t. I, p. 304, 330, 343, 347. — [10] Catalani, *Pontificale romanum,* Paris, 1851, t. II, p. 100; sur le symbolisme de cette cérémonie, *ibid.,* p. 101. Cf. *The pontifical of Egbert, A. D. 732-766,* éd. de la Surtees Society, Durham, t. XXVII, 1853. Cf. aussi Martène, *loc. cit.,* t. II, p. 247, 250, 256, 274, 292.

CÈNE. La représentation de la dernière cène n'apparaît que tardivement dans l'art chrétien. Il faut se garder de confondre la représentation du repas eucharistique qui se rencontre sur un certain nombre de fresques des catacombes avec le souper historique de Jésus avant sa passion. Si on apporte quelque attention à l'examen de ces fresques, on se rend compte sans peine que leur sujet tout symbolique diffère essentiellement de ce que devrait être la peinture du festin pascal rapporté par les évangélistes synoptiques. Quant à la raison de cette abstention de la part des premiers fidèles à l'égard d'un événement historique dont ils se plaisaient à accomplir le renouvellement quotidien parmi eux, elle ne peut être que pure conjecture. Les Pères et les anciens écrivains ecclésiastiques si peu soucieux d'art n'ont guère pris la peine de nous avertir si cette abstention était le résultat de quelque interdiction. Si on a pu avancer que les scènes de la Passion étaient systématiquement écartées à raison de l'horreur ou du scandale qui en pouvaient résulter, on ne saurait étendre cette mesure jusqu'à la dernière cène. Faute d'un texte bien clair et d'un renseignement formel, le meilleur est peut-être de dire que nous ignorons la raison de l'omission de la cène eucharistique.

Ce n'est qu'à une date relativement tardive que ce sujet est introduit dans l'art; il est juste de dire qu'il n'y perd rien. Les rares monuments qui nous représentent la cène appartiennent directement à l'art byzantin ou se trouvent sous son influence. Brusquement et sans préparation apparente le sujet apparaît dans l'évangéliaire de Rossano du VIe-VIIe siècle[1] avec trois miniatures représentant : 1° la cène et le lavement des pieds, 2° la communion du pain, 3° la distribution du calice. Cependant ce n'est pas là une génération spontanée; les scènes consacrées à la distribution des espèces eucharistiques appellent un rapprochement avec les miniatures de l'évangile de Rabula et ce ne sont pas là, au reste, les seuls points de contact entre cette œuvre d'un caractère nettement byzantin et le célèbre manuscrit représentant de l'art syrien.

Dans la cène, le Christ et les apôtres sont assis ou

2339. — La cène. Mosaïque du VIe siècle à Sant' Apollinare Nuovo.
D'après L. de Beylié, *L'habitation byzantine*, in-4°, p. 194.

[1] O. von Gebhardt et A. Harnack, *Evangeliorum codex græcus Rossanensis*, in-4°, Lipsiæ, 1880; S. A. Ussoff, *Les miniatures de l'évangéliaire grec de Rossano du VIe siècle* (en russe), 1818; Kondakoff, *Histoire de l'art byzantin considéré principalement dans les miniatures*, Paris, 1886-1891; Pakrowsky, *L'évangile dans les monuments iconographiques, principalement byzantins et russes* (en russe), Moscou, 1890; F.-X. Funk, *Die Zeit des codex Rossanensis*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1896, t. XVII; G. Swarzenski, dans *Kunstkronik* de Zimmermann, 1900, t. XII, p. 145-151; Haseloff, *Codex purpureus Rossanensis. Die Miniaturen der griechischen Evangelienhandschrift in Rossano*, in-4°, Berlin, 1898; A. Profumo-*Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 366-379, fig. 134-141.

plutôt couchés à la manière antique autour d'un lit en forme de demi-lune nommé *sigma*, dans la découpure duquel se trouve la table portant les mets du repas. Jésus est couché face au spectateur. L'instant représenté est celui où Jésus dit : « En vérité, je vous le dis, l'un de vous qui mange avec moi me trahira. » Ils commencèrent à s'attrister et ils lui dirent l'un après l'autre : « Est-ce moi ? » Il leur répondit : « C'est l'un des douze qui met avec moi la main au plat[1]. » L'évangile de saint Jean expose l'anecdote avec plus de détails : « Jésus dit : En vérité, en vérité, je vous le dis, l'un de vous me trahira. Les disciples se regardaient donc les uns les autres, ne sachant de qui il parlait. Mais l'un des disciples, celui que Jésus aimait, était couché sur le sein de Jésus. Simon-Pierre lui fit signe et lui dit : Quel est celui dont il parle ? Ce disciple, s'étant alors penché sur le sein de Jésus, lui dit : Seigneur, qui est-ce ? Jésus répondit : C'est celui à qui je présenterai du pain trempé. Et ayant trempé du pain, il le donna à Judas Iscariote, fils de Simon[2]. » Judas est représenté le septième, la main tendue à la rencontre de celle de Jésus qui va tremper le pain dans le plat posé au centre de la table[3] (fig. 2340).

Les deux miniatures consacrées à la communion du pain et à la distribution du vin sont inséparables et en quelque sorte complémentaires[4]. Dans la communion du pain, le Christ donne une bouchée à un apôtre qui préalablement baise la main ; à côté de celui-ci, un autre apôtre lève les bras au ciel, tandis que quatre autres se préparent à communier. Le Christ est vêtu d'une tunique violacée et d'un manteau doré, les apôtres sont vêtus avec la bande bleue sur la tunique. Le Christ porte la barbe et de longs cheveux couleur châtain. Dans la distribution du vin, Pierre boit, profondément incliné, dans une riche coupe que lui présente Jésus (fig. 2341).

Une mosaïque de l'église Sant' Apollinare Nuovo à Ravenne impose la comparaison avec la miniature du manuscrit de Rossano. Mais à Ravenne on n'a pas cherché à déterminer un instant en particulier ; le Christ se contente de lever la main pour bénir et ce n'est ni la coupe ni le pain, mais les poissons symboliques au nombre de deux. La disposition générale du sujet est la même que sur la miniature avec toute la supériorité qu'on peut attendre d'un procédé moins minutieux. La décoration de la nef de Sant' Apollinare Nuovo est intacte et contemporaine de la consécration de l'église en 570 (fig. 2339). Désormais, avec ces deux ouvrages excellents, la cène a pris rang dans l'art chrétien, mais elle n'y paraîtra guère que dans des cycles, notamment au VIIIe siècle dans le cycle de l'oratoire de Jean VII, à Saint-Pierre de Rome. Ce n'est que dans l'art médiéval que l'on commencera à aborder ce sujet pris isolément ; désormais, et pendant la Renaissance, on sait quels chefs-d'œuvre il inspirera.

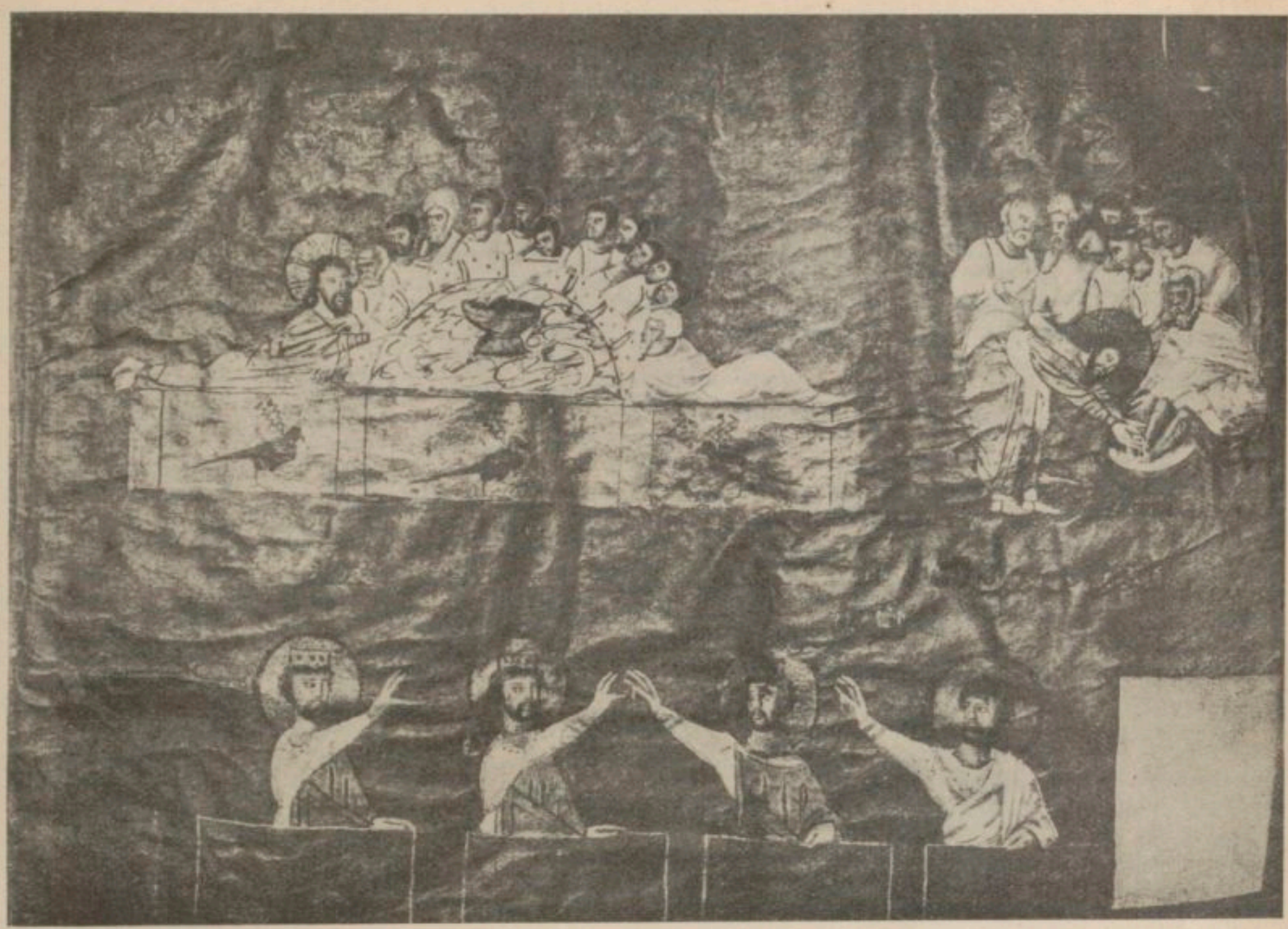
H. Leclercq.

CÉNOBITISME. — I. Relation de l'ascétisme et du cénobitisme. II. Ascétisme païen : 1° Le culte de Sérapis ; 2° Le néo-platonisme. III. Monachisme juif : 1° Les esséniens. 2° Les thérapeutes. IV. Communautés druidiques. V. Ascétisme islamique. VI. Ascétisme bouddhique. VII. L'ascèse pendant les trois premiers siècles. VIII. Naissance et évolution du cénobitisme : 1° Pakhôme ; 2° Horsiïsi et Théodore ; 3° Rufin d'Aquilée ; 4° Pallade d'Hélénopolis ; 5° Schenoudi d'Atripé ; 6° Jean Cassien ; 7° Les *Apophtegmata Patrum*. IX. Organisation des monastères de Pakhôme et de Schenoudi : 1° Les lieux : *a*. Tabennisi ; *b*. Peboou ; *c*. Schenesit ; *d*. Temouschons ; *e*. Akhmin ; *f*. Esneh. 2° Les institutions : *a*. Vêtement : *b*. Noviciat ; *c*. Vœux : α. Chasteté ; β. Pauvreté ; γ. Obéissance ; δ. Stabilité ; *d*. Hiérarchie ; *e*. Prière ; *f*. Formation spirituelle ; *g*. Travail ; *h*. Repas ; *j*. Jeûne ; *k*. Maladie ; *l*. Sommeil ; *m*. Inhumation ; *n*. Code pénal ; 3° Résumé. X. Le semi-cénobitisme à Scété et Nitrie. XI. Essai de classement de quelques monastères égyptiens. XII. Épigraphie et monuments. XIII. Progression du cénobitisme. XIV. Expansion du cénobitisme. 1° Orient ; 2° Asie-Mineure ; 3° Constantinople ; 4° Palestine. XV. Essai de classement de quelques monastères palestiniens. XVI. Expansion en Occident jusqu'à saint Benoît : 1° Rome ; 2° Italie ; 3° Gaule : *a*. Saint Martin ; *b*. Lérins ; *c*. Arles ; *d*. Autres monastères ; 4° Bretagne, Scotie ; 5° Espagne ; 6° Afrique. XVII. Saint Benoît. XVIII. Bibliographie.

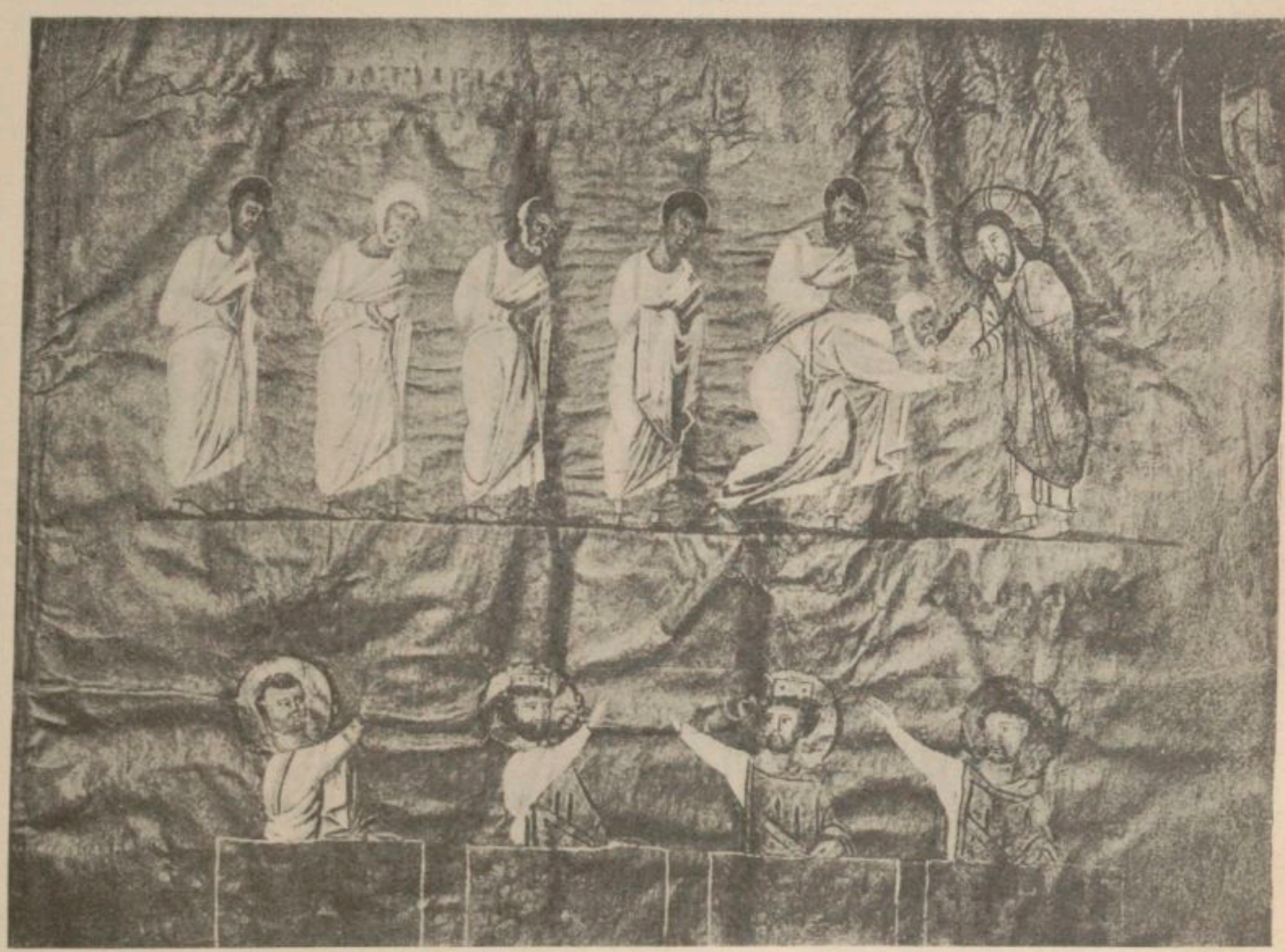
I. Relation de l'ascétisme et du cénobitisme. — Ascétisme et cénobitisme sont inséparables[5]. L'ascétisme est l'aspiration spontanée de la conscience religieuse, le cénobitisme en est la canalisation, parfois aussi la cristallisation. L'ascétisme est un phénomène individuel, le cénobitisme est une institution sociale. L'ascétisme n'est pas le monopole d'une confession, d'une croyance, il peut se manifester plus ou moins vivace et fécond en tous temps et en tous lieux. Tour à tour passionné ou tempéré, il exprimera la tendance de toute âme religieuse à se rapprocher de Dieu et à se rendre digne de s'unir à Lui. Souvent voilée et à peu près insaisissable dans l'histoire du paganisme, plus rituel que religieux, cette tendance pénètre toute la législation et inspire toute la littérature judaïque. Les cultes de Sérapis, de Mithra, d'Isis viennent satisfaire l'inquiétude religieuse et dirigent l'ascétisme latent vers un objet ; mais le christianisme seul, modelé sur la vie d'abnégation et d'union à Dieu de son fondateur, fournira à l'ascétisme une source abondante et inépuisable. Élément essentiel à toute religion, l'ascétisme cependant n'a guère d'histoire avant la venue du Christ, faute de rencontrer nulle part les conditions indispensables pour s'acclimater ; il végète donc et ne dépasse pas l'état embryonnaire. Au sein du christianisme, la tendance aboutit et s'achève en réalité. Les formes authentiques et officielles de l'ascèse ne seront pas entièrement nouvelles — le culte du vrai Dieu inspirait des actes analogues, bien qu'à l'état sporadique — mais il y aura un progrès dont les manifestations successives constitueront désormais l'histoire. Ce progrès consiste dans l'imitation aussi étroite que possible de la vie du Christ et dans l'amour et le service du prochain à l'exemple du Christ. Là est le ferment qui, faute d'avoir été déposé dans l'ascétisme païen, l'a laissé devenir extravagant ou stérile ; introduit dans l'ascétisme chrétien, il va tirer l'individu d'une oisiveté appelée stoïcisme pour l'engager dans l'action personnelle en vue de l'ensemble, dans la fécondité des actes communs. A ce point l'ascèse individuelle se transforme en ascèse sociale dont les résultats tendent et concourent au bien de la société tout entière, c'est le cénobitisme, force accumulée devenue créatrice et expansive, puissance de premier rang dans l'histoire du développement moral, intellectuel et matériel de l'humanité.

Après divers essais tentés en vue de donner au cénobitisme une origine exotique et entièrement étrangère à l'inspiration surnaturelle d'où il est sorti, on en vint à le représenter comme une déviation de l'esprit de

[1] Matth., XXVI, 21-23 ; Marc., XIV, 18-20. — [2] Joa., XIII, 21-26. Cf. S. Berger, *Les miniatures du Codex Rossanensis des Évangiles*, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1898, p. 369. — [3] Cette représentation reparaît avec des variantes peu importantes dans des manuscrits postérieurs. Cf. E. Dobbert, *Die Darstellung des Abendmahles durch die byzantinische Kunst*, dans *Jahrbücher für Kunstwissenschaft*, 1871, t. IV, p. 314, 315, fig. 5, 6. — [4] A comparer avec l'abside d'une église du Caucase. Cf. E. Dobbert, *op. cit.*, p. 296, fig. 2. — [5] Nous réunissons ici ces deux termes, le premier, auquel on avait renvoyé dans les premiers fascicules, n'avait pas été traité.



2340. — La Cène. Miniature de l'évangéliaire de Rossano.



2341. — Distribution du calice. Miniature de l'évangéliaire de Rossano.

l'Évangile. C'était se méprendre étrangement. Le royaume de Dieu, tel que Jésus l'a prêché, comporte le cercle des fidèles et celui des parfaits. Les fidèles ne pouvant ni ne voulant pratiquer des conseils destinés à une élite et pratiquables pour elle seule, il se trouva que les groupes divers dont se composait cette élite formèrent comme de petits îlots dans un océan. Là on appliquait la règle intégrale de l'évangile sans s'arrêter à cette distinction des préceptes et des conseils qui sert parfois parmi les mondains, d'échappatoire pour esquiver les conseils en rognant le plus possible les préceptes. Dans ces îlots, le cénobitisme apparut donc avec la vigueur et l'opulence d'un grand organisme développant tout ce qui existe d'idéal en germe dans son sein. Et pour rendre cet idéal réalisable, il fallut créer des mondes fermés, des monastères où la pauvreté, l'abnégation, la surveillance et la correction réciproques, l'obéissance et la continence fussent rigoureusement observées. Jusqu'à la fin du IIIe siècle, cette cité idéale sera répandue un peu partout, mais quand le siècle entrera en masse dans l'Église, quand le concile de Gangres, en 325, aura déclaré que les maximes de l'Évangile sur la pauvreté, le renoncement à la famille, et la virginité ne sont pas à l'adresse des simples fidèles, les parfaits se créeront des lieux à part, où la vie évangélique, trop haute pour le commun des hommes, puisse être pratiquée sans atténuation. Aussitôt les conditions nouvelles créées par la Paix de l'Église, le monastère va suppléer au martyre, afin que les conseils héroïques de N.-S. J.-C. soient pratiqués quelque part.

II. Ascétisme païen. — Si on y apporte quelque érudition et beaucoup d'ingéniosité, il devient aisé de découvrir des ressemblances plus ou moins frappantes entre les systèmes religieux de l'antiquité avec les institutions qui en furent le produit et entre le christianisme avec des institutions analogues issues de lui. En ce qui concerne la manifestation caractéristique du cénobitisme, on a cherché à en expliquer la présence et l'extraordinaire développement dans l'Église chrétienne par l'infiltration d'éléments hétérogènes et par des conditions particulièrement favorables à sa culture. S'il ne peut être question d'instituer une comparaison entre les fondations monastiques, on se rejette sur le phénomène lui-même. Ainsi, en dehors de toute question d'expansion, les cultes païens ont-ils connu l'ascétisme? On répond oui, et on apporte des exemples. Examinons-les.

1° *Le culte de Sérapis.* — En 1877, Weingarten rencontra parmi des fragments de papyrus la mention de reclus consacrés au culte de Sérapis [1]. L'imagination suppléant à des informations plus précises, il rêva — car il ne la retrouva nulle part — une organisation cénobitique complète à laquelle il ne manquait rien sinon d'avoir existé. Les κάτοχοι des sanctuaires de Sérapis en Égypte n'étaient pas nombreux, ils n'étaient que six à Memphis, mais ils apparaissaient comme de véritables ascètes qui, après avoir renoncé à tous leurs biens, vivaient ensemble dans une clôture perpétuelle et infranchissable. C'étaient de véritables moines païens; malheureusement, la description était fantaisie pure. Tous les κάτοχοι n'étaient pas des prêtres de Sérapis, mais tous habitaient dans le temple où s'exerçait le culte du dieu ou dans les bâtiments qui y étaient annexés. Divers mobiles les y amenaient; ils voulaient obtenir une guérison ou un oracle en pratiquant le rite de l'incubation. Certains κάτοχοι étaient des possédés de Sérapis : le dieu les saisit dans leur sommeil, habite en eux, opère en eux, les guérit ou leur révèle des moyens de guérison ou d'autres choses cachées. Leur séjour dans la κατοχή est de durée fort variable, selon qu'ils recherchent uniquement une guérison personnelle, ou qu'ils se font les remplaçants de ceux qui ne peuvent pas se livrer eux-mêmes à l'incubation. Il en est ainsi que la misère et la pauvreté amènent à se mettre au service de la divinité dans la κατοχή. Ces κάτοχοι ne pouvaient pas sortir du temple et de ses dépendances, mais ils n'y vivaient pas enfermés dans des cellules. Ils jouissaient de certains revenus, prélevés surtout sur ceux dont ils exploitaient la superstition et n'avaient que des rapports limités avec les gens du dehors. Entre ces reclus et les cénobites chrétiens la différence était radicale, quant au genre de vie et surtout quant au mobile de cette vie; il n'y a de commun entre les deux institutions que les éléments qu'on retrouve partout dans l'histoire des religions. Ainsi se trouverait réfutée, réduite à néant l'opinion de Weingarten.

La thèse de Weingarten supposait démontré son point de départ, à savoir que les κάτοχοι étaient bien des « reclus », cherchant dans la solitude volontaire l'apaisement et l'expiation; et non des « possédés » ou inspirés par la divinité [2]. C'est ce dernier sens qu'on a récemment voulu faire prévaloir et, comme nous venons de le voir, les κάτοχοι seraient ni plus ni moins que des médiums au service de consultants en quête de révélations oniromantiques. Entre ces deux thèses que nous allons examiner, un fait assez grave semble les dominer. Le législateur de la vie cénobitique, saint Pakhôme, aurait non seulement emprunté une bonne part de son règlement à la communauté sérapiste, mais il aurait été lui-même, avant sa conversion, un κάτοχος de Sérapis au Sérapéum de Chenoboscium (ϣⲉⲛⲉⲥⲏⲧ) [3]. Faisons de suite justice de cette imagination. C'est à Schénésit, qu'on place la profession de vie sérapiste du jeune Pakhôme [4] qui y aurait pris une première initiation et une direction pour toute sa destinée. En réalité, Pakhôme ne fut jamais κάτοχος de la déesse égyptienne. La vie grecque originale du saint ne sait de son séjour à Schénésit que son baptême et la vision qui le suivit. Les versions memphitiques et arabes, elles non plus, ne nous offrent nullement le saint, à cette époque de sa vie, comme un reclus du Sérapéum. La nuit même de son baptême, une vision lui aurait manifesté sa mission future. « Le jeune Pakhôme, nous dit la vie, tourna son visage

[1] H. Weingarten, *Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, de Brieger, 1877, t. I, p. 1 sq.; article *Mönchtum*, dans *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche* 2e édit., t. X, p. 779-786. Le principal personnage parmi ces reclus est un nommé Ptolémée, fils de Glaucias, dont le dossier comprend plus de soixante pièces. Cf. Brunet de Presles, dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 1865, t. XVIII, p. 264-349; F. G. Kenyon, *Catalogue of greek Papyri in the British Museum*, 1893, t. I, p. 1-43. Outre Ptolémée nous connaissons d'autres κάτοχοι ou ἐγκάτοχοι, par exemple, Héptestion qui reçoit, en 172 avant J.-C., des lettres de son frère Dyonisios et de sa femme ou sœur Isias qui le supplient de rentrer à la maison. En 163, Harmaïs, reclus « dans le grand Sérapéum », adresse au stratège de Memphis une pétition et plainte en escroquerie. — [2] Depuis Letronne jusqu'à Zöckler, *Askese und Mönchtum*, 2e édit., Frankfurt, 1897, on admettait couramment le sens de *reclus*. E. Preuschen, *Mönchtum und Sarapiskult. Eine religionsgeschichtliche Abhandlung*, in-8°, Giessen, 1899; 2e édit., 1903, a commencé la réaction; cf. J. Draeseke, *Zum Untergang des Heidentums*, dans *Zeitschrift für wissensch. Theol.*, 1901, t. IX, p. 74-86. — [3] E. Révillout, *Le reclus du Sérapéum, sa bibliothèque et ses occupations mystiques*, dans la *Revue égyptologique*, 1880, t. I, p. 160; E. Révillout, *Rapport sur une mission en Italie*, in-8°, Paris, 1878, p. 38; Second mémoire *sur les Blemmyes*, Paris, 1887, p. 39. — [4] Grützmacher, *Pachomius und das älteste Klosterleben*, in-8°, Freiburg, 1896, p. 39 sq., suivi par R. Basset, O. Zöckler, P. Batiffol. Par contre, G. Krüger, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1890, col. 620, ne se prononce pas et Amélineau, *Étude sur Pakhôme*, p. 10, et *Vie de Schnoudi*, p. 39, ne semble pas avoir reconnu dans Pakhôme un moine de Sérapis.

vers le sud, jusqu'à ce qu'il arrivât à un village désert nommé Schénésit, brûlé par les chaleurs excessives : il s'y arrêta, voyant qu'il n'y avait pas en ce lieu une multitude d'hommes, mais seulement quelques-uns. Il alla sur les bords du fleuve dans un petit temple nommé par les anciens Temple de Sérapis, et lorsqu'il fut arrêté, il pria. L'esprit de Dieu le mut, disant : Combats et reste en ce lieu. Et lui, la chose lui plut; il resta dans ce lieu, cultivant quelques légumes et quelques palmiers pour les besoins de sa nourriture, ou pour les pauvres qui étaient dans le village, ou pour l'étranger qui passerait dans une barque ou sur un chemin. » D'après les versions memphitique et arabe, c'est, on le voit, l'*esprit de Dieu* qui mut Pakhôme à se retirer dans le petit temple[1]. Toutes les circonstances de leur récit excluent manifestement l'hypothèse d'une agrégation sérapiste. Pakhôme, ayant admiré la charité des chrétiens d'Esneh, prend aussitôt la résolution de conformer sa vie à la leur. « Mon Dieu, s'écrie-t-il, si tu daignes me regarder favorablement, te faire connaître à moi, et me délivrer, je ne suivrai plus que ta seule volonté et, plein d'amour pour tous les hommes, conformément à tes ordres, je remplirai à leur égard tous les offices de la charité. » Le saint veut exécuter ses résolutions, d'après une autre source, pour le « Seigneur Jésus le Christ, Dieu de tous les saints. » Nulle ambiguïté dès lors et c'est à Schénésit qu'il se retire pour accomplir sa promesse. Il y cultive un petit jardin, prend soin des pauvres, des étrangers, des malades. « Alors déjà, par conséquent, il honorait le Dieu des chrétiens. Comment comprendre autrement, que les habitants du village l'eussent conduit à leur église pour le baptiser, » afin qu'il fût digne de recevoir les saints mystères, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ? « Vraisemblablement, ils n'eussent pas été si empressés de conférer le baptême à un moine de Sérapis. Et puis, ce qu'ils veulent en le baptisant, ce n'est pas tant le faire chrétien, que le rendre apte à participer à l'eucharistie. Les autres conditions préalables étaient donc déjà remplies par Pakhôme. Notez encore qu'après son baptême, deux des versions égyptiennes laissent simplement retourner le saint à son temple de Sérapis. Pour habiter dans ce temple, il n'était donc pas, aux yeux des auteurs de ces recensions indigènes, un moine païen[2]. » Les fonctions des sérapistes impliquaient le culte du dieu et l'affluence des visiteurs; or, c'est dans un lieu désert où se trouve un temple désaffecté dont les anciens gardaient seuls le nom oublié, et la solitude y est telle que, lorsqu'il l'abandonne, Pakhôme doit y faire venir un homme pour cultiver ses légumes et ses palmiers. Ce n'est pas en pareil lieu que Pakhôme pouvait θεραπεύειν Σόραπει, ni offrir des libations à la déesse. Ce n'est pas en cet endroit qu'il pouvait vivre comme ces κάτοχοι que nous font connaître les monuments grecs. Moine de Sérapis, il l'eût donc été, vivant absolument seul comme les anachorètes chrétiens[3]. Or, nous ne connaissons pas de moines de Sérapis de cette espèce, et il n'en faut point inventer[4].

Le terrain ainsi déblayé, revenons au mot κάτοχοι et à son sens véritable : reclus ou possédés.

Les motifs qui décidèrent trois κάτοχοι connus de nous, Ptolémée, Harmaïs et Éphestion, à s'affilier à la confrérie nous sont à peu près inconnus; ce n'est pas la misère qu'ils fuient, ni une riche prébende qu'ils poursuivent. Sur le genre de vie imposé par la κατοχή, nous ne sommes guère mieux renseignés. Toutefois on est en droit, d'après des indices encore qu'un peu vagues, de considérer la claustration comme une condition essentielle de la κατοχή, quels que soient d'ailleurs les motifs qui ont décidé les κάτοχοι à embrasser ce genre de vie pour un temps déterminé ou prolongé à volonté. Le fait de la « possession » peut être considéré comme l'état normal et l'aptitude caractéristique des κάτοχοι. Ils pratiquaient l'incubation, en usage dans les temples de Sérapis; étaient-ils des incubants de profession, qui se mettaient, moyennant un salaire, au service de la clientèle? La conjecture est plausible[5]. S'ensuit-il que tous ces incubants salariés fussent des possédés? Il est assez douteux qu'on puisse jamais répondre catégoriquement à cette question. En tous cas, ils sont possédés par le dieu comme sa propriété, à terme, sans possibilité de s'y dérober. A cette condition ils sont admis de préférence dans l'intimité du dieu et sont qualifiés plus que personne pour représenter auprès de lui leurs clients. Le κάτοχος, c'est donc celui qui est privé de sa liberté, soit par une contrainte matérielle, soit par une contrainte morale. En cet état il se livre de préférence, comme plus lucrative ou plus recommandable, à la pratique de l'incubation et il est « possédé » du dieu, comme le sont, à un moment donné, mais à un degré moindre, ceux qui pratiquent l'incubation. Entre cette institution et l'institution cénobitique, il n'y a pas même un commencement de similitude[6].

2° *Le néo-platonisme.* — L'opinion de l'origine sérapiste paraissant insoutenable, on lui substitua un autre système plus modeste. Le cénobitisme procédait du néo-platonisme. Ici la gageure fait place à une thèse non seulement séduisante, mais encore, par certains côtés, acceptable. L'effort tenté par la philosophie

[1] Cette expression *l'esprit de Dieu* ne peut s'entendre que du Dieu des chrétiens. C'est uniquement dans ce sens que les mots ὁ Θεός, pris absolument et sans désignation, se rencontrent dans les monuments égyptiens. Cf. Letronne, *Mém. de l'Institut.*, t. IX, p. 135. — [2] P. Ladeuze, *Essai sur le cénobitisme pakhômien*, in-8°, Louvain, 1898, p. 157-160. Il rappelle justement que les renseignements des papyrus relatifs à Ptolémée et à ses confrères sont antérieurs de plus de *quatre* siècles à l'époque de Pakhôme. Mayer avait déjà établi, *Die christliche Askese*, 1894, p. 37, que Pakhôme n'était pas κάτοχος et Brunet de Presles, *Mémoire sur le Sérapéum*, dans *Mémoires présentés par divers savants*, Ire série, t. II, p. 575, l'avait déjà constaté, cependant M. P. Batiffol, dans la *Revue biblique*, 1900, t. IX, 126, écrit encore que « Pakhôme débuta au Sérapéum, et, devenu chrétien, il n'eut qu'à changer de couvent. » — [3] R. Basset, *Les règles attribuées à saint Pakhôme*, in-8°, Paris, 1896, p. 5. — [4] P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 161. Cf. E. Egger, *Mémoires d'histoire ancienne et de philologie*, in-8°, Paris, 1863, p. 151 sq. — [5] A. Bouché-Leclercq, *Les reclus du Sérapéum de Memphis*, dans *Mélanges Perrot. Recueil de mémoires concernant l'archéologie classique, la littérature et l'histoire anciennes*, in-8°, Paris, 1903, p. 21, admet cette conjecture à condition d'en éliminer le corollaire qui y a été gratuitement ajouté. Les κάτοχοι ne sont pas des hiérodules. — [6] Il y a une analogie et assez superficielle; mais le résidu de la question nous amène à ceci : ce qui constitue l'originalité propre des κάτοχοι et leur vaut le titre qu'ils portent, c'est non la « possession », mais la « claustration » volontaire. Ils ont vraiment droit au titre de reclus. A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 24. Cette opinion est fort ébranlée par la publication des inscriptions de von Oppenheim, parmi lesquelles figurent trois dédicaces des κάτοχοι de Bætocécé. Cf. *Byzantinische Zeitschrift*, 1905, p. 586, 755; 1906, p. 279; Clermont-Ganneau, *Rec. archéol. orientale*, t. VII, p. 219. Le P. L. Jalabert, *Inscriptions grecques et latines de Syrie*, 2e série, dans les *Mélanges de la faculté orientale* [de Beyrouth] 1907, t. II, p. 308, n. 6, signale la ressemblance de ces κάτοχοι de Jupiter de Bætocécé avec ceux du Sérapéum de Memphis. L'ancienne interprétation, celle de Waddington et de Dittenberger, qui voient en eux des « tenanciers », est désormais classée; celle qui voit des « possédés » reçoit un appoint important et probablement une consécration définitive dans l'inscription de Priène, *Inschriften von Priene*, 1906, n. 195, où on lit, au lieu de κάτοχοι, ces mots décisifs οἱ κατεχόμενοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ (= Σαράπιδος). Le P. Jalabert, dont la complaisance est inlassable, me fait savoir que cette question des κάτοχοι continue à être discutée : A Rusch, *De Serapide et Iside in Græcia cultis*, in-8°, Berlin, 1907, reprend la thèse de claustration volontaire pure et simple. Cf. *Berliner philolog. Wochenschrift*, 1907, col. 597 sq.; W. Adamow, *La κατοχή dans le temple de Sérapis*, dans le *Journal du ministère de l'Instruction publique en Russie*, 1905, t. CCCLIII, p. 261 (en russe).

alexandrine pendant le siècle des Antonins pour donner satisfaction aux aspirations religieuses est des plus honorables. Le second siècle de notre ère fut une période de transformation; on y découvrirait difficilement une croyance, générale ou individuelle, qui ne soit pénétrée ou du moins traversée de courants divers. La tradition semble usée, toute nouveauté offre une séduction particulière; le christianisme n'est pas seul à profiter de cette situation morale. « Aucun siècle n'a vu naître autant de dévotions locales. Le surnaturel est partout; on l'accueille avec enthousiasme, et on le provoque à force de le désirer. Une sorte d'exaltation latente est dans tous les cœurs. Muette et docile chez la foule, elle se manifeste chez les natures fortes et mal réglées par des élans aventureux. Le philosophe Peregrinus est un des hommes qui, par leur destinée extraordinaire, par un mélange singulier de rêveries mystiques et d'énergie active, représentent le mieux cet âge inquiet. Son caractère semble d'abord une sorte d'énigme. On le voit tour à tour païen, puis chrétien, emprisonné pour ses croyances ou du moins pour son zèle à les propager, et presque subitement, lorsqu'il est rendu à la liberté, désertant la religion pour laquelle il a souffert, gagné ensuite aux pratiques d'un ascétisme extravagant, enrôlé parmi ces philosophes cyniques qui font profession d'une franchise impudente, chassé de Rome, étonnant les Athéniens par les audaces de sa parole, enfin se donnant volontairement une mort cruelle, sous les yeux d'un public nombreux, par le supplice du feu; et, pour que rien ne manque à l'incohérence apparente de cette histoire, plus capricieuse qu'un roman, il est après sa mort honoré comme un dieu par les uns et traité par d'autres d'imposteur et de scélérat[1]. »

Ce n'est pas faute de mieux, c'est faute d'autre chose que nous devons prendre ce déséquilibré pour type représentatif de l'ascète païen. Peregrinus, trop dénigré et calomnié par Lucien, ne méritait pas pareil traitement. Cet homme étrange était d'une indiscutable sincérité et sa conscience exaltée n'a jamais cessé d'être loyale. Son passage dans le christianisme semble lui avoir permis de s'y faire une place honorable et il fut un moment confesseur de la foi. Une fois exclu de la communauté chrétienne, il parut bien que le christianisme n'avait été pour lui qu'une sorte d'apprentissage du cynisme. Venu en Égypte, il y fut initié à la discipline qui allait devenir celle de toute sa vie[2]. La véritable raison qui fit sortir Peregrinus du christianisme et fit de lui un errant, ce ne dut pas être la violation du précepte relatif aux mets défendus[3]. Peregrinus avait pu adopter quelque temps les doctrines, il ne s'était jamais approprié l'esprit du christianisme, esprit de renoncement et d'humilité. L'abandon de ses biens fut comme l'abandon de sa vie, une attitude théâtrale dont il ne se départait guère. Cet ascète nomade, dont on ne peut, en aucun cas, songer à faire un cénobite, s'attribua une mission à remplir et, de la meilleure foi du monde, s'y livra sans réserve. D'Alexandrie il vint à Rome, y prêcha avec virulence, étant de ces hommes aux yeux de qui la prudence, la modération, le respect des convenances sociales sont autant de lâches concessions. Ces hardiesses lui réussissaient, frappaient les esprits, jusqu'au jour où le préfet de la Ville lui intima l'ordre de s'éloigner. Le prédicateur populaire retiré à Athènes, aussi âpre que jamais, assigna à sa vie une fin immorale et tragique, le suicide. C'était le dernier terme de ce progrès constant où aboutissaient ses doctrines ascétiques, la leçon suprême de sa mission entravée.

Tel est le plus brillant et le plus sincère des ascètes païens. Il ne semble pas nécessaire de montrer le contraste de sa doctrine avec celle de l'ascèse chrétienne.

Le paganisme aurait, au dire de saint Épiphane, connu des espèces de cénobites qui s'interdisaient le mariage et renonçaient à toute espèce de propriété. Ils se nommaient *Massiliens*, ce qui veut dire *prieurs*, remarque saint Épiphane; et il ajoute : « Issus des gentils, ils n'embrassèrent ni la religion judaïque, ni le christianisme; ils ne se rattachèrent pas non plus aux Samaritains; mais ils sont restés absolument païens et soutiennent qu'il y a des dieux. » Ils multiplièrent leurs oratoires, tant en Orient qu'en Occident, se réunissant pour chanter des hymnes qu'avaient composées quelques-uns d'entre eux à la gloire du Dieu suprême. Sous le règne de Constantin, des chrétiens hérétiques se mirent à imiter leur genre de vie et adoptèrent leur nom. Quant aux Massiliens païens, ils furent, comme tels, poursuivis, emprisonnés et tués en grand nombre sous les successeurs de Constantin. « Alors quelques-uns d'entre eux, recueillant les corps de ceux qui avaient été tués pour cette impiété du paganisme, les ensevelirent en certains lieux, où ils viennent chanter des louanges et des hymnes, et ils veulent qu'on les appelle *martyriens*, et non plus de leur ancien nom de Massiliens, précisément à cause de ceux-là, des martyrs de l'idolâtrie[4]. »

III. Monachisme juif. — Quelques pages suffiraient à contenir les renseignements laissés par les anciens sur le monachisme juif. Flavius Josèphe en parle dans trois passages de ses écrits. Pline l'Ancien lui accorde une brève mention. Philon d'Alexandrie leur consacre deux chapitres d'un de ses traités et peut-être un traité spécial dont Eusèbe Pamphile nous a conservé un fragment. Enfin, le même Philon a consacré à un groupe monastique, les thérapeutes, un traité entier relatif à la « Vie contemplative »[5].

[1] M. Croiset, *Un ascète païen au siècle des Antonins. Peregrinus Protée*, dans les *Mémoires de la section des lettres de l'Académie des sciences et lettres de Montpellier*, 1880, t. VI, p. 455-491. — [2] E. Zeller, *Alexander und Peregrinus*, dans *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*, in-8°, Leipzig, 1865, p. 154. — [3] Lucien, *Peregrinus*, c. XVI, le dit et, à cette date, c'est fort possible; mais l'inobservance de la prescription fut le prétexte voulu ou saisi. — [4] S. Épiphane, *Contra hæreses*, LXXX, *P. G.*, t. XLII, col. 742-766. Cf. E. Révillout, *Vie et sentences de Secundus d'après divers manuscrits orientaux*, in-8°, Paris, 1873, p. 16-17; S. Cyrille d'Alexandrie, *Adv. Anthropomorphitas*, *P. G.*, t. LXVI, col. 1076 sq.; *Verba seniorum*, *P. L.*, t. LXXIII, col. 768, 807. — [5] Fl. Josèphe, *Antiq. iud.*, l. XIII, c. V, n. 9; l. XV, c. X, n. 4-5; cf. l. XVIII, c. I, n. 5; *De bello jud.*, l. II, c. VIII, n. 2-14; Pline, *Hist. natur.*, l. V, c. XVII; Philon, *Quod omnis probus liber*, édit. Mangey, c. XII-XIII, t. II, col. 445-470; *Apol. pro Jud.*, dans Eusèbe, *Præpar. evangel.*, l. VIII, c. XI, *P. G.*, t. XXI, col. 641; voir aussi Dion Chrysostome, *Synesii Opera*, édit. Petau, p. 39. Pour mémoire enfin, les pages consacrées aux esséniens par l'auteur des *Philosophumena*, l. X, *P. G.*, t. XVI *ter*, col. 3395, 3406, et qui ne paraissent être autre chose qu'une transcription pure et simple des renseignements fournis par Josèphe. Pour la littérature du sujet, on ne peut se flatter d'être complet : J. Triglandius, *Trium scriptorum illustrium de tribus Judæorum sectis syntagma*, 2 vol. in-4°, Delphis, 1703; J. E. Carpzov, *Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis*, 1748, p. 215-240; Ugolini, *Trihæresium*, dans *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, t. XXII; Bellermann, *Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthume über Essäer und Therapeuten*, in-8°, Berlin, 1821; Credner, *Ueber Essäer und Ebioniten*, dans *Zeitschr. für. wissens. Theol.*, 1827, t. I, p. 211-264; 1829, p. 277-328; J. Sauer, *De Essenis et Therapeutis disquisitio*, in-8°, Vratislaviæ, 1829; Gfrörer, *Philo und die Alexandrinische Theosophie*, 1831, t. II, p. 299-356; A. F. Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie*, 1834, t. I, p. 439-497; Le même, *Essäer*, dans l'*Encyklopädie* de Ersch et Grüber, t. XXXVIII, p. 173-192; Frankel, *Die Essäer*, dans *Zeitschr. für die religiösen Interessen des Judenthums*, 1846, p. 441-461; Le même, *Die Essäer nach talmüdischen Quellen*, dans *Monatschrift für Geschichte und Wissensch. des Judenthums*, 1853, p. 30-40; Lutterbeck, *Die neutest. Lehrbegriffe*, 1852, t. I, p. 270-322; Uhlhorn, *Essener*, dans *Realencykl. für protest. Theol. und Kirche*, 1855, t. IV, p. 164-174; 1898, t. V, p. 524-527; Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 1856, 2° édit., part. III, sect. 2, p. 234-292; Le même, *Ueber*

1° *Les esséniens.* — Un siècle et demi avant notre ère, vivait non loin d'Hébron, au couchant de la mer Morte, à une petite distance du rivage, « un peuple sans femmes, sans amour, sans argent... un peuple éternel, comme dit Pline, peuple où l'on ne naissait pas[1]. » Le nom même de ce peuple prête à discussion : les plus grandes vraisemblances sont en faveur d'une origine sémitique, mais l'accord n'est pas parfait. Philon les appelle simplement « serviteurs de Dieu », θεραπευταὶ Θεοῦ ; ce qu'il y a de plus probable, c'est que ce nom d'esséniens vient de l'hébreu : *châsé,* « fidèles »[2]. Au premier coup d'œil, rien dans le mosaïsme ne menait à l'essénisme. On s'est donc demandé si cette tentative de vie cénobitique procède purement et simplement du judaïsme ou bien, si elle suppose, à côté du judaïsme une influence ésotérique? Autant d'auteurs, autant d'opinions. Mais cette question est étrangère à notre recherche; aussi bien, elle paraît insoluble. Ce que nous avons à demander aux esséniens, ce sont leurs pratiques et leurs doctrines. Quant à la source d'où elles dérivent, elle est moins intéressante que le fait même de leur réalité et de leur durée. L'essénisme ne fut ni l'effet du hasard, ni une création fortuite; il sortit tout entier d'un généreux effort de l'âme et de la volonté, d'une aspiration ardente de la conscience religieuse d'une élite vers la perfection idéale, et c'est vraisemblablement pour cette raison qu'on trouve répandues partout, plus ou moins ressemblantes, des traces de cet élan, sans que ces traces doivent nous faire conclure à une harmonie et à des filiations et ramifications antérieures et compliquées. L'âme humaine, laissée à elle-même, obéit à des lois morales qui font sa véritable originalité, sa grandeur et son caractère familial. Bouddhisme, pythagorisme, essénisme, sont des aspirations généreuses, expressions d'un besoin identique et d'un effort unanime vers l'idéal[3].

Philon et Josèphe comptaient de leur temps plus de 4000 esséniens[4]. Ils vivaient tous en Palestine[5]; on n'en trouve pas trace ailleurs[6]. D'après Philon, ils habitaient dans les villages à cause de la simplicité des mœurs et fuyaient les grandes villes à cause de l'immoralité des habitants[7]. Cependant, le même Philon, dans les *fragments* conservés par Eusèbe, affirme qu'ils habitaient plusieurs villes de la Judée[8]. D'après Josèphe, on en rencontrait dans chaque ville[9]. Il y en avait assurément à Jérusalem[10]; ils avaient même donné leur nom à une porte de la ville[11]; on voit ce qu'il faut penser des affirmations de Pline qui cantonne tous les esséniens dans le désert d'Engadi[12] et de Dion Chrysostome qui les fait errer autour de la mer Morte[13].

den Zusammenhang des Essaïsmus mit dem Christenthum, dans *Theol. Jahrb.*, 1856, p. 401-433; Ritschl, *Ueber die Essener,* dans *Theol. Jahrb.*, 1855, p. 315-356; Le même, *Die Entstehung der altkathol. Kirche,* 2e édit., 1857, p. 179-203; Mangold, *Die Irrlehren der Pastoralbriefe,* 1856, p. 32-60; A. Hilgenfeld, *Die jüdische Apokalyptik,* 1857, p. 243-286; Le même, dans *Zeitschr. für wissensch. Theologie,* 1858, t. I, p. 116 sq.; 1860, t. III, p. 358 sq.; 1867, t. X, p. 97 sq.; 1868, t. XI, p. 343 sq.; 1871, t. XIV, p. 50 sq.; 1882, t. XXV, p. 257 sq.; Herzfeld, *Geschichte des Völkes Israël,* t. III, p. 368 sq., 388 sq., 509 sq.; Jost, *Geschichte des Judenthums und seiner Sekten,* t. I, p. 207-214; Grätz, *Geschichte der Juden,* 3e édit., t. III, p. 99 sq., 657-663; 4e édit., p. 91 sq., 697-703; Ewald, *Geschichte des Völkes Israël,* t. IV, p. 483 sq.; Hanischmacher, *De Essenorum apud Judæos societate,* 1866; Le même, *Essenorum apud Judæos societatis origines exponuntur et historia,* 1866; Keim, *Geschichte Jesu,* t. I, p. 282-303; Weber-Holtzmann, *Geschichte des Volkes Israël,* t. II, p. 74-89; Derenbourg, *Histoire de la Palestine,* 1867, p. 166-175, 460-462; Hausrath, *Neutest. Zeitgeschichte,* 2e édit., t. I, p. 133-147; Tridemann, *Het Essenisme,* Leyde, 1868; Le même, *Esseners en Therapeuten,* dans *Theologisch Tijdschrift,* 1871, p. 177-188; Le même, *De Apocalypse van Henoch en het Essenisme,* dans même revue, 1875, p. 261-296; Le même, *De Esseners bij Josefus,* dans même revue, 1892, p. 592-606; Ginsburg, *The Essenes, their history and doctrines,* London, 1864; Le même, *Essenes,* dans *Dict. of christ. biogr.* de Smith et Wace, 1880, t. II, p. 198-208; Benamozech, *Storia degli Esseni,* Firenze, 1865; Lauer, *Die Essäer und ihr Verhlätniss zur Synagoge und Kirche,* Wien, 1869; Lipsius, *Essäer,* dans *Bibellexicon* de Schenkel, t. II, p. 181-192; Clemens, *Die Quellen für die Geschichte der Essener,* dans *Zeitschrift für wissens. Theologie,* 1869, p. 328-352; Geiger, *Jüdische Zeitschrift für Wissensch. und Leben,* 1871, t. IX, p. 30-56; Clemens, *Die essenischen Gemeinden,* dans *Zeitschr. für wissensch. Theologie,* 1871, p. 418-431; Sieffert, *Christus und die Essäer,* dans *Beweis des Glaubens,* 1873, p. 481-508; Hamburger, *Essäer,* dans *Realencykl. für Bibel und Talmud,* t. II, p. 172-178; H.-F. Delaunay, *Moines et sybilles dans l'antiquité judéo-grecque,* in-8°, Paris, 1874; J. B. Lightfoot, *St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon,* 2e édit., 1876, p. 82-98, 349-419; Pick, *Die englische Literatur über die Essäer,* dans *Zeitschrift für die lutherische Theologie,* 1878, p. 397-399; Dümmler, *Christus und der Essenismus,* dans les *Theologische Studien aus Würtemberg,* 1880, p. 29 sq., 122 sq.; Bestmann, *Geschichte der christlichen Sitte,* t. I, p. 308 sq.; Lucius, *Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum,* in-8°, Strassburg, 1881; A. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristentums,* 1884, p. 87-149; Le même, *Judenthum, und Christenthum,* 1886, p. 20 sq.; Henle, *Kolossä und der Brief des heil. Paulus an die Kolossaer,* 1887, p. 59-80; Ohle, *Die Essäer des Philo,* dans *Jahrbuch für protest. Theologie,* 1887, p. 298-344, 376-394; Le même, *Die Essener,* dans même revue, 1888, p. 221-274, 366-387; Friedländer, *Les esséniens,* dans la *Revue des études juives,* 1887, t. XIV, p. 184-216; Wendland, *Die Essäer bei Philo,* dans *Jahrb. für potest. Theol.*, 1888, p. 100-105; Wuku, *Die Essener nach Jos. Flavius und das Mönchthum nach der Regel des heil. Benedikt,* dans *Studien und Mittheilungen aus dem Bened.-und dem Cistens.-Orden,* 1880, t. XI, p. 223-230; Weinstein, *Beiträge zur Geschichte der Essäer,* 1892; E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël,* 1894, t. V, p. 55-77; Lehmann, *Les sectes juives mentionnées dans la Mischna,* dans la *Revue des études juives,* 1895, t. XXX, p. 187-203; Conybeare, *Essenes,* dans *Dictionary of the Bible,* 1898, t. I, p. 767-772; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 3e édit., 1898, t. II, p. 556-584; Olivier, *Essai critique sur la secte des Esséniens,* Montauban, 1882; Arrighi, *Les esséniens : origine de leur nom et de leur secte,* Toulouse, 1886; Grætz, *Un mot sur la dogmatique du christianisme primitif,* dans la *Revue des études juives,* 1890; Herriot, *Philon le Juif. Essai sur l'école juive d'Alexandrie,* Paris, 1898, c. II. *Les esséniens et l'hellénisme*; A. Regeffe, *La secte des esséniens. Essai critique sur son organisation, sa doctrine, son origine,* in-8°, Lyon, 1898; Baldensperger, *Les origines de l'essénisme,* dans la *Revue de théol. et de philos.* (de Lausanne), 1887, p. 193 sq.; G. Krüger, *Beitrag zur Kentniss der Pharisäer und Essener,* dans *Theologische Quartalschrift,* 1894, p. 431 sq.; Weissmann, *Zur Geschichte der Sektenbildung im Judenthum,* Wien, 1890; P. Chapuis, *L'influence de l'essénisme sur les origines chrétiennes,* dans la *Revue de théologie et de philosophie* (de Lausanne), 1903, t. XXXVI, p. 193-228; V. Ermoni, *L'essénisme,* dans la *Revue des questions historiques,* 1906, t. XXXV, p. 5-27. Dans la *Revue bénédictine,* 1891, t. VIII, p. 12-19, les fluctuations de la critique littéraire, relativement aux esséniens.

[1] Pline, *Hist. natur.*, V, 17. — [2] Esséniens, esséens, on trouve ces deux formes chez Josèphe, Ἐσσηνοί et Ἐσσαῖοι. Philon adopte ce dernier vocable, Pline emploie *Esseni.* — [3] V. Ermoni, *L'essénisme,* dans la *Revue des questions historiques,* 1906, t. XXXV, p. 15. A. Regeffe, *La secte des esséniens,* 1898, p. 57-74, aboutit à la conclusion la plus modérée : « Les hypothèses du néo-pythagorisme et du judéo-alexandrinisme sur l'essénisme ne sont pas *suffisamment* fondées; sans sortir de Palestine, on peut saisir les origines et la suite du mouvement essénien dans le développement intérieur du judaïsme même, » p. 74-89. — [4] Philon, *Quod omnis probus liber,* c. XII ; Josèphe, *Antiq. jud.*, l. XVIII, c. I, n. 5. — [5] Philon, *op. cit.*, c. XII ; Josèphe, *op. cit.*, l. VIII, c. X, n. 3. — [6] Certains auteurs ont pensé trouver des esséniens convertis dans les ascètes chrétiens des Épîtres ad Rom., XIV-XV ; ad Coloss., II. — [7] Philon, *op. cit.*, c. XII. — [8] Eusèbe, *Fragm.*, c. XI, édit. Mangey, t. II, p. 632. — [9] Josèphe, *Bell. jud.*, l. XI, c. VIII, n. 4. — [10] Josèphe, *Ant. jud.*, l. XIII, c. XI, n. 2, l. XV, c. X, n. 5; l. XVII, c. XIII, n. 3; *Bell. jud.*, l. II, c. XX; n. 4. — [11] Josèphe, *op. cit.*, l. V, c. IV, n. 2 : ἐπὶ τὴν Ἐσσηνῶν πύλην. — [12] Pline, *Histoire naturelle,* l. V, c. XVII. — [13] Synesius, *Opera,* édit. Petau, p. 39. Cf. E. Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 562, note 6.

Il existait de véritables monastères qui facilitaient la vie de communauté [1]. On y trouvait, semble-t-il, ce que la langue conventuelle a pris l'habitude de désigner sous le nom de « lieux réguliers », c'est-à-dire des appartements tirant de leur destination spéciale une dignité particulière; le réfectoire était dans ce cas, strictement réservé aux confrères, nul étranger ne pouvait y entrer [2]. Il existait probablement d'autres chambres destinées aux exercices communs, car Philon dit qu'aucun n'avait de maison à soi, tous devaient se réunir pour prendre leurs délassements [3]. Dans chaque communauté, on trouvait un supérieur auquel on devait obéissance [4].

L'affiliation et le recrutement nous sont incomplètement connus. Les confrères portaient, comme signe distinctif, un vêtement blanc, une ceinture et une hachette; ils s'engageaient par serment, au jour de leur admission, à adorer Dieu, observer la justice envers les hommes, s'interdire les jugements téméraires, haïr les injustes, chérir les bons [5]. Philon et Josèphe sont en désaccord relativement au recrutement. Le premier assure qu'on n'acceptait pas les jeunes gens [6], le second dit qu'on recevait même les enfants pour les préparer à la vie ascétique [7], et il ajoute que tout le personnel de la secte se partageait en quatre classes, qu'il ne distingue pas autrement [8]. Tous relevaient pour la discipline d'un tribunal; les membres agrégés à la communauté tombés dans quelque faute étaient soumis à un jugement d'au moins cent membres [9]; en cas de faute grave, on pouvait prononcer l'expulsion du coupable [10].

Le régime économique n'était pas la pauvreté par l'incapacité de posséder, mais la communauté des biens [11], la propriété indivise et les échanges mutuels [12]. Chacun versait à la caisse commune ce qui lui avait été donné [13], et on subvenait ainsi aux nécessités de tous tant pour la nourriture que pour le vêtement [14]. Les chefs élus veillaient à tous les besoins [15]; quant aux prêtres, ils préparaient le pain et le repas [16].

Les jeunes gens respectaient et assistaient les vieillards [17]. On tenait à honneur d'offrir l'hospitalité aux confrères en voyage et dans chaque ville un officier veillait aux besoins de ces voyageurs [18].

La journée commençait par la prière, ensuite on se livrait au travail : avant le repas on prenait les ablutions et après le repas on retournait au travail; le repos de la nuit était précédé d'une collation [19]. Les esséniens n'étaient guère appliqués qu'à l'agriculture [20], le commerce leur était étranger; ils réprouvaient particulièrement certaines œuvres, parmi lesquelles la fabrication des armes de guerre [21].

Ces observances rigoureusement pratiquées développaient les vertus privées et les vertus sociales parmi la secte, aussi les anciens s'expriment-ils à leur sujet avec les plus rares éloges [22]. C'était un phénomène à tel point exceptionnel dans le monde antique que cette pratique toute de modération et de renoncement, qu'on ne ménageait pas l'expression d'une admiration sans réserve. Continents [23], sobres [24], silencieux en prenant leurs repas, vêtus pauvrement [25], humiliant leur corps et leur esprit, ils évitaient tout excès, toute impatience [26], s'efforçant de maîtriser le corps et de pacifier l'âme [27].

A côté de ces règles générales, on relève une série de préceptes particuliers. Aucun des confrères ne pouvait être esclave, tous étaient libres [28]. Chacune de leurs paroles avait plus de force que le serment des autres hommes [29]. Ils rejetaient les onctions d'huile; et lorsque quelqu'un avait été oint, même involontairement, il s'empressait d'essuyer son corps; la gloire consiste uniquement dans le bien [30]. Avant chaque repas, ils prenaient une ablution d'eau froide [31] et faisaient de même après avoir satisfait leurs besoins naturels [32], ou encore quand ils avaient involontairement touché un confrère d'un degré inférieur [33]. Sur cette observance des puérilités, ils se laissaient entraîner un peu. Par exemple, ils s'interdisaient de satisfaire leurs besoins naturels pendant la journée du samedi [34]; ils évitaient de cracher devant eux et à droite [35]; s'obligeaient à porter un tablier autour des reins pendant le bain [36]. Les esséniens rejetaient complètement le mariage [37]; ils s'interdisaient les sacrifices sanglants d'animaux et ce motif les avait exclus du temple de Jérusalem [38].

Josèphe nous a laissé une description des repas en commun, les seuls autorisés dans la secte : les convives sont assis en silence; le boulanger place les pains en ordre devant les confrères, à chacun desquels le cuisinier apporte sa pitance. Le prêtre bénit les aliments et il est défendu d'y goûter avant la bénédiction du prêtre; au commencement et à la fin du repas, on élève l'âme vers Dieu par la prière pour reconnaître ce qu'on lui doit [39]. On avait pensé longtemps que les esséniens pratiquaient l'abstinence de viande et de vin, c'est une opinion erronée [40].

Les croyances et les opinions doctrinales nous intéressent beaucoup moins que les observances [41]. Les croyances sont restées à peu près complètement étrangères à celles des cénobites chrétiens, et les partisans les plus déterminés d'une filiation n'ont pu songer à l'étendre au delà des pratiques fondamentales et caractéristiques de la vie monastique des esséniens.

Il fut de mode assez longtemps d'expliquer presque uniquement le christianisme par l'essénisme : Jésus était un essénien qui développa certains aspects de la secte, fit bande à part et réussit. L'Évangile était ni plus ni moins qu'un code revu et complété de l'essénisme dont le cénobitisme se trouvait être le prolongement authentique. On esquivait la difficulté capitale qui eût consisté à expliquer comment pas un mot, dans

[1] Philon, édit. Mangey, t. II, p. 633. — [2] Josèphe, *Bell. jud.*, l. II, c. VIII, n. 5. — [3] Philon, édit. Mangey, t. II, p. 458. — [4] Josèphe, *Bell. jud.*, l. II, c. VIII, n. 6. — [5] *Ibid.*, l. II, c. VIII, n. 7. — [6] Philon, édit. Mangey, t. II, p. 632. — [7] Josèphe, *op. cit.*, l. II, c. VIII, n. 2. — [8] *Ibid.*, l. II, c. VIII, n. 10. Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 563-564 estime que ces quatre classes devaient être ainsi réparties : 1° les enfants, 2° les alumni, 3° les novices, 4° les esséniens. Cf. A. Regeffe, *op. cit.*, p. 21 sq. — [9] Josèphe, *Bell. jud.*, l. II, c. VIII, n. 9. Cette formalité assez gênante, eu égard au nombre considérable des juges, était sans doute réservée, comme une garantie en même temps que comme un honneur, aux seuls membres agrégés; enfants et novices devaient être soumis à une discipline moins solennelle. — [10] Josèphe, *Bell. jud.*, l. II, c. VIII, n. 8. — [11] *Ibid.*, l. II, c. VIII, n. 3. — [12] *Ibid.*, l. II, c. VIII, n. 4. — [13] Philon, édit. Mangey, t. II, p. 633. — [14] *Ibid.*, t. II, p. 658-659. — [15] Josèphe, *Bell. jud.*, l. II, c. VIII, n. 3. — [16] Josèphe, *Ant. jud.*, l. XVIII, c. I, n. 5; Philon, édit. Mangey, t. II, p. 362. — [17] Philon, édit. Mangey, t. II, p. 634. — [18] Josèphe, *Bell. jud.*, l. II, c. VIII, n. 4. — [19] *Ibid.*, l. II, c. VIII, n. 5. — [20] Josèphe, *Ant. jud.*, l. XVIII, c. I, n. 5. — [21] Philon, *Quod omnis probus liber*, c. XII. — [22] Josèphe, *Antiq. jud.*, l. XVIII, c. I, n. 5; Philon, *loc. cit.* — [23] Josèphe, *Bell. jud.*, l. II, c. VIII, n. 2. — [24] *Ibid.*, l. II, c. VIII, n. 5. — [25] *Ibid.*, l. II, c. VIII, n. 4. — [26] *Ibid.*, l. II, c. VIII, n. 6. — [27] Philon, *op. cit.*, c. XII; édit. Mangey, t. II, p. 634. — [28] Philon, *op. cit.*, c. XII; Josèphe, *Antiq. jud.*, l. XVIII, c. I, n. 5. — [29] *Bell. jud.*, l. II, c. VIII, n. 6. — [30] *Ibid.*, l. II, c. VIII, n. 3. — [31] *Ibid.*, l. II, c. VIII, n. 5. — [32] *Ibid.*, l. II, c. VIII, n. 9. — [33] *Ibid.*, l. II, c. VIII, n. 10. — [34] *Ibid.*, l. II, c. VIII, n. 9. — [35] *Ibid.*, l. II, c. VIII, n. 9. — [36] *Ibid.*, l. II, c. VIII, n. 5. — [37] *Ibid.*, l. II, c. VIII, n. 2; cf. *Antiq. jud.*, l. XVIII, c. I, n. 5; Philon, édit. Mangey, t. II, p. 633-634; Pline, *Hist. nat.*, l. V, c. XVII. Josèphe aurait connu une fraction qui admettait le mariage; elle doit être insignifiante. *Bell. jud.*, l. II, c. VIII, n. 13. — [38] Philon, édit. Mangey, t. II, p. 457. — [39] Josèphe, *Bell. jud.*, l. II, c. VIII, n. 5. — [40] S. Jérôme, *Adv. Jovinianum*, l. II, c. XIV, *P. L.*, t. XXIII, col. 303, avait donné naissance à cette opinion. Cf. Lucius, *Der Essenismus*, p. 56; *Die Therapeuten*, p. 38; E. Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 569. — [41] Sur la théologie et la philosophie des esséniens, cf. A. Regeffe, *op. cit.*, p. 26 sq.

la littérature chrétienne du Ier et du IIe siècle, ne rappelait ni le nom ni l'existence si caractérisée des ascètes juifs. Depuis lors on a renoncé à établir une filiation impossible. Si, entre le christianisme et l'essénisme le commerce direct est douteux, les ressemblances sont néanmoins frappantes et réelles. Près de deux siècles avant le christianisme, il y eut une tentative sérieuse et généreuse pour tirer du judaïsme les conséquences morales que le pharisaïsme négligeait. Il en résulta un ascétisme touchant, respectable, impliquant des impossibilités, condamné d'avance au dessèchement parce qu'il ne possédait pas les moyens de se transformer que possède le christianisme. Pline l'avait jugé en homme du monde et en homme de bon sens. C'était une société impossible. Tout se borna à un petit paradis passager, dont il n'y a pas à médire puisque le respect de la nature humaine y fut porté jusqu'à la puérilité et que probablement on y fut de bonne foi et pleinement heureux.

Les analogies frappantes qu'on relève sans peine entre l'essénisme et le cénobitisme ne doivent pas faire prendre le change; elles sont non seulement réelles, mais inéluctables parce qu'elles sont caractéristiques et essentielles à tout essai loyal d'ascétisme pratique en commun. En des temps et des lieux divers, des hommes désireux d'atteindre au même but par la pratique des mêmes vertus n'ont guère le choix d'employer ou de repousser les mêmes moyens. Les lois générales de la psychologie dominent en pareil cas les lois particulières de convenances, d'affinités, de dépendances plus ou moins arbitrairement déterminées.

2. *Les thérapeutes.* — L'existence des thérapeutes bénéficie d'un nombre moins respectable d'attestations que l'existence des esséniens. Un seul document contemporain nous les fait connaître, le traité intitulé : *De la vie contemplative,* Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν ἀρετῶν, attribué à Philon le Juif et qui fait suite au traité *Quod omnis probus liber*, contenant la description des esséniens. En présence d'une source unique, on a eu beau jeu d'en nier l'authenticité et le caractère historique, aussi ne s'en est-on pas fait faute[1].

Eusèbe qui est le premier à en faire mention ne les connaît que d'après Philon. Les phrases de Clément, d'Origène et de Lactance dont Conybeare et Wendland ont vu, peut-être à tort d'ailleurs, le modèle dans notre traité, ne se rapportent nullement chez ceux-ci aux thérapeutes; elles prouveraient en tous cas seulement l'antiquité du traité, mais ne donneraient rien de nouveau sur les solitaires eux-mêmes. Philon témoigne qu'ils composaient des hymnes. On a cru découvrir dans des papyrus quelques-uns de ces hymnes[2]. Assurément l'hymne de Dieterich appartient à un cercle judéo-grec; mais le genre de syncrétisme qu'on y rencontre, et qui est le syncrétisme evhémériste d'Eupolème, est une raison suffisante pour ne pas l'attribuer aux thérapeutes; ceux-ci emploient la méthode allégorique et restent parfaitement orthodoxes. Wendland ajoute que les « hommes purs » auxquels s'adresse l'hymne peuvent être non pas les esséniens ou thérapeutes, mais les Juifs en général.

Dans les œuvres de Philon les rapprochements ne manquent pas; ils portent exclusivement sur la doctrine morale ou théologique des thérapeutes, l'étude allégorique de la loi et l'abstinence. Mais nulle part Philon ne mentionne des personnages ayant mené une vie semblable à celle des solitaires décrits dans la « Vie contemplative ». Si quelques traits de la vie religieuse, telle qu'elle se présente dans les autres œuvres de Philon, coïncident avec la description de la *Vie contemplative,* ces traits sont communs à tous les Juifs et ne désignent pas spécialement les thérapeutes. Ainsi il y a une grande ressemblance entre la lecture et l'explication des textes telle qu'on la pratiquait dans les synagogues alexandrines et les réunions hebdomadaires des thérapeutes pour commenter la loi[3]. On y reconnaît encore plusieurs détails qui correspondent au culte de Jérusalem : les deux prières matin et soir correspondent aux sacrifices quotidiens; les « éphémèreutes » qui désignent à chacun leur place dans l'assemblée sont à Jérusalem les prêtres du jour qui officient à tour de rôle; la table qui sert au banquet est rapprochée par l'auteur lui-même de la table des pains de proposition dans le temple[4]. Mais sur les particularités de leur manière de vivre, leurs habitations, leurs fêtes

[1] L'authenticité du traité *De la vie contemplative* et son attribution à Philon sont fondamentales dans la question. Il est difficile de se faire une opinion personnelle parmi tant d'arguments qui viennent vous confirmer ou vous contredire à mesure que vous étudiez le traité. Les discussions les plus approfondies et les plus ardues sont, à notre connaissance, celles de Lucius, *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Eine kritische Untersuchung der Schrift* De vita contemplativa, in-8°, Strassburg, 1879, qui place la composition du traité vers la fin du IIIe siècle et en fait une manœuvre du monachisme à ses débuts pour se donner des ancêtres et des parrains tout à la fois. La thèse pour n'être pas nouvelle n'en fut pas moins retentissante. Graetz, *Geschichte der Juden,* 1856, t. III, p. 549 sq., et Jost, *Geschichte des Judenthums und seiner Sekten,* 1857, t. I, p. 244, n. 2, avaient jadis proposé une origine gnostique, encratique ou montaniste au choix, à ce traité; Nicolas, dans la *Nouvelle revue de théologie,* Strasbourg, 1868, p. 25 sq., et Derenbourg, dans le *Journal asiatique,* 1866, p. 282 sq., rejetaient le traité vers la fin du IIe siècle et lui donnèrent un juif pour auteur. Schürer, dans *Theolog. Literaturzeitung,* 1880, n. 5; A. Hilgenfeld, dans *Zeitschrift für wissens. Theologie,* 1880, p. 423-440; Weingarten, dans *Realencyklop. der protest. Theol.* de Herzog, t. XV, p. 549; A. Harnack, dans le même recueil, t. X, p. 764; Krieg, dans *Realencyklop. des christl. Alterthums* de Kraus, t. II, col. 860; Ohle, dans *Theol. Literaturzeitung,* 1888, p. 495 admirent une origine judéo-helléniste. L'attribution à Philon, défendue par Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* 2e édit., 1868, part. III, t. II, p. 255 sq., et F. Delaunay, *Revue archéologique,* 1873, t. XXII, p. 12-22, et *Moines et Sybilles dans l'antiquité grecque,* in-8°, Paris, 1874, p. 37-52, fut démontrée par H. Massebieau, *Le traité de la vie contemplative et la question des thérapeutes,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* 1887, t. XVI, p. 170-198, 284 319. Le dernier venu, E. Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* in-8°, Paris, 1908, p. 321, écrit ceci : « Ce traité constitue un des problèmes les plus captivants et peut-être les plus insolubles des œuvres de Philon; l'énorme littérature qui s'y rapporte depuis les premiers témoignages d'Eusèbe de Césarée jusqu'à l'édition critique de Conybeare, *Philo about the contemplative life,* in-8°, Oxford, 1895, n'a pas réussi à l'élucider entièrement. La thèse de Friedländer, *Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums,* est des plus intéressantes. Il estime impossible que le *De vita contemplativa* ne dérive pas des cercles judéo-alexandrins, non pas par Philon lui-même, mais par un parti que Philon condamne. L'idéal philonien différait fort de l'idéal de ce parti qui ne serait autre que les thérapeutes, lesquels tiraient du principe ascétique de la morale ses conséquences les plus extrêmes. Philon, plus modéré, ne se porte pas à de telles extrémités de renoncement. Philon disparu, les thérapeutes lui auraient joué ce très méchant tour de lui attribuer le *De vita contemplativa* et de le confisquer pour le plus grand honneur et succès d'une théorie qu'il réprouvait. Tout ceci est fort ingénieux et tout autant arbitraire. L'opinion de Philon sur la vie sociale paraît être plus complexe que ne le veut Friedländer, comme on peut le voir par Massebieau et Bréhier, *Chronologie de Philon,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* janvier à juin 1906. Quant à l'affirmation précise d'orthodoxie judaïque que l'on trouve à la fin du c. X, d'après laquelle E. Bréhier, *Les idées de Philon,* p. 323, rejette jusqu'à la possibilité de voir dans les thérapeutes une communauté chrétienne, elle nous paraît assez peu convaincante. — [2] A. Dieterich, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums,* in-8°, Leipzig, 1891, p. 138; Wendland, *Die Therapeuten und die philon. Schrift. vom beschaulichen Leben,* dans *Jahrbücher für klass. Philologie,* 1896, p. 751. — [3] Philo, *De vita contempl.,* c. III, édit. Mangey, p. 476; *Vita Mosis,* édit. Mangey, t. II, p. 211-217; *De Som.,* édit. Mangey, t. II, p. 127. — [4] *De vita contempl.,* c. III, édit. Mangey, p. 475; c. V, p. 481; c. X, p. 484.

sacrées, leurs hymnes, nous en sommes réduits à ce traité. Nous restons donc en présence d'une source unique dont l'existence nous est attestée pour la première fois par Eusèbe. Ainsi toutes les hypothèses ont pu se donner carrière[1]. Elles ne s'en sont pas fait faute et, la cause entendue, on peut, sans contradiction,

[1] D. Alteserra, *Asceticon sive originum rei monasticæ libri decem*, Parisiis, 1674, p. 134, suit l'opinion d'Eusèbe. C. Baronius, *Annales ecclesiastici*, 1588, t. I. Basnage, *Histoire de l'Église*, l. II, c. I, in-8°, Rotterdam, 1699, p. 53-54, repousse l'opinion d'Eusèbe. F. Chr. Baur, *Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie*, in-8°, Leipzig, 1876, p. 216; *Geschichte der christlichen Kirche*, in-8°, Tubingen, 1863, 3e édit., p. 19; *Comment. de ebionitarum origine et doctrina ab essenis repetenda*, in-8°, Tubingæ, 1831, p. 30. P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Secten der Juden*, 2 in-8°, Brünn, 1822-1823, t. I, p. 84-87. J. J. Bellermann, *Geschichtliche Nachrichten über Essäer und Therapeuten*, in-8°, Berlin, 1821, représente les th. comme une branche égyptienne des esséniens. R. Bellarmin, *De monachis*, l. II, c. V. W. Beveridge, *De jejunio Quadragesimali*, l. III, c. V, dans *Theological Works*, édit. Parker, Oxford, 1848, t. XII. U. Berlière, *Les origines du monachisme et la critique moderne*, dans la *Revue bénédictine*, 1891, t. VIII, p. 2-12, admet le christianisme des th., et l'origine philonique du traité. J. Bingham, *Antiquities of the christian Church*, l. I, c. I, dans *Collected Works*, Oxford, 1855, t. I, p. 2, admet l'opinion d'Eusèbe. A. J. Binterim, *Denkwurdigkeiten der Kirche*, in-8°, Mainz, 1826, t. III, p. 408, c'étaient des moines Juifs qui ajoutaient à la Loi. D. Blondel, *Des sibylles célèbres*, in-12, Paris, 1649, l. I, c. VII, p. 26-27, repousse Eusèbe. F. W. Bornemann, *In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis*, in-8°, Gottingæ, 1885, p. 48-53, les th. sont tous les chrétiens sans exception de la primitive Église. Bouhier, *Lettres pour et contre sur la fameuse question, si les solitaires appelés thérapeutes, dont a parlé Philon le Juif, étaient chrétiens*, Paris, 1712, il le nie. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, in-8°, Paris, 1908, p. 321, demeure indécis sur l'attribution du traité; les th. étaient Juifs. J. Brucker, *Historia critica philosophiæ*, 2e édit., in-8°, Lipsiæ, 1766, t. II, p. 764 779-787, ce sont des Juifs hérétiques, indépendants des esséniens. Th. Bruno, *Dissertatio de Therapeutis Philonis adversus Henricum Valesium*, Londini, 1695, p. 185-205 (= Th. Browne), convertis par saint Marc, les th. devinrent par la suite les moines dont parle Pallade. Buddæus, *Historia philosophiæ Ebræorum*, in-8°, Halæ Saxonum, 1720, p. 96, *Hist. eccles. Veter. Testam.*, p. 1215, rejette l'opinion d'Eusèbe, ainsi que le fait L. Bulteau, *Essai de l'histoire monastique*, in-4°, Paris 1680, p. 10-13. A. Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, au mot *Thérapeutes*, ce sont des Juifs fort probablement. G. Cave, *Vit. App.*, dans *Vita D. Marci*, 1676, rejette Eusèbe ainsi que dans *Antiquitates apostolicæ*, Londini, 1676, p. 215 sq. M. Chemnitz, *Examen concilii Tridentini*, in-fol., Francofurti, 1596, part. IV, p. 120 : *De Essenorum abstinentia et quomodo illa in Ecclesiam inrepserit*, ce sont les hérétiques visés par saint Paul dans l'épître aux Colossiens. T. K. Cheyne, *The origine of the psalter*, 1889, p. 445. G. A. Clemens, *Die Therapeuten*, in-8°, Kœnigsberg, 1869. L. Cohn, *Sur le traité De Vita contemplativa*, dans *Jewish Quarterly Review*, octobre 1892, p. 38-42, défend l'authenticité du traité. J.-B. Cotelier, *Ecclesiæ Græcæ monumenta*, in-4°, Parisiis, 1677, t. I, p. 760, regarde les th. comme une branche des esséniens. F. C. Conybeare et Howson, *Life of S. Paul*, t. I, c. II. F. C. Conybeare, *Philo, about the contemplative Life or the fourth Book of the Treatise concerning Virtues, critically edited with a defence of its genuiness*, in-8°, Oxford, 1895, soutient l'origine philonique et réfute Lucius. Credner, *Ueber Ebioniten*, etc., dans *Winer's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1827, part. II, p. 211; 1829, part. IV, p. 277 sq. A. F. Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie*, in-8°, Halle, 1834, t. I, p. 439-470. J. Daillé, *De jejuniis*, 1654, l. II, c. IV. H. F. Delaunay, *Études sur Philon*, dans la *Revue archéologique*, 1870-1871, t. XXII, p. 268-282; 1873, t. XXVI, p. 12-22; dans *Le Correspondant*, 25 mai 1873; *Moines et sibylles dans l'antiquité judéo-grecque*, in-8°, Paris, 1874, p. 11-51, admet l'origine philoniqne du traité et le judaïsme des th. Cl. Delle, *L'histoire ou l'antiquitez de l'état monastique ou religieux*, l. III, c. XIII. J. Derenbourg, dans le *Journal asiatique*, 1868, p. 282-283, dans la *Revue des Études juives*, 1888, n. 31, repousse l'authenticité du traité. D. S. Deyling, *Observationum sacrarum pars tertia*, 3e édit., Lipsiæ, 1739, p. 555-561, repousse l'opinion d'Eusèbe et admet le judaïsme des th. J. J. I. Döllinger, *Heidenthum und Judenthum*, London, 1862, p. 387, ce sont des ascètes juifs orthodoxes. J. Drummond, *Philo Judæus*, in-8°, London, 1888, Introd., p. 24, repousse l'origine philonique du traité. J. C. Duranti, *De ritibus Ecclesiæ*, in-12, Romæ, 1591, l. III, c. IV, p. 302, suit Eusèbe. H. Ewald, *History of Israel*, in-8°, London, 1874, p. 375, les th. reproduisent les esséniens. Edersheim, *Philo*, dans *Dictionary of christian biography* de Wace, 1887, ce sont des Juifs pas hérétiques ni schismatiques. J. A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, in-4°, Hamburgi, 1717, l. IV, c. IV, ce sont des Juifs. Fleury, *Histoire ecclésiastique*, in-8°, Paris, 1769, t. I, p. 150-153, assez disposé à suivre Eusèbe, imagine de cantonner les th. au lac Moeris. Franck, dans *Séances et travaux de l'Acad. des sc. mor. et pol.*, Ve série, t. XXVII, p. 699 sq. M. Friedländer, *Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums. Ein Excurs von der Septuaginta zum Evangelium*, in-8°, Wien, 1894, p. 38-97, les dérive d'un cercle judéo-alexandrin. N. Fuller, *Miscellanea theologica*, in-4°, Londini, 1617, l. I, c. III, rejette Eusèbe. Gfrörer, *Kritische Geschichte des Urchristenthums*, t. I, part. 2, p. 280-299, œuvre de jeunesse de Philon; ce sont les premiers moines. *Philo und die alexandrinische Theosophie*, Stuttgart, 1831. A. Godeau, *Hist. eccles.*, 4e édit., Paris, 1672, l. I, ann. 64, p. 203, confond th. avec esséniens et disciples de s. Marc. Th. Godwin, *Ritus antiquorum Hebræorum*, 4e édit., Ultrajecti, 1698, l. I, c. XII, th. et esséniens apparentés aux pythagoriciens. J. C. J. Gieseler, *Ecclesiastical history*, in-8°, Philadelphia, 1836, t. I, p. 32, ce sont des Juifs platoniciens. Graetz, *Geschichte der Juden*, 1856, traité gnostique, encratique ou montaniste. M. Hanck, *De romanar. rer. scriptoribus*, in-4°, Lipsiae, 1675, l. II, p. 71-89, rejette Eusèbe, les th. sont juifs et montre que la vie cénobitique remonte au temps des apôtres. A. Harnack, dans *Realencyklop. für protest. Theol. und Kirche*, Leipzig, 1885, t. XV : *Therapeuten*, adopte l'opinion de Lucius. H. Hélyot, *Histoire des ordres monastiques*, Paris, 1714, Dissertation préliminaire, p. 1-18, sont chrétiens. L. Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israël*, Leipzig, 1870, part. XV, c. V-VI, secte juive, postérieure aux esséniens, s'inspire de Pythagore et de l'Égypte. Chr. A. Heumann, dans *Act. Phil.*, t. III, p. 512. J. Hildebrand, *De precibus veterum christianorum*, in-4°, Helmstadii, 1655, l. II, c. XXVII, p. 75, c'est l'ancienne Église d'Alexandrie. A. Hilgenfeld, dans *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1880, p. 423-440. L. Holstein, *Codex regularum*, in-4°, Romæ, 1666, n'admet pas le monachisme des th. Horn, *Bibl. Gnosis*, in-8°, Hannover, 1805, p. 357 sq. R. Hospinien, *De origine monachatus*, in-4°, Tiguri, 1588, c. V, p. 8, suit Chemnitz. P. E. Jablonsky, *Opuscula*, édit. 1804, Lugduni Batavorum, t. I, p. 278 sq., dissert. manuscrite : *Disputatio de Therapeutis*, ni chrétiens ni juifs, mais prêtres égyptiens. Jahn, *Biblical archæology*, in-8°, Andover, 1832, les associe aux esséniens. Jost, *Geschichte des Judenthums und seiner Secten*, 1857, t. I, p. 214, note 2, suit Grätz. B. Jowett, *St. Paul Epistles*, London, 1855, t. I, p. 408 : *Essay on St. Paul and Philo*. Th. Ittigius, *Select. hist. eccles.*, in-8°, Lipsiæ, 1711, p. 240, rejette Eusèbe. Th. Keim, *The history of Jesus of Nazara*, London, 1876, t. I, p. 384, admet le traité comme philonique. A. Kuenen, *Religion of Israel*, 1875, t. III, c. II, p. 204, 217-223, confond th. et esséniens, inauthenticité du traité. S. Le Moine, *Varia sacra*, Lugd. Batav., 1685, t. II, col. 1097, rejette Eusèbe, les hymnes des th. ont été recuillies par les chrétiens. Ch. Lenormant, *De la divinité du christianisme*, Paris, 1869. Le Quien, *Oriens christianus*, Paris, 1740, t. II, p. 332. J. B. Lightfoot, *Epistle to the Colossians*, 1884, p. 94 : *Essay on the Colossian Heresy*, secte ascétique. F. E. Lucius, *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese*, in-8°, Strassburg, 1880, traité non philonique, du IIIe siècle, moines chrétiens. Centuriateurs de Magdebourg, *I Centuria*, Basileæ, 1564, l. II, c. XI. Th. Mangey, *Philonis Opera*, Londini, 1742, ouvrage de jeunesse de Philo, rejette Eusèbe. G. J. Mangold, *De monachatus originibus et causis*, in-8°, Marburgi, 1852, ce sont des néo-pythagoriciens. H. L. Mansel, *The gnostic heresies*, in-8°, London, 1875, p. 31, apparentés au bouddhisme. L. Massebieau, *Le traité de la vie contemplative et la question des thérapeutes*, dans la *Revue de l'hist. des relig.*, 1887, t. XVI, p. 170-198, 284-319, origine philonique, juifs éclectiques absorbés par le christianisme. *Le classement des œuvres de Philon*, dans la *Bibl. de l'École des Haut. Étud., Sect. des Sc. relig.*, t. I, p. 59-61. Reichlin-Meldegg, *Theolog. Abhandl.*, Grätz, 1829, part. I, § 7 sq. J. Middendorp, *Historia monastica*, Coloniæ Agrippinæ, 1603, c. IV, p. 45-66. H. H. Milman, *History of christianity*, in-8°, London, 1840, t. I, p. 162, ce sont les an-

attribuer à Philon un éloge des thérapeutes; nous croyons, pour notre part, qu'on ne peut songer à le lui soustraire.

Avant d'aborder la question du judaïsme ou du christianisme des thérapeutes, nous devons prendre connaissance du traité *De la vie contemplative*.

Après avoir discouru sur les esséniens, qui ont embrassé la vie pratique, l'auteur, suivant l'ordre de son travail, parlera des modèles de la vie contemplative. Il le fera d'une manière simple et véridique, contrairement à l'habitude de tous les poètes et prosateurs, mais cependant en essayant de rendre sans trop d'insuffisance la grandeur de la vertu de ces hommes.

Leur nom dit tout de suite ce qu'ils sont. En effet, on les appelle avec raison *thérapeutes* et *thérapeutrides* (c'est-à-dire en grec *guérisseurs* et *guérisseuses* ou *serviteurs* et *servantes*, ces mots ayant un double sens), soit parce qu'ils exercent la médecine, non seulement celle des corps mais aussi celle des âmes, soit parce qu'ils ont appris de la nature et des saintes lois à servir l'Être.

Ceux qui vont à la guérison ou au service de l'Être n'y sont poussés ni par la coutume ni par les exhortations, mais par l'élan d'un amour céleste dont les transports ne se calment pas avant la vue de l'objet de leur désir. Ensuite, dans leur soif de la vie immortelle et bienheureuse, se croyant déjà morts à la vie terrestre, ils laissent volontairement leurs biens à leurs familles. Une fois qu'ils se sont ainsi dépouillés de leurs biens, ils quittent, sans esprit de retour, parents, amis, patrie, pour échapper aux séductions de l'habitude. Ils ne passent pas dans une autre ville, car toute ville est pleine de troubles et de désordres insupportables à qui prend une bonne fois la sagesse pour guide. Mais ils fixent leur séjour hors des murs, dans des jardins ou dans des lieux solitaires, non par une misanthropie farouche, mais parce qu'ils savent que la fréquentation de ceux qui mènent une vie différente ne produit rien de bon.

On trouve ces thérapeutes en plusieurs endroits, car il fallait que les Grecs et les Barbares eussent part à ce bien. Mais ils sont particulièrement nombreux en Égypte, dans tous les nomes et surtout aux environs d'Alexandrie. Les meilleurs d'entre eux émigrent de toutes parts dans un endroit très commode, situé au delà du lac Maria, sur une hauteur, et qu'ils ont choisi pour la sécurité et la salubrité dont on y jouit. Pour la sécurité, à cause des maisons de campagne et des villages qui entourent cette hauteur. Pour la salubrité, à cause du mélange hygiénique de l'air du lac avec la brise de la mer. Leurs habitations, très simples, ne sont destinées qu'à les garantir du chaud et du froid. Elles ne sont ni contiguës comme dans les villes, puisqu'ils cherchent la solitude, ni trop distantes, puisqu'ils aiment à vivre unis et pour qu'ils puissent se porter secours au cas où ils seraient attaqués par des brigands. Dans chacune de ces habitations est un lieu sacré appelé sanctuaire et lieu de solitaire retraite (σεμνεῖον καὶ μοναστήριον). C'est là qu'ils accomplissent solitairement les mystères de la vie sainte. Ils n'apportent rien de ce qui sert aux besoins du corps, mais seulement les lois, les oracles manifestés par les prophètes et les hymnes, ainsi que tout ce qui nourrit et perfectionne la science et la piété.

L'idée de Dieu leur est toujours présente, même dans les songes. Aussi plusieurs interprètent-ils à haute voix, pendant leur sommeil, les principes de la philosophie sacrée. Ils prient deux fois par jour; au lever du soleil, pour obtenir une belle journée, mais dans le véritable sens du mot; à son coucher, pour que leur âme puisse, soulagée du fardeau des sensations et retirée, pour ainsi dire, dans sa chambre de conseil, chercher la vérité. Depuis l'aurore jusqu'au soir ils travaillent à leur perfectionnement, car en lisant les saintes Écritures, ils étudient la philosophie nationale au moyen de l'allégorie. Ils ont aussi des écrits d'hommes anciens qui furent les chefs de la secte et ont laissé de nombreux monuments d'interprétation allégorique qui leur servent de modèles. De plus, ils composent des chants de toute sorte en l'honneur de Dieu et y adaptent des airs graves.

C'est ainsi qu'ils philosophent chacun à part pendant les six jours, sans sortir de leurs demeures. Le sep-

cètres des moines. Montalembert, *Les moines d'Occident*, t. I, rejette Eusèbe, ancêtres des moines. [B. de Montfaucon,] *Le Livre de Philon de la vie contemplative traduit sur l'original grec. Avec des observations où l'on fait voir que les thérapeutes dont il parle étaient chrétiens*, in-12, Paris, 1709. J. L. von Mosheim, *Institutes of ecclesiastical History*, 1737, édid. Stubb, 1863, p. 27, rejette Eusèbe, Juifs enthousiastes. A. Muratori, *De primis christianorum Ecclesiis dissertatio*, Arezzo, 1771, et t. XII de ses *Œuvres complètes*. J. M. Neale, *History of the Holy Eastern Church*, in-8°, London, 1847, t. I, p. 5, nul, ignore même la question. A. Neander, *General history of the christian religion and Church*, London, 1850, t. I, p. 81-85, résume Gfrörer et Dähne. M. Nicolas, dans la *Revue de théologie*, Strasbourg, 1863, III° série, t. VI, p. 25-52. Nirschl, *Die Therapeuten*, dans *Der Katholik*, 1890, t. II, p. 97-120, 214-238, sont chrétiens. R. Ohle, *Beiträge zur Kirchengeschichte* I. *Die pseudo-philonischen Essäer und die Therapeuten*, in-8°, Berlin, 1888, et dans *Theolog. Literaturzeitung*, 1888, n. 20, retire à Philon le traité et la citation des esséniens. D. Papebroch, *Dissert. prævia ad acta S. Pachomii*, dans *Acta sanct.*, mai. t. III, p. 293, les th. ne furent pas carmes. S. Parker, *A demonstration of the divine authority of the law of nature and of the christian Religion*, in-4°, London, 1681, part. II, n. 18, p. 245. G. Pennotti, *Generalis totius sacri ordinis Clericorum canonicorum historia*, Romæ, 1624, l. I, c. I, p. 1. D. Petau, *Epiphanii Opera*, 1622, Hæres. XXIX, note. E. de Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, in-8°, Paris, 1858, p. 302 sq. Prideaux, *The Old and New Testament connected*, Oxford, 1838, t. II, p. 382. E. Renan, dans *Journal des Savants*, 1874, p. 798 sq., le traité ne peut être du III° siècle; 1892, p. 83-93. A. Réville, dans la *Revue de théologie*, III° série, p. 228. J. Richardson, *Prælect. Eccles.*, Londini, 1726, p. 87-104 : *Philonis therapeutæ an christiani?* J. Sauer, *De essenis et therapeutis disquisitio*, in-8°, Vratislaviæ, 1829. W. Robertson-Smith, *Religion of the Semites*, in-8°, Edinburgh, 1889, p. 284, note, c'étaient des chrétiens égyptiens. J. Scaliger, *De emendatione temporum*, 1583. Ph. Schaff, *History of the apostolic Church*, Edinburgh, 1854, t. I, p. 214. E. Schürer, *A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ*, Edinburgh, 1886, t. III, p. 358; *Theologische Literaturzeitung*, 1880, p. 111-118. H. Scharbau, *Judaismus detectus*, in-4°, Lübeck, 1722, p. 142. D. Chr. Sonntag, *Enneas Periocharum Philoniarum de Therapeutis dissertatio*, in-4°. Altdorfi, 1713. E. Stapfer, *Therapeutes*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, 1882. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, Leipzig, 1874, p. 174 sq., une branche des esséniens. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Bruxelles, 1732, t. II, p. 43, 96, 236, suit Eusèbe et saint Jérôme. J. Trithème et Jean de Carthagène, *De ortu et progressu Ordinis de Monte Carmelo*, Coloniæ Agrippinæ, 1643, p. 330-333. R. Turner, *A discourse of the pretended Apostolical Constitutions*, London, 1715, p. 3-16. H. Valois, dans son édition de l'*Hist. ecclés.* d'Eusèbe, rejette l'opinion de celui-ci. J. Vossius, *Variarum observationum liber*, Londini, 1685, c. X, p. 46. A. F. V. von Wegern, *Ueber das Verhältniss des Christenthums zum Essenismus*, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1841, p. 13, ce sont des alliés des esséniens. H. Weingarten, *Mönchtum*, dans *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche*; Wendland, *Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben*, dans *Jahrbuch für klassische Philologie*, 1876. W. Whiston, *Primitive christianity revived. An essay on the apostolical constitutions*, London, 1711, ils étaient chrétiens et se servaient des Constitutions apostoliques. Ch. Wordsworth, *A Church history*, 4° édit., London, 1889, p. 31. Zedler, dans *Universal Lexicon*, Leipzig, 1745. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 2° édit., 1868, p. 255, soutient l'authenticité; 3° édit., 1881, p. 302-308, abandonne l'authenticité et suit Lucius.

tième jour ils se réunissent en s'asseyant par rang d'âge dans l'attitude convenable, la main droite posée entre la poitrine et le menton, la gauche descendue le long du côté. Le plus ancien et le plus instruit prend la parole d'un air et d'une voix tranquilles, sans étaler l'éloquence des orateurs ou des sophistes de nos jours, en s'attachant uniquement à la pensée, au raisonnement, à l'exactitude des interprétations. Les autres l'écoutent en silence et ne manifestent leur approbation que par des signes d'yeux ou de tête. Le sanctuaire commun où ils se réunissent le septième jour est une enceinte divisée en deux parties par un mur qui ne monte pas jusqu'au toit et qui a trois ou quatre coudées de haut. Ce mur sépare la place des hommes de celle des femmes; car, d'après la coutume, les femmes écoutent aussi, partageant les principes de la secte et témoignant la même ardeur. Le mur met leur pudeur à l'aise et ne les empêche pas d'entendre.

La tempérance est pour eux le fondement des autres vertus. Ils ne mangent ni ne boivent avant le coucher du soleil, parce qu'ils jugent que les occupations philosophiques sont dignes du jour et les besoins corporels des ténèbres. Quelques-uns ne prennent de la nourriture qu'au bout de trois jours. D'autres, qu'alimentent avec abondance les jouissances de la sagesse, au bout de six jours seulement : à cause de la fête du septième jour, ils donnent à leur corps quelque relâche. Leur nourriture est du pain commun assaisonné de sel; les plus difficiles y ajoutent de l'hysope. Leur boisson est l'eau de source. On a déjà parlé de la simplicité de leurs habitations : leur vêtement est aussi très commun. C'est, en hiver, un épais manteau de peau velue pour se garantir du froid et, en été, une tunique d'esclave ou un léger vêtement de lin. En somme, ils ne donnent rien à la vanité, sachant qu'elle produit le mensonge, d'où naissent tous les maux.

Parlons aussi de leurs réunions solennelles et de la joie du banquet qui les accompagne. Ils se réunissent après chaque intervalle de sept semaines, car ils révèrent non seulement le nombre sept, mais aussi son carré. Il est aussi pur et tombe la veille d'une très grande fête, qui échoit au nombre cinquante, le plus saint et le plus naturel de tous les nombres à cause des carrés du triangle rectangle, qui est le principe de la naissance et de la composition de l'univers. Ils se réunissent en vêtements blancs. Au signal de l'un des éphémèreutes (tel est le nom de ceux qui sont chargés de ce service) debout, rangés en ligne et par ordre, ils prient Dieu d'assister à leur repas. Ensuite ils prennent place sur des lits, suivant la date de leur entrée dans la secte. Les thérapeutrides prennent aussi part au banquet. La plupart d'entre elles sont arrivées à la vieillesse en conservant volontairement leur virginité : par amour pour la sagesse, elles se sont volontairement abstenues des plaisirs du corps, uniquement désireuses d'une progéniture immortelle qu'enfante leur âme fécondée par la semence intelligible du Père. Les hommes prennent place à droite, les femmes à gauche.

Les lits sont de bois commun avec de simples couvertures de papyrus. Le service est fait, non par des esclaves, l'esclavage étant aux yeux des thérapeutes contraire à la nature, mais par des jeunes gens de naissance libre, choisis d'après leur mérite et qui les vénèrent comme leurs véritables pères et leurs véritables mères. Leur tunique est flottante pour que leur aspect n'ait rien de servile. Ces jours-là on ne sert pas de vin, mais de l'eau très limpide, froide pour le plus grand nombre, chaude pour les vieillards les plus délicats. La table est pure de mets sanglants : il n'y a pour nourriture que du pain et pour assaisonnement que du sel auquel les plus délicats ajoutent de l'hysope. La droite raison leur commande de sacrifier sans boire de vin, comme les prêtres, et de vivre ainsi. Car le vin rend insensé et les mets coûteux excitent le désir.

Les convives ont donc pris place et les jeunes gens se tiennent debout, prêts à commencer leur service. Mais au lieu de se mettre à boire, on se tait encore plus qu'auparavant. Quelqu'un pose une question sur un sujet tiré des saintes Écritures ou résout une question posée par un autre, lentement et se répétant sans crainte, pour bien graver ses pensées dans les âmes. Les autres l'écoutent avec attention, témoignant qu'ils comprennent par un signe de tête ou par l'expression de leur regard, et qu'ils sont incertains, par un mouvement de tête plus lent et en levant le petit doigt de la main droite. Les explications sont allégoriques. Quand le président a cessé de parler, tous marquent leur satisfaction par des applaudissements. Puis, celui qui s'est levé chante en l'honneur de Dieu un hymne ancien ou de sa composition : tous répètent le refrain avec ensemble. L'hymne achevé, des jeunes gens apportent la table dont il a été question et sur laquelle est du pain levé avec du sel, auquel on a mêlé de l'hysope, par respect pour la table sacrée qui se trouve dans le lieu saint. Car sur la table du lieu saint sont des pains sans levain, avec du sel sans aucun mélange. Il convenait en effet que les mets les plus simples et les plus purs fussent réservés à la classe supérieure des offrandes sacrées et aux prêtres, en récompense de leur service.

Le repas est suivi de la veille sacrée; voici comment ils la célèbrent. Tous se lèvent et commencent par former deux chœurs, l'un d'hommes, l'autre de femmes. Chacun des deux chœurs est dirigé par la personne la plus considérée et qui sait le mieux chanter[1]. Ils chantent des hymnes en l'honneur de Dieu en faisant des évolutions. Ensuite, dans un saint transport, les deux chœurs se mêlent, à l'exemple de ce qui eut lieu après le passage de la mer Rouge, lorsque, à la vue de leurs ennemis submergés, les hommes et les femmes, formant un seul chœur, chantèrent un hymne d'actions de grâces au Dieu Sauveur, le prophète Moïse dirigeant les hommes, et les femmes étant dirigées par la prophétesse Marie. Le but de toutes ces actions est la piété. Ils se livrent jusqu'à l'aurore à cette sainte ivresse. Au lever du soleil, ils élèvent les mains au ciel, demandant une belle journée, et, après la prière, rentrent chez eux pour recommencer à philosopher[2].

La seule lecture de cette description laisse entrevoir le grand intérêt des questions qu'elle soulève. En supposant que l'institution dont le fonctionnement nous est présenté dans le détail n'ait eu ni relation ni influence sur les institutions cénobitiques primitives du christianisme, nous ne pouvons que constater l'aboutissement d'une tendance ascétique caractérisée à des résultats identiques, ou peut s'en faut, à ceux que cette même tendance produira à des siècles de là, dans des régions très éloignées, parmi des législateurs monastiques qui n'ont jamais lu — et pour cause — le traité *De la vie contemplative*. Mais tenons-nous-en aux limites que nos recherches ne doivent pas dépasser.

L'attribution du traité à Philon entraîne d'importantes

[1] Il faut reconnaître que ces deux conditions ne se trouvent pas toujours réunies. — [2] Nous avons omis dans cette analyse le parallèle ou plutôt le contraste entre la civilisation et la piété des païens et la civilisation et la piété des thérapeutes. Il y a là une préoccupation polémique et apologétique nullement dissimulée. Tout cet aspect caractéristique du traité a été excellemment relevé et présenté par L. Massebieau, *Le traité de la Vie contemplative et la question des thérapeutes*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1887, t. XVI, p. 179. L'auteur insiste particulièrement sur ce qui lui tient le plus à cœur, la description des banquets des thérapeutes, à propos desquels il donne une satire des banquets rivaux, depuis ceux des collèges jusqu'à ceux des philosophes, lesquels passent cependant chez les Grecs pour des modèles.

conséquences [1]. Cette attribution ne nous paraît pas un seul instant douteuse. Ce n'est ici ni le lieu, ni le moment d'entreprendre une démonstration à laquelle rien ne manque plus désormais si on se rapporte à l'étude méthodique de L. Massebieau et à l'édition critique de F. C. Conybeare. Nul ne saurait désormais, depuis l'exposition lumineuse du premier de ces érudits, reprocher au traité d'être écrit sans plan, d'être rempli de longueurs et de digressions qui contrastent avec la science de composition habituelle au théosophe alexandrin. Le plan devient facile à saisir, à condition de faire crédit à l'auteur de quelque bon sens et de vouloir bien entrer dans ses idées. Le traité *De la vie contemplative* s'explique à peu près d'un bout à l'autre par les citations parallèles des œuvres de Philon, surtout par l'*Explication de la loi*, mais en partie aussi par le *Commentaire allégorique* [2]. Dans ce dernier ouvrage, Philon, plus mûr, est moins convaincu de la vertu purifiante de la solitude, et il a tout à fait pris son parti de vivre dans la société des hommes. Au point de vue littéraire, la ressemblance de notre traité avec les œuvres de Philon est encore plus frappante que pour les idées. Quant aux reproches de déclamation, de *pathos*, je me contenterai de rappeler qu'il y a au moins autant de chaleur et de surabondance dans les autres œuvres de Philon. Enfin, la quantité de termes, de tournures, de figures identiques, tout, jusqu'aux jeux de mots, oblige à reconnaître dans notre traité, soit Philon, soit un disciple complètement pénétré de ses œuvres et de sa manière, un autre lui-même. La supposition elle-même d'un disciple, fidèle image du maître, d'une sorte de double, s'évanouit quand on voit le traité *De la vie contemplative*, se rattacher à un des ouvrages de Philon, l'*Apologie des Juifs* et y faire suite de la manière la plus naturelle, on peut même ajouter en faire partie, car, à ce point de vue, tout y devient clair, et le morcellement connu des ouvrages de Philon en plusieurs traités favorise encore cette conclusion [3].

Ainsi ramené au Ier siècle de notre ère, le traité a-t-il pour objet de nous décrire des juifs ou des chrétiens? Car il ne s'agit de rien moins que d'y voir l'attestation d'un essai de vie cénobitique contemporaine des apôtres. C'est là d'ailleurs une opinion fort ancienne accréditée dès la première moitié du IVe siècle par l'historien Eusèbe, pour qui les thérapeutes sont des chrétiens judaïsants de l'époque apostolique appartenant à une Église fondée par saint Marc, à Alexandrie. Si Philon ne leur donne pas le nom de chrétiens c'est qu'à la date où il écrivait ce nom était encore d'un usage local et restreint. La plupart des anciens écrivains ecclésiastiques ont adopté sans réserves l'opinion de leur chef de file : Saint Épiphane [4], saint Jérôme [5], Cassien [6], Sozomène [7], Photius [8], Nicéphore, Suidas, etc. Saint Jérôme est surtout catégorique lorsqu'il dit à propos de Philon : *Idcirco a nobis inter scriptores ecclesiasticos ponitur, quia librum de prima Marci Evangelistæ apud Alexandriam scribens ecclesia, in nostrorum laude versatus est : non solum eos ibi, sed in multis quoque provinciis esse memorans, et habitacula eorum dicens monasteria. Ex quo apparet talem primum Christo credentium fuisse ecclesiam, quales nunc monachi esse nituntur et cupiunt.* Au VIe siècle, nous le voyons par Cassien, on en était venu à voir, dans l'institution des thérapeutes, la première ébauche du cénobitisme chrétien; on traduisait les mots ἀσκητικὸς βίος par *vita therapeutica*. Un manuscrit du Xe siècle intitule ainsi le livre de Philon : « Sur les fidèles circoncis, et convertis au christianisme, qui mènent en Égypte la vie monastique [9]. » Toutefois le copiste qui avait quelques velléités critiques écrivit au bas de la page la scolie suivante : « Quelques-uns prétendent que ce livre de Philon concerne des moines juifs appartenant à la secte des nazaréens; d'autres soutiennent qu'il s'agit de juifs convertis, observant la loi de Moïse comme figure de la loi nouvelle; d'autres enfin, qu'il s'agit de parfaits chrétiens. Quelle que soit la secte à laquelle ces hommes se rattachent, c'est avec raison qu'on les nomme thérapeutes, puisqu'ils vivent de la vie monastique. Saint Denis, dans son livre sur l'*Histoire ecclésiastique*, dit aussi qu'anciennement les moines s'appelaient thérapeutes. » Les centuriateurs de Magdebourg, s'inspirant d'idées plus polémiques que critiques, entamèrent la discussion dans le but d'enlever à la vie religieuse le prestige de sa haute antiquité [10]. La querelle a continué, avec des alternatives de silence et d'invectives, jusqu'à nos jours. Les uns ont nié toute attache chrétienne, ce sont : J. Scaliger, G. Cave, Blondel, Valois, Hanck, dom Calmet, Th. Mangey, Fabricius, le président Bouhier, Delaunay, Renan, Massebieau, Conybeare; les autres ont accepté les données d'Eusèbe et défendu le christianisme, ce sont Beveridge, P. Bellier, Fr. Morel, J. Vossius, Th. Brunon, B. de Montfaucon, Ch. Lenormant, Nirschl, U. Berlière [11]. De cette dernière opinion, on peut dire qu'elle « fourmille d'impossibilités [12] ».

Voici, en résumé, le récit d'Eusèbe. Philon, chef de l'ambassade des Juifs alexandrins envoyée à Rome vers

[1] En 1879, l'étude de E. Lucius, *Die Therapeuten*, entraîna tous les Allemands. Il se produit périodiquement un phénomène analogue en Allemagne; on se rappelle la thèse de Dieterich sur le paganisme d'Abercius, thèse qui fut aussitôt adoptée par les plus qualifiés et destinée à l'exportation où le débit fut maigre. Par l'effet d'une sorte d'hypnotisation, la thèse de Lucius fut accueillie dans la *Revue critique*, 1881[1], p. 289-291, comme la démonstration irréfutable et définitive et le dernier effort d'une philologie et d'une critique impeccables. De cette étude, il ne subsiste que des lambeaux. L. Massebieau avait commencé à la déchiqueter à petits coups et comme à regret. F. C. Conybeare a achevé avec moins de ménagements, *op. cit.*, p. 327 sq., 335-348 : *Summary of the absurdities involved in Lucius'theory*. — [2] Renan, dans le *Journal des savants*, 1874, p. 798 : « La question est toute philologique. Le traité de la *Vie contemplative* offre-t-il le style de Philon, ses tours favoris, ses expressions habituelles? Si oui, la question est tranchée; car de dire avec certains critiques que le faussaire aurait pu imiter le style de Philon, c'est ce qui nous arrête très peu. Dans la vaste littérature pseudépigraphe des siècles qui précèdent et qui suivent immédiatement notre ère, nous ne connaissons pas un seul exemple où l'on soit allé à ce raffinement. M. Delaunay affirme que si le livre de la *Vie contemplative* nous était parvenu sans nom d'auteur, l'historien, le critique, le philologue et le philosophe tomberaient d'accord pour l'attribuer à un Juif, à un Alexandrin, à Philon lui-même. La démonstration aurait gagné à être faite dans une forme plus technique. Nous regrettons d'autant plus cette imprécision, que nous inclinons à être de l'avis de M. Delaunay. M. Nicolas, dans la *Revue théologique* de Strasbourg, 1868, p. 25-43, nous paraît avoir manqué à son tact critique ordinaire, quand il a entrepris de rabaisser le livre jusqu'à la seconde moitié du IIe siècle. Au IIIe siècle, les juifs étaient plongés dans le talmudisme, ils ne connaissaient pas Philon et sûrement il n'y avait pas chez eux un seul écrivain capable de composer un pareil traité en grec à l'imitation de Philon. » Dans le *Journal des savants*, 1892, p. 84, Renan est encore plus ferme et estime que pour adopter la manière de voir de Lucius « il faut accepter de grandes invraisemblances et tenir les yeux fermés sur des vérités presque évidentes. » — [3] L. Massebieau, dans la *Revue de l'hist. des religions*, 1887, t. XVI, p. 316-317. — [4] S. Épiphane, *De hæresibus*, c. XXIX, *P. G.*, t. XLI, col. 389 sq. — [5] S. Jérôme, *De viris illustribus*, c. VIII, *P. L.*, t. XXIII, col. 621. — [6] Cassien, *Institut.*, l. II, c. V, *P. L.*, t. XLIX, col. 84 sq. — [7] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. II, *P. G.*, t. LVII, col. 863. — [8] Photius, *Bibliotheca*, codex CV, *P. G.*, t. CIII, col. 373; au codex CIV, il les donne pour des philosophes juifs. — [9] Ms. mentionné par Fabricius, *Biblioth. græca*, t. IV, part. 1, et par l'édit. Mangey, t. II, p. 471, sous le n. *2263*; il est maintenant à la Biblioth. nationale, fonds grec, n. *440*, et ne paraît pas avoir été utilisé dans l'édition de F. C. Conybeare. — [10] E. Lucius, *Die Therapeuten*, p. 156. — [11] Ces deux énumérations ne sont pas limitatives. — [12] Renan, dans le *Journal des savants*, 1874, p. 797.

l'an 40, plaider, devant Caligula, la cause du monothéisme d'Israël, revint de Rome dans une extrême vieillesse, sous le principat de Claude, environ trois ans après son précédent voyage. Il rencontra saint Pierre, et se convertit au christianisme. Rentré à Alexandrie il fut un des premiers affiliés du groupe ascétique attaché à l'église nouvellement fondée dans cette ville; il laissa le récit et l'éloge de ce qui se passait dans son entourage dans le traité *De la vie contemplative*. Nous sommes ici en pleine invraisemblance, en pleine fantaisie[1]. Dom Montfaucon, tout en défendant le christianisme des thérapeutes, n'a pu se résoudre à admettre le christianisme de Philon et il a retardé de plus de vingt années la fondation de l'Église d'Alexandrie[2]. Les arguments, mis en œuvre pour démontrer le christianisme des thérapeutes, prouvent l'analogie de leurs pratiques avec celles de cénobites lchrétiens, et rien de plus. Ch. Lenormant n'admet pas, lui non plus, la conversion de Philon; il n'a su tracer qu'une description ampoulée et inexacte de l'institution du lac Mariout; néanmoins cette description infidèle laisse apercevoir des traits qui ne peuvent être que chrétiens, parce que les Pères en ont ainsi jugé. Mais rien n'autorise à faire à Philon ce procès sommaire, lui qui s'est montré historien sincère et exact jusque dans la passion[3]. Nirschl reprend toutes les analogies relevées par dom Montfaucon entre les thérapeutes et les cénobites chrétiens et aboutit à la même conclusion[4]; enfin dom Berlière admet avec Nirschl que ces ascètes sont d'anciens prêtres juifs réfugiés avec leurs familles et convertis[5]. Rien ne prouve, rien n'indique même qu'ils aient fui en Égypte. Cette solution n'est guère qu'une utilisation ingénieuse qui, si elle expliquait la présence d'un groupe non loin d'Alexandrie, laisserait intacte la question de savoir où, quand et comment ce groupe à peine formé avait pu essaimer chez les Grecs et chez les Barbares.

On a dit que Philon est le seul écrivain de l'antiquité qui ait fait mention des thérapeutes, ce qui rend son témoignage suspect. Nous serions bien heureux d'avoir, pour telle période déterminée de l'histoire des Israélites, un témoin unique. Combien de faits et dont nous ne doutons pas, sont attestés dans l'histoire par un seul témoin! Puis, qui aurait dû nous parler des thérapeutes? Pour les païens écrivant hors d'Égypte, les singularités d'une toute petite communauté juive ou d'un collège juif, suivant le point de vue, se perdaient au milieu des bizarreries de toute sorte qu'on reprochait à la masse juive, d'ailleurs si mal connue. Quant aux Grecs d'Alexandrie qui ont polémiqué contre les juifs, leur œuvre a péri. Dans les écrits des Grecs ou des Latins qui nous restent, il n'est jamais question de Philon lui-même, qui a existé cependant et même qui a joué à un certain moment un rôle historique. Pour les écrivains juifs on ne peut opposer que le silence de Josèphe. Mais Josèphe nous fait très peu connaître le judaïsme alexandrin. Par exemple, il ne dit littéralement qu'un mot des troubles d'Alexandrie qui motivèrent l'envoi des ambassades juive et païenne à Caligula, et qui ont fourni à Philon la matière de plusieurs traités. Quant aux chrétiens, il ne nous est même rien parvenu d'eux sur les commencements de l'Église d'Alexandrie et sur les rapports qu'ils ont pu avoir dans cette première époque avec le judaïsme alexandrin, jusqu'à Eusèbe le premier qui a embrouillé (et pour longtemps) la question des thérapeutes en les présentant, sur le prétendu témoignage de la *Vie contemplative* elle-même, comme des chrétiens. Ainsi le silence d'autres témoins que Philon est plus regrettable que suspect.

On a objecté encore que le traité *De la vie contemplative* pourrait bien ressembler à ces contes orientaux dans lesquels l'imagination de l'auteur se donne libre carrière. Philon lui-même, ayant conscience du caractère inattendu de l'institution qu'il décrivait, semble avoir prévu l'accusation d'inexactitude et d'invention qu'on pourrait être tenté de lui adresser; en conséquence, il a voulu prévenir par un démenti formel le scepticisme des lecteurs. « Je ne tirerai de mon fonds aucun ornement, dit-il, ainsi qu'il arrive d'ordinaire aux poètes et aux faiseurs de discours, auxquels la beauté du sujet manque. Je procéderai avec simplicité et ne viserai qu'à l'exactitude. Il n'y a pas d'éloquence qui puisse atteindre ici la vérité. J'y ferai cependant tous mes efforts. » Au reste, il est plus aisé d'admettre la description d'une chose réelle dont les exemples se sont renouvelés depuis, que l'invention d'une combinaison imaginaire destinée à se réaliser dans l'avenir avec une minutieuse coïncidence.

Les thérapeutes ont donc existé, non seulement chez les Grecs et chez les Barbares, mais dans tous les nomes d'Égypte et surtout aux environs d'Alexandrie. Pour nous en tenir à ces derniers — car c'est d'eux seuls, ne l'oublions pas, que parle Philon — nous disons avec L. Massebieau qu'il n'est pas incroyable que sous les Ptolémées, dans l'effervescence bien attestée du zèle missionnaire des judéo-hellénistes d'Alexandrie, certains juifs et prosélytes d'esprit très cultivé, mal à l'aise dans les deux milieux exclusifs, se soient retirés près de la ville et de ses ressources scientifiques pour philosopher tranquillement, en formant une sorte de collège qui aurait duré jusqu'au temps de Philon, mais n'aurait peut-être pas longtemps résisté à l'établissement du christianisme en Égypte, au contact duquel il n'aurait pu éviter d'être ou englobé ou dispersé. Quant au christianisme des thérapeutes, la question à vrai dire n'existe pas. Si le traité de Philon est bien de lui et remonte au Ier siècle, qui pourra sérieusement y voir autre chose, sous son tour littéraire, qu'une règle, la première des règles monastiques supposant dans une chrétienté à peine ébauchée une organisation, une discipline? un personnel que *rien* ne nous autorise à conjecturer comme ayant, à cette date, existé à Alexandrie; car rien ne vaut de ramener au cas concret. Un de ces petits livres, qu'on dédaigne parcequ'on ignore jusqu'à leur existence, a depuis deux siècles rendu impossible à soutenir l'opinion du christianisme des thérapeutes. Il est intitulé : *Lettres pour et contre sur la fameuse question, Si les solitaires, appelez thérapeutes, dont a parlé Philon le Juif, étaient chrétiens*, in-12, à Paris, MDCCXII, 381 pages, et a pour

[1] Il n'y a rien dans ce récit qu'on puisse démontrer par des preuves directes. Outre la chronologie de Philon qui ne s'accommode pas sans mal avec une rencontre de l'apôtre saint Pierre, un second voyage à Rome et l'écrit sur la *Vie contemplative* à un âge voisin de la centième année, outre ces invraisemblances, il faut rappeler que rien, dans la fondation de l'Église d'Alexandrie, n'autorise de près ni de loin la légende d'une institution contemporaine d'ascètes enrégimentés, tels que nous les ait voir le traité. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1098 sq. — [2] Montfaucon énumère douze marques évidentes du chistianisme des thérapeutes, ce sont : 1. « le renoncement universel aux choses de ce monde; » 2. « le progrès de la profession des th. dans le monde et surtout dans l'Égypte; » 3. « les monastères; » 4. « les écrivains sacrez, chefs de la secte; » 5. « la composition et le chant des hymnes et les veilles; » 6. « les assemblées et les conférences du 7e jour; » 7. « la forme des églises; » 8 « austérité; boisson chaude le jour du sabbat; humilité; » 9. « observation des cinquante jours depuis Pâque jusqu'à la Pentecôte; » 10. « les prêtres, les diacres et les vierges; » 11. « la table sacrée; » 12. « la prière vers l'Orient ». — [3] F. H. Delaunay, *Moines et sybilles dans l'antiquité Judéo-grecque*, p. 38 : « Il a parlé des esséniens en termes que Josèphe confirme de la manière la plus éclatante. Rien n'autorise donc à le charger d'erreurs volontaires ou involontaires. » — [4] Nirschl, *Die Therapeuten*, dans *Der Katholik*, 1890, t. II, p. 97-120, 214-238. L'auteur a, de son côté, réfuté la thèse de Lucius par de solides raisons. — [5] Ils seraient visés dans *Act. Apost.*, VI, 7; *Revue bénédictine*, 1891, t. VIII, p. 11-12.

auteur Jean Bouhier, président à mortier au parlement de Dijon. L'éditeur critique du traité, M. F. C. Conybeare, dit à leur sujet : *Bouhier's two luminous letters are the best commentary on the « De Vita contemplativa » ever written.*

Le fond du récit relatif aux thérapeutes est emprunté par Philon à la réalité; rien n'empêche de croire qu'il n'ait étendu un peu sa matière y trouvant occasion de développer l'idéal de la vie parfaite et du bonheur comme il les concevait au moment où il écrivait. C'est la peinture d'un homme qui voyait parfois à travers ses rêves. Ce monastère philosophique ne comprend que des ascètes nobles, polis, bien élevés, parfaits de ton et de manières, c'est un peu guindé, ce n'est guère durable, mais c'est, somme toute, possible, et le couvent du lac Mariout, avec ses hôtes studieux, courtois et dévots, ses chastes nonnes et ses jeunes garçons élèves, serviteurs et admirateurs des solitaires, rappelle par bien des traits l'abbaye de Port-Royal des Champs avec ses religieuses, les maisons des Granges et des Trous avec leurs « Messieurs » et, par un dernier trait de ressemblance, le Chesnai avec les « petites écoles ».

IV. Communautés druidiques. — Parmi les ancêtres du cénobitisme chrétien, les plus inattendus sont peut-être ces druides dont on parle et raisonne sans trop savoir ce qu'ils ont été. « Nous sommes arrivés à la ferme conviction, écrivait sans rire Alexandre Bertrand, que derrière la corporation de prêtres gaulois ou celtes dont César, Diodore et Strabon ont popularisé le nom, se cache une vieille institution sociale qui, dans la haute antiquité, a fait sentir son influence civilisatrice, en dehors de la Gaule, en Irlande, en Écosse, dans le pays de Galles, en Scandinavie, en Germanie, chez les Aestiens, chez les Celtes du Haut-Danube, chez les Gètes et plus particulièrement en Thrace. Nous ne serions pas étonné que le nom d'Orphée ne symbolisât un certain nombre de ces institutions. Les confréries pythagoriciennes et les inscriptions de Numa constituent, selon nous, une des faces méconnues de ces antiques organisations cénobitiques, dont nos couvents, nos communautés et abbayes chrétiennes seraient les héritiers; nous aurions là un nouvel exemple de survivances. Un esprit nouveau aurait alors animé ces vieux corps [1]. » Celui qui soutenait cette thèse paradoxale ne s'en tenait pas là et insinuait gravement qu'il faudrait chercher l'origine des grandes abbayes des moines d'Occident en Chaldée ou en Médie. Cette opinion était fondée sur la remarque de l'expansion rapide du christianisme en Irlande, ce qui ne pouvait tenir, selon lui, qu'à la faveur avec laquelle les Druides l'avaient accueilli. En revanche, la religion nouvelle ne se serait pas montrée trop exigente et se serait accommodée dans la mesure du possible de l'organisation de l'ancienne. Tout ce qui n'était pas en complet désaccord fut conservé ou toléré; mais ce qu'on respecta surtout ce furent les grandes agglomérations druidiques, en sorte que les moines de Belfast, d'Iona et même de Landevenec n'étaient que des druides convertis. Si on veut dire par là, qu'en Irlande, comme ailleurs, le christianisme a cherché à s'accommoder aux institutions antérieures, il n'y a rien de plus vraisemblable. En général, contrairement à ce qui se voit dans les révolutions politiques, il ne détruisait pas pour détruire et profitait de tout ce qu'il pouvait, par patience et par adresse, s'assimiler. Rien n'empêche donc de croire que, trouvant dans l'Irlande de grandes corporations organisées, qui étaient anciennes et respectées des peuples et des rois, il ait calqué sur elle ses monastères, ou tout au moins leur ait emprunté ce qui pouvait le servir. C'est une hypothèse séduisante, mais ce n'est encore qu'une hypothèse; pour qu'elle devînt une certitude il faudrait rétablir, avec des textes formels, la filiation entre les corporations druidiques et les abbayes chrétiennes; on devrait surtout montrer nettement, ce qui, dans ces abbayes irlandaises, diffère des autres monastères chrétiens et peut provenir d'anciennes institutions locales.

Mais il y a plus. Non seulement l'institution cénobitique se serait superposée à l'institution druidique, mais elle lui devrait l'existence parce que la vie monastique n'est pas un produit naturel du christianisme qui a été obligé d'en aller chercher le germe et l'organisation ailleurs. Pour cela il n'avait guère qu'à utiliser ce qu'il rencontrait sur place, car presque toutes les religions anciennes semblent avoir possédé quelque chose qui ressemble à des couvents et à des moines. Reste à savoir si ces institutions ne sont pas nées spontanément dans chaque pays, d'un élan naturel du sentiment religieux et si l'on est en droit d'en faire le monopole de certaines races. Comme nous ne savons presque rien d'Orphée et fort peu de chose des confréries pythagoriciennes et des institutions de Numa, prétendre établir un lien qui les rattache aux druides et découvrir ce qu'elles ont pu fournir aux communautés chrétiennes ressemble assez à une mystification [2].

M. Bertrand remarque que dans les grands monastères d'Irlande, d'Écosse et du pays de Galles, ce n'est pas la religion, ce sont les sciences, les arts, les lettres, qu'enseignaient les druides, et qui sont surtout florissants : on y sait non seulement le latin, mais le grec; on y calligraphie avec un art qui n'a pas été dépassé. Tous ces arguments ne valent pas une démonstration. Les premiers apôtres de l'Irlande avaient pris à tâche de faire disparaître toute trace de l'ancienne religion. Saint Patrice exigea des *file* qu'ils renonçassent à toute pratique qui ne pourrait s'exécuter sans un sacrifice aux faux dieux. La *Prière de Ninive* dit que Patrice combattit les druides au cœur dur et écrasa ces orgueilleux. Dans une prière qui lui est attribuée, Patrice prie Dieu de le protéger contre les incantations des druides. De plus le premier monastère de Gaule fut fondé en 397, et il y en avait plusieurs autres lorsque furent établis, au VIe siècle, les premiers monastères irlandais. Enfin, nous ne savons rien de précis sur l'enseignement des druides; dans les affaires publiques et privées ils se servaient de lettres grecques, mais enseignaient-ils le grec? Enseignaient-ils même le latin? Leur enseignement était oral et s'adressait à la mémoire; il n'était pas permis de confier à l'écriture les vers où était contenue leur science; il est très peu probable que la calligraphie fût en honneur parmi eux. Et à supposer que l'hypothèse de cette transmission intellectuelle et artistique fût conforme à la réalité, il demeurerait actuellement impossible de démontrer scientifiquement l'existence de communautés druidiques [3].

V. Ascétisme islamique. — D'après certaines données historiques il y eut dans quelques cercles de la première communauté mahométane une tendance aux pratiques de pénitence et aux mortifications, inspirée bien plutôt par l'exemple des moines et anachorètes chrétiens que par l'enseignement du Prophète. Celui-ci, en effet, était hostile à toute espèce d'abstinences monastiques et de mortifications [4].

[1] A. Bertrand, *Nos origines. La religion des Gaulois. Les druides et le druidisme;* Appendice J : *Les grandes abbayes chrétiennes d'Irlande, d'Écosse et du pays de Galles, héritières des communautés druidiques de ces contrées,* in-8°, Paris, 1897, p. 417-424. — [2] G. Boissier, dans le *Journal des savants,* 1898, p. 578-580. — [3] G. Dottin, *La religion des Gaulois,* dans la *Revue de l'hist. des relig.,* 1898, t. XXXVIII, p. 151-152. — [4] Goldziher, *De l'ascétisme au premier temps de l'Islam,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* 1898, t. XXXVIII, mai-juin.

Cependant ces récits ne sont pas dénués de toute vérité. Plus tard, quand l'islamisme eut organisé définitivement l'institution des çoufis et des derviches, on s'ingénia à leur découvrir de fausses origines. Le monachisme mahométan s'est surtout montré soucieux de réduire, et s'il le pouvait, d'anéantir ce qui dans la doctrine du Prophète lui était nettement défavorable. Par l'effet d'une préoccupation constante dans l'Islam, on s'est rattaché à faire remonter jusqu'à Mahomet lui-même des sentences destinées à fournir une justification à l'ascétisme et au çoufisme qui avaient envahi l'Islam contrairement aux anciennes prescriptions du Prophète.

Toutefois, quelques pratiques pénitentielles sont rapportées des premiers temps de l'Islam, avant que l'ascétisme s'y fût introduit comme élément intégrant. Ces pratiques se réduisent à deux. D'abord nous voyons un homme tourmenté par les remords s'imposer la pénitence d'attacher son corps à une colonne de la mosquée et de demeurer dans cette position jusqu'à ce que Dieu lui témoigne par des signes visibles qu'il est revenu auprès de lui. Ce genre de pénitence se présente sous diverses formes dans l'antiquité islamique. Ainsi deux êtres se font attacher l'un à l'autre. Mais en une circonstance Mahomet intervient pour interdire la pénitence ascétique comme contraire à sa doctrine. Une autre pratique pénitentielle consiste dans le vœu du silence, laquelle paraît être d'origine chrétienne. Mahomet lui-même semble l'avoir reconnu.

VI. Ascétisme bouddhique. — Pas plus que l'islamisme, le bouddhisme ne peut revendiquer pour ses institutions la priorité sur les institutions analogues du christianisme. Ainsi qu'il était arrivé pour les sérapistes, on imagina découvrir chez les moines bouddhistes les précurseurs et les originaux des cénobites chrétiens [1]. L'analogie était si vague qu'il n'en resta rien dès qu'on l'examina de près [2]. Il était trop clair que c'était au christianisme lui-même que le bouddhisme avait emprunté [3]. L'existence d'ascètes solitaires, entièrement consacrés à la purification de l'âme en vue de l'union divine, n'est pas une contradiction dans une religion aux aspirations mystiques, mais l'expression d'une tendance naturelle particulièrement favorisée. Au reste, nul indice ne permet de supposer l'existence de moines bouddhistes antérieurs aux cénobites chrétiens. Sur la foi d'un document bouddhiste qui fait allusion à la prospérité du bouddhisme à Alasandâ, un siècle après le troisième concile bouddhique, on a soutenu qu'il était question d'Alexandrie d'Égypte où les chrétiens étant nombreux n'ont pu ignorer les rites et les institutions des Hindous, spécialement leur ascétisme, et l'adapter à leur usage!

L'hypothèse la plus vraisemblable et la seule recevable, c'est que le christianisme a de bonne heure pénétré dans les Indes où la religion indigène lui a fait des emprunts. L'institution des solitaires bouddhistes s'explique ou bien par le fonds d'idées religieuses commun à tous les peuples civilisés ou par une imitation du christianisme [4]. « S'il est vrai que le monachisme bouddhique a des pratiques qui ressemblent singulièrement aux coutumes de la vie religieuse chez les chrétiens, et que l'antériorité des institutions bouddhiques est, en certains points, incontestable, s'ensuit-il que nos premiers anachorètes ont été chercher leur modèle dans l'Inde? Évidemment non; la logique s'oppose à cette conclusion. Il est même absolument incroyable que les fondateurs de la vie monastique, en Syrie ou en Égypte, aient eu la moindre connaissance de ce qui se passait au delà de l'Indus ou de l'Himalaya [5]. Bien des siècles avant Çâkyamuni, l'Inde avait ses ascètes, ses anachorètes, ses pénitents qui cherchaient déjà à dompter la nature humaine et à la rendre capable de rentrer dans le *Grand Tout* par une épuration parfaite. Les lois de Manou nous donnent une description complète de leur vie, et certes elle ne laisse rien à envier aux âmes avides d'immolation religieuse. Les brahmanes, simples humains, ont donc inventé cela chez eux. S'il en est ainsi, pourquoi les chrétiens n'auraient-ils pas pu faire de même en leur pays, sans demander à autrui des inspirations que les pénitents de l'Inde n'avaient reçues de personne [6]? » Il est inadmissible que lorsqu'il s'agit d'une croyance ou d'une institution, la spontanéité ne puisse être admise et qu'il faille chercher n'importe où, et en dehors de toute vraisemblance ou même de toute possibilité, un lien de dépendance aussi spécieux qu'il est arbitraire.

VII. L'ascèse pendant les trois premiers siècles. — Nous venons de constater l'impossibilité de rattacher la vie cénobitique telle qu'elle fut pratiquée par les chrétiens aux institutions païennes ou juives plus ou moins similaires. De simples analogies ne constituent pas un lien et ne créent pas une transmission évidente. Dès lors nous avons à rechercher où, quand et comment le cénobitisme a pris naissance.

Tout d'abord, il se présente historiquement, non sous sa forme achevée, mais sous une forme embryonnaire qui est l'ascèse. Celle-ci est le développement de quelques-uns des germes d'où est sortie la communauté ouverte à tous. Quelques natures contemplatives ne se trouvent pas satisfaites des conditions imposées à leur goût religieux par le séjour au milieu du monde. Insuffisamment protégées dans leur besoin de vie solitaire et mortifiée, elles imaginent de se créer des devoirs rigoureux, de s'imposer des observances austères qui élèvent autour d'elles comme une barrière entre le monde et elles. Néanmoins l'isolement qui en résulte est purement intérieur, l'âme seule est en solitude, car ces premiers ascètes ne songent pas à se retirer dans la retraite, encore moins à grouper autour d'eux d'autres âmes désireuses de partager leur vie. Chacun agit individuellement et continue, au sein des villes et de l'action, à se dévouer à l'œuvre de la prédication, de l'établissement ou de l'affermissement de l'Évangile. Cette aspiration nouvelle sort si évidemment de l'Évangile qu'on peut hésiter à admettre l'existence d'une sorte de préinfluence de l'ascèse de l'Ancien Testament. Les traits qu'on relève dans la vie de quelques prophètes ne sont souvent que de simples coïncidences de détail et purement extérieures, comme sont la frugalité, le vêtement, les occupations manuelles. Il y a peut-être autre chose et plus qu'une coïncidence dans l'exemple des réchabites. Neuf cents ans avant Jésus-Christ, au temps de Jéhu, roi d'Israël, un homme juste, Jonadab, fils de Réchab, interdit à ses descendants d'habiter sous un toit, de boire du vin, de posséder aucun bien-fonds, et leur ordonne de demeurer à part, sous des tentes, tous les jours de leur vie. Trois siècles plus tard, Jérémie les trouvait fidèles jusqu'au scrupule à cette règle.

L'ascétisme chrétien sort de l'évangile. On y pouvait lire qu'un jeune homme demandant à Jésus le chemin

[1] A. Hilgenfeld, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1878, p. 148 sq. — [2] J. Mayer, *Christliches Mönchtum und Budhismus*, dans *Der Katholik*, 1885, t. II, p. 635-641. — [3] A. Weber, *Ueber Krshna's Geburtsfest*. Cf. C. de Harlez, *Védisme, brahmanisme et christianisme. La Bible dans l'Inde*, in-12, Paris, s. d., p. 137; F. Nève, *Des éléments du mythe et du culte de Krishna*, in-8°, Paris, 1876. — [4] E. Hardy, *Der Budhismus nach älteren Pâli-Werken dargestellt*, in-8°, Münster, 1890. — [5] C. de Harlez, *La vie ascétique et les communautés religieuses dans l'ancien Pérou*, dans la *Revue des questions scientifiques*, 1888, t. XXIII, p. 124. — [6] *Ibid.*, p. 125. Cf. F. Laouenan, *Du brahmanisme et de ses rapports avec le judaïsme et le christianisme*, in-8°, Pondichéry, 1884, t. I, p. 67-75; Monier Williams, *Buddhism*, in-8°, London, 1889, p. 147-171.

de la vie éternelle, Jésus lui répondit : « Une seule chose te manque pour être parfait : va vendre tout ce que tu possèdes, donnes-en le prix aux pauvres; tu auras un trésor dans le ciel : puis, viens et suis-moi [1]. » Et encore : « Tout homme qui abandonnera, à cause de moi et de mon Évangile, sa maison, ses frères, ses sœurs, son père, sa mère, ses enfants, ses domaines, en sera récompensé au centuple; il retrouvera dès ce monde le centuple, avec des persécutions, et dans l'autre, il possédera la vie éternelle [2]. » Ce conseil qui parut trop dur et inexécutable au premier à qui il fut adressé devait avoir dans les âmes un long retentissement, et si parfois des préoccupations purement naturelles sont venues déterminer le choix de la vie cénobitique, on peut soutenir néanmoins que, dans l'immense majorité des cas, la pensée dominante, souvent même exclusive, fut d'obéir à l'invitation du Christ.

Dès les débuts du christianisme, l'institution cénobitique nous apparaît. C'est une tentative des plus intéressantes que celle de l'Église de Jérusalem à cette période des premiers tâtonnements vers une organisation stable. On avait le sentiment de quelque chose à faire et la volonté de l'entreprendre; mais on ne savait trop comment s'y prendre et à quoi aboutir. On se livra à la généreuse effusion qui faisait paraître tout possible et tout facile. C'est au sein d'une véritable fermentation spirituelle, parmi les phénomènes mystérieux de l'inspiration prophétique, dans un transport presque ininterrompu d'enthousiasme, que s'ébauche la première communauté. Tous vivaient en commun, n'ayant qu'un cœur et qu'une âme. Personne ne possédait rien en propre, car au moment de l'immatriculation le récipiendaire vendait ses biens et faisait don du prix à la société. Les chefs, sorte de conseil d'administration, distribuaient le bien commun à chacun selon ses besoins. Il semble que l'on s'était, dans la mesure du possible, groupé dans un quartier [3]; c'était une facilité afin de prendre les repas ensemble et de renouveler la cène mystique prescrite par Jésus. La prière se prolongeait et les heures de prière se multipliaient. La concorde était parfaite, nulle querelle dogmatique, la soumission était générale, nulle dispute de préséance, cet écueil des âmes médiocres. La joie circulait bienfaisante, vive et profonde. La morale ne recevait que peu d'atteintes. Le souvenir de cette période se conserva, grâce au récit de Luc et devint le thème qui provoqua d'autres essais plus mesurés et inspira des organisations plus durables. La vie monastique reprendra pour son compte cet idéal primitif.

Ce qu'il y avait de peu viable dans cette entreprise s'explique non seulement par l'enthousiasme, par l'inexpérience, mais aussi par une sorte de hâte qu'on ressentait à se mettre en l'état de perfection absolue, avant la venue du Seigneur qu'on croyait proche et l'universel embrasement qui devait suivre.

Une telle conception, en Orient, est beaucoup moins utopique qu'elle peut nous le paraître en Occident. L'application d'ailleurs diffère d'une façon notable. Entre l'établissement de Nitrie et celui de Cluny il y a toute la distance du particularisme au triomphe de l'administration. En Orient, on peut très bien jouir de la nature et de l'existence sans rien posséder, parce que l'homme y a peu de besoins, peu d'exigences. C'est ce qui fera toujours la caractéristique du cénobitisme oriental en regard du monachisme occidental. Le premier a gardé quelque apparence de la constitution démocratique des anciennes cités grecques; l'agglomération se gouverne comme elle l'entend. Le second garde l'empreinte des institutions romaines; la confiance vient d'en bas et le pouvoir vient d'en haut.

Ce que dura l'Église cénobitique de Jérusalem? Peu de temps. L'histoire ne nous dit pas comment cette communauté se relâcha et finit par se dissoudre, mais le simple accroissement du nombre des affiliés, le conflit grandissant des droits et des intérêts de la famille et la sauvegarde des propriétés des orphelins et des mineurs entraînaient rapidement l'adoption d'une organisation nouvelle dans laquelle l'application des principes de la communauté primitive seraient réservés, à titre de privilège, à un groupe distinct et isolé.

Si vite disparue la communauté de Jérusalem avait néanmoins eu le temps de se faire connaître et rien ne prouve que des essais analogues de vie cénobitique n'aient pas été tentés dans beaucoup d'Églises sur la fondation, le progrès et les événements desquelles nous sommes si incomplètement renseignés. Qu'en fut-il en particulier dans les communautés fondées par saint Paul? Nous sommes d'autant mieux en mesure de le soupçonner qu'une épître dont l'authenticité et la date n'ont guère pu être beaucoup discutées nous ouvre un jour précieux sur la communauté de Corinthe avant l'an 60. Le conseil donné par Jésus de se séparer des siens et de s'abstenir même des joies légitimes y avait provoqué la contradiction et, pour éclairer, on avait écrit à saint Paul. Il ne semble pas avoir été question d'essayer de nouveau la communauté des biens, mais de réglementer le *droit* à la continence et à la virginité. L'apôtre autorisait la continence temporaire en vue du plus grand recueillement dans la prière, ce sont en quelque sorte de courtes retraites, au terme desquelles les époux reprendront la vie commune. Quant à la virginité, il ne s'agit que d'un conseil en faveur d'un état plus avantageux pour le fidèle qui veut avoir la facilité de prier Dieu sans empêchement [4]. Ce sont là des indications bien peu précises et tout à fait insuffisantes lorsqu'on veut dépasser la lettre du texte et arriver jusqu'à une institution. On peut récolter dans la littérature apostolique quelques autres indications dispersées aussi peu décisives, mais qui, néanmoins, ne sont pas absolument négligeables parce qu'elles font voir quelque chose des idées ambiantes. La pensée communiste appliquée un instant à Jérusalem n'est ni complètement discréditée ni absolument oubliée, puisque nous en retrouvons l'écho dans l'épître du pseudo-Barnabé : « Partage toutes choses avec ton prochain et ne dis pas que tu possèdes en propre quoi que ce soit. » Dans l'épître du pape Clément à cette même Église de Corinthe nous ne parvenons à saisir aucun trait qui se rapporte à une institution cénobitique organisée, mais nous voyons recommander la pratique de vertus qui deviendront la base de l'abnégation personnelle sur laquelle sera fondée la vie religieuse : « Que chacun soit soumis à son prochain, suivant la supériorité que donnent à celui-ci les charismes reçus par lui en partage. Que le fort protège le faible, que le faible respecte le fort. Que le riche fasse l'aumône au pauvre et que celui-ci rende grâces à Dieu par qui son indigence est secourue. Que le sage montre sa sagesse non en paroles, mais en actions. Que le modeste ne se rende pas témoignage à lui-même, qu'il attende le témoignage d'autrui. Que celui qui est chaste ne s'enorgueillisse pas, sachant qu'il est redevable de la continence à un autre qu'à lui-même [5]. » Cette dernière recommandation touchant la continence reparaît ailleurs et marque une préoccupation nouvelle et spéciale au christianisme. A ce titre déjà elle est digne d'intérêt, mais l'abstention du mariage, qui deviendra la condition et la caractéristique de l'institution cénobitique, présente pour cette raison une importance particulière. Visiblement on s'exerce à cette vertu dans les communautés naissantes. Saint Ignace écrivant à l'Église de saint Polycarpe, à Smyrne, recommande que si quelqu'un peut demeurer

[1] Luc., XVIII, 18. — [2] Marc., X, 29, 30. — [3] Act., II, 44, 46, 47. — [4] I Cor., VII. — [5] I *Clem. ad Corinth.*, c. XXXVIII, *P. G.*, t. I, col. 284.

chaste, ἐν ἁγνείᾳ, il s'y efforce, mais en toute modestie[1].

Cependant virginité n'est pas cénobitisme. Tout au plus peut-on former une présomption d'ascétisme au sujet d'un certain nombre de ceux qui se vouaient ainsi à la continence et c'est bien là cette ascèse à laquelle on pourrait appliquer, pour la distinguer en contraste à l'ascèse « en ordre serré » qui prévaudra plus tard, le nom d'ascèse « en ordre dispersé ». Ne nous hâtons donc pas de substituer, par suite de nos habitudes disciplinées à l'excès, à l'originale spontanéité de cette période une réglementation que n'autorise à supposer ni un fait, ni un texte, ni un monument.

Après avoir lu tous les lambeaux de phrases sur lesquels on essaie de fonder une théorie consistante d'un développement ascétique pendant les trois premiers siècles, développement qui s'achève en une discipline fixe, on reste convaincu, croyons-nous, que l'ascèse chrétienne, jusqu'au IVe siècle, n'a pas connu même un commencement de codification[2]. Les principes très arrêtés en même temps que très vagues laissent presque tout à faire à l'initiative individuelle qui imprime, dans la limite de la pratique évangélique des directions et des aspects multiformes à l'ascèse qui ne diffère de la simple moralité courante qu'en degré et non pas en essence. Ce n'est encore qu'une discipline volontairement choisie, une endurance courageusement entretenue, un moyen en vue d'une moralité plus sévère, d'une perfection plus rare, d'une sanctification plus sûre; ce n'est pas un état distinct, une profession différente de celle du reste des chrétiens. Est-ce à dire que les ascètes n'en sont pas distingués? Mais ceci est l'évidence même. Saint Cyprien nomme le groupe des vierges *illustrior portio gregis Christi*[3]; Hippolyte de Porto introduit les ascètes dans une énumération des sept ordres divins, τὰ ἑπτὰ θεῖα τάγματα, qui soutiennent la société des fidèles, ce sont les prophètes, les apôtres, les martyrs, les prêtres, les ascètes, les saints et les justes[4]. Clément d'Alexandrie[5], ascète par philosophie, nomme les ascètes « élus entre les élus », τῶν ἐκλεκτῶν ἐκλεκτότεροι[6], ou les « gnostiques »[7]. Origène dans l'énumération des dignitaires mentionne l'évêque, le prêtre, le diacre, l'ordre sacerdotal, d'où il passe aux vierges et aux continents : *Quid de virginibus dicam, aut de continentibus vel omnibus qui in professione religionis videntur*[8]? C'est là un point absolument établi et qui ne peut faire difficulté. Que d'une Église à une autre le rang assigné aux continents, ascètes, vierges — de quelque nom qu'on les voulût appeler — variât, peu importe ici. Ceux qui sont classés dans cette catégorie cessent d'être confondus avec le reste de la communauté; il y a là évidemment une distinction qui est un commencement de consécration. Il semble toutefois que ce soit une tolérance plus qu'un droit, concession plus que possession. Nous assistons à un travail qui a dû être lent, avec des temps d'arrêt, des retours en arrière peut-être et des offensives tour à tour brusques ou mesurées. Nous pouvons présumer ce qui se passa alors par ce qui se passe sous nos yeux, c'est toujours la même humanité, les mêmes mobiles, les mêmes moyens.

Ce qui marque dans l'histoire ascendante de l'ascétisme une date capitale, c'est l'apparition d'un engagement solennel, nous ne disons pas officiel. Le vœu deviendra parmi tous ceux qui s'adonnent à l'ascèse le prélude de l'organisation cénobitique. Désormais un groupement est esquissé, un lien existe créant entre tous ceux qui l'acceptent une solidarité, un esprit de corps, un engagement en vue d'une action commune. Chaque Église garde encore ses recrues, mais on pressent dès lors que des communications, des idées doivent s'échanger entre un groupe local et les groupes voisins en vue de privilèges identiques à obtenir, d'obligations semblables à revendiquer. En quoi consistait la matière de ce vœu? On peut le pressentir à l'aide de plusieurs textes; c'est principalement de chasteté qu'il est question : *Et nos ergo cum venimus ad Deum et vovemus ei nos in castitate servire, pronuntiamus labiis nostris et juramus nos castigare carnem nostram, vel male ei facere atque in servitutem redigere ut spiritum salvum facere possimus*[9]. Nous rencontrons chez saint Cyprien la confirmation de ces paroles : *Neque enim inanis hæc cautio est et vana formidoque ad salutis viam consulit, quæ Dominica et vitalia præcepta custodit, ut quæ se Christo dicaverint et a carnali concupiscentia recedentes tam quam carne quam mente se Deo voverint, consumment opus suum magno præmio destinatum*[10]. La discipline pénitentielle en venant frapper la vierge — et probablement aussi l'ascète — infidèle à son vœu, du maximum de la peine dont elle dispose, suffit déjà à montrer que l'engagement est reconnu par l'Église à laquelle le coupable appartient : *Si autem de eis aliqua corrupta fuerit deprehensa, agat pænitentiam plenam, quia quæ hoc crimen admisit, non mariti, sed Christi adultera est et ideo æstimato justo tempore postea, exomologesi facta, ad ecclesiam redeat*[11]. Vers l'an 300, le concile d'Elvire, témoin d'une discipline locale, représentative sans doute de plusieurs autres, décrète dans son canon 13e : *Virgines, quæ se Deo dicaverunt, si pactum perdiderint virginitatis atque eidem libidini (scil. carnis) servierint, non intelligentes quid admiserint, placuti nec in finem eis dandam esse communionem*[12].

Il y a dans cette pénalité une reconnaissance du fait; il ne s'ensuit pas la preuve de l'existence d'un vœu public de virginité pour les ascètes et pour les vierges, prononcé devant l'évêque ou la communauté avant le commencement du IVe siècle. Les documents du IIIe siècle et ceux du début du siècle suivant n'autorisent en aucune manière une conclusion pareille. Jusqu'à la Paix de l'Église, le vœu demeure affaire privée dont la violation entraîne des conséquences morales, mais non canoniques. La législation de cette période ne permet de conserver aucun doute sur ce point. De même que l'exercice de la virginité est volontaire, son abandon, en cas de nécessité, est libre. S'il existe des peines pour la violation du « propos » de virginité, le mariage contracté n'en est pas moins légitime et valide et ceci dit tout. Il est fort possible que les ascètes pendant les trois premiers siècles aient, vers la fin de cette période et dans certains groupes été astreints à porter un costume spécial. Quant au voile réclamé par Tertullien pour toute femme adulte, ce n'est ni un précepte ni une pratique générale. La cohabitation des continents et des vierges est combattue par l'Église à cause des abus auxquels elle donne lieu. Sur ces différents points, l'accord existe entre les écrivains latins et les écrivains grecs. C'est au IVe siècle qu'apparaît la consécration

[1] S. Ignace, *Epist. ad Polyc.*, c. v, *P. G.*, t. v, col. 724. — [2] Ces textes ont été recueillis et mis en œuvre par E. Schiwietz, *Das morgendländische Mönchtum*, in-8°, Mainz, 1904, t. I, p. 1-45. — [3] S. Cyprien, *Liber de habitu virginum*, *P. L.*, t. IV, col. 455. — [4] Hippolyte, *Fragmenta in Proverbia*, *P. G.*, t. X, col. 627. — [5] Cf. Markgraf, *Clemens von Alexandrien als asketischer Schriftsteller in seiner Stellung zu den natrlinchen Lebensgütern*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1901, t. XXII, p. 487-515. — [6] Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, c. XXXVI, *P. G.*, t. IX, col. 641. — [7] *Pædagogus*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 285; *Stromata*, l. II, c. XVII, *P. G.*, t. VIII, col. 1013; l. III, c. XVIII, col. 1209; l. VI, c. I, t. IX, col. 208; l. VI, c. VIII, col. 289; l. VII, c. X, col. 477 sq. — [8] Origène, *In Numer.*, II homil., n. 1, *P. G.*, t. XII, col. 591. — [9] Origène, *In Levit.*, homil. III, n. 4, *P. G.*, t. XII, col. 428. — [10] S. Cyprien, *De habitu virginum*, c. IV, *P. L.*, t. IV, col. 455-456. — [11] S. Cyprien, *Epist.*, LXII, *P. L.*, t. IV, col. 381, cf. col. 377. — [12] *Conc. Illiberitanum*, can. 13, dans Hefele, *Hist. des conciles*, édit. Leclercq, 1907, t. I, p. 229; l'importance du concile d'Elvire se fera sentir, grâce à Osius de Cordoue, au IVe siècle.

liturgique des vierges et une organisation plus ferme de l'ascétisme par la constitution du cénobitisme[1].

Un doute subsiste cependant. La discipline reçue dans l'Église vers le milieu du IVe siècle pour la consécration des vierges fut-elle créée tout d'une pièce ou n'a-t-elle pas des racines dans l'époque antérieure? Cette *profession* de virginité et de continence devait être quelque manifestation publique de l'état qu'on embrassait. En effet, comment reconnaissait-on les ascètes et les vierges, comment savait-on qu'ils avaient fait promesse de virginité? Mais d'abord, le savait-on, du moins pour tous? Il est probable que les autorités ecclésiastiques devaient le savoir. Comment? Par une inscription dans une matricule, une affiliation, une tessère, une place réservée dans l'église? Nous l'ignorons. Continents et vierges pouvaient ressembler assez à ce qu'ont été plus tard les tiers-ordres[2].

Ascètes et vierges se distinguaient donc d'une certaine manière du reste des laïques composant la communauté. Toutefois, il n'est pas facile de rien déterminer avec précision à leur sujet et ce serait s'exposer à fausser le caractère de l'institution en train de se faire que de lui assigner des traits nettement marqués. Les indications éparses dans les ouvrages contemporains sont assez vagues pour tout laisser supposer et trop vagues pour rien déterminer. Le genre oratoire, le « style de mandement » sévit déjà dans sa verbeuse indigence. Clément d'Alexandrie conseille à l'ascète de se tenir à l'écart d'un monde pécheur et de la contagion du méchant et loue l'élu parmi les élus qui met sa vie en sûreté à l'abri des tempêtes du monde[3]. Origène répond à la question : qui est saint? que c'est celui qui se retire du monde pour se consacrer au Seigneur[4]. Tertullien dit que la jeune fille ne doit pas seulement être chaste mais vivre loin du monde[5]. On peut rapporter sans trop de peine d'autres textes, tous sont de nature à recevoir une interprétation stricte et à en faire sortir l'attestation répétée d'une vie cénobitique ébauchée et en voie d'atteindre son institution définitive, de même que tous sont susceptibles de ne rien apprendre où on puisse découvrir une indication historique. Vers la fin du IIIe siècle, en Égypte, un nommé Hiérakas fonda une secte hérétique sur laquelle saint Épiphane nous donne quelques renseignements. Malheureusement la critique des sources mises à contribution par Épiphane est si peu avancée qu'on hésite toujours un peu à marcher sur son terrain. Quoi qu'il en soit, ses doctrines auraient attiré vers lui un grand nombre d'ascètes égyptiens : πολλοὶ τῶν ἀσκητῶν τῶν Αἰγυπτίων αὐτῷ συνεπήχθησαν[6]. Il leur faisait, du reste, la place belle dans son paradis où nul n'entrerait s'il n'avait été vierge, ou moine, ou continent ou veuve : οὐδεὶς μετ'αὐτῶν συνάγεται ἀλλὰ εἰ εἴη παρθένος ἢ μονάζων ἢ ἐγκρατής ἢ χήρα[7]. Ce dernier témoignage ne paraît pas pouvoir être amoindri ni éludé. Il faut, dans l'attente de découvertes possibles, nous résigner à ignorer les conditions pratiques de l'institution avant le IVe siècle, mais nous pouvons déjà apercevoir l'existence de chrétiens des deux sexes voués à la pratique des conseils évangéliques et répandus, en plus ou moins grand nombre, dans les provinces orientales. Rien n'empêche que des petits groupes se soient dès lors formés, nous n'avons pas la preuve du contraire, mais seulement un ensemble assez imposant de faits isolés et dont l'autorité est souvent douteuse[8].

Toutes réserves faites sur l'interprétation des faits et sur les faits eux-mêmes, nous croyons pouvoir énumérer quelques noms auxquels s'attache le souvenir de la pratique de l'ascèse. Il n'y a rien à tirer à ce point de vue des textes authentiques, seule une littérature retouchée depuis a la prétention de suppléer à ce silence, ou bien des souvenirs dont le degré de véracité demeure douteux, par exemple, lorsque Clément d'Alexandrie rapporte que l'apôtre saint Matthieu s'imposait l'abstinence perpétuelle[9]. Les actes si curieux de sainte Thècle mentionnent la retraite de la vierge près d'une montagne du territoire de Séleucie où elle choisit sa demeure et finit ses jours dans la prière et l'exercice des mortifications[10]. Le ménologe des grecs cite divers exemples de monastères nombreux en Orient dès la première moitié du IIIe siècle; il n'y a pas lieu de s'y attarder[11]. Un témoignage plus digne d'attention est celui de saint Épiphane d'après qui l'hérétique Marcion, originaire de Sinope, dans la Paphlagonie, et fils de l'évêque du lieu, aurait vécu dans la chasteté et suivi l'état ascétique dans sa première jeunesse; mais il séduisit une vierge et ce crime le fit excommunier. Épiphane, tout aux institutions en pleine vigueur à l'époque où il écrivait, n'a-t-il pas, pour exposer la carrière de Marcion, fait usage de termes qui constituent un anachronisme? On est assez tenté de le croire en l'entendant qualifier cette ascèse nécessairement encore bien rudimentaire du terme de μονάζων. Voici comment il s'exprime : Τὸν δὲ πρῶτον αὐτοῦ βίον παρθενίαν δῆθεν ἤσκει· μονάζων γὰρ ὑπῆρχε[12]. Toutefois il est possible de voir ici un groupe d'ascètes et de vierges attaché à l'Église de Sinope.

Un document qu'on peut faire remonter à la première moitié du IIIe siècle et dont il ne nous reste que des fragments grecs et une version syriaque, les deux *Epistulæ de virginitate* attribuées à Clément de Rome, nous a conservé quelques indications du plus grand prix sur les origines de l'institution cénobitique[13]. La première lettre débute par une salutation qui contient presque tout l'abrégé des préoccupations dont s'inspire le choix de la vie cénobitique : *Omnibus de salute sua anxiis ac sollicitis in Christo per Deum Patrem; veritati divinæ obedientibus in spem vitæ perennis; diligentibus fratres suos proximosque suos in charitate Dei amplectentibus; sexus utriusque virginibus beatis ac in Deo sanctis, qui, propter regnum cælorum, decreto consilio, sponte virginitati se manciparunt, salutem*. On répand ensuite toutes les fleurs, depuis si souvent prodiguées, pour célébrer l'état de virginité, auquel on ne veut même pas comparer le plus chaste mariage. Cependant — et c'est ici que le document prend une portée bien différente de celle d'une homélie — on rappelle les abus qui se produisent. « Nous

[1] H. Koch, *Virgines Christi, Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1906, t. XXXI, fasc. 2. — [2] Nous ne faisons qu'indiquer ici la situation; pour la discussion, voir au mot VIERGES. — [3] Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, c. XXXVI, *P. G.*, t. IX, col. 641. — [4] Origène, *In Levitic.*, homil. XI, n. 1, *P. G.*, t. XII, col. 529. — [5] Tertullien, *De virginibus velandis*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 891. — [6] S. Épiphane, *Hæres.*, LXVII, n. 2, *P. G.*, t. XLII, col. 173. — [7] *Id.*, n. 4, *P. G.*, t. XLII, col. 175. — [8] L. Bulteau, *Essai de l'histoire monastique d'Orient*, in-12, Paris, 1680, a réuni un bon nombre de témoignages, mais en reconnaissant, lui le premier, que ces autorités ne sont pas toutes également sérieuses. — [9] Clément d'Alexandrie, *Pædagogus*, l. II, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 377 sq; et le fait ne prouve rien en somme, sinon que l'apôtre était végétarien, ce qui ne marque pas un degré d'ascétisme. — [10] H. Leclercq, *Les martyrs*, I. *Les temps néroniens*, in-12, Paris, 1902, p. 141 sq. — [11] L. Bulteau, *op. cit.*, p. 15 sq. — [12] S. Épiphane, *Hæreses*, XLII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 696. Ce qui permet en effet de croire qu'Épiphane ne s'inquiète guère de commettre un anachronisme, c'est qu'il ajoute que Marcion était fils de l'évêque de la « sainte Église catholique ». Voir CATHOLIQUE, col. 2624 sq. — [13] J. J. Wetstein, *Duæ epist. S. Clementis Romani*, 1752. L'attribution au pape Clément a été soutenue par Wetstein, Villecourt, Eeelen. Cf. J. M. Cotterill, *Modern criticism and Clement's Epistles to Virgins*, in-8°, Edinburgh, 1884; trad. lat. du texte syriaque dans F.-X. Funk, *Opera patrum Apostolicorum*, 1901, t. II; A. Harnack, *Die pseudoklem. Briefe de Virginitate und die Entstehung des Mönchtums*, dans *Sitzungsberichte der preuss. Akad. d. Wissenschaften*, 1891, p. 361.

voyons l'infamie et le bruit scandaleux provoqués par la conduite d'hommes impudents qui, sous prétexte de piété, habitent avec des vierges, ou bien vont demeurer avec elles dans des lieux déserts, loin de tout témoin et exposent leur âme au danger dans une voie pleine d'embûches, d'obstacles et de précipices. D'autres prennent leurs repas couchés sur des lits en compagnie des vierges, s'autorisant des licences qui seraient malséantes même pour de simples fidèles. D'autres encore se livrent à des conversations futiles qui dégénèrent rapidement en insinuations calomnieuses. Enfin, il en est qui, sous divers prétextes d'un zèle apparent : visite, lecture des Livres saints, exorcismes, prédication, s'introduisent dans les demeures *de ceux* ou *de celles* qui se sont voués à la virginité. Le désœuvrement les a seul conduits en ces lieux, car ces soi-disants zélés sont non seulement des désœuvrés, mais des bavards, des curieux, parlant à tort et à travers[1]. »

La deuxième lettre contient quelques traits plus précis. « Nous n'habitons jamais avec les vierges sous le même toit, et n'avons pas de rapports avec elles. Nous ne prenons pas non plus nos repas avec elles. La vierge et la fille nubile habite et couche en tel lieu; nous couchons dans un lieu différent, dût-elle demeurer seule dans la maison. Si quelque contre-temps survient tout à coup en pleine campagne, en ville, ou aux champs et qu'il nous survient des frères en ces divers lieux, nous entrons dans la maison d'un frère quelconque et après y avoir convoqué tous les autres frères nous leur adressons la parole les exhortant à la vie sage. Ceux-là seuls prennent la parole qui en sont capables. Il arrive parfois qu'à l'heure du crépuscule, la chute du jour nous surprenne loin de notre habitation ou de celles de nos proches; nous sommes alors priés d'accepter l'hospitalité que nous proposent des frères, poussés du désir de nous entendre pendant la veille exposer la parole de Dieu qu'ils confieront à leur mémoire. Entre-temps nous acceptons le pain et l'eau ainsi que tout ce que la Providence permet qu'on nous apporte. Nous acueillons de même l'invitation à coucher si le maître de maison est au nombre des saints. Un frère prépare alors tout ce qui nous est nécessaire, il lave nos pieds et nous oint d'huile; enfin, il prépare notre lit. Notre hôte ou les frères qui sont dans la maison se réservent à eux-mêmes ces soins de la charité, ni femme, ni jeune fille mariée ou non, riche ou esclave, chrétienne où païenne ,n'y prend aucune part.

« Si nous arrivons en un lieu où il n'y a aucun homme, mais seulement des femmes et des vierges qui nous font de vives instances pour coucher en ce lieu, nous les réunissons toutes en une même chambre et nous les interrogeons sur leurs occupations, la bonne entente qui règne entre elles et nous leur donnons des conseils pour garder la chasteté et la crainte de Dieu. Ensuite nous lisons quelque chose des saints Livres avec un bref commentaire et nous adressons la parole à celles de ces femmes qui sont mariées, suivant que leur état le réclame. Si, à la chute du jour, nous ne pouvons gagner une autre localité pour y passer la nuit, nous choisissons entre toutes celles qui habitent ici la plus âgée et la plus respectable en la priant de nous assigner un logement écarté, loin de toute femme ou de toute vierge. Cette même matrone d'âge mûr se chargera de nous fournir la lumière et tout ce qui est nécessaire, ce qu'elle devra faire avec joie et, l'heure du repos sonnée, elle se retirera dans sa propre maison.

« Dans une localité où il n'y a qu'une seule chrétienne et point d'homme, nous nous gardons d'aller demeurer, prier et lire les Écritures chez elle, afin de ne pas devenir un prétexte aux discours malveillants. Nous devons éviter tout ce qui peut nous incriminer au jugement de ceux qui observent toutes nos démarches pour y trouver à reprendre.

« Dans une localité où il n'y a aucun chrétien, nous devons montrer la plus extrême prudence. »

L'existence d'agglomérations cénobitiques ressort avec évidence de ces deux lettres; cependant on voit du premier coup que les groupes féminins sont de beaucoup les plus nombreux. Le souci de la virginité et de se tenir à l'écart de toute incorrection est presque trop visible. Les abus de cohabitation signalés nous montrent en regard de ces monastères naissants les périodeutes, sorte de prêtres ambulants desservant un certain nombre de localités. Il est même possible que ces périodeutes soient ici de véritables missionnaires opérant à une distance considérable de leur point d'attache. Le lieu d'origine paraît être la Syrie ou la Palestine et on s'explique aisément que saint Épiphane, saint Jérôme et Marouta, évêque de Maiphercat, en aient eu connaissance dans ces régions; d'ailleurs c'est dans l'Église syrienne que les deux lettres ont été ajoutées à la fin de la Bible et utilisées. Remarquons toutefois que ces lettres, écrites en grec, distinguent très nettement le pays d'origine du pays de destination, l'auteur oppose le premier au second; la Syrie pourrait donc n'être que le pays de destination. Cet auteur devait être un périodeute habitant une contrée de très rigide observance (l'Occident? l'Égypte?) pour gagner à son genre de vie les habitants de la Syrie ou de la Palestine.

Un autre document plus explicite présente une importance considérable eu égard à l'influence hors de pair qu'il a exercée dès les temps les plus reculés sur l'institution cénobitique. C'est la vie de saint Antoine par saint Athanase, dont la connaissance est capitale pour l'étude de la période de transition de l'anachorétisme au cénobitisme. Bien qu'écrite dans la seconde moitié du IVe siècle, la *Vita Antonii* nous initie à une discipline du dernier quart du IIIe siècle et de la période qui précède immédiatement l'organisation pakhômienne[2]. Il existe en outre une Règle monastique

[1] *Epist.*, I, c. VI. Une excellente notice de F. Nau, *Clémentins (Apocryphes)*, dans le *Dict. de théol. cathol.*, t. III, col. 219-222. — [2] La *Vita Antonii* fut composée pour des moines étrangers, πρὸς τοὺς ἐν τῇ ξένῃ μοναχούς. C'est une œuvre historico-ascétique nettement caractérisée par saint Grégoire de Nazianze qui y trouve « sous la forme d'une histoire, la promulgation de la règle de la vie religieuse. » *Orat.*, XXI, 5, *P. G.*, t. XXXV, col. 1088. La date de cet écrit peut varier entre 357 et 365, il fut traduit en latin, entre 365 et 370, par Évagrius d'Antioche, *P. L.*, t. XXIII, col. 18, col. 712-713. Montfaucon, dans l'édition des *Opera* de saint Athanase a groupé dans le *Monitum*, col. 825 sq., les témoignages de la tradition littéraire; après cette étude les objections des Centuriateurs de Magdebourg pouvaient sembler définitivement abandonnées. Mais en 1876, la question a été reprise par H. Weingarten, *Der Ursprung des Mönchtums in nachconstantinischem Zeitalter*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1876-1877, t. I, p. 1-35, 545-574, qui nia l'origine athanasienne et l'historicité du récit. Il fut incomplètement refuté par Gass, *Zur Frage vom Ursprung des Mönchtums*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1878, p. 254; par A. Hilgenfeld, dans *Zeitschrift für wissens. Theologie*, 1878, p. 143 sq., et par Keim, *Aus dem Urchristenthum*, in-8°, Zurich, 1878, p. 204 sq., enfin et plus complètement par Ch. Hase, *Das Leben des heil. Antonius*, dans *Jahrbücher für protest. Theologie*, 1880, p. 418-448, et d'une manière définitive par J. Mayer, *Ueber Aechtheit und Glaubwürdigkeit der dem heil. Athanasius der Grosse zugeschriebenen Vita Antonii*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1886, t. I, p. 495-516, 619-636; t. II, p. 72-86, 173-193, et aussi par A. Eichorn, *Athanasii de vita ascetica testimonia collecta*, in-8°, Halis Saxonum, 1886. Postérieurement, l'origine athanasienne a été encore niée par H. Gwatkin, *Studies of arianism*, 2e édit., Cambridge, 1900, p. 102-107, et, ce qui importe assez peu, par Farrar, *Was there a real Antony the hermit?* dans *Contemporary Review*, 1887, p. 617-627; par contre, elle a été défendue par A. Berlière, dans la *Revue bénédictine*, 1891, t. VIII, p. 53-57; A. Robertson, *Select writings and letters of Athanasius*, in-8°, Oxford, 1892, p. 188-193; D. Völter, *Der Ursprung des Mönchtums*, in-8°, Tübingen, 1900, p. 6-12.

attribuée à saint Antoine et dont il reste deux recensions données par Brockie et par Abraham d'Eckhel. Cette attribution est insoutenable et, même au point de vue traditionnel, on ne peut faire appel qu'à des raisons insuffisantes; au point de vue critique les motifs internes d'attribution font radicalement défaut. L'opuscule a été composé avec soin d'après l'esprit de saint Antoine, autant qu'on peut ressaisir cet esprit dans les exemples de la *Vita* et les discours attribués au saint. Le rédacteur ou les rédacteurs ont largement puisé dans les préceptes qui circulaient sous le nom de l'abbé Isaïe; il est en effet plus probable que cet opuscule est le résultat d'une collaboration de deux moines travaillant en vue de servir à la formation ascétique des religieux d'un petit monastère soumis à la règle de saint Pakhôme. C'est donc à la *Vita Antonii* qu'il nous faut revenir. C'est une vie tout égyptienne [1].

En 251, Antoine naît à Comon, dans l'Égypte supérieure. Vers sa vingtième année, il entend lire dans une assemblée chrétienne le conseil évangélique : « Si tu veux être parfait... » et il se l'applique. Il était orphelin depuis environ six mois et ayant la charge d'une jeune sœur, lorsque cette parole le détermina à quitter le monde et à renoncer à ses biens. Il confie sa sœur à des vierges vivant en communauté, vend son bien dont il donne le prix aux pauvres, sauf une réserve destinée à sa sœur mais qu'il distribue peu après, et commence à mener une vie austère. A cette époque, remarque saint Athanase, il n'y avait pas en Égypte un nombre de monastères aussi considérable que celui qui exista depuis et celui qui voulait se livrer à l'ascèse se retirait hors de sa ville. A quelque distance de Comon vivait alors un vieil anachorète qui pratiquait cette existence depuis sa jeunesse; saint Antoine se résolut à l'imiter et se fixa auprès de lui. Voici, pris sur le fait, le début d'un groupement; mais aussitôt on trouve le correctif, le caractère nomade de cette période qui s'opposait à toute ébauche d'établissement stable et d'engagement fixe. Dès qu'Antoine apprenait l'existence de quelque autre anachorète, il se mettait à sa recherche et ne revenait à son ermitage qu'après avoir découvert et entretenu cet autre ermite. Comment pouvait-il dans ces conditions résoudre le problème de la vie matérielle? Ce problème se réduisait, il est vrai, à bien peu de chose sous ce ciel et avec les habitudes mortifiées de l'ascète. On nous dit qu'il labourait pour gagner son pain. Sans doute, lui, et d'autres imitant sa forme de vie, ne pouvaient songer à labourer un lopin de terre à eux, l'eussent-ils choisi dans quelque coin fertile, car il eût fallu posséder des instruments, des graines, une réserve. Certainement, les ascètes se louaient à l'époque de la moisson ou des semailles, gagnaient quelques pièces d'argent ou un certain poids en nature et retournaient ensuite dans leur solitude. Ici, c'était alors la lecture, la méditation, mais toujours avec des périodes de voyage. On se voyait beaucoup, semble-t-il, pour se communiquer à chacun ses inventions saintes et en faire l'essai une fois rentré chez soi. C'étaient des veilles prolongées toute la nuit, le repas une fois le jour et retardé jusqu'après le coucher du soleil, tantôt deux, trois ou même quatre jours de jeûne à la suite, et pour aliments du pain, du sel, de l'eau; quant au vin et à la viande c'étaient choses inconnues parmi les ascètes; pour couche la terre nue, jamais d'onctions ou de bains. On voit dès maintenant toute l'ébauche de cette règle en voie de formation. La *Vita Antonii* nous le montre suivant la pente naturelle à l'homme, vers l'âge de trente-cinq ans, éprouver un besoin d'établissement plus stable et prier le vieil ermite son voisin de l'admettre à venir habiter avec tui. Mais le vieillard invoqua son grand âge et la coucume qui lui inspiraient une égale aversion pour tout lhangement et saint Antoine s'enfonça plus avant dans la montagne et se logea dans quelque ruine. Il avait pris une provision de pain pour six mois, c'était là une coutume du pays de cuire les fournées un an à l'avance. Pendant vingt années il vécut dans cette solitude, recevant une nouvelle provision de pain tous les six mois. Après cette longue retraite, qui nous reporte vers les années 306-310, une sorte de pèlerinage s'organisa et beaucoup souhaitaient imiter la vie de l'ascète qui se décida à rompre l'étroite clôture dans laquelle il vivait.

Et le voilà qui reprend ses pérégrinations, commençant par le nome d'Arsinoë; mais déjà il a derrière lui des fidèles, des admirateurs qui ne le quittent plus, πάντες οἱ σύν αὐτῷ, écrit saint Athanase. A son retour, il reprend ses occupations passées et il excite le courage des anciens moines tandis qu'il multiplie le nombre des recrues de la vie ascétique. En peu de temps plusieurs monastères furent fondés pour lesquels Antoine était comme un père : καὶ ταχέως, ἕλκοντος τοῦ λόγου, πλεῖστα γέγονε μοναστήρια, καὶ πάντων αὐτῶν ὡς πατήρ καθηγεῖτο [2]. Cette petite phrase marque un moment important. Désormais l'institution cénobitique est en voie d'aboutir. A quelque temps de là, on fait un pas de plus dans cette voie, les frères demandent un règlement. Il n'en était guère besoin; en effet, au temps où un disciple vivait à l'imitation de son maître dont il ne s'éloignait guère, mais désormais, les relations s'espacent à raison même du nombre et de la dispersion des disciples; aussi saint Antoine comprend cette nécessité et entame une instruction en langue copte que saint Athanase a conservée et qui est un précieux souvenir de cette période pré-cénobitique.

Vers cette date de 310, nous apprenons qu'il existait sur les collines qui bordent le Nil, des monastères remplis de religieux se livrant à la psalmodie, aux saintes lectures, au jeûne, à la prière et au travail. Déjà nous entrevoyons certains exercices de communauté, le repas par exemple que saint Antoine prenait souvent avec les frères. Toutefois cette solitude continue à être traversée, notamment par un premier voyage à Alexandrie où un groupe de moines, leur chef en tête, vont assister aux scènes de martyre avec le souhait d'être appelés à partager ces combats, et, sur l'ordre qui leur est donné de se disperser, ils obéissent; mais Antoine lave son vêtement et le lendemain choisit un lieu bien en vue d'où sa cuculle d'une éblouissante blancheur semble une bravade héroïque au préfet persécuteur.

De retour dans son monastère, repris d'un désir d'entière solitude, il s'enfonce seul plus avant dans le désert. Ce qui caractérise ce nouvel établissement c'est une tentative du saint pour se suffire à lui-même, sans recourir à autrui et sans être à charge à personne; il se fait apporter un outil pour défoncer la terre et un sac de blé pour ensemencer à proximité d'une source. Chaque année il faisait sa récolte et se trouvait désormais indépendant. Toutes ces minuscules expériences nous marquent les étapes d'un progrès dont les règles monastiques enregistreront simplement les résultats. On ne cessait pas de le visiter et il ménagea un abri sur la route pour les visiteurs.

Il revint à Alexandrie à l'occasion de l'hérésie d'Arius contre laquelle il prononça un discours. Sa réputation était grande alors, mais il regagna sa solitude où il mourut en 356, âgé de plus de cent ans, après avoir fondé par son exemple, par son immense popularité, l'influence et la grandeur de la vie religieuse.

Un document de cette étendue et de cette valeur ne laisse guère désirer de faire usage des renseignements de qualité inférieure recueillis par le ménologe et par des actes de martyrs de basse époque. On relève une suite de traits qui, pour être en eux-mêmes assez peu de chose, ne laissent pas de nous faire entrevoir

[1] *P. G.*, t. XXVI, col. 837-908. — [2] *P. G.*, t. XXVI, col. 865.

un progrès continu, le passage de la spontanéité à la réglementation. Ainsi saint Antoine avait vu Paul, le premier ermite, établi lui aussi au désert et vivant d'une façon incompatible avec l'existence d'une communauté. Paul habitait une caverne voisine d'une source et près d'un palmier dont les fruits lui fournissaient sa nourriture et les feuilles son vêtement. Le petit ermitage de saint Antoine a déjà une allure très différente et une organisation plus durable. Le détail relatif à l'épisode d'Alexandrie et au vêtement lavé nous aide aussi à entrevoir dans l'adoption d'un habit déterminé un des premiers indices, par lesquels le groupe ascétique cherchait à affirmer sa tendance vers la sécession d'avec le monde et l'organisation autonome.

Parmi les sources de l'ascétisme chrétien, il nous semble impossible de rien attendre des écrits sortis des sectes dissidentes. S'il n'est pas rare de rencontrer des pratiques exagérées chez les ascètes laissés à eux-mêmes et, pour ainsi dire livrés aux improvisations de leur zèle, avant l'intervention modératrice des règles monastiques, nous ne croyons pas qu'on puisse citer aucun exemple de ces maximes excessives dont s'inspirent les observances ascétiques en honneur et les doctrines officielles en faveur dans les sectes montanistes, gnostiques, manichéennes. Nous ne discutons pas la question, fort délicate à traiter, de la générosité individuelle parmi ceux qui recommandaient et surtout parmi ceux qui pratiquaient une discipline à tel point rigoureuse qu'elle leur permettait de n'excuser personne de relâchement. Il a dû exister des âmes qui, de bonne foi et sans s'accorder nulle relâche, ont adopté des obligations surérogatoires, notamment en matière de jeûne et de continence. Mais, outre que nous sommes très insuffisamment renseignés à l'égard de ces *parfaits*, comme on les appelait, rien ne nous autorise à les grouper et encore moins à leur attribuer une influence et un rayonnement quelconques.

Si donc nous essayons de prendre une idée d'ensemble de l'ascèse pendant les trois premiers siècles, nous la voyons contemporaine de l'enseignement de Jésus qui recommande à tous ceux qui veulent le suivre la vigilance sur soi-même [1], le renoncement [2] et une part de mortification sensible [3]. A ceux qui ne se contentent pas de ces pratiques, mais qui souhaitent une union plus étroite, Jésus recommande la pauvreté [4] et la virginité [5]. Saint Paul se fait le législateur de ce dernier point dont l'application semble avoir donné lieu à des discussions et des interprétations qu'il veut empêcher désormais.

Il est clair que ces conseils peuvent être pratiqués au milieu du monde, et c'est ce qui a lieu, de même dans le désert, et c'est encore ce qui a lieu. Dans ces deux cas l'individualisme se développe par suite des conditions nécessaires d'exaltation et d'endurance qu'impose à l'ascète le genre d'existence qu'il a choisi et où peut seule le maintenir la maîtrise de sa volonté. Le cénobitisme qui marquera une transformation naturelle et prévue de l'anachorétisme, organisera l'ascèse dans des conditions plus accessibles aux âmes moins fortement trempées. Il donnera la garantie de l'œil du maître, de l'inquisiteuse sollicitude des confrères, de l'émulation et de l'entraînement à la régularité à ceux auxquels l'austère séduction du devoir et l'impératif intransigeant de la conscience ne suffiraient pas. Ils étaient de beaucoup majorité; et ainsi, doucement, progressivement, on s'achemina vers la pratique en commun de l'ascèse vers l'institution cénobitique. Les avantages de la vie commune frappaient les yeux d'un grand nombre, répondaient à leur insatiable besoin de société, tempéraient surtout ce que la solitude complète offrait de redoutable. Nous venons d'indiquer l'aspect général de ces origines d'une institution considérable d'après ce que, à l'heure où nous sommes et avec les textes dont nous disposons, nous en pouvons saisir. Ce n'est toutefois qu'une esquisse de ce vaste sujet. « Quand les terres sanctifiées par les premiers héros de l'ascétisme chrétien, nous auront livré tous les documents qu'elles recèlent, quand la critique historique se sera exercée sur ces documents et sur ceux qui se cachent dans nos bibliothèques, quand certaines figures du monachisme primitif seront sorties des ombres qui les voilent encore, alors seulement une étude d'ensemble sera possible. Pour le moment, c'est sur Pakhôme et ceux qui suivirent et développèrent sa règle aux IVe et Ve siècles que nous allons arrêter nos regards. Ils les attirent en effet à plus d'un titre. Avec eux est née la vie cénobitique et sont apparus les premiers monastères au sens actuel du mot. D'autre part, de nombreux manuscrits ont été récemment tirés de la poussière qui les recouvrait et ont fait revivre sous nos yeux les premiers cénobites [6]. »

[1] Matth., XXIV, 42; XXV, 13; XXVI, 41; Marc., XIII, 33-37; XIV, 38; cf. I Cor., XVI, 13; Ephes., VI, 18. — [2] Matth., X, 38-40; XVI, 24-36; Marc., VIII, 34; Luc., XIV, 27; Joa., XII, 25; ce renoncement sera accompagné de luttes, cf. Rom., VI, 6-23; VII, 23-35; VIII, 5-13; XIII, 14; I Cor., IX, 24-27; Gal., V, 1-6, 16-26; Coloss, III, 5; Phil., III, 10; à ce prix on établira en soi la paix et le règne du Christ, Rom., XIII, 14; Gal., V, 16; Coloss. III, 10-16. Cette idée de combat à soutenir, qui est un des aspects caractéristiques de l'ascèse, se trouve partout dans saint Paul. I Cor., IX, 24-27; Eph., VI, 12-18; Phil., III, 12; I Tim., I, v7-8; VI, 12; voyez en particulier l'idée qu'évoque I Tim., IV, 7 : γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν, idée de gymnaste s'exerçant en vue du prix. — [3] Le jeûne, Matth., IX, 14-15; XVII, 20; Marc., IX, 28; mais pratiqué sans ostentation, Matth., VI, 16-19. — [4] Matth. XIX, 21-27; cf. VIII, 20-22; Marc., X, 28; Luc., IX, 57-62; XIV, 28-34. — [5] Matth., XIX, 12; cf. I Cor., VII, 25-40. — [6] P. Ladeuze, *Ét. sur le cénobitisme pakhômien pend. le IVe s. et la 1re moitié du Ve*, in-8°, Paris, 1898, p. V-VI. L'auteur a consacré à l'examen des documents sur lesquels est fondée l'histoire *interne* et l'histoire *externe* du cénobitisme, une étude de 154 pages que je ne puis que résumer. Avant lui M. Amélineau et M. Grutzmacher avaient abordé le même sujet, mais sans y apporter la même attention et la même indépendance. Ces deux critiques n'ont pas saisi la vraie filiation des sources de l'histoire de Pakhôme lorsqu'ils ont considéré la recension thébaine comme l'original d'où sont découlées, indépendamment l'une de l'autre et à diverses époques, les autres recensions, notamment la vie grecque. *Acta sanct.*, mai, t. III, p. 25 sq. A la suite d'une comparaison dont le détail minutieux ne laisse rien échapper, P. Ladeuze met en lumière la dépendance mutuelle des diverses recensions et aboutit à cette conclusion : « On doit considérer la vie grecque comme la plus importante, mettre ensuite les œuvres coptes et donner la dernière place à la vie arabe. » Cette vie arabe, publiée dans les *Annales du musée Guimet*, t. XVII, p. 337 sq., n'est qu'une compilation passablement maladroite de récits tirés des recensions grecques et coptes; elle est même tributaire, en certains passages, d'écrits étrangers, tels que l'*Historia lausiaca*. Les documents coptes consistent en fragments thébains d'une vie de Pakhôme et en une vie incomplète de ce même saint, écrite en dialecte memphitique. Ce texte memphitique dépend du texte thébain et tous deux dérivent directement ou indirectement de la vie grecque originale. Celle-ci est l'ouvrage d'un moine grec, disciple de saint Pakhôme et écrivant peu après la mort du saint. Le fait de la priorité de cette vie par rapport aux autres documents apparaît aujourd'hui incontestable. Les caractères intrinsèques sont en plein accord avec ce qui a trait à l'auteur et la chronologie, d'une exactitude irréprochable, répond parfaitement à ce que nous apprennent des œuvres étrangères, par exemple, les lettres de saint Athanase. Si, à plus d'un endroit, cet auteur semble n'avoir pas connu tous les détails des faits qu'il rapporte, c'est qu'il n'avait pas vu ces faits de ses yeux, comme lui-même nous en avertit. La date de composition de cette vie grecque doit être rapportée peu de temps après l'an 368. Un moine grec postérieur a voulu enrichir la vie grecque des additions de la vie copte, de là un supplément placé à la suite dans les mss. et publié dans *Acta sanct.*, t. III, p. 51. Le Métaphraste combina la vie grecque et ce supplément et son élucubration fut traduite en latin par Hervet et reçue par Surius, *Vitæ sanct.*, t. III, p. 195. Un extrait de ce récit a été traduit par Denys le Petit. A la suite de ce document dont la valeur est hors de pair et constitue vraiment un récit original pourvu des garanties désirables d'exactitude et de véracité, prennent rang divers textes tels que la lettre de l'évêque

VIII. Naissance et évolution du cénobitisme. — 1° *Pakhôme*. — « Quand j'ai commencé à vivre en moine, disait un jour saint Antoine aux disciples de saint Pakhôme, il n'y avait pas encore de *cœnobium* où quelqu'un prît soin du salut de ses frères, mais chacun... s'exerçait à la vie monastique en son particulier. C'est votre père qui a réalisé un si grand bien, avec la grâce de Dieu[1]. » C'est, en effet, la création et l'organisation du cénobitisme qui donne à saint Pakhôme son rôle historique. Né dans la Haute-Thébaïde, au sud d'Esneh, d'une famille païenne, il fut, vers la vingtième année, atteint par la conscription. Déjà incorporé, il eut l'occasion de voir à Esneh la charité des chrétiens prodiguant les vivres indispensables à la colonne en marche. Frappé par cet exemple il résolut de l'imiter. Or, il arriva que les recrues furent désarmées et renvoyées par suite des victoires impériales. « Mon Dieu, s'était écrié le jeune homme, si tu daignes me regarder favorablement, te faire connaître à moi et me délivrer, je ne suivrai que ta seule volonté, et, plein d'amour pour tous les hommes, conformément à tes ordres, je remplirai à leur égard tous les offices de la charité[2]. » Et à peine libéré, Pakhôme marche dans la direction du sud jusqu'au village de Schénésit, où existait une fort petite agglomération. Alors il s'installa dans une ruine que les anciens de la contrée nommaient « le temple de Sérapis » et il y cultiva quelques légumes et quelques palmiers qui fournissaient à ses besoins et lui permettaient de secourir les pauvres du village et les voyageurs qui passaient dans une barque ou sur le chemin. Il reçut le baptême dans l'église voisine et s'adonna peu après au soin des malades pendant une épidémie. Alors, « voyant que de grandes foules l'entouraient et qu'il se trouvait dans une grande angoisse parce qu'on ne le laissait pas mener une vie solitaire, il résolut de se faire moine et d'embrasser la vie anachorétique[3]. » Ayant entendu parler de Palamon « qui était un grand moine, un peu à l'extérieur du village... il remit son habitation aux mains d'un autre vieillard moine, pour prendre soin des quelques légumes et des palmiers pour le bien des pauvres, il se leva, il alla vers le lieu où (habitait) le saint vieillard apa Palamon[4]. »

Quels était ces moines de Palamon ? Très probablement une réunion d'anachorètes, ce qu'il faut se bien garder de prendre pour un *cœnobium*. Nul indice, en effet, d'une agglomération dans une enceinte unique. Quand Pakhôme vient trouver Palamon il va directement frapper à la cellule, et c'est Palamon qui lui répond et lui ouvre la porte. Désormais Palamon et Pakhôme auront un commun logement, mais il s'en faut que ce soit la règle de tous, puisque nous voyons aussitôt après que les disciples de Palamon « se trouvaient dans toute cette montagne[5]. » Quelques-uns étaient plus rapprochés et imitaient le genre de vie du vieillard ; voici en quoi consistait leur observance : jeûne quotidien pendant l'été ; pendant l'hiver, abstinence au pain et au sel ou à un légume tous les deux jours ; abstention perpétuelle de l'huile et du vin ; travail manuel dont le prix est donné aux pauvres ; veille nocturne intégrale ou de moitié passée dans la prière, dans la méditation des Écritures. Aucune trace de vie commune dans ces pratiques[6]. Palamon n'est donc pas le précurseur de Pakhôme dans la création du cénobitisme. Les auteurs des vies de Pakhôme, Théodore et Horsiisi dans leurs écrits, et les auteurs qui peu après eux ont eu à parler des institutions pakhômiennes, manifestent tous l'intime persuasion que l'œuvre de notre saint est parfaitement nouvelle[7]. Les biographes qui n'ont pas cru devoir laisser dans l'oubli un essai d'organisation cénobitique tenté, sans succès, par le moine Aôtas, n'eussent pas manqué de relever l'échec de Palamon qui relevait d'autant le résultat obtenu par Pakhôme. Par quelle contradiction eussent-ils passé sous silence la tentative de l'éducateur de Pakhôme, alors qu'ailleurs ils ne cachent nullement l'influence exercée par ses exemples sur les institutions de condisciples[8] ?

Après quelque temps passé avec Palamon, Pakhôme s'aventura un jour jusqu'à un village abandonné nommé Tabennisi. Tandis qu'il y faisait sa prière, il entendit une voix lui criant du ciel : « Reste ici et construis-y un monastère, car beaucoup d'hommes désireux d'embrasser la vie monastique viendront ici te trouver. » Ainsi, au dire du biographe, aurait été merveilleusement désigné et choisi le site destiné à une si grande illustration. Le village de Tabennisi était situé sur la rive orientale du Nil, vers l'endroit où le fleuve forme un coude au nord de Thèbes. Une erreur fort ancienne, puisqu'elle remonte à Sozomène, fait de Tabennisi une île. Ταβεννήσιος, déformé en Ταβέννη νῆσος, a donné naissance à cette opinion contre laquelle se sont inscrits Valois, les Bollandistes, Tillemont, Quatremère et M. P. Ladeuze. C'est donc à tort qu'on identifiait Tabennisi avec l'île d'Éléphantine, à tort aussi qu'on recule le village dans la direction du sud, jusque dans les environs d'Esneh ; son véritable site est celui que nous avons indiqué, dans le diocèse de Denderah.

Comment expliquer les causes qui ont amené Pakhôme à se séparer de la forme monastique qu'il avait sous les yeux pour tenter une institution nouvelle ? Les sources dont nous disposons sont très sobres de renseignements et on a pensé y suppléer par des intuitions psychologiques dénuées de fondement. C'est ainsi qu'on a cru saisir une sorte d'antagonisme entre les rigoureuses mortifications des anachorètes et la sévérité tempérée de la règle des cénobites ; mais c'est faute de remarquer que toute règle applicable à un

Amon, les lettres et discours de Pakhôme, de Théodore et d'Horsiisi, conservés en copte ou donnés en traduction latine par Holsten. Tous ces textes sont authentiques, à l'exception des sermons coptes attribués à Pakhôme et à Théodore dont l'origine et la valeur appellent quelques réserves. Le personnage de Schenoudi, plus récent que Pakhôme, est moins favorisé. Nous le connaissons par des œuvres coptes exclusivement. Les panégyriques de Schenoudi en dialecte memphitique et thébain et en arabe sont apparentés les uns aux autres. Le texte primitif est le thébain et a pour auteur Visa, successeur de Schenoudi. Le texte memphitique est une recension d'un panégyrique thébain ou sahidique, il n'y faut pas voir un simple abrégé du texte de Visa. La recension arabe, d'un caractère analogue à celle de la vie de Pakhôme, « a développé les panégyriques antérieurs de Schenoudi à l'aide de l'Écriture sainte, de la littérature chrétienne apocryphe, et peut-être même de la vie de Pakhôme » et d'autres documents encore. Par une curieuse rencontre, l'auteur a inséré dans son travail à titre d'enseignement de Schenoudi « une version de cette sorte de catéchisme moral qu'on pourrait intituler les *Deux voies*, lequel forme la partie morale de la *Didaché* des douze apôtres et qu'on retrouve dans l'*Epître de Barnabé*, dans la *Constitution apostolique égyptienne*, dans le livre VII des *Constitutions apostoliques*, dans le *Syntagma Doctrinæ* et la *Fides Nicæna* attribués à saint Athanase. » Dans ces documents coptes l'histoire a été sollicitée, tiraillée, afin de faire place à un surnaturel exubérant. A côté des panégyriques de Schanoudi, nous avons l'éloge d'abba Bgoul, lequel se rapporte sûrement à Schenoudi lui-même. Quant aux lettres et aux discours de Schenoudi et de Visa, on on n'en a publié jusqu'ici que des fragments.

[1] P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 156. Cette citation et celles qui suivent sont tirées des rédactions de la vie de Pakhôme, citées par M. P. Ladeuze. — [2] *Ibid.*, p. 159. — [3] *Ibid.*, p. 158. Révillout et Amélineau avancent sans fondement que Pakhôme fut baptisé de force. — [4] *Ibid.*, p. 158. Nulle trace que Pakhôme, quoi quen disent Weingarten, *op. cit*, p. 50, et J. Mayer, *op. cit.*, p. 18, ait été disciple de saint Antoine. — [5] *Ibid.*, p. 163. — [6] Quant à l'existence d'une probation ou noviciat de trois mois, c'est un passage interpolé. P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 163, note 2. — [7] *Epist. Theodori*, *P. L.*, t. XXIII, col. 104 ; *Doctr. Orsiesii*, *P. L.*, t. CIII, col. 457, n. XII ; S. Jérôme, *Prologium*, *P. L.*, t. XXIII, col. 64, 67, Cf. Ladeuze, *op. cit.*, p. 164, n. 1. — [8] P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 164.

nombre considérable d'individus, fussent-ils des ascètes, est obligée de tenir compte d'une certaine moyenne qui est celle de la nature et de la générosité humaines qu'on ne peut, sous peines d'échec, méconnaître et nier. L'anachorète pouvait se livrer à des pratiques extraordinaires que le plus élémentaire bon sens interdisait d'imposer, même de proposer, aux cénobites. L'antagonisme est donc simplement question de condescendance. Pour rendre accessible la vie religieuse à un plus grand nombre, saint Pakhôme ne se départira guère de ce système de modération. « Ne savez-vous, dit-il un jour, que les frères, surtout les plus jeunes, ne peuvent pas persévérer dans la vertu, si on ne leur accorde, de temps en temps, quelque relâchement et quelque repos? » A chacun d'introduire, de sa propre volonté, quelques austérités, dans l'observance commune car « ma volonté, ajoute-t-il, est que l'on cuise et que l'on serve chaque jour aux frères la nourriture avec abondance afin que chaque jour, se privant de ce qu'on leur donne, ils progressent dans la vertu. » Des dispositions analogues reparaîtront dans la règle la plus célèbre du cénobitisme occidental, la règle de saint Benoît; nous les indiquerons quand le moment sera venu. Dès maintenant toutefois, nous pouvons attirer l'attention sur les points de ressemblance frappante qui existent entre ces deux conceptions cénobitiques, également pénétrées du souci d'adapter la vie religieuse aux conditions de la vie commune. Pakhôme lui-même, comme s'il avait eu le souci d'éviter l'imagination des commentateurs, prit soin de nous exprimer, dans une comparaison de l'anachorétisme et du cénobitisme, l'idée inspiratrice de son institution. Selon lui, la caractéristique du cénobitisme est « de réunir les âmes pour les sauver. » Suivant un point de vue qui ressemble fort à une épigramme, la vie du cénobite est plus parfaite que celle de l'anachorète, à raison des vertus dont la société quotidienne des confrères impose la pratique. Il ajoute même : « Un homme ascète qui s'est fait anachorète, n'ayant pas à supporter le fardeau des hommes de son espèce et ne voyant point ceux qui font des dévotions afin d'être pris d'émulation pour les œuvres et les bonnes pratiques auxquelles ils se livrent et les faire eux aussi, ne deviendra pas élevé dans le royaume des cieux et ne s'élancera pas vers la vie éternelle par la pureté des ascèses qu'il fait[1]. » Une conception différente prévaudra en Occident, où la vie cénobitique n'apparaîtra que comme une étape vers l'anachorétisme[2]. Mais outre que saint Pakhôme devait avoir une préférence paternelle pour l'institution créée par lui, la grave détermination qui l'amena à entreprendre cette œuvre nouvelle aura pu l'aider toujours un peu à y découvrir des avantages moins sensibles pour d'autres que pour lui. Il avait vu les inconvénients de l'anachorétisme, ayant lui-même pratiqué cette vie et profité de l'expérience du vieillard Palamon pendant le temps de leur habitation en commun. Au reste, et suivant une très juste observation, il importe de remarquer l'évolution des idées sur le monachisme à l'époque où nous sommes arrivés. De tous côtés, les rapports entre les ascètes tendaient à devenir plus intimes. Antoine, Makaire dirigeaient des communautés de disciples. Les cellules étaient encore séparées, mais elles se rapprochaient de plus en plus de celles des moines plus célèbres. Le samedi et le dimanche se tenaient des réunions générales pour la prière et l'instruction spirituelle. Encore un pas et les réunions seraient quotidiennes. On en était bien venu déjà à établir près de la cellule du *vieillard*, du père des anachorètes, une sorte de maison commune d'où l'on tirait les provisions nécessaires aux ermites dispersés dans le désert ou sur la montagne. On était bien près, à ce point, d'élever une enceinte à l'intérieur de laquelle toutes les cellules seraient comprises. On était mûr pour le cénobitisme; Pakhôme le comprit et osa tenter l'entreprise, agissant en cela sous l'influence des mêmes causes qui avaient déjà détourné les ascètes de la stricte solitude des ermites.

Peu après son installation à Tabennisi, Pakhôme fut rejoint par son frère Jean qui ne se souciait guère que de mener la vie anachorétique. Cependant Pakhôme s'occupait d'agrandir son habitation et de la mettre en état de recevoir, dans une même enceinte, tous ceux qui viendraient se soumettre à sa direction. Il semble, à s'en tenir à ce que rapporte la vie grecque confirmée par un fragment thébain, que plusieurs anachorètes vivaient aux environs, profitant des exemples et des avis de Pakhôme sans toutefois se rallier à son innovation. « Quelques-uns du village, est-il dit, qui étaient autour de lui, venaient vers lui, bâtissant des habitations dans le lieu où il vivait seul, se réunissant, s'y retirant, et eux, ils faisaient un petit troupeau d'hommes[3]. » Pakhôme n'ayant pu les amener au cénobitisme, leur donna des règles se rapprochant le plus possible de son idéal. Tandis qu'ils continuaient à habiter dans des cellules séparées et s'occupaient du travail qui leur plaisait, ils mettaient leurs gains en commun et mangeaient ensemble. C'était, en tous cas, relativement aux institutions d'Antoine, de Makaire, de Palamon, un nouveau pas fait vers le cénobitisme proprement dit. Cette règle, poursuit notre texte — et ceci confirme absolument les idées que nous venons d'émettre — il la leur assigna ainsi, marchant avec eux selon leur faiblesse. C'est ainsi qu'il fit, parce qu'il vit qu'ils n'étaient pas encore enclins à se (laisser) lier dans la communauté parfaite, les uns avec les autres. Le plan de Pakhôme était bien fixé, mais il ne trouvait encore personne pour l'exécuter pleinement avec lui[4].

Cependant les premières recrues se présentent et, rapidement, l'institution prend forme. Ce sont d'abord trois adhérents, puis cinq autres, et alors le fondateur put « donner des règles et une forme (de vie) où il n'y avait point de pierre d'achoppement, ainsi que des traditions utiles pour leur âme[5]. » En peu de temps, le nombre des disciples atteignit la centaine. Alors, disent les documents, « il leur bâtit une église dans son monastère, afin qu'ils y bénissent Dieu[6]. » Chacun reçoit sa charge et l'organisation intérieure semble se faire rapidement et sans à-coups. Nous y reviendrons.

Vint le moment où Tabennisi ne suffit plus à contenir le nombre des cénobites. Alors on construisit un second monastère au nord du premier et sur le même modèle, dans un lieu désert appelé Peboou, village situé sur la rive orientale du Nil, en face de Hou, l'ancienne *Diospolis parva*, dans le nome et le diocèse de ce nom. La distance était si peu considérable que, le soir venu, on pouvait se rendre à Peboou et être de retour à Tabennisi avant la nuit close[7]. « Pakhôme, nous dit-on, y passa des jours, jusqu'à ce qu'il eût bâti le mur d'enceinte du monastère. Il bâtit ensuite une petite église selon la pensée de l'évêque de Diospolis; il bâtit aussi les maisons[8]. » Peboou n'était guère qu'une reproduction de Tabennisi; le saint veillait sur

[1] P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 168. — [2] L'observance carthusienne considérée comme le dernier stade de perfection; la règle de saint Benoît autorisant le religieux éprouvé plus ou moins longtemps dans le monastère à faire choix d'une retraite solitaire; voir aussi les règles des carmes, des camaldules, de Vallombreuse, du Mont-Serrat. — [3] Amélineau, dans la *Mission archéol. franç. au Caire*, t. IV, part. 2, p. 540; P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 171. — [4] *Ibid.*, p. 172. — [5] *Ibid.*, p. 172. — [6] *Ibid.*, p. 172. — [7] En thébain : *Peboou Pebaou*; en memphitique *Phebôou*, en grec Πρέου, en copte ϩⲁⲩ ou *Baum*. — [8] Ladeuze, *op. cit.*, p. 173.

les deux maisons et les gouvernait, en sorte que la vogue de la seconde fut semblable à celle de la première; bientôt Peboou fut rempli.

Ce qui aurait pu porter quelque préjudice au développement en altérant l'esprit ne produisit rien de désavantageux au contraire. Nous voulons parler de l'agrégation en masse de communautés monastiques qui s'affilièrent à la nouvelle institution. Ce fut d'abord une congrégation d'ascètes à Schénésit. Pakhôme s'y transporta très probablement de sa personne, y installa un groupe amené de Tabennisi-Peboou et y établit la nouvelle observance. On ne sait si l'ancien supérieur de la communauté, Ebôneh, fut maintenu dans sa charge, ou s'il fut remplacé. Par sa situation Schénésit ajoutait une grande force à l'institut naissant, à cause de sa proximité avec les deux monastères déjà existants. Schénésit était situé à peu de distance au nord de Peboou, et presque également rapproché de Tabennisi, sur la rive orientale du Nil sur les bords mêmes du fleuve. Puis ce fut une autre communauté établie sur la rive occidentale, celle de Temouschons, au nord de Peboou. On s'y rendait en traversant le Nil sur un bac à Schénésit, le voyage ne prenait guère qu'une moitié de la nuit[1]. C'était déjà une agglomération respectable; cinq monastères vinrent l'étendre encore du vivant même de Pakhôme. Un de ces monastères, celui de Thebiou, situé entre Temouschons et Peboou, vint accroître considérablement les ressources de Pakhôme, grâce au don qui lui fut fait par Pétronios, supérieur de Thebiou, de toutes les possessions de sa famille. Notons ce fait au passage, qui nous apprend que les monastères pouvaient librement recevoir les biens qui leur étaient donnés[2].

Le cénobitisme va connaître maintenant de plus lointains accroissements. L'évêque d'Akhmin invita les cénobites à s'établir dans sa ville épiscopale et bientôt on y compta trois monastères : Chmin, Schmin, Eschmin. Peu auparavant, un monastère s'était élevé aux environs d'Akhmin, on l'appelait : Tsi (= Τασῆ), en arabe : Schedsinâ; et non loin de là se trouvait le monastère de Tesminé (= Τισμηναὶ) confié à l'ancien supérieur de Thebiou, Petronios, qui reçut également le soin d'un second monastère proche de lui, lequel ne peut être que celui de Tsi. Une neuvième fondation de Pakhôme fut faite vers le sud, au delà de Thèbes, dans les environs d'Esneh; ce fut le monastère de Phenoum dont Sourous fut le premier supérieur.

Entre temps, Pakhôme avait transféré sa résidence et le siège du supérieur de toute la congrégation de Tabennisi à Peboou, comme aussi l'administration et les réunions plénières de tous les monastères.

D'autres affiliations eurent lieu; celles de monastères de femmes. La vie du saint rapporte que la sœur de Pakhôme vint un jour à Tabennisi pour voir son frère qui lui fit dire par le portier : « Sache que je suis en vie, mais ne sois pas attristée de ne pas m'avoir vu. Si tu désires entrer dans cette vie sainte, examine-toi à ce sujet, et les frères te bâtiront une habitation et tu vivras solitaire en ce lieu. » Marie obéit à l'invitation et « lorsque notre père Pakhôme vit que son cœur avait incliné à l'œuvre bonne et droite, aussitôt il envoya les frères qui lui bâtirent une cellule dans le village à quelque distance de son monastère; il y avait un petit autel en cette cellule. Une foule (de femmes) entendirent ensuite parler d'elle, elles vinrent se mettre sous sa (direction). » Plus tard, du vivant de Pakhôme, un deuxième monastère de femmes fut construit à Tesminé[3]. Pour nous résumer, la congrégation de Pakhôme comprit, de son vivant, neuf monastères d'hommes et deux couvents de femmes[4]. Dans la Haute-Thébaïde, l'accueil fait à Pakhôme par tel ou tel évêque fut assez froid et, de fait, le cénobitisme ne se développa guère dans ces parages où Pakhôme n'établit qu'un seul monastère. Ailleurs, les évêques paraissent avoir vécu dans les meilleurs rapports avec le saint et avec ses moines. L'évêque d'Akhmin et celui de Denderah lui sont particulièrement favorables. Une sympathie plus éclatante fut celle de saint Athanase d'Alexandrie qui, en 330, visita la Thébaïde et vint à Tabennisi où il fut reçu solennellement. Ces relations devinrent assez cordiales pour qu'en 360, le duc Artemios vint chercher Athanase fugitif à Peboou où il ne le rencontra pas; mais trois ans plus tard, le grand homme parcourant de nouveau la Thébaïde, visita en détail les monastères pakhômiens, les lieux de réunion pour la prière, les réfectoires, les cellules et manifesta hautement son admiration. L'immense influence qu'exerçait Athanase en Égypte donnait à son approbation une importance considérable et entrainait le reste de l'épiscopat dans une voie sinon d'enthousiasme, du moins de bienveillance marquée à l'égard du cénobitisme.

L'institution naissante ne laisse pas toutefois de rencontrer la contradiction, mais celle-ci ayant été présentée sous un jour faux à force d'être outré, il importe de la ramener à ses véritables proportions. L'antagonisme toujours plus ou moins latent entre réguliers et séculiers se montra généralement en Égypte comme ailleurs avec des intermittences, tour à tour bénin ou aigu. Pakhôme ne songea pas à se soustraire personnellement ni son institut au pouvoir épiscopal. « Il priait, nous dit-on, pour tous les prêtres de l'Église, en quelque endroit qu'ils se trouvassent, disant : Quoiqu'ils soient nos pères et plus élevés que nous-mêmes, il faut prier pour eux[5]. » Cette déférence n'est pas seulement en paroles. Près du monastère de Tabennisi il bâtit une église pour se conformer au vœu de l'évêque de Denderah; dans le monastère de Peboou il bâtit une petite église selon le désir de l'évêque de Diospolis. En matière de doctrine, même soumission à l'égard des évêques qui sont « les fils des apôtres et leurs successeurs en ce monde et en l'autre[6]. » Il arrive que Pakhôme est cité à comparaître au concile d'Esneh pour y répondre de ses visions, il s'y rend aussitôt et donne les explications qu'on lui demande. Parlant à ses moines de cet épisode, il le fait avec modération, sans contester l'autorité des juges, mais en constatant que l'ennemi les a induits en erreur à son sujet[7]. Une fois seulement le saint ayant appris que les prêtres et les moines d'Alexandrie « se nourrissaient de toutes les bonnes choses[8], » présage les inconvénients qui en résulteront et peu de temps après on apprend que certains moines alexandrins ont succombé aux tentations de la chair. Au reste, Pakhôme s'interdisait de reprendre un clerc, même coupable, il laissait ce soin aux chefs de l'Église.

Si cette modération ne parvint pas à éviter tout conflit, on peut croire qu'elle en écarta quelques-uns. Sous le rapport de la dignité et du pouvoir, les moines étaient aux yeux de Pakhôme inférieurs aux clercs, ce qui ne l'empêchait pas d'admettre que l'état de vie des cénobites l'emportât, au point de vue de la perfection chrétienne, sur celui des prêtres. Dès le début, Pakhôme s'était fait une loi de maintenir l'égalité entre tous les

[1] On confond parfois Schénésit et Tabennisi, Amélineau, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, p. 430; par contre, on distingue à tort Temouschons et Monchôsis, Grutzmacher, *Das älteste Klosterleben*, p. 99, n. 5; p. 101. — [2] Nous retrouverons la même liberté chez les moines de Schenoudi. Cf. Löning, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Strassburg, 1878, t. I, p. 352. — [3] Sur le petit problème topographique relatif à ce monastère, cf. P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 177. — [4] *Ibid.*, p. 178. — [5] *Ibid.*, p. 182. — [6] *Ibid.*, p. 182. Le successeur de Pakhôme, Théodore, reconnait à Athanase le droit de déterminer pour les moines le canon des saintes Écritures. — [7] *Ibid.*, p. 183. — [8] *Ibid.*, p. 183. Cet incident rapporté par les vies coptes pourrait n'avoir d'autre base que le prétexte à mettre en relief un enseignement de Pakhôme.

cénobites et, par conséquent, il leur interdisait ainsi qu'à lui-même le sacerdoce. Cette règle de conduite était bien connue de ses disciples qui nous disent : « Il ne désirait pas qu'il y eût des prêtres dans son monastère, à cause de l'envie et de la vaine gloire[1]. » Si des prêtres se présentaient pour les exercices du monastère, ils pouvaient être admis et on rendait hommage à leur caractère, à condition toutefois qu'ils se pliassent avec une soumission parfaite à la règle cénobitique. En fait, les rapports des premiers cénobites furent aussi bons avec le clergé inférieur qu'avec l'épiscopat. On voisinait, on se rendait de petits services. A Tabennisi, le saint allait le samedi à l'église du village avec ses moines pour y faire l'offrande, et, à leur tour, le dimanche, les prêtres du village venaient faire l'offrande au monastère. Ainsi donc, ni en principe ni en fait, il n'y eut conflit entre le cénobitisme naissant et le clergé. Ce ne furent en général ni les prêtres, ni les évêques qui firent obstacle à la rapide diffusion des moines pakhômiens. Le plus grand obstacle, à notre avis, dit M. P. Ladeuze, auquel Pakhôme se heurta, provenait de la nouveauté même de son institution. Les esprits n'y étaient pas assez préparés. Il s'agissait d'abandonner une vie à laquelle on s'était habitué et qui avait produit de grands saints. Il fallait quitter cette solitude dans laquelle on s'était précipité avec tant d'ardeur, et se soumettre au joug constant d'une règle dont on n'avait jamais eu d'exemple. Ce ne fut que peu à peu, nous l'avons dit, que le saint fit accepter ses institutions à ses premiers disciples. Dans le cours de sa vie, nous voyons encore l'un ou l'autre moine regimber contre l'imposition de nouvelles règles ou regretter de ne pouvoir plus tenir la ligne de conduite qui agréait à son jugement particulier. Quoi d'étrange aussi, que des anachorètes, voisins de Pakhôme, et à qui ses succès devaient enlever des disciples, aient d'abord vu de mauvais œil la nouvelle forme du monachisme qu'il introduisait, aussi longtemps qu'ils ne purent pas mieux en apprécier les mérites? Ne seraient-ce pas eux qui auraient excité contre le saint, les seuls évêques qui lui firent opposition? Il est en effet curieux d'observer qu'au concile d'Esneh, où cette opposition se manifesta particulièrement, ces évêques étaient accompagnés de moines[2]. Cependant Pakhôme ne blâmait pas l'anachorétisme, se bornant à lui préférer le cénobitisme comme plus parfait et plus sûr. Il estimait fort Antoine, mais comme une exception et, en effet, il le plaçait parmi les trois merveilles de son temps. Les moines de Tabennisi eurent à plusieurs reprises des rapports avec l'anachorète. Ils étaient décidément séduits et frappés par cette austère perfection et assez disposés à en proclamer la supériorité sur le cénobitisme[3]. Après Pakhôme, son disciple Théodore conseillera à Ammon, après trois années de cénobitisme, d'affronter l'anachorétisme; plus tard, Schenoudi adoptera cette même progression.

En l'année 346, peu de temps après la fête de Pâques et la réunion générale qui se faisait à cette occasion à Peboou, la peste gagna les monastères, enleva plus de cent frères et Pakhôme lui-même après de longues souffrances. Il avait désigné son successeur, Petronios, l'ancien supérieur du groupe anachorétique de Thebiou, alors abbé de Schedsinâ et de Tesminé. Mais Petronios mourut deux mois plus tard désignant son successeur Horsiisi. Le nombre des cénobites allait croissant, entrainant une administration trop vaste. Les frères « commencèrent à se répandre par les champs et les bois, pour subvenir à l'entretien d'une telle multitude, mais, plus les autres soucis se multipliaient, plus la négligence se glissait dans les monastères[4]. » Un mouvement séparatiste se dessina. Apollonios, supérieur du monastère de Temouschons, voulut approvisionner lui-même sa maison, sans passer par l'administration de l'économe général de Peboou qui centralisait toutes les recettes et fournissait aux besoins de chaque maison. Il y eut conflit entre Horsiisi et Apollonios; ce dernier tenait l'organisation adoptée par Pakhôme pour caduque; on prit parti, un schisme était imminent lorsque Horsiisi, débordé, se choisit comme coadjuteur Théodore, disciple de Pakhôme, et se retira au monastère de Schénésit[5].

Théodore s'ingénia à rétablir l'autorité ébranlée du supérieur général qui se dérobait à sa charge. Il affecta de recourir toujours à lui comme à son maitre et à son conseiller et le réintroduisit, aussitôt qu'il le put, dans la direction effective des monastères. Ces incidents avaient montré que le cénobitisme, comme toutes les choses humaines, devait compter avec les passions; mais aussi qu'il pouvait, par la nature même des principes surnaturels dont il s'inspirait, attendre beaucoup de la vertu profonde de ses membres qu'une surprise d'un moment pouvait entrainer à des actes que leur générosité et leur sainteté les amenaient à désavouer et à réparer peu après. Théodore parvint, grâce à ces germes, à faire refleurir le calme, l'union et l'observance dans toute la congrégation. Apollonios, lui-même vint à résipiscence. Toutefois, le souci du temporel était né et avec lui les inconvénients inhérents à la possession, même indivise, dans le cénobitisme.

2° *Horsiisi et Théodore.* — Sous le gouvernement de ces deux personnages le cénobitisme prit de nouveaux développements. Ce sont d'abord des fondations monastiques : deux près de Schmoun, une aux environs d'Hermothis, un monastère de femmes, le troisième, à un mille environ de Peboou, et un monastère non loin de Ptolémaïs. Ainsi, on commençait à se ramifier non seulement vers le nord mais aussi vers le sud, depuis Schmoun jusqu'à Esneh. Théodore mourut en 368. A cette occasion, saint Athanase écrivit à Horsiisi et à ses moines une lettre de condoléance, dans laquelle il fait le plus grand éloge du défunt et exhorte Horsiisi à reprendre le gouvernement des communautés. Celui-ci se laissa convaincre; nous ignorons pendant combien de temps et avec quel succès il continua de présider, seul désormais, à l'institution[6].

3° *Rufin d'Aquilée.* — Rufin, prêtre d'Aquilée, né vers 345 et mort en 410, se rendit en Égypte en 372 pour visiter les plus célèbres solitaires de ce pays. Le fait de ce voyage est attesté par saint Jérôme qui ajoute que son ami écrivit, à cette occasion, un livre sur les moines égyptiens, ce serait l'*Historia monachorum in Ægypto.* Parmi les sources de l'histoire primitive du monachisme, il n'en est point qui donnent lieu à des problèmes plus compliqués que l'*Historia lausiaca* et l'*Historia monachorum,* si étroitement apparentées et si souvent confondues[7]. L'*Historia monachorum* se trouve parmi les œuvres de Rufin, mais cette attribution a été contestée et on a essayé d'en faire honneur successivement à saint Jérôme, à Évagrius d'Antioche,

[1] Ladeuze, *op. cit.*, p. 186. — [2] *Ibid.*, p. 188. — [3] *Ibid.*, p. 189. — [4] *Ibid.*, p. 192. — [5] Il ne fut pas déposé, *op. cit.*, p. 197-198. — [6] Toute la chronologie de ces débuts du cénobitisme a été très tiraillée, principalement par H. Rosweyde, les Bollandistes, H. Achelis dans *Theologische Literaturzeitung*, 25 avril 1896; Amélineau dans *Annales du musée Guimet*, t. XVII, p. LXXIII sq., LXXXIV sq.; G. Krüger, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1890, col. 622; Grützmacher, *Pachomius und das älteste Klosterleben*, p. 23; Ladeuze, *Cénobitisme pakhômien*, p. 222 sq. Voici les dates auxquelles s'arrête ce dernier auteur : vers 292, naissance de Pakhôme, vers 313 ou 314, Pakhôme enrôlé comme soldat; 314 ou 315, il se retire à Schénésit pour être moine; 25 juin 334 ou 335, naissance de Schenoudi; 9 mai 346, mort de Pakhôme; 19 juillet 346, mort de Petronios; vers la même époque Schenoudi revêt l'habit monastique; fin de 350, Théodore devient coadjuteur d'Horsiisi; 27 avril 368, mort de Théodore; 1er juillet 452, mort de Schenoudi. — [7] *Analecta bollandiana*, 1898, t. XVII, p. 341.

à Jean de Jérusalem, à Valère d'Astorga, à un certain Posthumianus, à Petronius de Bologne[1]. A la suite d'une nouvelle étude[2], M. E. Preuschen reconstitua la première forme grecque de l'*Historia monachorum* et démontra par des arguments internes et externes que la forme latine appartenait incontestablement à Rufin. Celui-ci n'était pas seulement le rédacteur, comme s'il eût mis sous son propre nom les souvenirs de Petronius[3], il avait encore moins commis le vol qu'on lui attribuait[4] en lui faisant simplement traduire et s'approprier une œuvre grecque antérieure. Cette accusation se réfute par la véritable conception de la forme littéraire de l'*Historia monachorum :* cette forme est toute fictive, quoique, à certains endroits, l'auteur n'ait pas su soutenir sa fiction. Rufin se présente sous la figure d'un moine parcourant l'Égypte en 394-395. Or, il n'a pas fait ce voyage à cette date et ainsi tombent les difficultés chronologiques. Avait-il fait précédemment un voyage de ce genre ? Ceci ne l'engageait pas à nommer tous les moines égyptiens qu'il avait alors rencontrés ; il lui suffisait, pour atteindre son but, de noter des traits individuels caractéristiques de l'idéal et de la pratique de la vie ascétique[5].

Du texte grec Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ou du texte latin *Benedictus Deus*, ce dernier est l'original[6]. La version grecque n'est pas une pure traduction : son auteur a retravaillé et souvent abrégé l'original[7]. L'*Historia monachorum* latine a été écrite après l'*Historia ecclesiastica* de Rufin, à laquelle elle fait allusion (402) et avant la lettre de saint Jérôme à Ctésiphon, qui en parle si sévèrement (415) probablement entre 402 et 404. Rufin n'a fait œuvre ni de romancier ni d'historien, il a visé avant tout à édifier son public et à l'amener à la pratique de l'ascétisme par l'entrainement de l'exemple. C'est un récit de voyage d'où, avec la dose voulue de tact critique, on pourra dégager un tableau bien vivant du cénobitisme. Il a fallu depuis modifier un peu ces explications fort bien agencées cependant. Dom C. Butler, dans l'étude des documents apparentés à l'*Historia lausiaca*, a rencontré l'*Historia monachorum* pour laquelle il revendique et démontre l'antériorité d'un original grec[8]. Rufin redescend au rôle de traducteur. On rencontre dans le grec des antithèses, des expressions techniques, des termes propres et précis qui sont affaiblis et paraphrasés en latin. Cependant parmi les phrases typiques citées par dom Butler, il en est dont une exégèse subtile parviendrait à éluder le témoignage. D'autres semblent apporter une preuve décisive. Ainsi dans sept passages Ἕλληνες désigne les païens. Le mot est traduit par *Gentiles, Ægyptii*, ou *vos qui cærimoniis demoniacis agebantur*. Nombre d'allusions à des passages bibliques ont été remplacées dans le latin par des citations formelles, parfois alléguées à tort. Un des détails les plus probants est le jeu de mots suivant : Ἀπολλῶ, ἀπολῶ διά σου τὴν σοφίαν τῶν ἐν Αἰγύπτῳ σοφῶν, détruit dans le texte latin : *Apolloni, per te perdam sapientiam sapientium in Aegypto*[9]. La phrase *ut lætaretur eremus sitiens* ne s'explique pas comme la traduction du grec εὐφράνθητι ἔρημος διψῶσα[10]. La démonstration est convaincante.

4° *Pallade d'Hélénopolis.* — Pallade était né en Galatie vers 363; il dut passer les premiers temps de sa vie monastique en Cappadoce et en Palestine. En 388, âgé de vingt-cinq ans, il est à Alexandrie; deux ans plus tard, au désert de Nitrie; l'année d'après (390-392) il se retire plus avant dans le désert, en un lieu appelé *les Cellules,* à cause du nombre des ermites qui y sont établis, et il y séjourne neuf années auprès de l'abbé Makaire, puis d'Évagrius, deux maîtres de l'ascétisme. En 400, le soin de sa santé le ramène à Alexandrie, puis en Palestine, et, avant la fin de l'année, il est fait évêque d'Hélénopolis en Bithynie, Pallade prend parti pour son ami saint Jean Chrysostome et entreprend pour le défendre, en 404-405, le voyage de Rome; à son retour en Asie il partage la disgrâce de son ami, est exilé à Syène, puis à Antinoopolis. Entretemps on le rencontre à Jérusalem. En 417, son exil prend fin, et en 420, il écrit sous le titre d'*Historia* une série de notices biographiques sur les moines qu'il a connus, soit personnellement, soit de réputation. Cette *Historia* est dédiée à un officier de la cour de Théodose II, nommé Lausus. De là le nom d'*Historia lausiaca*[11].

[1] Ce dernier a été surtout soutenu par Vallarsi. — [2] E. Preuschen, *Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums,* in-8°, Giessen, 1897; l'auteur a donné une édition de l'*Historia monachorum,* ἡ κατ' Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία, et des plus importants chapitres de l'*Historia lausiaca* (c. XLIII, LXXXVI, X, XI). Cette édition est établie sur la collation complète de dix-sept manuscrits grecs, des versions syriaque, copte et arménienne. On est loin, on le voit, de la publication un peu sommaire faite par Jean de Meurs, en 1616, et par Fronton du Duc, en 1624, plus tard reproduite dans *P. G.*, t. XXXIV, col. 995. L'*Historia* subsiste en deux recensions. Par les manuscrits, on remonte jusqu'à l'année 532, date du plus ancien manuscrit syriaque; son archétype pourrait être du Ve siècle; ce qui nous conduit à une date très rapprochée de la composition du livre. — [3] Ainsi pensait Tillemont trompé par une notice mal comprise de Gennadius. — [4] C'est la thèse de Lucius. — [5] On a donc tort, observe M. P. Ladeuze, dans *Le Museon,* 1898, t. XVII, p. 70, d'objecter que l'*Historia monachorum* ne parle pas de la plupart des moines mentionnés dans l'*Historia ecclesiastica* de Rufin. — [6] Sozomène, à certains endroits, suit le texte grec d'assez près, à d'autres il se rattachs à la forme latine. Comment expliquer ce phénomène? L'historien ecclésiastique a transcrit l'œuvre grecque d'un certain Timothée, lequel avait employé l'ouvrage latin de Rufin. Ce Timothée n'est certainement pas, quoi qu'en dise Sozomène, Timothée d'Alexandrie; ce pourrait être Timothée le *chronographe* dont parle Jean Malala, le même peut-être que l'écrivain apollinariste Timothée cité par Léon de Byzance. — [7] Sans vouloir combattre directement l'origénisme, il a fait en sorte que sa version ne fût pas une sorte de panégyrique du disciple d'Origène. Cette version a été connue par Marcus, le panégyriste Porphyre de Gaza († 419), elle aurait donc été faite dans le premier tiers du Ve siècle et peut-être par ce panégyriste lui-même. Elle offre, en effet, avec l'éloge de Porphyre de grandes ressemblances de style, de vocabulaire et de syntaxe. — [8] C. Butler, *The Lausiac history of Palladius,* in-8°, Cambridge, 1898, p. 257-277. — [9] *Ibid.*, p. 257. — [10] *Ibid.*, p. 259. — [11] Je me borne à résumer les principaux résultats établis par dom Butler. L'*Historia lausiaca* nous est surtout connue par des traductions latines. La plus longue (*A*) forme le livre VIII des *Vitæ Patrum* de Rosweyde et passait communément pour l'œuvre authentique de Pallade. Une recension plus courte (*B*) a paru sous le titre de *Paradisus Heraclidis* dans l'appendice de Rosweyde. Elle représente en substance le texte grec de Jean de Meurs et a été généralement regardée comme un abrégé de (*A*). D'une comparaison de (*A*) et de (*B*) avec l'*Historia monachorum* (= *C*), D. Butler aboutit à une conclusion entièrement opposée. (*A*) n'est pas le texte original de Pallade mais une combinaison artificielle de (*B*) et (*C*). C'est (*B*) qui est le meilleur représentant de l'œuvre de Pallade, les plus anciennes versions latines et syriaques autorisent ce point de vue. Rien ne permet d'admettre que Pallade ait utilisé des documents grecs. (*B*) n'est pas plus un abrégé de (*A*) que (*A*) n'est une seconde édition revue et considérablement augmentée de (*B*). Un autre fait désormais établi, c'est que Sozomène, dans ce qu'il rapporte des moines égyptiens, avait pour source la recension (*B*) et l'original grec de (*C*). Quant à Pallade, il n'a pas fait usage de sources coptes et son recueil authentique, une fois dégagé de (*C*), ne paraît pas avoir de sources autres que son information personnelle. Nous sommes en présence d'un témoignage direct. L'édition du texte grec est fondée sur un grand nombre de manuscrits. On peut distinguer trois séries principales de textes. 1° Le texte (*B*) fondé sur la collation de 28 manuscrits et qu'on pourrait qualifier *textus receptus* représenté par les éditions grecques de l'Histoire lausiaque. 2° Le texte (*G*) basé sur une dizaine de manuscrits, se distingue du précédent par plus de simplicité, moins de rhétorique. 3° Le texte composite (*A*), fondé également sur dix manuscrits, qui dans la longue recension (Hervet, Fr. du Duc et *P. G.*) s'accroît de l'*Historia mona-*

Depuis trois quarts de siècle, les esprits étaient périodiquement excités par le récit de vocations et d'austérités extraordinaires dans les déserts d'Egypte. Pour se représenter le succès de vogue qui accueillit l'*Histoire lausiaque,* il faut se représenter l'émotion générale qui accueille certains *Mémoires* d'histoire contemporaine. En effet, le livre de Pallade contenait des noms d'illustres personnages dont on n'avait pas, malgré leur retraite, perdu le souvenir. En outre, il circulait alors une littérature d'un genre très nouveau qui révélait aux mondains les mystères de la vie ascétique et cénobitique en Égypte, en Palestine ou en Syrie. C'étaient la vie de saint Antoine et la règle qui lui était attribuée; la règle et probablement aussi la vie de saint Pakhôme, divers écrits de saint Jérôme, de Rufin, de Sulpice Sévère, des recueils anonymes de sentences, des récits de voyages, etc. Dans cette littérature naissante, l'œuvre de Pallade se plaçait d'emblée au premier rang. De même que la *Vita Antonii* avait exercé une influence décisive sur l'expansion du monachisme, de même l'*Historia lausiaca* allait lui imprimer un nouvel essor. A ce titre, le livre appartient tellement à l'histoire du développement de l'institution cénobitique que nous devons lui accorder une analyse détaillée.

L'*Histoire lausiaque* ne doit pas être prise pour un roman à la façon de ce que nous lisons dans la vie fabuleuse de Macaire le Romain, ou dans la légende symbolique de sainte Marie l'Égyptienne. Elle nous révèle un aspect très original du monde dont se composait le groupe monastique des rives du Nil, société pénétrée de surnaturel à un degré qui peut nous surprendre et choquer les idées actuelles, mais qui n'en révèle pas moins une mentalité qui a eu son heure d'existence historique au IVe et au Ve siècle. Les *Contes et romans de l'Égypte chrétienne* sont les témoins caractéristiques de cette conception de la vie, qui, pour être plus enthousiaste en Égypte, n'en est pas moins répandue dans toute la chrétienté.

L'*Histoire lausiaque* poursuit un but d'édification : prémunir le lecteur contre l'entraînement des passions, l'inquiétude et l'orgueil, et encourager ses progrès spirituels, en lui présentant l'idéal de la vertu chrétienne réalisé dans les moines [1]. Cet idéal est l'impassibilité : ἀπάθεια [2]. Pallade emprunte ce nom d'une vertu stoïcienne pour désigner la domination parfaite sur toutes les inclinations de la nature. Un moine est-il entièrement mort à lui-même, mort aux sens, au respect humain, à tout désir indiscret dans la vertu même, victorieux de toutes les tentations, il le proclame, ἀπαθής, et à un tel éloge il ne se peut rien ajouter. Vers cet idéal unique, on peut tendre par plus d'une voie, et l'*Histoire lausiaque* nous signale, dans la vie monastique elle-même, divers courants d'ascétisme. Les deux principaux, que nous avons déjà fait connaître, se rattachent aux noms d'Antoine, père et maître des anachorètes, et de Pakhôme, législateur des cénobites. Pallade avait l'expérience personnelle de ces deux modes de sanctification, ayant vécu *aux Cellules* selon la tradition d'Antoine et plus tard, pendant son exil en Thébaïde, ayant vu de près les monastères pakhômiens.

L'élément essentiel de toute vie religieuse est le renoncement au monde, ἀποταξία [3]; dans chaque notice un peu détaillée, Pallade marque les circonstances de cet adieu solennel, ou du moins du temps écoulé depuis sa consommation. Nous voyons que, dès lors, quelques ascètes enchaînaient leur liberté par un vœu; mais cette pratique ne semble pas avoir été commune, et Pallade ne la signale que pour la blâmer [4].

La pratique érémitique laissait chacun libre de son attrait personnel quant à la mesure de solitude, de prière et de pénitence. La réclusion absolue et perpétuelle demeura toujours exceptionnelle. Beaucoup de solitaires habitaient des cellules ou des grottes isolées, beaucoup aussi préféraient se grouper par deux ou trois. Sur le mont de Nitrie, Pallade vit une église spacieuse, dans laquelle les anachorètes s'assemblaient deux jours de la semaine, le samedi et le dimanche, pour le service divin; les autres jours, chacun psalmodiait chez soi. A l'heure de none, un concert de voix s'élevait de toutes les cellules, car il existait une certaine uniformité dans l'horaire. Pour régir les cinq mille anachorètes qui peuplaient cette montagne et probablement aussi les six cents autres qui habitaient plus avant dans le désert, il y avait huit prêtres, dont l'un exerçait, sa vie durant, la suprême autorité, avec le privilège d'offrir pour tous l'eucharistie, d'exhorter, de trancher les différends entre frères; les sept autres l'assistaient. Quand arrivait un voyageur, on l'accueillait dans une hôtellerie voisine de l'Église et on l'hébergeait aussi longtemps qu'il prolongeait son séjour, parfois jusqu'à deux ou trois ans. Toutefois, après une semaine on l'occupait dans l'une ou l'autre officine : au jardin, à la boulangerie, à la cuisine, ou bien, si cet hôte était un homme de condition, on lui donnait des livres. Nul ne trouvait l'excuse de sa paresse, car chacun trouvait l'emploi de ses aptitudes soit dans la pharmacie, dans la pâtisserie, la culture de la vigne, le tissage de la toile. Les paresseux incorrigibles et les récalcitrants étaient châtiés. Pallade vit, suspendu à un palmier, le fouet de justice. Le coupable étreignait le palmier dans ses bras présentant, les épaules et le dos à la correction.

La formation était longue et rude. Les exemples abondent de ces mortifications outrées et de ces tortures infligées sans trêve par les solitaires à leur chair. On ne parvient plus de nos jours à tant admirer ces

chorum de Rufin. Sozomène, qui écrivit son histoire vingt années environ après la Lausiaque, n'a connu que (*G*). Des emprunts faits à Pallade par le rédacteur des *Apophtegmata* prouvent que ce texte (*G*) était en cours au Ve siècle. Il faut se garder de confondre avec (*B*), (*A*) où (*G*) un livre où l'*Historia lausiaca* et l'*Historia monachorum* sont combinées. L'attention du critique doit se concentrer presque exclusivement sur (*B*) et (*G*), et il y a lieu de se demander si les deux recensions sont originales et remontent à Pallade lui-même. Faut-il admettre que (*G*) est la réduction d'un texte plus développé (*B*), ou (*B*) est-il une paraphrase de *G*? La recension *B* ne manque pas d'une certaine antiquité puisque l'auteur de la vie de Mélanie la Jeune semble l'avoir mise à contribution, ce qui la ferait remonter au dernier tiers du Ve siècle. Mais la supériorité de *G* est incontestable; le parallèle établi par dom Butler entre les deux états du texte est là pour emporter la conviction. *B* est un texte métaphrasé, et encore avec peu de bonheur. Par qui? Par Pallade lui-même? C'est à peine soutenable. En tous cas *G* a toutes les marques d'un texte authentique et il a fait l'objet d'une édition impeccable. Rien ne dispense de recourir à ce livre que notre sujet ne nous permet que d'effleurer. Le résultat final est celui-ci : Tillemont tenait l'*Historia lausiaca* pour un modèle d'information et de sincérité, M. Weingarten en faisait un roman tendancieux et superstitieux, M. Lucius une mensongère histoire de moine. M. Amélineau a obstrué le terrain avec les prétendues sources coptes. D. Butler revient en partie aux conclusions de Tillemont et nous rend Pallade comme une source historique de bon aloi. c'est une notable acquisition.

[1] *Hist. laus.*, édit. Butler, prologue. Nous citons plusieurs passages d'une étude du P. A. d'Alès, dans les *Études*, 1906, t. CVIII, p. 14 sq. — [2] *Hist. laus.*, édit. Butler, prologue, p. 12, lign. 3; c. VIII, p. 28, l. 4; c. XI, p. 34, l. 12; c. XXXVII, p. 115, l. 18; p. 116, l. 4; c. XXXVIII, p. 117, l. 2; c. XLVIII, p. 143, l. 9; c. LIX, p. 153, l. 13. Cf. Butler, *op. cit.*, t. I, p. 176. — [3] *Hist. laus.*, c. LIV, p. 147, l. 10; c. LXI, p. 156, l. 2; cf. c. XII, p. 36, l. 2; c. XIX, p. 60, l. 6; c. XXI, p. 64, l. 10; c. XXXV, p. 100, l. 8; p. 104, l. 1; c. XXXIX, p. 123, l. 4; c. XLIV, p. 131, l. 5; c. XLV, p. 132, l. 20; c. LIV, p. 146, l. 18; c. LVIII, p. 152, l. 8; c. LX, p. 154, l. 6; c. LXI, p. 156, l. 5; c. LXII, p. 157, l. 17. — [4] *Hist. laus.*, prol., p. 12, l. 10-14.

austérités, à l'origine desquelles devait se trouver souvent une pointe de cet orgueil subtil qu'on prétendait briser sans s'apercevoir qu'on le nourrissait. Il y avait, entre anachorètes, émulation d'austérités. Makaire d'Alexandrie [1], qui fut trois ans le maître de Pallade *aux Cellules*, voulait — selon l'expression pittoresque de dom Butler — détenir en ce genre tous les records. Sa vocation semblait être de dépasser tous ses confrères et sa ferveur le conduisait parfois à la singularité. Apprenait-il qu'à Tabennisi on s'interdisait en carême tout aliment cuit, il se condamnait pour sept ans, à vivre de légumes crus, trempés dans l'eau. Entendait-il parler de tel ascète qui se contentait, d'une livre de pain par jour, il se réduisait lui-même à la poignée de nourriture qu'il pouvait extraire avec la main d'un vase au col étroit. Avait-il, dans un mouvement d'impatience, écrasé un moustique qui venait de le piquer, pour se punir, il inventait de s'aller exposer nu, pendant six mois, à la morsure des terribles guêpes du marais de Sceté. Quand il regagna sa cellule, criblé, bouffi, c'était un monstre : à la voix seulement on reconnut l'abbé Makaire.

Tous n'en arrivaient pas à ces macérations surhumaines, mais on voit très bien que l'admiration ne s'adressait guère à la modération que Pakhôme s'efforcera de faire prévaloir. Tel solitaire se mutile pour éviter l'ordination, tel autre arrive à réduire les conditions de la vie matérielle à une proportion dérisoire. C'est à qui tentera la plus merveilleuse prouesse. Pallade n'ignore pas que parfois l'orgueil remplaçait la vertu, et il cite l'exemple d'un anachorète qu'on représentait comme un prodige d'abstinence. On racontait qu'il ne vivait pendant des périodes de trois mois que de la seule eucharistie, sauf peut-être quelques herbes sauvages. Avec cela, il était d'une arrogance insupportable et ne voulait sur terre d'autre maître que Dieu. Avec le temps, cette ferveur tomba et fit place à la plus honteuse débauche. Ce n'était pas là un exemple isolé. Les esprits rassis pouvaient soutenir l'épreuve qu'une ardeur excessive compromettait. Mais, seule, l'élite savait ainsi s'imposer une règle jusque dans les emportements généreux de la mortification corporelle.

Tel était le tableau d'ensemble par lequel Pallade initiait ses lecteurs à l'anachorétisme. Passant au cénobitisme, il caractérisait sommairement la règle des monastères de saint Pakhôme — règle que nous étudierons plus loin. Pallade trouva cette règle en vigueur dans un grand nombre de monastères qui comptaient ensemble environ 5000 moines [2]. Non loin du monastère de Panopolis (= Akhmin) un monastère de femmes comptait 400 nonnes [3]. A Antinoë de Thébaïde, il y avait jusqu'à douze monastères de femmes [4]. Une des figures les moins banales que l'*Histoire lausiaque* présentait à l'admiration de ses lecteurs était celle de l'abbesse Amatalis, âgée de plus de quatre-vingts ans, qui gouvernait soixante vierges. La porte du monastère n'avait pas de clef; l'amour du Christ suffisait à faire demeurer les vierges dans la clôture.

Dans cette société cénobitique les scandales se produisent parfois. On raconte des histoires de fausses visions, de fautes charnelles, de suicides. Cependant ce sont là, il faut le reconnaître, de lamentables exceptions. Les cénobites rivalisent de zèle dans la pratique de la mortification et du détachement des biens de ce monde. Les discours de Pakhôme et l'ensemble de la vie des cénobites témoignent d'idées très relevées sur la religion et la perfection chrétiennes. Tout n'est pas parfait, assurément. Mais il faut reconnaître qu'il y a dans les fautes qu'on nous signale bien des peccadilles : ainsi, quelques frères violent la loi du silence; un autre reste endormi pendant la conférence spirituelle, un troisième prend quelques figues pour les manger en cachette; d'autres murmurent parce qu'on leur fait faire la catéchèse par un moine plus jeune. Chez les nonnes d'Athribé, on signale quelques zizanies que l'aumônier s'applique à apaiser. De son appartement privé, qui dominait le monastère, il voyait tout, jugeait tout; sa fenêtre s'ouvrait pour laisser tomber une sentence et ramener la paix.

Quant à la chasteté des cénobites pakhômiens qu'on a représentés comme adonnés à tous les vices, l'étude la plus rigoureuse et les témoignages les plus irrécusables nous amènent à conclure que, s'il y a eu des chutes charnelles dans les monastères pakhômiens, elles y restèrent toujours rares et exceptionnelles.

5° *Schenoudi d'Atripé.* — Peu de temps après la mort de Pakhôme et sous la gouvernement de Horsiisi, nous avons assisté à une tentative de sécession. La pensée de former une seule congrégation étroitement unie subit un nouvel assaut, lorsque d'autres monastères adoptèrent la règle de Pakhôme en la modifiant d'après des besoins particuliers ou des vues nouvelles et sans se soumettre à l'autorité du supérieur général de Peboou. C'était, on le voit, une phase nouvelle de l'évolution des institutions cénobitiques qui s'ouvrait. Nous allons pouvoir l'étudier à peu de distance des monastères pakhômiens d'Akhmin, dans le couvent d'apa Bgoul.

Le monastère de Bgoul, situé aux environs d'Akhmin, près des ruines du village d'Athripé, subsiste encore

[1] *Histoire lausiaque*, c. XVIII, p. 47-58. — [2] Pallade et Sozomène nous donnent le nombre des moines pakhômiens. Sozomène dit que ces moines sont dispersés κατὰ τὴν Θηβαΐδα καὶ τὴν Αἴγυπτον. L'*Historia monachorum*, c. III, parle d'Ammon, père de 3000 moines qu'on nomme Ταβεννησιώτας. Cassien, *De cœnob. instit.*, l. IV, c. I, XXX, nous apprend également le nombre des religieux de Tabennisi. Peu après 404, saint Jérôme écrivit un prologue à la version latine de la règle pakhômienne, *P. L.*, t. XXIII, col. 65 sq., et, à cette occasion, nous apprenons qu'il y avait alors dans les monastères de Thébaïde un grand nombre de latins ne connaissant ni le copte ni le grec, et principalement dans le monastère de Canope, voisin d'Alexandrie. Ce monastère avait été fondé au temps du patriarche Théophile († 384), par une colonie de moines pakhômiens venus de la Haute-Égypte. Cf. P. Ladeuze, *Essai sur le cénobitisme pakhômien*, p. 202. Pourrait-on déterminer le chiffre qu'atteignirent les disciples de saint Pakhôme? La vie grecque ne donne pas de chiffre. Au concile d'Esneh, le saint constate que ses disciples sont multitude et on nous dit qu'ils se multiplièrent encore considérablement sous Horsiisi. Cassien compte plus de 5000 Tabennesiotes, chiffre qu'on retrouve dans la première recension éthiopienne de la règle de Pakhôme; ailleurs il parle de 7000 environ (c. XXXVIII); Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. XIV, et la version égyptienne de la vie de Pakhôme fournissent la même donnée. Enfin saint Jérôme dans le prologue de la version latine de la règle pakhômienne écrit que 50000 moines environ assistent aux réunions générales de l'ordre, outre ceux qui demeurent à la garde des monastères. Ce dernier chiffre semble d'abord exagéré. Il ne concorde même pas avec les autres renseignements donnés par Jérôme. D'après lui, dans un monastère, il y avait 30 ou 40 maisons et chacune comprenait environ 40 frères. Or, à la mort de Théodore, nous avons compté treize monastères. Supposez-en vingt en 404, cela ne fait guère que 30000 moines, à raison de 1600 par monastère. Mais ce dernier chiffre est lui-même beaucoup trop élevé. D'après Pallade et Sozomène, le « grand monastère » abritait 1300 religieux, les autres 2 ou 300 au plus. La première recension éthiopienne de la règle pakhômienne donne ce dernier chiffre pour les maisons ordinaires et telle semble avoir été la moyenne. Il n'est pas, dès lors, vraisemblable qu'à Peboou les moines aient été, comme dit Pallade, au nombre de 1400. En 352, la lettre d'Ammon nous apprend que, même après les grands accroissements sous Horsiisi, le monastère central ne comptait que 600 moines. D'ailleurs si l'on tient compte de tout ce qui se trouvait dans l'enceinte du monastère, on admettra difficilement qu'un plus grand nombre de religieux ait pu y trouver place. Au début du Ve siècle on peut admettre pour chiffre total des cénobites, celui de Cassien et de la première règle éthiopienne : 5000 moines. — [3] *Hist. laus.*, c. XXXIII, p. 96. Elles n'avaient pas de cimetière; on emportait le cadavre dans le cimetière des cénobites. — [4] *Hist. laus.*, c. LIX, p. 153.

aujourd'hui sous le nom de « monastère blanc », *Deir-el-Abiad*. Voir ce mot. Du temps de Bgoul il devait être peu considérable, puisque son successeur n'y trouvera qu'une trentaine de moines et, dans l'entre-temps, depuis la mort de Bgoul, leur nombre s'était accru. Bgoul avait donné à ses quelques disciples des règles distinctes de celle de Pakhôme et des pères anciens, réformant et complétant ce qui existait avant lui. Les premiers fondateurs du cénobitisme avaient édifié des règles selon la mesure de l'infirmité de ceux qui les approchaient, mais désormais il faudrait se montrer plus sévère, ne plus permettre de manger du pain deux fois, ni de se contenter de la suffisance de prières, de minimes œuvres.

Schenoudi succéda à Bgoul, son oncle, et sut, sans doute, faire valoir mieux que celui-ci l'idéal monastique nouveau, car bientôt les disciples affluèrent. D'après l'organisation faite alors, il semble que jusque-là bien des choses manquaient : on creusa un nouveau puits, on créa un potager, on éleva des officines, entre autres un atelier de tissage ; tout cela à l'aide des offrandes laissées par les pèlerins. Quand la communauté compta trente frères, Schenoudi fit signer aux moines une profession d'obéissance aux règles élaborées par Bgoul et qui pouvaient bien avoir reçu pour la circonstance quelques développements. « Il les réunit ensemble, nous dit-on. Il leur fit faire aux uns et aux autres une profession par écrit, afin qu'ils n'eussent qu'une seule manière, soit de nourriture, soit de vêtement, qu'il n'y eût entre eux nulle différence, nulle division dans toute œuvre qu'ils feraient, soit psychique, soit pneumatique. Ils écrivirent volontiers pour marcher dans les règles et sous les ordres du saint homme que nous avons déjà nommé, apa Bgoul, et de ses successeurs. Et cette profession, il la leur fit testifier, il la prit et la plaça dans les archives du monastère[1]. »

« Cette profession d'obéissance à laquelle Schenoudi amena ses disciples et les règlements qu'elle confirmait, ont, dit M. P. Ladeuze, de l'importance dans l'évolution des règles monastiques. Ne pourrions-nous pas ici découvrir les raisons qui amenèrent Schenoudi à faire signer par ses religieux l'acceptation solennelle des institutions établies dans son monastère, alors que, jusque-là, on semble s'être contenté de l'engagement implicite d'observer les règles, engagement qu'entraînait naturellement avec elle l'entrée en religion ? Bgoul, nous l'avons vu, avait voulu rendre plus sévères les lois données aux cénobites par Pakhôme et Schenoudi aura poussé plus loin encore l'œuvre de son oncle. Cette forme, par sa nouveauté et son caractère de rigueur, n'aurait-elle pas suscité des critiques parmi les religieux d'Atripé ? Il est curieux, en effet, d'observer que tout le discours prononcé par Schenoudi à l'occasion de la profession qui nous occupe, tend à montrer que les nouvelles règles sont simplement le développement naturel et exigé par les circonstances, de celles qu'avait données Pakhôme. Ce discours commence par cette phrase significative : « Je vous dis cela, mes fils, afin que l'adversaire ne trompe personne sous prétexte de folie, pensant que nous avons pris sur nous un joug dur à l'excès. » L'esprit d'insubordination, contre lequel Schenoudi dut si souvent lutter, n'aurait-il pas commencé à se manifester dès les débuts de son gouvernement ? Ne serait-ce pas pour le réprimer plus efficacement, qu'un jour où il les avait mieux disposés, il fit promettre solennellement et par écrit, à ses religieux, d'observer fidèlement les nouvelles institutions[2] ? »

Les disciples continuèrent d'affluer, il fallut agrandir les constructions antérieures, bâtir une grande église et, dans le voisinage, un monastère de nonnes. Il paraît peu probable qu'il faille prendre à la lettre l'assertion du panégyrique de Visa (recension arabe), d'après laquelle Schenoudi aurait eu un jour sous sa main 2200 moines et 1800 nonnes, sans compter les petits et ceux qui prenaient soin d'eux[3]. Ce chiffre semble exagéré. La congrégation de Schenoudi ne paraît pas s'être étendue au delà de la montagne d'Atripé ou de ses environs. Visa, successeur de Schenoudi, nous apprend même dans une de ses lettres que l'enceinte de son ordre s'étendait depuis le torrent qui se trouvait au nord du Triphion, jusqu'à celui qui était au sud de la demeure d'apa Peschoi dans le désert[4]. Il existait un monastère central, qui, comme dans la congrégation pakhômienne, administrait les maisons secondaires moins importantes et peu éloignées. Celles-ci étaient approvisionnées de tout par l'économe général, soit pain, soit légumes, mêmes les denrées qu'on cuit, même les vêtements ou couvertures. Certaines officines ne se rencontraient donc que dans le monastère principal, notamment la boulangerie, probablement aussi la basse-cour. Les maisons secondaires étaient surtout des exploitations agricoles[5].

L'institution de Schenoudi nous intéresse surtout en ce qu'elle marque une étape nouvelle du cénobitisme. Le panégyrique de Schenoudi par Visa nous apprend qu'un jardinier était chargé de fournir les légumes « aux frères habitant dans la montagne, isolés dans les cavernes, habitant les grottes, aux dévots vivant dans les ermitages[6]. » Visa établira plus tard que les frères qui séjournent au désert devront se réunir aux autres moines quatre fois l'an. Schenoudi fera une fois dans une grotte une retraite prolongée pendant cinq années consécutives. Il est clair que la règle pakhômienne a reçu une notable modification puisque nous voyons des moines, qui se sont exercés à la vie commune, retourner après une certaine épreuve cénobitique à la vie érémitique. Cassien parle de cette catégorie d'anachorètes :

Tria sunt, dit-il, *in Ægypto genera monachorum. Primum est cœnobitarum... Secundum, anachoretarum qui, prius in cœnobiis instituti jamque in actuali conversatione perfecti, solitudinis elegere secreta.*

On le voit, Pakhôme, soucieux par-dessus tout d'accréditer la vertu de l'institution cénobitique, lui avait attribué une excellence incomparable. Cette complaisance paternelle se comprend sans trop de peine ; Schenoudi plus logique n'hésitait pas à reconnaître dans la vie commune une période de transition et de formation qui devait préparer les âmes loyales et vaillantes à couronner leur entreprise par une ferveur plus grande, une austérité plus rigoureuse et une

[1] Amélineau, dans *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, 1888, t. IV, fasc. 1, p. 234-236. Pour cette première apparition des vœux monastiques et la formule, cf. Leipoldt, *Schenute von Atripé*, p. 107. — [2] P. Ladeuze, *Essai sur le cénobitisme pakhômien*, p. 209. — [3] *Ibid.*, p. 209-213, pour tout ce qui a trait au développement pris par la congrégation de Schenoudi, du vivant de celui-ci. Sur le personnage de Schenoudi, il faut consulter J. Leipoldt, *Schenute von Atripé und die Entstehung des national-ägyptischen Christenthums*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1903, Leipzig, et P. Ladeuze, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1906, t. VII, p. 76-83. — [4] Triphion, c'est le village d'Atripé, tout près duquel s'élevait *Deir el Abiad*, le « monastère blanc » ; quant au couvent d'apa Peschoi, « le monastère rouge », il est situé d'après Vansleb, *Nouvelle relation d'un voyage d'Égypte*, p. 376, à une heure de chemin d'Atripé. Le « monastère rouge » est situé au nord-ouest du « monastère blanc », à environ trois quarts d'heure de marche, » dit Amélineau dans les *Mém. de la miss. franç. au Caire*, t. IV, p. 91, n. 4. — [5] Cette administration pourrait être comparée avec celle de l'ordre primitif de Cîteaux, avec ses « celles », ses « granges », etc. — [6] Ladeuze, *op. cit.*, p. 212.

solitude absolue, c'est-à-dire les conditions mêmes de l'ascèse anachorétique[1].

L'influence de la règle et des coutumes d'Atripé fut moins étendue que celle de Tabennisi-Peboou, sauf toutefois en ce qui concerne l'introduction des vœux. Malgré le noviciat — ou ce qui en était l'équivalent, l'*ordinon* — l'observance paraît avoir laissé plus à redire à Atripé qu'à Tabennisi. Il est vrai que là, comme dans toute communauté, il y avait les religieux consciencieux et les médiocres, plus redoutables que les indignes. On voit néanmoins les jalousies et la délation exister d'une façon ordinaire. Des moines sortent du couvent sans permission, d'autres découchent pour aller s'entretenir avec d'anciens religieux expulsés. Il en est qui poussent la propreté corporelle jusqu'à la coquetterie, d'autres volent des remèdes ou des onguents à l'infirmerie qui est le paradis rêvé par quelques moines geignants, désireux de s'y faire admettre bien qu'ils ne soient nullement malades. Certains prélèvent une part sur ce qu'ils gagnent et en font cadeau à leurs parents ou à leurs amis. Cependant, parmi tant de misères morales, le souci de la chasteté demeure et les manquements contre cette vertu sont très rares au « monastère blanc »; quant aux péchés secrets et aux pensées impudiques, toute statistique serait vaine. Les corrections sont rudes; une lettre adressée à « la mère » du couvent des femmes par Schenoudi détermine le nombre de coups de bâton à administrer à une dizaine de religieuses prises en faute. Ce qui est plus grave, c'est la tendance et la tentative trop fréquente d'insubordination. Schenoudi gémit, tonne, fustige sans autre résultat, semble-t-il, que de provoquer la désaffection autour de lui et de nouvelles révoltes.

On s'explique mieux, dans ces conditions, la faible expansion de la congrégation d'Atripé. Les causes de cette stagnation doivent se chercher dans le fait même d'une aggravation introduite dans la règle pakhômienne. Il ne semble pas que celle-ci eût besoin d'être déjà réformée. Les prières, les jeûnes, les mortifications supplémentaires n'étaient guère faits pour attirer beaucoup de postulants à la vie religieuse. En outre, une certaine bonhomie qu'on rencontre dans les coutumes pakhômiennes était remplacée par une minutie intransigeante qui, à la longue, pouvait devenir une aggravation insupportable. L'application de cette règle se ressentait de la violence du caractère de Schenoudi. L'acquiescement volontaire avait moins de saveur pour lui que l'obéissance terrorisée. On rouait de coups pour de légères fautes. Schenoudi reconnaissait avoir tué un moine coupable d'un petit vol et d'un léger mensonge. Ces rigueurs n'avaient de relâche que grâce aux absences répétées et prolongées du supérieur, tantôt livré dans une caverne à la contemplation, tantôt conduisant une expédition de moines-guerriers pour ruiner et renverser les temples des idoles, tantôt livré aux questions de contentieux pour arracher à la dureté des riches et à la rigueur des magistrats les misérables qui se recommandaient à lui. Rentré chez lui, c'était encore le plus souvent pour s'occuper de choses étrangères à son monastère et exercer une sorte de justice privée sur la population des environs.

L'influence exercée par Schenoudi sur le cénobitisme égyptien paraît donc, malgré le prestige personnel de l'homme, se réduire à peu de chose. L'apa était trop discuté parmi ses propres moines pour les entraîner en grand nombre dans la voie de violences où quelques-uns seulement le suivaient. La réforme d'Atripé a avorté; les chiffres le disent assez. Tandis que Pakhôme attirait la multitude, Schenoudi terrifiait un groupe restreint. Hors du pays d'Akhmîn et dans la Basse-Égypte, Schenoudi n'a exercé aucune action. Ce sont d'autres moines que les siens qui, aux Ve et VIe siècles, serviront les desseins des archevêques d'Alexandrie. Au point de vue économique et social, la solution appliquée par Schenoudi avait été préconisée et réalisée par Pakhôme sur une échelle bien plus étendue. Dans un temps où la plupart des coptes sont voués à la misère, Schenoudi en réunit quelques centaines dans ses monastères, leur procure du travail, les organise en une coopérative de production et, avec les ressources qu'il obtient de la sorte, vient au secours de ceux que la vie monastique n'a pas séduits. A l'occasion, il reçoit et nourrit dans ses couvents les foules fuyant devant les incursions des Barbares. Le mérite de cette organisation du travail cénobitique revient avant tout à Pakhôme, dont les règles furent simplement développées à Atripé. D'ailleurs, à la fin du Ve siècle, les moines de la Basse-Égypte précédaient dans cette voie les moines d'Atripé : *De laboribus suis non tantum supervenientes ac peregrinos reficiunt fratres, verum etiam per loca Libyæ quæ sterelitate ac fame laborant, nec non etiam per civitates his, qui squalore carcerum contabescunt, immanem conferentes dirigunt alimoniæ victusque substantiam*[2].

6° *Jean Cassien.* — Si on s'attend à trouver dans les douze livres *De institutis cœnobiorum* et les vingt-quatre *Collationes Patrum*, une mine inépuisable de renseignements sur le cénobitisme primitif, il faut en rabattre beaucoup. Cassien passa une dizaine d'années de sa vie en Égypte, vers la fin du IVe siècle. Plus tard, vers 420, rappelant ses souvenirs, il composa son livre sur les « Institutions des monastères », livre auquel nous ne pouvons pas croire plus que lui-même qui s'apercevait que sa mémoire se brouillait[3]. Il se préoccupait moins de ce qu'il avait vu que de ce qui pouvait être adopté par ses lecteurs de Marseille, et de plus il mélangeait tout sans s'arrêter aux diverses observances d'Égypte ou de Palestine[4]. Dans le livre des *Conférences*, le terrain est, pour nous, moins solide encore. L'auteur nous avertit qu'il passe *ab exteriori ac visibili monachorum cultu... ad invisibilem interioris hominis habitum*. Dans les *Conférences* comme dans

[1] Schenoudi vécut 118 ans, de 332 ou 334 à 452, d'après Ladeuze. 451 d'après Leipoldt. Sur le personnage de Schenoudi, les récits les plus complets sont ceux de E. Révillout, *Les origines du schisme égyptien, Premier récit. Le précurseur et inspirateur Senuti le prophète*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1883, t. VIII, p. 401-467, 545-581; Amélineau, *Vie de Schenoudi*, in-8°, Paris, 1889; P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 215-221; Leipoldt, *op. cit.*, p. 47-92. « Schenoudi sait le grec, il cite les philosophes et les poètes grecs et il connaît la mythologie classique. Mais son âme reste toujours copte : il ne s'est pas laissé influencer par les idées grecques. La science pour lui est chose inutile et impossible. De théologie, il n'en a pas. Il se contente de répéter les formules ecclésiastiques courantes. Attaque-t-il dans ses œuvres les hérétiques, que d'ailleurs il ne comprend guère, il résout toutes leurs difficultés métaphysiques en les renvoyant à la puissance de Dieu. Sa religion et sa piété sont avant tout pratiques; il ne s'occupe pas des rapports métaphysiques entre Dieu et l'homme, ni de l'union mystique de l'homme à Dieu. Pour lui, il s'agit d'obéir à Dieu et de faire des œuvres pour mériter la récompense et fuir les châtiments. Il a en même temps conscience de sa supériorité sur tous ceux qui l'entourent, il se sait « une autorité ». Il se croit inspiré d'en haut et il a quelque chose de l'enthousiasme prophétique. Aussi vit-il dans un état ordinaire d'exaltation et d'emportement que viennent couper les intervalles de profonde dépression morale. C'est un homme passionné et violent, avec les défauts et les faiblesses des gens de ce caractère. » Ladeuze, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, 1906, t. VII, p. 78. — [2] Cassien, *De cœnob. institut.*, l. X, c. XXII, *P. L.*, t. XLIX, col. 388 sq. — [3] *Secundo*, dit-il, *quod ea quæ a pueritia nostra inter eosdem constituti... vel didicimus vel usu percepimus, minime jam possumus ad integrum retinere, tot annorum circulis ab eorum consortio et imitatione conversationis abstracti.* — [4] C'est chez lui un système, voir la préface et l. II, c. I, IV; l. III, c. I; l. IV, etc. Une fois, l. IV, c. XVII, il avertit qu'il parle de Tabennisi, d'ordinaire il ne prend pas ce soin.

les *Institutions*, la part du cénobitisme égyptien semble donc assez légère et, en tous cas, peu reconnaissable. Plus d'une fois nous trouvons décrite une institution différente ou même opposée à celles que nous font connaître nos documents. Plus d'une fois dans les *Conférences*, Cassien paraît s'être substitué à ses interlocuteurs. Non certes, dans la mesure excessive qu'indique Weingarten[1] au dire duquel Cassien a tout imaginé. Une confrontation sommaire de ce qu'il nous apprend en matière de liturgie avec les détails contenus dans divers écrits contemporains suffit à proclamer la bonne foi et l'observation personnelle de l'écrivain[2]. Mais il est peu probable qu'il soit venu jusqu'en Thébaïde où il avait dessein de se rendre. De ses vingt-quatre Conférences, les dix premières eurent lieu avec des moines de Scété, les sept suivantes avec trois religieux des environs de Thennesus et de Panephysis, non loin de Damiette, et les sept dernières avec des moines des environs de Diolcos, ville située près de Panephysis. Il n'a probablement pas dépassé Scété et Nitrie où il se sera entretenu avec des solitaires; le récit qu'il en fait date d'un quart de siècle environ après la rencontre, et nous savons que six ans plus tôt Cassien s'aperceva it déjà de l'affaiblissement de sa mémoire.

7° *Les Apophtegmata Patrum*[3]. — Il s'agit d'un recueil de sentences composé à l'aide de glanes faites dans des recueils plus anciens, accommodées et disposées suivant l'ordre alphabétique des personnages auxquels ces maximes spirituelles sont attribuées. Le collecteur nous apprend qu'il s'est donné grande peine, car « nombreux sont les livres où les dits et les gestes des saints vieillards sont rapportés sans ordre aucun. » Quant aux apophtegmes anonymes on en composa de petits groupes qu'on logea arbitrairement à la suite de chaque lettre de l'alphabet.

A quelle époque s'est formé ce recueil? On s'était jadis généralement assez peu préoccupé de le savoir[4], on est plus avancé aujourd'hui[5]. L'auteur parle de saint Cyrille d'Alexandrie comme d'un défunt, ce qui nous reporte à 444; il parle de Zénon, disciple de Silvain, mort en 450; et même de Gélase, higoumène d'un couvent de Nicopolis en Palestine, et de ses luttes contre le patriarche Théodore, 451-453. Et ainsi on se trouve amené par ces faits et plusieurs autres jusqu'à la fin du ve siècle. On franchit même le vi^e siècle et on arrive jusque vers le milieu de ce siècle.

Quant aux *Verba seniorum*[6] qui offrent, dans un ordre ou plutôt un désordre tout différent, presque tous les mêmes matériaux dont se composent les *Apophtegmata Patrum*, nous avons la preuve qu'ils sont postérieurs et leur composition doit être reportée après l'année 557.

En ce qui concerne le noyau primitif et l'accroissement qu'il a reçu, il semble bien difficile d'indiquer une date simplement probable. Sous quelle forme circulaient ces petits recueils de sentences? Tout ce qu'on peut faire c'est de relever des indices de quelques emprunts, sans pouvoir affirmer l'étendue des recueils d'où ils étaient tirés. Lorsque saint Benoît écrit vers 530 : *Licet legamus vinum omnino monachorum non esse*, il cite évidemment l'apophtegme de l'apa Poemen : *quia vinum monachorum omnino non est*[7]. L'historien Socrates a eu lui aussi à sa disposition un recueil d'*apophtegmata*, lorsqu'il écrivit son long chapitre relatif aux moines[8]. Probablement ces *logia*, ces *agrapha* ont commencé à être en circulation dès les origines du monachisme; vers le début du ve siècle, on a dû songer à en composer des cahiers[9] et les anciens recueils syriaques nous représenteraient les petites collections grecques du début. L'identité entre les uns et les autres est frappante. Ces petits recueils syriaques circulaient au commencement du vi^e siècle, ainsi qu'on peut s'en convaincre par les manuscrits[10]. Vraisemblablement ils traduisaient des recueils grecs, composés au siècle précédent, et nous permettent de toucher la forme primitive de cette production littéraire.

Le pays d'origine des *apophtegmata* paraît être l'Égypte. Les moines grecs composèrent des recueils en leur langue et bientôt ils furent traduits en copte[11]. Dès la fin du ive siècle, on retrouve trace d'*apophtegmata* en Égypte[12]. On peut croire que ces anecdotes qui y circulaient depuis quelques années déjà, ne cessèrent de se multiplier pendant le ve siècle et de former des collections, dont les amalgames et les sectionnements successifs ne nous sont pas encore clairement connus[13].

IX. Organisation des monastères de Pakhôme et de Schenoudi[14]. — Les institutions du cénobitisme primitif sont tout ensemble expérimentales et empiriques, c'est pourquoi elles ne se développèrent que peu à peu, selon que la vie quotidienne révélait l'utilité ou les inconvénients de telle ou telle manière d'agir[15]. Il y

[1] *Der Ursprung des Mönchthums*, p. 62. — [2] C. Butler, *The Historia lausiaca of Palladius*, 1898, p. 203, 208. Cf. Ladeuze, *op. cit.*, p. 273-274. — [3] Cotelier, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, in-4°, Parisiis, 1677, t. I, p. 338-712; Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων γερόντων; reproduit dans *P. G.*, t. LXV, col. 71-420, comme supplément à l'*Historia lausiaca* qui se trouve au t. XXXIV, col. 1000-1260. Il existe un recueil alphabétique plus étendu dans le ms. Brit. Museum, *Burney, 50*. Photius possédait un exemplaire dans lequel les sentences étaient rangées par sujets et il en donne les titres de chapitres dans *Bibliotheca*, cod. CXCVIII, *P. G.*, t. CIII, col. 664; le titre du recueil est Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος, cf. *P. L.*, t. LXXIII, col. 852. Il existe diverses versions : latine, imprimée par H. Rosweyde. Les livres V et VI forment en réalité un ouvrage distinct; arménienne, dans *Vies des saints Pères* (en arménien). Venise, 1855; copte, dans Zoëga, *Catal. cod. copt.*, p. 287-361, d'après un ms. du Vatican, simple fragment. Enfin, il existe une autre collection par sujets, répartie en 44 chapitres et conservée dans une version latine publiée par Rosweyde comme le livre VIIe de ses *Vitæ Patrum*. Ces trois collections fondamentales se composent à peu près des mêmes matériaux, mais chacune contient quelques *apophtegmata* que les autres n'ont pas. — [4] K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édit., p. 188. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. Godet, 1899, t. II, p. 256, se borne à dire que le recueil est certainement postérieur au concile de Chalcédoine (451); E. Preuschen, dans *Deutsche Literaturzeitung*, 1896, n. 12, estime que le sujet est encore inexploré. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, t. II, part. 1, p. 246, juge que les récits merveilleux sont *unhistorisch*. — [5] S. Vailhé, *Les Apophtegmata Patrum*, dans *Échos d'Orient*, 1902, p. 39-46; C. Butler, *The Historia lausiaca of Palladius*, 1898, p. 208-215. — [6] Livres V et VI des *Vitæ Patrum*, de Rosweyde, *P. L.*, t. LXXIII, col. 855-1022. — [7] S. Benoît, *Regula*, c. XL, Rosweyde, *Vitæ Patrum*, l. V, libellus IV, n. 31. Le *licet legamus* dénote bien la citation; dans le grec nous avons : ὁ οἶνος ὅλως οὐκ ἔστι τῶν μοναχῶν, *P. G.*, t. LXV, col. 325. — [8] Socrates, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 509 sq. — [9] E. Preuschen, *Palladius und Rufinus*, p. 225, 226, cf. p. 180; C. Butler, *op. cit.*, p 211-212. — [10] Wright's, *Catalog.*, n. 924, daté de 532, et n. 727, daté de 534. — [11] Amélineau, *Monastères de la Basse-Égypte*, dans *Annales du musée Guimet*, t. XXV, p. 15 sq., 118 sq., 203 sq. Cf. C. Butler, *op. cit.*, p. 283-285. — [12] *Ibid.*, p. 212-213. — [13] *Ibid.*, p. 213-214. — [14] Nous écartons la question préalable de la valeur historique des règles attribuées à Pakhôme et à Schenoudi. Il a existé une règle pakhômienne; le fait de sa rédaction angélique est purement légendaire et ne date guère que du ve siècle. Le fait d'une rédaction écrite et progressive est moralement certain. On peut en voir des commencements de preuves dans P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 259. — [15] C'est aussi l'opinion de M. Amélineau, dans *Annales du musée Guimet*, t. XVII, p. CXI : « Je ne crois pas, écrit-il, que Pakhôme ait écrit une règle *ex professo*, d'après un plan déterminé et qu'il ait fait tout d'abord une œuvre complète. Cette manière de voir ressort avec évidence de la manière dont la Vie s'exprime à ce sujet. Les règles furent d'abord en assez petit nombre : on les augmenta à mesure que la vie commune fit voir les inconvénients de telle ou telle manière d'agir. Les divers articles de cette règle, qui nous ont été conservés par saint Jérôme, sont une preuve de cette sorte de composition, on n'y trouve aucune logique, aucun plan. » Les autres règles ont des débuts analogues.

eut bientôt cependant un corps de règles, puisque, quand la sœur du saint vint s'établir à peu de distance du monastère, Pakhôme « lui écrivit les règles des frères dans un livre, et les envoya (aux nonnes) afin qu'elles les apprissent [1]. » Malheureusement il semble impossible de retrouver ou de reconstituer ce premier corps de règles. Les constitutions cénobitiques qui nous sont parvenues sous le nom de Pakhôme paraissent toutes représenter des états postérieurs de sa règle. Nous devons donc nous contenter de ce que peuvent nous apprendre les documents sur l'état des institutions pakhômiennes dans le cours du IVe siècle et au début du siècle suivant [2]. Écrite d'abord en copte, la règle fut traduite en grec à l'usage des cénobites qui ne parlaient que cette langue. On en fit même un extrait traduit en éthiopien [3]. Dans l'entre-temps, saint Jérôme traduisit en latin la version grecque primitive. Il en laissa intact l'ordre et s'attacha à donner une traduction très fidèle [4]. « La traduction grecque dont il se servait, peut n'avoir pas été parfois bien exacte et lui-même, peut-être, ne la comprit pas toujours. Son œuvre est néanmoins la recension la plus complète et la plus fidèle des règles pakhômiennes, telles qu'elles existaient de son temps. Elle répond parfaitement d'ailleurs à ce que nous savons de ces institutions. La règle pakhômienne devait être un ensemble de prescriptions successivement édictées par les divers supérieurs et simplement mises l'une à la suite de l'autre. Telle s'offre bien la règle de saint Jérôme [5]. De même, il dut arriver qu'une ordonnance postérieure fût en contradiction avec une précédente. C'est ainsi que certains points de la règle de saint Jérôme ne s'accordent pas entre eux [6]. Enfin on verra comment les règles de saint Jérôme sont d'accord avec celles que les Vies nous montrent observées par les cénobites. Nous ne trouvons pourtant pas, dans cette version latine, toutes les prescriptions imposées aux moines de Tabennisi. Nous devrons la compléter, même sur plusieurs points essentiels, tels que les jeûnes, les veilles, la nourriture, à l'aide des renseignements que nous donnent les Vies de nos saints, ou leurs lettres et leurs discours. Dans la préface qu'il a mise à sa version, saint Jérôme a bien mentionné encore certaines observances des cénobites pakhômiens dont il avait ouï parler. Mais ces renseignements ne paraissent pas toujours bien sûrs [7]. »

En ce qui concerne les œuvres de Schenoudi, nous rencontrons trois textes fragmentaires de règles. L'un d'eux assez étendu semble pouvoir en toute sûreté être attribué au monastère d'Atripé [8]. Cette règle contenait un certain nombre de sentences qui reparaissent dans la règle de saint Benoît [9], l'auteur consacre quelques pages à flétrir une plaie des monastères du Ve siècle comme elle l'est encore dans les monastères de nos jours : la *paresse de ceux qui restent à se faire nourrir des travaux des frères* [10]. Deux autres fragments moins étendus [11], le panégyrique par Visa, les lettres de Schenoudi nous fourniront d'autres détails.

1. *Les lieux.* — *a. Tabennisi.* — Tabennisi, que le langage du XVIIe siècle a popularisé sous le nom de Tabenne, fut, nous l'avons dit, le berceau de la congrégation pakhômienne. Malgré les remontrances de son frère Jean, qui ne croyait guère au succès de l'œuvre nouvelle, Pakhôme avait voulu construire des bâtiments spacieux. Le rapide développement des disciples trompa son calcul et, après peu d'années, Tabennisi ne suffisait plus à loger ses habitants. Au lieu de s'étendre plus au large, Pakhôme se transporta de sa personne à Peboou avec une partie des frères. Peut-être, à Tabennisi, fût-il empêché de s'agrandir par le fleuve ou par quelque propriété qu'il ne put acquérir. Entre Peboou et Tabennisi les communications étaient aisées et rapides. Au début, Tabennisi avait gardé la boulangerie et expédiait le pain à Peboou. L'abbé Théodore se rendait chaque jour, son travail achevé, de Tabennisi à Peboou afin d'entendre Pakhôme dont il rapportait le soir même les instructions aux frères.

Aujourd'hui Dechna, chef-lieu de district, paraît s'élever sur l'emplacement de Tabennisi, à vingt et un kilomètres en aval de Thèbes. Les habitants ignorent l'histoire de cette portion de sol sur lequel ils vivent, « seulement, disent-ils, en creusant des fondations, on a rencontré plusieurs fois des pierres taillées portant des croix et autres signes chrétiens. Et ils signalent un endroit où on peut voir des restes de constructions antiques. C'est au bord de l'eau, sous la partie du village la plus élevée, avançant en promontoire sur le lit du fleuve. L'élévation du sol indique assez sûrement que c'est là le plus ancien quartier de Dechna ; car, on le sait, l'Égyptien n'enlève pas les décombres d'un édifice ruiné ; il les nivelle et bâtit par-dessus. Ce qui frappe d'abord la vue, ce sont de gros blocs de maçonnerie ancienne tombés au bord du fleuve ; puis, sur le haut versant de la berge, plusieurs étages de substructions de voûtes, de canaux, d'habitations ruinées qui font saillie au-dessous des premières maisons du village [12]. »

Nulle trace certaine du monastère des vierges dirigé par Marie, sœur de saint Pakhôme. Sa localisation à Tabeïni, hameau dépendant du village de Salimat, à cinq kilomètres environ au-dessous de Dechna, sur la rive occidentale du Nil, est purement conjecturale.

b. Peboou, que la vie arabe appelle Faou, pourrait être identifié avec un village de ce nom, situé à douze kilomètres environ de Kasr-wel-Sayad. Faou se compose de deux villages séparés par un étang : Faou el Kebli et Faou el Bahari. A Faou el Kebli, un terrain vague jonché de grosses colonnes en granit rose de Syène porte le nom d' « église de saint Pakhôme ». Tout ce qui peut rester des murailles est enseveli sous terre, impossible de retrouver le plan de l'édifice. Dans les premières années du XIIIe siècle, l'annaliste arabe Abou-Salih parle de l'église en ces termes : « L'église avait cent cinquante coudées de longueur et soixante-quinze en largeur. Les colonnes étaient de marbre, et toutes les figures qu'elle renfermait étaient de verre coloré enrichi d'or. L'édifice fut détruit par ordre du kalife Hakem, et, à l'époque où j'écris, il est absolument en ruines. »

Le village est situé à l'est de l'église et les traces de matériaux de remploi y sont nombreuses. Ce sont des

[1] P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 259. D'après cet auteur l'*Histoire lausiaque* renferme la recension originale de la règle prétendûment remise par l'ange et dans laquelle M. Grutzmacher, Amélineau, Zöckler et Basset voient la forme primitive de la règle cénobitique. M. Ladeuze, *op. cit.*, 263-266, aboutit de son côté à cette conclusion que la règle prétendûment remise par l'ange à Pakhôme ne représente pas la forme primitive de la règle pakhômienne, mais encore plusieurs de ses points n'en ont jamais fait partie. — [2] Sur les diverses recensions sous lesquelles cette forme de la règle nous est parvenue, cf. Ladeuze, *op. cit.*, p. 266-271. — [3] Soit qu'on ait utilisé la version grecque primitive, soit qu'on se soit servi du texte copte. — [4] *Et qua simplicitatem ægyptii sermonis imitati sumus,* dit-il lui-même, *præf.*, n. 9, *interpretationis fides est : ne viros apostolicos et totos gratiæ spiritualis sermo rhetoricus immutaret.* — [5] Voir, par exemple, les diverses formules de conclusion qui s'y trouvent çà et là, n. 23, 48, 103. — [6] Voir n. 25 et 145, 115 et 182. — [7] P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 272. — [8] *Monum. de la mission archéol. française au Caire,* t. IV, p. 235 sq. Cf. Ladeuze, *op. cit.*, p. 306-309. Nous avons cité ce qui a trait aux règles de la boulangerie. Voir ce mot, t. II, col. 1105. — [9] H. Leclercq, *Les sources,* dans la *Revue bénédictine,* 1901, t. XVIII, p. 77-79. — [10] *Monum. de la miss. archéol. franç. au Caire,* t. IV, p. 254-256. — [11] Sur ces deux fragments publiés par Zoëga et par Amélineau, cf. P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 309. — [12] M. Jullien, *A travers les ruines de la Haute-Égypte. A la recherche de Tabenne et des autres monastères fondés par saint Pacôme,* dans *Études,* 1901, t. LXXXIX, p. 249-250.

fûts de colonne en marbre blanc, moindres en dimensions que ceux de l'église, des chapiteaux à peu près romans, des pierres taillées de toute sorte gisant sur le sol dans la rue, dans les cours des maisons, ou employées dans les murailles et faisant office de moellons. Sur un linteau de porte en marbre qui sert de marche pour monter à une mosquée, on a pu relever, au centre de la pierre, une croix soigneusement martelée dans une couronne et un nom, celui de ΠΑΠΝΥΤΙ[1].

c. Schenesit, nom copte de *Chenoboskion,* aujourd'hui *El Kasr-wel-Sayad,* sur la rive orientale du Nil, entre Guerga et Kena. Il ne paraît pas que rien subsiste encore du monastère pakhômien. On a gardé le souvenir de Palamon, qui habitait non loin de là et avec lequel Pakhôme vécut quelque temps. Le *deir amba Paleimoun,* à vingt minutes du village actuel conserve un monastère et, dans son enceinte, trois églises, très postérieures aux souvenirs des solitaires et des cénobites primitifs.

d. Temouschons ou *Monchosis* n'a laissé nulle trace dans l'onomastique et sur le sol.

e. Akhmin. — Nul espoir de retrouver les traces du monastère pakhômien. Le sol a été tellement bouleversé qu'on hésite à identifier les ruines les plus solides et les moins incomplètes. Une grande partie de l'ancienne ville n'est plus qu'un amas de décombres. A trois quarts d'heure à l'est de la ville, trois vieux couvents inhabités se dressent près de la montagne arabique; on les nomme : *deir el Adra, deir el Schuhada, deir el Malak.* Seraient-ce les monastères de Tsi, de Tismené et celui des Vierges, voisins les uns des autres?

f. Esneh. — Au sud de la ville, entre les cultures et la chaîne libyque, on a trouvé il y a peu d'années des restes de bâtiments considérables et les ruines d'une belle église, avec les autels à leur place, des peintures sur les murailles. Tous disent dans la ville que ce sont les ruines de l'ancien monastère de Pakhôme; ils ajoutent que le vent du désert a rempli de sable les excavations et qu'on ne peut plus rien voir.

g. Atripé. — Le « monastère blanc » s'élève sur la lisière du désert libyque, à 8 kilomètres au N.-O. de Sohag. De loin, on voit se détacher en avant de la montagne une énorme bâtisse rectangulaire, en forme de bastion carré, et qui, par ses murs penchés et sa corniche saillante, rappelle les temples de l'ancienne Égypte. Elle est construite en blocs taillés de pierre calcaire du pays, fournis par les temples de la ville ruinée[2]. Nous ne nous attardons pas ici à ce monastère auquel nous reviendrons[3].

C'est moins avec l'aide de ces ruines qu'avec les indices épars dans les documents, que nous pouvons évoquer le souvenir de ces divers centres cénobitiques. Le monastère est essentiellement circonscrit par un mur de clôture. A Atripé, ces murs sont très épais et n'ont pas moins de cent vingt mètres de longueur sur cent de largeur. De plus, ils sont fort élevés et, tout autour, règne une sorte de corniche peinte. On pénétrait dans le monastère par deux portes qui se faisaient face[4]. Celle par laquelle on entre aujourd'hui est d'une profondeur de plus de quinze mètres. L'enceinte renfermait les logements des moines; c'étaient des *maisons* où habitaient un assez bon nombre de moines. Ces maisons renfermaient les cellules des religieux et il semble bien que chacun d'eux avait la sienne[5]. La lettre d'Ammon, parlant d'une époque où le cénobitisme pakhômien avait déjà les plus grands développements, nous apprend que la « maison des Grecs » comptait, outre le supérieur et son second, vingt religieux; plus loin cette même lettre fait mention de Silvain, higoumène de vingt-deux cénobites[6]. A Atripé, nous n'avons aucun indice que les religieux aient habité en assez grand nombre, comme à Tabennisi, dans des maisons. Il semble plutôt qu'on y habitait deux à deux des cellules comprenant deux places séparées par une sorte de corridor ou se trouvait la porte[7]. Cette séparation pour la nuit est une des précautions qui se retrouvent ordinairement. Lorsque le jeune enfant Schenoudi vint voir son oncle apa Bgoul pour la première fois, celui-ci « dormit seul dans une chambre et plaça le petit garçon seul dans une autre chambre. » A Atripé, nous trouvons deux moines à la garde de l'infirmerie, deux encore à la porterie[8], tandis qu'à Tabennisi chaque *maison* comprend, outre les cellules, une salle de réunion. Il va de soi que dans les monastères pakhômiens comme dans ceux de la réforme de Schenoudi, la maison des frères portiers était voisine de l'entrée du monastère. Non loin de là devait s'élever l'hôtellerie où les étrangers étaient hébergés sans trop se mêler à la vie de la communauté; les femmes étaient reçues dans un local séparé. L'enceinte renfermait encore bon nombre de constructions à destination commune : l'église, le lieu des assemblées de toute la communauté, le réfectoire, la cuisine, le cellier, la bibliothèque, le vestiaire, les officines des diverses professions. A Atripé, les cellules et les grandes salles de réunion s'échelonnaient le long des murs d'enceinte. Il y avait là, outre l'infirmerie, le réfectoire et la salle des catéchèses. Le reste de l'enceinte était rempli par les officines : cuisine, boulangerie et fours, magasins à pain, etc. L'espace qui restait libre était occupé par une cour ou par un jardin.

A en juger par ce que nous voyons à Atripé, l'église tenait, dans l'enceinte, une place assez considérable. Il y avait parfois, outre l'église principale, un ou plusieurs oratoires. C'est généralement dans l'église que se portait le principal effort de la décoration. Nous décrirons et reproduirons en son lieu celle d'Atripé. Voir Deir el Abiad.

2. *Les institutions.* — *a. Vêtement.* — Il ne paraît pas que la distinction du vêtement ait été adoptée dès les premiers temps du cénobitisme. En tous cas il était de règle que nul ne devait se distinguer de ses frères par plus de recherche ou d'élégance, et cette prescription imposait évidemment de très bonne heure l'organisation d'un vestiaire. Les Tabennesiotes portaient d'abord une tunique de lin, sans manches, λεβιτών; d'après Cassien, elle descendait un peu plus bas que les genoux. Une ceinture, soit de lin, soit de cuir, serrait la taille. Des épaules tombait jusqu'aux genoux une sorte de pèlerine, faite de peau de chèvre tannée ou de peau

[1] Le P. Sicard a décrit sommairement Peboou, au début du XVIIIe siècle, dans une lettre adressée au P. Fleurain et insérée dans les *Lettres édifiantes,* t. III, p. 41. — [2] Ladeuze, *op. cit.,* p. 310-311; Amélineau, *Vie de Schenoudi,* p. 88; A. J. Butler, *The ancient coptic Churches in Egypt,* in-8°, Oxford, 1884, t. II, p. 360-361; Wl. de Bock, *Matér. pour servir à l'arch. de l'Égypte chrét.,* in-4°, Saint-Pétersbourg, 1901, p. 39-60. — [3] Voir Deir el Abiad. — [4] Vansleb, *Nouvelle relation d'un voyage fait en Égypte,* Paris, 1677, p. 374 sq., dit qu' « il y a six grandes portes de granit rouge qui sont aujourd'hui toutes murées, à la réserve d'une seule, à laquelle on a laissé une ouverture de la hauteur d'un homme. » Il dit encore : « On voit presque partout, dans les murailles de ce monastère et au pavé qui est devant le chœur,... des pierres très grandes et pleines de chiffres et de figures hiéroglyphiques; mais elles sont presque toutes posées à rebours : ce qui fait voir que ceux qui les ont mises, n'avaient aucune connaissance de cette langue mystérieuse. » — [5] P. Ladeuze, *op. cit.,* p. 263. Si deux religieux sont dans la même cellule pendant la nuit, ils sont en faute. M. Amélineau, *Étude historique sur Pakhôme,* p. 32, parle de cellules à trois; la lettre d'Ammon, n. 4, relative à Peboou, réfute cette opinion. Cf. Ladeuze, *op. cit.,* p. 275 note 1. S. Jérôme, *Préf.,* n. 2, *P. L.,* t. XXIII, col. 66, prend le mot *maison* dans son sens propre. — [6] Saint Jérôme, à qui décidément les chiffres portent malheur, a donc exagéré en plaçant dans chaque *maison : quadraginta plus minusve fratres.* — [7] *Mém. de la miss. franç. archéol. au Caire,* t. IV, p. 254. Cf. P. Ladeuze, *op. cit.,* p. 311 et la note 3. — [8] *Mém. de la miss. franç. archéol. au Caire,* t. IV, p. 283.

de mouton : c'était la mélote, μηλωτή. Par-dessus la mélote une sorte de petit collet, κουκούλλιον, auquel était attachée une calotte qu'on pouvait relever de façon à couvrir la tête et où se trouvait marqué le signe du monastère et de la *maison* de chacun [1]. D'après la règle dite de l'ange, la marque consistait en une croix de couleur rouge et la cuculle ne pouvait pas être de poils velus. Voir CAPUCHON, t. II, col. 2130, fig. 2075. D'après saint Jérôme, les moines portaient des sandales et un manteau de lin qui entourait le cou et les épaules. Ce dernier vêtement ne pouvait être porté dans le monastère ni au dehors, ni durant le travail, l'office et le repas du réfectoire ; il était probablement réservé pour la cellule. Les sandales étaient réservées pour le voyage, en ce cas le frère était muni d'un bâton. Les vieillards et les malades étaient autorisés à faire usage de sandales et aussi les frères, mais seulement pendant l'office de nuit en hiver ou les chaleurs de la canicule. D'ordinaire le moine pakhômien marchait pieds nus. A Atripé, même costume, commun d'ailleurs à beaucoup d'ascètes égyptiens.

Chaque moine avait deux cuculles, deux tuniques et une troisième, usée, pour dormir et faire les gros travaux. Les habits qui n'étaient pas d'un usage actuel étaient déposés au vestiaire commun, et même les vêtements qui ne servaient que pendant une partie du jour devaient être conservés dans un local séparé. Les moines n'avaient pas la propriété de leurs vêtements, il leur fallait en changer et porter ceux des frères. « Si demain matin, dit l'ange à apa Bgoul, tu trouves un vêtement près d'apa Schenoudi, fais-le lui revêtir; la ceinture a appartenu à Jean-Baptiste, l'habit est celui d'Élie le Batelier, le caleçon a été aux trois jeunes gens. » Peut-être le caleçon était-il en usage à Atripé. A une heure marquée, peut-être chaque semaine [2], on lavait les habits [3]. Un vêtement perdu n'était remplacé qu'après trois semaines. C'étaient les monastères de femmes qui pourvoyaient à la confection des vêtements.

« Le sens mystique attaché par Cassien et Sozomène aux diverses parties de l'habit religieux, doit avoir été trouvé plus tard : ni nos documents historiques, ni la règle de saint Jérôme, ni même Pallade ne le connaissent [4]. »

La recension de la règle dite de l'ange est seule à marquer la prescription de couper les cheveux en donnant l'habit. Nous savons que cet usage existait chez les nonnes égyptiennes et syriennes. Saint Jérôme dit que cette mesure avait pour but de préserver des parasites [5].

b. Noviciat. — Saint Pakhôme et Schenoudi adoptent la même mesure. Ceux-là seuls seront refusés pour la vie cénobitique qui, ayant mené autrefois une vie coupable, ne pourraient être admis sans des conditions de surveillance particulière, et ensuite, ceux qui ne disposent pas de leur personne, comme sont les esclaves. On était admis à tout âge, prêtre ou laïque.

Celui qui se présentait à la porte du monastère devait séjourner quelques jours près de la porte. Cassien parle de dix jours en dehors du couvent, pendant lesquels le postulant devait se jeter aux pieds de tous les frères qui passaient, lesquels le bousculaient de leur mieux pour éprouver sa patience. Enfin, il était introduit, on lui apprenait quelques prières et on le soumettait à l'examen d'admission. Les moines de la maison des portiers étaient chargés de ces premières instructions. Au bout de quelques jours, le postulant quittait ses habits séculiers, revêtait le costume monastique et était amené par le portier au milieu des frères réunis pour la prière. On le faisait asseoir à un endroit dont il ne s'éloignait pas avant que le prévôt ne lui eût marqué sa place définitive. Point de noviciat, semble-t-il, ni à Tabennisi, ni à Atripé [6]. Le postulant une fois admis paraît être sur le même pied que les autres religieux. L'absence d'un noviciat était compensée par l'épreuve préliminaire à l'admission, par le pouvoir discrétionnaire du supérieur sur le maintien ou le renvoi des moines, par la surveillance spéciale et les exercices extraordinaires auxquels le supérieur soumettait ceux de la vertu desquels il se défiait. Le fait qu'il fallait établir une épreuve spéciale pour ces moines douteux, montre assez que le noviciat n'existait pas à l'état d'institution permanente et générale [7].

c. Vœux. — La règle pakhômienne ne fait nulle part mention de vœux, soit pour la prise d'habit, soit pour l'entrée en communauté. Les reproches adressés par le saint aux délinquants exaltent l'obéissance aux règles, la gravité de la faute, mais ne disent rien de la violation d'un engagement pris devant Dieu. Pratiquement, l'entrée en religion implique l'observation des règles, mais théoriquement la cérémonie et l'acte des vœux n'interviennent pas. A Atripé, Bgoul et Schenoudi imposeront une formule nette et précise sur laquelle on a beaucoup discuté [8]. On ne la possédait encore que par approximation, mais on savait, d'après l'éloge d'apa Bgoul, « qu'aujourd'hui, pour ceux qui ne la connaissent pas, elle est dans les papiers. » Ce texte nous a été enfin rendu, le voici [9] (le titre est en rouge) : ⲧⲁⲓⲁⲑⲏⲕⲏ (la formule en noir):

ⲡⲟⲩⲁϩⲉ ⲡⲟⲩⲁ ⲉϥⲙⲁϫⲟⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲓϩⲉ ϫⲉϯϩⲟⲙⲟⲗⲟ-
ⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲙ̄ⲡⲉϥⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩ-
ⲁⲁⲃ ⲉⲣⲉⲡϣⲁϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲓϫⲟⲟϥ ϩⲛ̄ⲧⲁⲧⲁⲡⲣⲟ ⲟ̀ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ̀
ⲉⲣⲟⲓ̈ ϫⲉⲛ̄ⲡⲁϫⲉϩⲙ̄ⲡⲁⲥⲱⲙⲁ̀ ϩⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ̀ ⲛ̄ⲥⲙⲟⲧ.
ⲛ̄ⲛⲉⲓ̈ϫⲓⲟⲩⲉ̀, ⲛ̄ⲛⲉⲓ̈ⲣⲙⲛ̄ⲧⲣⲉ̀ ⲛ̄ⲛⲟⲩϫ̀ ⲛ̄ⲛⲉⲓ̈ϫⲓϭⲟⲗ̀.
ⲛ̄ⲛⲉⲓ̈ⲣ̄ⲗⲁⲁⲩ̀ ⲛ̄ⲕⲣⲟϥ̀ ϩⲛⲟⲩϩⲱⲛ̄. ⲉϣⲱⲡⲉ̀ ⲉ̈ϣⲁⲛ-
ⲡⲁⲣⲁⲃⲁ̀ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲧⲁⲓ̈ϩⲟⲙⲟⲗⲟϩⲉⲓ̀ ⲙ̄ⲙⲟϥ̀, ⲉ̈ⲉⲡⲁⲩ̀
ⲉⲧⲙ̄ⲡⲧⲉⲣⲟ̀ ⲡ̄ⲙ̄ⲡⲛⲩⲉ̀ ⲛ̄ⲧⲁⲧⲙ̄ⲃⲱⲕ̀ ⲉϩⲟⲩⲛ̄ ⲉⲣⲟⲥ̀.
ⲉⲣⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ̀ ⲛ̄ⲧⲁⲓ̈ⲥⲙ̄ⲡⲁⲓⲁⲑⲏⲕⲏ̀ ⲙ̄ⲡⲉϥⲙ̄ⲧⲟ̀ ⲉⲃⲟⲗ̀
ⲛⲁⲧⲁⲕⲟ̀ ⲛ̄ⲧⲁϯϫⲏ̀ ⲙ̄ⲡⲡⲁⲥⲱⲙⲁ̀ ϩⲣⲁⲓ̈ ϩⲛ̄ⲧⲉ-
ϩⲉⲡⲛⲁ̀ ⲛ̄ⲕⲱϩⲧ, ϫⲉⲁⲓ̈ⲡⲁⲣⲁⲃⲁ̀ ⲛ̄ⲧⲁⲓⲁⲑⲏⲕⲏ ⲛ̄ⲧⲁⲓⲥ-
ⲙⲛ̄ⲧⲥ. ⲉⲧⲃⲉⲟⲩⲱϩⲙ̄ ⲇⲉ̀ ⲏ̀ ϭⲁⲧⲥⲱⲧⲙ̄ ⲏ̀ ⲕⲣⲙⲣⲙ̄ ⲏ̀
ϯⲧⲱⲛ̀ ⲏ̀ ⲡⲁϣⲩⲧ̀ ⲙ̄ⲙⲉ̀ ⲙ̄ⲡⲛⲉⲧⲧⲓⲧⲱⲛ ⲉⲛⲁⲓ̈, ⲧⲥⲩⲛⲁ-
ⲅⲱⲅⲏ ⲧⲏⲣⲥ̀ ⲡⲁⲉⲓⲙⲉ̀ ⲉⲣⲟⲟⲩ

« Alliance. — Je jure (ὁμολογεῖν) devant Dieu, dans son saint lieu, comme la parole que prononce ma bouche m'est témoin : Je ne veux souiller mon corps en aucune manière; je ne veux pas voler; je ne veux pas prêter de faux serments; je ne veux pas mentir;

[1] Saint Jérôme parle d'un *balteolus lineus* qu'auraient porté les moines. Il était, semble-t-il, destiné à resserrer la tunique autour de la poitrine. — [2] Nous fondons ce dernier fait sur cette phrase : « Il était revêtu de sa tunique lavée, car ce jour-là était dimanche. » — [3] Pakhôme choisit pour ses moines une tunique de lin, c'était l'étoffe qui se nettoyait le mieux. — [4] P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 227. Cf. *Dictionn.*, t. II, col. 2130. — [5] S. Jérôme, *Epist.*, CXLVII, *ad Sabinianum lapsum*, *P.L.*, t. XXII, col. 1195 sq. — [6] Pour la discussion de ce point, cf. Ladeuze, *op. cit.*, p. 281-282. — [7] Ladeuze, *op. cit.*, p. 282. — [8] Ladeuze, *op. cit.*, p. 314-315. M. Revillout, dans la *Revue d'histoire des religions*, 1883, t. VIII, p. 407, y voyait la matière des vœux de stabilité, pauvreté, obéissance. M. Amélineau, *Vie de Schenoudi*, p. 44, pensait tout le contraire. M. Ladeuze voyait une promesse explicite de fidélité à la règle, acheminement vers la promesse faite à Dieu, le vœu proprement dit. — [9] Leipoldt, *Schenute von Atripé*, in-8°, Leipzig, 1903, p. 109, 195-196, dans *Texte und Unterschungen*, *loc. cit.*

je ne veux pas faire secrètement le mal. Si je transgresse ce que j'ai juré (ὁμολογεῖν), ainsi je ne veux point entrer dans le royaume du ciel; car je le vois : Dieu, devant qui j'ai prononcé la formule de l'alliance (διαθήκη), anéantirait alors mon âme et mon corps dans la géhenne du feu; car j'aurai transgressé la formule de l'alliance (διαθήκη) que j'avais prononcée. »

On voit qu'il s'agissait bien d'un engagement à Dieu lui-même et probablement pour toute la durée du séjour dans l'état monastique ou dans le monastère. L'engagement se prenait à l'église.

α. *Chasteté.* — Parmi les conseils évangéliques dont la pratique s'imposait aux cénobites, la chasteté s'imposait d'elle-même. Pour sauvegarder leur vertu, les moines devaient s'astreindre à des précautions minutieuses. Éviter tout rapport avec les femmes, surtout avec les nonnes. Un religieux ne pouvait visiter une de ses parentes que du consentement de son supérieur et en présence d'autres religieuses. Certains gros travaux dans les monastères des religieuses et les enterrements exigeaient la présence des moines, mais on prenait toutes les précautions pour ne point voir et n'être point vu. Pour les religieux point d'onctions d'huile, sauf en cas de maladie; point de bains tout nu. Les lits n'invitaient guère à la mollesse. Point de ces services fraternels qui créent une intimité dangereuse, point d'attouchements. Il fallait enfin se garder de toute amitié sensible pour les jeunes religieux, des rires et des jeux en leur compagnie. « Soumis à de telles règles, les cénobites pakhômiens en vinrent à un tel mépris pour quiconque succombait à la luxure, que le saint n'eût plus osé leur apprendre les chutes charnelles qu'avaient faites, dans le monde, certains de ceux qui venaient lui demander l'entrée dans sa congrégation : ils les haïraient, disait-il, les bafoueraient, ne mangeraient ni ne boiraient avec eux [1]. »

β. *Pauvreté.* — La prise d'habit marquait l'instant d'un dépouillement absolu. Avant de s'agréger, le nouveau moine faisait à son gré cession de ses biens au monastère [2]. Désormais, le frère ne pourrait faire usage que de ce qui lui était attribué par la loi commune. Ni cachettes, ni échanges, ni pécule. Les économes avaient seuls le maniement des fonds. Chacun devait donc avoir grand soin de tout ce qui était mis à sa disposition et ne détériorer, ni n'égarer volontairement quoi que ce fût. Les cénobites ne pouvaient disposer eux-mêmes du fruit de leurs travaux. Toute dépense, si minime fût-elle, devait être inscrite à l'économat. A Atripé, Schenoudi refusait absolument qu'on prêtât le moindre objet appartenant au monastère [3].

γ. *Obéissance.* — C'est ici la véritable innovation des institutions pakhômiennes. Dès lors, cette vertu a constitué l'essence même de la vie religieuse. Chacun s'étudie à soumettre sa volonté propre à celle du supérieur qui devait être lui-même la règle vivante. Le murmure devient coupable et appelle une sévère répression. Le murmurateur repris cinq fois de suite et incorrigible est envoyé, comme malade, à l'infirmerie [4]. Ce que Pakhôme eut surtout à briser, c'était l'originalité et l'indépendance des anachorètes pour réduire les esprits à l'obéissance, dût l'initiative personnelle en souffrir un peu et la routine y gagner.

δ. *Stabilité.* — On quittait facilement le couvent [5]; on pouvait passer d'un monastère à un autre sans difficulté [6].

d. Hiérarchie. — Le supérieur général, Pakhôme, résidant dans la maison-mère de la congrégation dont le siège fut déplacé de Tabennisi à Peboou [7], exerçait ses fonctions pour sa vie durant. A son lit de mort, Pakhôme, instruit des intrigues nouées autour de sa succession, désigne lui-même son successeur, Petronios, lequel fera de même. A Atripé, Schenoudi établira lui-même Visa, son successeur. A Peboou comme à Atripé, le supérieur général exerce une autorité absolue sur tous les monastères d'hommes et de femmes. Il nomme les supérieurs locaux, déplace les moines d'une maison dans une autre ou d'un monastère dans un autre. En outre, il visite régulièrement les couvents et prescrit, corrige, décide suivant l'occasion; s'il ne peut se déplacer, il fait connaitre par écrit sa décision aux intéressés. L'étroite dépendance qui existait entre la maison-mère et les fondations ajoutait à la force de l'autorité. Comme bien on pense, Bgoul et Schenoudi n'avaient pas laissé péricliter entre leurs mains les droits qu'ils tenaient de la règle pakhômienne. Pour faire équilibre à ce pouvoir et lui donner un contrôle indispensable, des assemblées générales, durant plusieurs jours, se tenaient chaque année à l'époque de Pâques et au mois de Mésoré. Tous les frères s'y réunissaient, recevaient les instructions des supérieurs, étaient avertis des changements introduits dans le personnel des maisons. A Pâques, on célébrait le grand mystère de la résurrection et on conférait le baptême aux catéchumènes. Le 20 de Mésoré (13 août), on discutait principalement les questions d'administration temporelle. A cette date, les supérieurs locaux rendaient leurs comptes à l'économe général pour l'exercice de l'année écoulée. De plus, tous les religieux devaient s'y pardonner réciproquement leurs torts rétablir la paix entre eux si elle avait été troublée. A Atripé, il y avait quatre réunions générales annuelles sans exception aucune, sauf pour les malades.

Chaque supérieur local était assisté par un second [8]. Dans chaque monastère, on réunissait autant que possible par « maisons » les artisans occupés d'un même travail. A la tête de chaque équipe se trouvait un « homme de maison », *præpositus domus,* et son second, quelque chose sans doute comme le chef ouvrier et son contre-maître. A Atripé, nous sommes moins minutieusement renseignés, mais nous pouvons cependant constater une transformation introduite dans la règle pakhômienne par rapport au service général de la communauté. A Tabennisi, ce service se faisait à tour de rôle par les diverses « maisons ». Chaque maison faisait successivement la *semaine.* Les *semainiers* avaient à réciter certaines parties de l'office dans la prière commune, à convoquer la communauté aux exercices, à transmettre aux religieux les ordres des supérieurs, les matériaux nécessaires au travail, etc. A Atripé, cet office fut confié, d'une manière stable, à une catégorie de moines particulièrement fervents et sûrs, qu'on appelait les *frères serveurs* et qu'on chargea en même temps de quelques services plus importants, comme ceux de la porte et de l'infirmerie. Ici aussi, nous retrouvons les équipes de boulangers, de laboureurs, de moissonneurs avec leur « homme de maison ». A Tabennisi, trois ou quatre « maisons » réunies formaient une tribu. Il y avait entre toutes ces « maisons » une hiérarchie bien établie.

Dans chaque maison, chaque moine avait son rang déterminé dans la communauté par la date de sa profession.

[1] P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 284. — [2] Ce fut le cas, nous l'avons vu, de l'abbé Petronios. — [3] *Mém. de la miss. franc. au Caire,* t. IV, p. 277-278. — [4] On ne retrouve guère cette mesure dans les règles occidentales. Il fallait éviter l'encombrement sans doute. — [5] Le supérieur pouvait renvoyer un frère sans grandes formalités. — [6] Ammon rapporte que Théodore lui-même, assistant du supérieur général Horsiisi, ou plutôt son collègue, lui conseilla de quitter Peboou, pour aller résider dans une communauté de Nitrie, à proximité de sa famille. — [7] Tabennisi ne fut cependant pas entièrement découronné. Tous les religieux de la congrégation, à quelque monastère qu'ils appartinssent, s'appelaient *les moines de Tabennisi.* — [8] Quand un chef était absent, son second le remplaçait; cependant il est possible qu'on ait fait appel parfois au supérieur d'un autre monastère.

e. Prière. — Il faut distinguer entre la prière commune et les prières faites en particulier. A Tabennisi, les cénobites se réunissaient d'abord pour la prière, le matin, vers l'heure de l'aurore, probablement aussi à midi, avant le repas commun, et certainement avant le repas du soir pour la *collecta vespertina sex orationum*. Le soir, avant d'aller dormir, les moines de *chaque maison* devaient réciter ensemble six prières et quelques psaumes [1]. Chacun se retirait alors dans sa cellule d'où il ne pouvait sortir avant minuit, heure de l'assemblée générale de la prière [2].

Les *semainiers*. — A Atripé, les *frères serveurs* étaient chargés de donner le signal de la synaxe, c'était le nom grec et copte de l'assemblée générale pour la prière. Ils faisaient usage d'un instrument quelconque, cliquette ou trompette, crécelle ou simandre peut-être même frappaient-ils à la porte des cellules. Il fallait se hâter; les retardataires arrivés après la première oraison, le jour, ou après la troisième, la nuit, devaient délier leur ceinture, aller s'incliner devant l'autel et y recevoir la correction du supérieur, sans préjudice du même cérémonial à exécuter au réfectoire. Le supérieur présidait la synaxe qui se composait, la principale du moins, de trois parties différentes; la psalmodie, les leçons de l'Écriture, les oraisons. Les *semainiers* étaient chargés de la psalmodie et des leçons; ils récitaient de mémoire certains passages de la Bible. S'ils n'étaient pas en nombre suffisant pour s'acquitter de ces fonctions, on leur adjoignait des religieux d'une autre « maison » de la même tribu.

En se rendant à la synaxe et en revenant de cet office, on devait méditer les Écritures. Une fois entré, le moine ne pouvait sortir sans une permission du supérieur. Tout chuchotement, le moindre rire étaient punis. On ne chaussait pas de sandales et on ne portait jamais le petit manteau pour la synaxe, mais seulement la cuculle et la mélote. On ne se couvrait pas la tête. La règle, dite de l'ange, ordonne aux cénobites, en allant à la communion le samedi et le dimanche, de déposer la mélote et de délier leurs ceintures tout en gardant la cuculle.

A Atripé, les panégyriques de Schenoudi mentionnent : la synaxe du soir, celle de la nuit, celle du matin et enfin, semble-t-il, celle de midi. La règle de Tabennisi n'avait donc, sur ce point, reçu aucune modification. Arrivés dans l'église, à un signal donné, tous ployaient le genou et se prosternaient la face contre terre, sans trop s'allonger toutefois ni se coucher, et on récitait le psaume invitatoire, *psalmus responsorius* qui a gardé cette place jusqu'à nos jours. Au signal, chacun se levait, faisait le signe de la croix, récitait l'oraison dominicale, et demandait, avec le psalmiste, la crainte de Dieu et le pardon des fautes commises. A un nouveau signal, on se signait le front et on s'asseyait pour entendre la lecture de l'endroit de l'Écriture sainte qui servait à la méditation. Cette lecture se faisait à l'ambon, elle était parfois suivie d'une explication. Tous se livraient alors à la méditation. Celle-ci finie, chacun retournait dans sa cellule, en silence.

Le dimanche, on offrait solennellement le sacrifice de la messe; à cette occasion des clercs ou des chantres étrangers pouvaient prendre part à la liturgie. Les fidèles des environs assistaient en grand nombre à l'oblation, le dimanche matin, dans l'église du monastère. C'était là une différence notable avec les coutumes de Tabennisi où les laïcs ne sont pas admis dans l'église du monastère. A Atripé, au contraire, toutes les nuits (du samedi au dimanche) on veillait pour prier ou chanter, et on éclairait l'église entière, la nuit du samedi, et, le lendemain, on allumait des lampes et des flambeaux, si bien que l'église entière resplendissait tant qu'on faisait l'oblation.

Les heures fixées pour la prière devaient être sanctifiées par les moines qui se trouvaient hors du monastère. En hiver, à Tabennisi et à Atripé, on allumait du feu pour l'heure de la synaxe.

f. Formation spirituelle. — Les supérieurs des monastères et les supérieurs de « maisons » enseignaient leurs moines. Deux fois par semaine, aux deux jours de jeûne, les « hommes de maison » adressaient une instruction spirituelle. Le « père du monastère » faisait trois catéchèses par semaine à la communauté, l'une le samedi, les deux autres le dimanche. La catéchèse générale avait probablement lieu après le repas du soir. Les dormeurs étaient réveillés et devaient se tenir debout jusqu'à ce qu'on leur permît de se rasseoir.

Outre ces conférences régulières, il y en avait dont la décision dépendait du supérieur. Les moines avaient entre eux de nombreuses conférences spirituelles. Après la prière du matin, ceux d'une « maison » devaient, avant de regagner chacun leur cellule, repasser ensemble les avis spirituels qu'ils avaient entendus. Après le souper, semblable conférence avait encore lieu.

L'étude des Écritures était obligatoire; dans ce but les illettrés devaient apprendre à lire. A Atripé, on ne faisait pas grâce, même aux ignorants, de « onze parties du psautier »; on lisait Jérémie, Ézéchiel, les petits Prophètes, etc.

La séparation d'avec le monde était aussi complète que possible. Les cénobites n'exerçaient aucun ministère en dehors du monastère. Les relations de famille étaient réduites le plus possible. D'abord interdites, il avait fallu admettre un régime moins strict. On permit donc au cénobite, pourvu de la permission du supérieur et de celle de l' « homme de maison » et accompagné d'un frère, de se rendre auprès de ses parents malades et d'assister à leurs funérailles. En règle générale, aucun cénobite ne pouvait sortir seul du monastère, fût-ce pour quelque travail. Ceux qui sortaient prenaient des provisions de voyage et devaient se contenter de la nourriture des moines; autant que faire se pouvait, ils mangeaient non chez leurs hôtes, mais dans leur monastère.

Le parloir existait avec un religieux pour accompagner. Le frère pouvait manger une partie des fruits et des douceurs qu'on lui apportait, sauf à prélever une part pour l'infirmerie.

Au retour d'une de ces petites absences, il était interdit de rapporter à la communauté aucune nouvelle des affaires du monde.

Les étrangers étaient reçus et logés à l'hôtellerie. Les prêtres et les moines orthodoxes étaient autorisés à assister à la synaxe. A Atripé, les expéditions au dehors, la réception hebdomadaire de véritables foules, l'hospitalité donnée une fois à 20000 hommes pendant trois mois, une autre fois le secours porté à 5 ou 6000 malades, nous montrent assez une conception un peu différente.

Les supérieurs visitaient les frères, chacun dans sa cellule, pour les encourager, les reprendre au besoin. Les corrections se faisaient à la synaxe, au réfectoire ou dans l'assemblée des frères. Parfois, un supérieur pouvait se laisser aller à des préventions et punir avec une excessive sévérité. L'appel n'était pas interdit aux religieux et il semble qu'il existait une sorte de tribunal arbitral pour juger les contestations venant à s'élever entre supérieurs et subordonnés.

[1] *Per domos singulas vespere sex orationes psalmosque complebunt, juxta ordinem majoris collectæ quæ a cunctis fratribus in commune celebratur.* — [2] L. Duchesne, *Origine du culte chrét.*, Paris, 1889, p. 433, se trompe lorsqu'il écrit : « Au ve siècle, les moines d'Égypte n'avaient encore que les deux heures primitives du matin et du soir, le gallicinium et le lucernaire. »

g. Travail. — A Tabennisi comme à Atripé, le travail était obligatoire. L'occupation la plus commune consistait à tresser les joncs du Nil pour en faire des nattes et des corbeilles, et à travailler les feuilles de palmier. Beaucoup de moines étaient réclamés par les travaux particuliers. Infirmiers, portiers, boulangers, jardiniers nous font assez connaître la direction de leur activité; les frères de la « maison » dite *des petits économes* faisaient la cuisine, préparaient les tables, servaient au réfectoire. Lorsque l'extension du recrutement donna le choix parmi les sujets, on put appliquer aux diverses professions ceux qui les avaient pratiquées dans le monde. A l'époque du gouvernement d'Horsiisi, l'agriculture prit de grands développements chez les Tabennesiotes. Parfois on commandait une corvée générale, c'était par exemple lorsqu'il s'agissait de la récolte des joncs, de celle du bois ou bien de la cueillette de certaines herbes ou de certains fruits.

Les travaux devaient s'accomplir en silence ou au chant des psaumes. Les travailleurs obéissaient dans un même ouvrage à un chef commun qui assignait à chacun sa part et sur laquelle on ne devait pas empiéter. Le travail commençait le matin, un moment après la synaxe. Pour ceux qui allaient au dehors, un semainier était chargé de leur porter la nourriture et la boisson.

Aux économes incombait le soin de veiller au matériel. Sans doute, on recommandait aux moines d'avoir grand soin de tout ce qui était mis à leur disposition. Ainsi pour les livres, ils devaient les déposer chaque soir, à un endroit déterminé de leur maison, où le second de la « maison » les comptait et les enfermait. Chaque semaine, on rendait les livres et tous les outils; c'était là que la vigilance des économes trouvait à s'exercer. A Atripé, ils étaient nombreux. « L'un était chargé du pain, un autre des légumes, un autre de la cuisine, un quatrième des vêtements et, sans doute, ils avaient encore des collègues. Chacun d'eux avait la mission de veiller à ce que tout marchât bien dans son service et que les subordonnés s'acquittassent de leur tâche avec ponctualité. Leur surveillance devait être continuelle, afin que rien ne se perdît ou ne se détériorât. Ainsi, il fallait bien se donner garde d'oublier les pains qu'on mettait tremper dans l'eau, de faire plus d'eau salée qu'il n'en fallait pour un jour; car quelquefois, l'économe chargé de ce soin en faisait pour deux jours à la fois, afin de ne pas avoir à s'en occuper le lendemain. De même, pour faire de l'eau de dattes, on ne devait pas employer trop de dattes, de manière à ce que la boisson fût suffisante pour deux ou trois jours, sinon elle s'aigrissait; le moindre reste de sauce devait être recueilli avec soin, et, si l'on égrenait certaines graines, il ne fallait pas en égrener plus qu'il n'en était besoin pour une semaine. Ces mêmes graines devaient être lavées à grande eau et continuellement, afin d'ôter toute mauvaise odeur. Il ne fallait pas cueillir dans le jardin plus de légumes que n'en exigeait la consommation journalière. En tout, l'économie la plus stricte devait être observée, sans qu'elle fût nuisible cependant à la santé des frères, et l'on devait respecter même le plus petit plat de terre. Ceux qui faisaient la cuisine avaient à apporter les plus grandes précautions à leur office : le bois était rare alors comme aujourd'hui, partant, il fallait le ménager. Trois morceaux suffisaient pour faire du feu : habituellement, on ne devait en employer que deux, ce qui était déjà beaucoup; le troisième morceau ne devait être jeté dans le foyer, qu'au moment où les deux autres approchaient de la complète combustion, et, pour augmenter l'économie, on devait les couvrir de gâteaux de fiente encore en usage aujourd'hui. La fumée était à éviter : aussi, les chaudières devaient être assez élevées au-dessus du feu pour permettre à la flamme de se dégager librement. Quand on faisait cuire de la soupe, bouillir des légumes, on devait le faire à petit feu : une soupe, une sauce faite trop hâtivement ne pouvait être bonne au goût, et tout se répandait hors du vase et se perdait. Ces règles s'appliquaient aux aliments préparés pour les malades; elles devaient de même être observées par les boulangers. La plus grande propreté était demandée à tous ceux qui touchaient à la cuisine; ils devaient fréquemment se laver les mains, surtout ceux qui allaient puiser de l'eau. Avant de puiser l'eau, on se lavait les mains, et deux fois par semaine on lavait aussi la cruche qu'on devait toujours avoir soin de secouer et de vider complètement avant de la remplir une autre fois. Le grand bassin qui existait à la cuisine, devait être lavé une fois par semaine seulement. On ne devait pas perdre de vue les chaudières, soit lorsqu'on y faisait cuire les légumes, soit lorsqu'on les retirait du feu : dans le premier cas, il fallait remuer la masse liquide et agiter les légumes; dans le second, il était de toute nécessité de les bien laver[1]. »

Non seulement les moines ne disposaient pas du produit de leurs travaux, mais les supérieurs locaux devaient rendre leurs comptes au « grand économe » résidant à Peboou, seul chargé des achats et des ventes. Il écoulait les produits monastiques dans les villes voisines. De temps en temps, une députation de moines descendaient le cours du Nil jusqu'à Alexandrie pour y faire les ventes et achats nécessaires. En vue de ce trafic, la congrégation disposait de deux barques. Ce grand nombre de travailleurs, dont la main-d'œuvre était gratuite, finit par procurer aux monastères une richesse excessive.

h. Repas. — A Tabennisi, les cénobites mangeaient ensemble dans le même réfectoire, deux fois par jour, à heure fixe, vers midi et le soir. Certains religieux s'abstenaient d'un repas, d'autres se faisaient servir en cellule du pain, du sel et de l'eau. Au signal des semainiers, on se rendait au réfectoire avec la mélote et la cuculle, sans sandales ni manteau. On mangeait en silence, la tête couverte de la cuculle. On ne fait nulle part mention de lecture, cependant toute parole ou le rire étaient interdits, le coupable restait debout jusqu'à la fin du repas. Quant aux retardataires, ils s'en retournaient à jeun. A la sortie du réfectoire, on distribuait aux Tabennesiotes des *dulciamina*. Ceux qui en prenaient, les recevaient dans leurs mélotes, tous dans la même mesure et en quantité suffisante pour trois jours. Cela excepté, personne ne pouvait garder dans sa cellule aucun comestible, pas même un fruit. Lors de la cueillette, défense d'anticiper sur le réfectoire, mais le supérieur pouvait à son gré permettre de manger quelques fruits sur place.

La nourriture était très frugale : pain, légumes, soupe, fruits, fromage. Le vin, le *liquamen ex piscibus*, la viande étaient interdits; d'après Pallade, on ne mangeait pendant le carême aucun aliment cuit.

A Atripé, la table était mise à midi et au soir, mais on était averti par Schenoudi : Vous ne mangerez qu'une fois par jour, le soir ou à midi. La nourriture ressemble assez à celle de Tabennisi : pain et légumes, interdiction du vin, de la viande, des œufs, du fromage, du poisson. Égalité absolue au réfectoire. Quant aux malades, ils ont un régime exceptionnel, mais dans l'intérieur de l'infirmerie seulement.

j. Jeûne. — Sauf pendant le temps pascal, on jeûnait à Tabennisi deux fois la semaine, le mercredi et le vendredi. Encore, semble-t-il, qu'à l'origine cette observance était réservée aux supérieurs de maisons. On voit une fois Pakhôme interdire à Théodore de jeûner deux jours de suite.

k. Maladie. — En cas de maladie, on recevait à l'infirmerie des soins et des fortifiants, vin, viande vête-

[1] Amélineau, *Vie de Schenoudi*, p. 98 sq.

ments; mais avec défense de rien emporter en réintégrant la cellule après guérison. Nul ne pouvait rendre visite à un malade à l'infirmerie sans la permission du supérieur.

l. Sommeil. — La nuit, silence complet; la cellule devait avoir la porte ouverte. Point de lit, pas même une planche, mais un siège bas sur lequel on dormait assis. La règle défendait de dormir dans la mélote; on portait seulement la tunique, λεβίτων, et la ceinture.

m. Inhumation. — A Tabennisi, tous devaient assister à l'enterrement d'un frère, les malades eux-mêmes y étaient présents, aidés par les infirmiers. A Atripé, deux frères devaient veiller le corps jusqu'à l'heure de l'enterrement.

n. Code pénal. — Pakhôme ordonna à tous les frères dans les monastères, que, si quelqu'un transgressait une seule des règles qu'il leur avait données, il reçût un châtiment, selon ce que méritait sa transgression. Avant d'infliger une punition au coupable, on devait l'avertir et le réprimander un certain nombre de fois d'après la nature de la faute. Si ces avertissements demeuraient inutiles, on en venait à la peine : jeûne au pain et à l'eau, séparation temporaire d'avec la communauté, dégradation, envoi à l'infirmerie, coups, exclusion, renvoi. Détracteurs et calomniateurs jeûnaient sept jours au pain et à l'eau et étaient exclus de la communauté pendant tout ce temps; les colériques venaient après toute la communauté, avec les murmurateurs et ceux qui simulaient la faiblesse pour se faire accorder des exemptions. Schenoudi, en particulier, avait les paresseux en horreur. « Qu'on les mette à la porte, dit sa règle, mais qu'ils ne restent pas à se nourrir des travaux des frères et à se vêtir de ce que les autres ont gagné par leur courage. »

3. *Résumé.* — « Les institutions pakhômiennes exercèrent un rôle important dans l'évolution du monachisme. D'un côté, elles pénétrèrent en Éthiopie, où nous retrouvons une version de la règle de Tabennisi et où les plus illustres couvents se vantent d'avoir notre saint pour ancêtre. De l'autre, tandis qu'en Thébaïde les communautés ascétiques comme celle d'apa Bgoul, près d'Akhmin, embrassaient le genre de vie nouvellement fondé, la connaissance du cénobitisme descendait le long du Nil, avec tous les pieux voyageurs qui étaient venus s'édifier au spectacle des vertus de nos religieux. Elle franchit bientôt les limites de l'Égypte et traversa les mers. Durant son second exil, de 340 à 346, Athanase, refugié à Rome où sa cause trouvait, dans le pape Jules I, un défenseur énergique, fit connaître l'œuvre de Pakhôme. En 404, saint Jérôme livrait au monde latin le texte même des nouveaux règlements ascétiques, et dès lors, les moines et les religieux de Bethléhem s'inspiraient des règles pakhômiennes. Peu de temps après, Cassien, dont l'action et les écrits jouèrent un rôle prépondérant dans le développement du monachisme occidental, proposait à l'imitation des moines des Gaules, la vie des moines d'Égypte[1]. » Nous reviendrons plus loin sur les éléments empruntés à la règle pakhômienne et à la réforme d'Atripé par les règles occidentales.

X. Le semi-cénobitisme a Scété et Nitrie. — Vers la fin du IVe siècle, le cénobitisme pakhômien avait définitivement prévalu et s'était implanté presque exclusivement dans la Haute-Égypte; il avait même jeté un poste avancé jusqu'à Canope, près d'Alexandrie. Cependant, depuis Assiout (= Lycopolis) jusqu'à la Méditerranée, une forme un peu différente, un peu hybride aussi, prévalait sur toute autre. C'était une sorte d'anachorétisme tempéré et de cénobitisme inachevé. Ce n'était plus la solitude absolue, mais des agglomérations plus ou moins considérables de moines formés en petits groupes de deux ou trois avec ce qu'on serait tenté d'appeler une « réserve », le désert appelé les *Cellules*, où les frères s'enfonçaient quand ils voulaient goûter quelque chose de la vie érémitique intégrale.

Nitrie et Scété étaient le quartier général de ce type monastique. La localisation de ces sites a été discutée. On peut, croyons-nous, rejeter définitivement l'identification généralement admise de la partie nord de l'ouadi Natron avec Nitrie et de la partie sud avec Scété, pour s'en tenir au texte de Ptolémée qui place Scété au nord de Nitrie, c'est-à-dire entre le Delta et l'ouadi Natron[2]. D'autres monastères en grand nombre, mais moins illustres étaient éparpillés jusque sur les bords de la mer Rouge. Dans cette direction, on peut encore relever les traces du Deir Mar Antonios et du Deir Mar Boulos. Nous ne pouvons nous attarder ici à l'étude de ce groupe et aux monastères encore existants de Deir Abu Makar, Deir amba Bishôi, Deir as Sûriâni, Deir al Baramûs, Bahr bela Ma, etc.[3]; nous y reviendrons plus tard. Voir Nitrie.

Il suffira à cette place de rappeler les indications que Pallade[4] et Rufin[5] nous donnent sur Nitrie et Scété. Il y avait en ces lieux environ 5000 solitaires vivant suivant des observances diverses, chacun à son gré et selon la mesure de ses forces : ἕκαστος ὡς δύναται καὶ ὡς βούλεται. Les uns seuls, les autres par petits groupes de deux ou trois ou même plus. D'après Rufin on comptait environ une cinquantaine de monastères dont le nombre des habitants variait, et dans l'enceinte desquels étaient sans doute réunis un certain nombre de petits logements pour quelques moines[6]. A l'annonce d'un visiteur, on voyait les frères, pareils à un essaim d'abeilles, quitter leurs cellules et se hâter joyeusement à la rencontre de l'étranger, porteurs de flacons remplis d'eau et de pain. On ramenait l'hôte à l'intérieur du monastère et on le conduisait dans l'église au chant des psaumes, ensuite on lui donnait à laver les pieds et les mains. Après un séjour d'une année à Nitrie, Pallade se mit à la recherche du désert situé à dix milles environ et qui, à raison de la multitude de logettes qui s'y voient, a reçu ce nom de *Cellia*, τὰ κελλία[7], les *Cellules*. Là vivaient ceux qui avaient souhaité mener une vie plus cachée. L'espace est immense et les logettes sont si distantes les unes des autres qu'on ne peut ni se voir ni s'entendre d'une cellule à une autre cellule; aussi un silence solennel régnait-il dans ce lieu malgré le grand nombre d'hommes qui l'habitaient. Le samedi et le dimanche tous les solitaires se rendaient à l'église; d'après les places vides on jugeait de ceux que la maladie ou tout autre empêchement avaient retenus dans leur cellule et on allait les secourir, les visiter, mais en se relayant afin de ne pas les accabler, ou même leur porter ce qui pouvait faire plaisir au malade.

A Nitrie, il existait une vaste église et dans cette église même trois palmiers portant chacun un fouet destiné à la correction des moines, des voleurs et des hôtes. Le délinquant embrassait le palmier dans ses bras et tendait le dos à la lanière. Près de l'église, se trouvait

[1] Ladeuze, *op. cit.*, p. 304-305. — [2] C. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, Cambridge, 1904, t. II, p. 187-190, note 14. — [3] A. J. Butler, *The ancient coptic Churches of Egypt*, in-8°, Oxford, 1884, t. I, p. 286-340; Jullien, *Voyage aux déserts de Scété et de Nitrie*, dans les *Missions catholiques*, 1882, t. XIV, p. 33, 54, 70, 76; R. Curzon, *Visits to monasteries in the Levant*, in-12, London, 1849, p. 75-104. — [4] Pallade, *Historia lausiaca*, c. VII, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1020; édit. Butler, 1904, p. 24-26. — [5] *Historia monachorum in Egypto*, c. XXI-XXII. Le texte grec dans Preuschen, *Palladius und Rufinus*, p. 83 sq., et C. Butler, *op. cit.*, p. 270-274. — [6] Quelque chose dans le genre des béguinages de Gand, Louvain, Diest, en Belgique. — [7] Rufin écrit : *DECEM fere ab hoc MILLIBUS distans;* et Cassien, *Coll.*, VII, 1 : *Morabatur in Cellis, qui locus inter Nitriam et Scitium situs et a monasteriis quidem Nitriæ QUINQUE MILLIBUS distans.*

une hôtellerie. On y recevait les hôtes pendant tout le temps qu'ils souhaitaient demeurer, fût-ce deux ou trois ans ou plus. La première semaine ils étaient libres de leur temps. A partir de la deuxième semaine on leur assignait une occupation au potager, au pétrin ou à la cuisine. Si l'hôte était un homme de quelque instruction on lui fournissait des livres. Il y avait sept pétrins en activité pour le service des moines et pour l'envoi aux 600 solitaires des *Cellules*. On usait de vin et même on en faisait le commerce. On fabriquait aussi les vêtements. Le silence devait être strictement gardé jusqu'à l'heure de sexte. A none, chaque monastère célébrait l'office par des hymnes et des psaumes. Le samedi et le dimanche tous se rendaient à l'église desservie par huit prêtres dont un seul, le principal, célébrait le sacrifice, prêchait, confessait; les autres n'étaient là que pour l'assister en silence.

Le nom du désert de Scété [1] est à peine moins célèbre que celui de la Thébaïde. Cependant ces lieux sont peu connus, souvent même ils sont mal connus; la contrée elle-même n'est pas nettement délimitée. L'histoire des origines du cénobitisme doit, pensons-nous, gagner quelque clarté à une description topographique aussi précise que possible de cette région [2].

Le nom de Scété apparaît pour la première fois dans la « Vie de saint Makaire l'Égyptien ». Nous voyons ce saint faire partie d'une sorte de corvée composée d'une multitude d'hommes habitant tous les bourgs voisins de Scété qui se rendaient dans la montagne avec des chameaux, pour emporter du natron [3]. On allait ainsi par troupes, de crainte des barbares qui habitaient l'intérieur des montagnes éloignées et poussaient des razzias jusque sur la rive occidentale du fleuve. Makaire, seul, s'enfonce dans la montagne qu'il parcourt en tous sens et arrive auprès d'un marécage; il s'y arrête afin que l'eau ne fût pas trop éloignée de lui, se creuse une caverne dans le rocher et y demeure. Makaire est ici dans l'*Ouady*, proche des puits d'où l'on tirait le natron, Mais il a maille à partir avec les gardiens des puits et se réfugie dans les lieux déserts, sur la montagne au sud. Lorsqu'il y fut resté quelque temps, il creusa deux cavernes dans le rocher, l'une, lui servant d'oratoire pour l'eucharistie. Il prie, tresse des corbeilles qu'il donne aux gardiens qui les vendent et lui remettent en échange quelques vivres. Toutefois, Makaire était obligé de revenir aux puits pour tirer de l'eau dans les environs du marécage. Bientôt, il a des disciples auxquels il fait creuser des cellules autour de la sienne, une église et l'on appelle ce quartier *la laure des Romains*. Makaire se déplace encore, se rend à l'ouest des puits, sur le haut du rocher qui était au sud et surplombait l'*Ouady*, il s'y creuse une grotte, un puits, bâtit une église et meurt. C'est l'emplacement de *Deir anba Makaire*, voici un premier point de repère.

Du vivant de Makaire, d'autres noyaux cénobitiques s'étaient formés. La « Vie de Jean le Kolobos » nous le montre fondant le monastère qui porta son nom, mais qu'il abandonna lorsque les barbares dévastèrent Scété; il se rendit alors près de Qolzoum où il se bâtit une cellule sur la montagne, sur le modèle de celle qu'il avait à Scété [4].

Les *Vitæ Patrum* distinguent soigneusement entre Scété, Petra, les Cellules et Nitrie. Le désert de Nitrie, nous dit-on, était situé à une distance de Scété qui n'était pas moindre que celle d'un jour et d'une nuit de marche; à mi-chemin se trouvait la cellule de l'anachorète Pihor qui pendant trente ans n'y eut à boire que de l'eau très amère [5].

Pallade nous apprend qu'après avoir traversé le lac Maréotis (= Mariout, Maria [6]), il lui fallut un jour et demi pour atteindre la partie méridionale de la montagne de Nitrie. Sur cette montagne c'est-à-dire sur le plateau montagneux qui commence à Nitrie s'étend un désert qui va jusqu'à l'Éthiopie, le pays des Maziques et la Maurétanie. D'après Rufin, Nitrie était située à environ 40 milles d'Alexandrie et le désert des Cellules à une dizaine de milles de Nitrie. Il y avait bien au delà de Scété un autre désert, appelé Κλιμαξ, l'*Échelle;* mais il avait été impossible de s'y établir parce qu'il était situé à une distance de dix-huit milles de l'eau potable.

Socrate et Sozomène ne nous apprennent rien sur la géographie de ces lieux [7]. L'historien arabe Makrizy décrit les monastères de Scété tels qu'ils étaient de son temps (1365-1442); mais il ne distingue pas entre Nitrie et Scété, il donne à toute la région le nom de *Ouady Habib*, alors que les coptes avaient pris grand soin d'en distinguer les diverses parties. « On comptait autrefois dans cette vallée cent monastères, écrit-il. Il n'en reste plus que sept qui s'étendent vers l'Occident », et il mentionne parmi les couvents les plus célèbres de la vallée : Saint-Makaire, Saint-Jean-le-Nain, Élie, La Vierge de Jean le Nain, Saint-Noub, les Arméniens, Saint-Beschay, les Syriens, Notre-Dame de Baramous, Baramous ou le couvent de Moyse le Noir [8].

D'autres documents, parmi lesquels les *Apophtegmata Patrum*, ajoutent différentes indications plutôt anecdotiques que topographiques. C'est ainsi qu'on trouve mentionnée l'existence d'une infirmerie située à un tiers de stade environ de la dernière cellule de Makaire. La « Vie de Makaire l'Alexandrin » nous donne les renseignements suivants : « Cet abba Makaire avait une foule de cellules dans le désert intérieur, il en avait une autre chez les Libyens, il en avait une autre dans la montagne que l'on appelle les *Cellules*, et il en avait une autre dans la montagne de Pernoudj. Parmi elles, il y en avait qui étaient sans portes, car elles étaient situées dans le désert intérieur, n'admettant pas d'hommes. Ce sont celles où il habitait dans le temps de la Quarantaine (le Carême) : c'étaient des cavernes obscures placées sous terre, faites à la manière des trous d'hyènes; elles étaient si étroites, qu'il ne pouvait pas le moins du monde étendre ses pieds. La cellule qui était près des hommes était large : il y recevait les frères. » Dans un autre passage, il est dit qu' « il avait trois cellules à Scété, une au milieu du

[1] Σκυαθις ou Σκυθις, *Scætis*, Schiit, ϣⲓⲏⲧ et quelquefois ϭⲓϩⲏⲧ, « balance des cœurs », préféré par Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte*, in-8°, Paris, 1811, t. I, p. 461-462, tandis que Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, in-8°, Paris, 1814, t. II, p. 295, 298, et E. Amélineau, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, in-8°, Paris, 1893, p. 452, adoptent ϣⲓⲏⲧ venant du verbe ϣⲓⲁⲓ qui signifie *patere, s'étendre*. — [2] E. Amélineau, *op. cit.*, p. 433-453, a étudié longuement la position de la région, nous le suivons ici. — [3] On donne le nom de *natron* à des mélanges salins dont l'élément dominant est le sesquicarbonate de soude (2Na OHO. 3CO² 3HO) et qui sont fournis par des efflorescences du sol. A l'ouest du Nil, dans la Basse-Égypte, près de Terraneh, existe encore une vallée sablonneuse, à 70 kil. à l'ouest du fleuve, longue de 33 kil., large de 3 à 8 kil. Sous le sable existe une couche argileuse contenant du carbonate de chaux ou gypse et des sels de soude. Pendant l'été, ces lacs salés perdent plus d'eau qu'ils n'en reçoivent, ils déposent des croûtes cristallines de natron plus ou moins épaisses. On les enlève au moyen de pioches, on les fait sécher et des chameaux les transportent jusqu'au Nil où on les embarque. — [4] D'autres écrits coptes, la *Vie de l'abbé Daniel*, la *Déposition du magistrien et de son fils*, la *Vie du patriarche Isaac* ne nous donnent pas un seul détail topographique notable. La *Chronique de Jean de Nikiou* n'est guère plus utile. — [5] Cette question de l'eau potable plus ou moins éloignée est capitale dans les établissements cénobitiques. — [6] Nous sommes sur les terres des thérapeutes. — [7] *P. G.*, t. LXVII, col. 509, 1988 sq. — [8] Makrizy, *Khitât*, édit. de Boulaq., t. II. Cf. Amélineau, *op. cit.*, p. 444-447.

grand désert intérieur, une située au milieu du *topos* de Scété, et une près des hommes, à une petite distance. »

C'est d'après cet ensemble d'informations que nous pouvons déterminer les principaux sites. La montagne du natron, c'est la montagne de Nitrie tirant son nom de la ville voisine[1]; le marécage, avons-nous dit, c'est la vallée, l'*Ouady Habib* ou *Ouady Natron,* langue de terre s'étendant de l'est à l'ouest[2], le long des deux chaînes de montagnes, dont la partie nord s'appelait Pernoudj ou Nitrie[3] et le côté sud Scété. C'est du côté nord que devaient se trouver la cellule d'Amoun, qui fut le père des moines de Nitrie, les fours, l'église, l'hôtellerie dont parle Pallade. C'est là qu'on voyait, d'après Rufin, cinquante monastères, et d'après Makrizy, plus de cent monastères étendus de l'est à l'ouest jusqu'au Fayoum ; mais après avoir contourné la vallée, ils devaient se confondre avec ceux de Scété. Ce dernier point est d'ailleurs plus que douteux à nos yeux[4].

Non loin de l'*Ouady,* il est question d'un rocher; peut-être est-ce le lieu appelé *Petra* qui deviendra la résidence de Moyse le Nègre[5]. De ce premier séjour, Makaire se rend au haut du rocher situé au midi. Il y a entre ces deux points une assez grande distance. Sur ce nouvel emplacement, s'élève la cellule de Maxime et Domèce, appelée dans la suite ⲑⲣⲁⲟⲩⲏ ⲛⲡⲁⲣⲱⲙⲉⲟⲥ, la *laure des Romains,* c'est le *Deir el Baramous.* ⲡⲁⲣⲱⲙⲉⲟⲥ, L'onomastique est ici un témoin irrécusable, le mot se compose de l'adjectif possessif ⲡⲁ et du nom ⲣⲱⲙⲉⲟⲥ, Ce monastère existe encore de nos jours, c'est le plus occidental des quatre actuellement subsistants. Quant au couvent voisin placé sous le vocable de *Notre-Dame de Baramous,* il est détruit et le plateau est couvert de ses ruines.

Sans nous écarter, nous devons nous trouver ici non loin des *Cellules,* situées un peu plus à l'ouest[6]. Ce nom vient de ce que les premiers disciples de Makaire l'Égyptien vivaient dans des cellules et qu'on ne bâtit des couvents que plus tard. Sa distance, d'après Rufin, est à une dizaine de milles de Nitrie.

La troisième étape de Makaire le conduit au sud de l'*Ouady,* à l'ouest du puits, c'est là que s'élève *Deir anba Makaire,* le plus oriental des monastères encore subsistants. Il est situé à l'extrémité méridionale du désert, en se rapprochant vers la Basse-Égypte et à l'ouest des puits de natron, dont l'exploitation remontait plus haut encore. Après les massacres commis par les barbares, le monastère fut environné d'une enceinte et muni d'une tour. Le patriarche Benjamin fut en grande partie l'auteur de ces restaurations : il bâtit une église où l'on déposa le corps de saint Makaire qui fut ramené au village de Pedjidjbir ; on l'y rencontre encore aujourd'hui. Près de ce monastère, au rapport de l'auteur des « Vies des patriarches », se trouvait une église dédiée à Sévère d'Antioche.

Le monastère de Jean le Kolobos (= le Nain), se trouvait au sud-ouest de *Deir anba Makaire,* à plus de quatre heures de marche; il est aujourd'hui entièrement ruiné; de même que le monastère d'Élie, celui de Notre-Dame de Saint-Jean le Kolobos et celui de Saint-Noub. Le terrain qu'occupaient ces monastères est couvert de décombres.

Au nord-ouest du *Deir anba Jean le Nain* se trouvait le monastère des Arméniens, ruiné dès le temps de Makrizy et le monastère de Beschay ou *Deir anba Bishoi,* le « monastère rouge », encore existant, le plus considérable des quatre qui ont survécu, rebâti par les soins du patriarche Benjamin et dont nous reparlerons. A 500 mètres environ vers l'ouest, *Deir Souriân.*

Probablement, il faut placer *aux Cellules* l'église bâtie par Mélanie à l'abbé Isidore, plus loin que le monastère de Baramous.

Le lieu appelé Κλῖμαξ, l'*Échelle,* situé au delà de Scété, à une distance de 18 milles de l'eau potable la plus proche doit être cherché vraisemblablement à l'ouest de Scété. Ce nom d'*échelle* invite à croire qu'on s'élevait dans cette région au moyen de degrés taillés dans le roc[7].

Le *Potamos* des auteurs coptes, le *Lycus fluvius* des auteurs grecs et latins serait, d'après Pallade, un canal qui dérive du grand Nil. Peut-être allait-il se jeter dans le lac Mareotis, peut-être arrosait-il la vallée de *Ouady Natroun.*

En deçà de *Deir anba Makaire,* près des mines de Natron devait se trouver Piamoun, un village où se voyait un poste de soldats qui surveillaient la contrée et une agglomération de mercantis autour des puits de natron. Quant à la montagne de Pernoudj, qui devait son nom au bourg voisin, elle différait peut-être de celle de Nitrie; sous l'action du temps et de la distance, les deux noms se confondirent. Un autre village

[1] La vallée de Nitrie est à 100 kilomètres d'Alexandrie et, comme on l'a vu d'après Pallade, à une journée et demie du lac Maréotis. — [2] Cette vallée est longue de 50 kilomètres environ, large de 10 kilomètres. — [3] C. Butler, *Historia lausiaca,* p. 187, note 11, estime impossible l'identification de Nitrie. Les auteurs coptes confondent systématiquement Nitrie et Scété. — [4] C. Butler voit une difficulté considérable à fixer la position de Scété et des Cellules. Selon lui, M. Amélineau aurait rendu plus clairs qu'ils ne sont en réalité les textes de la vie copte de Makaire. L'argument qu'il tire de la situation des monastères actuellement existant dans l'*Ouady Natron* serait peu solide, rien ne prouvant qu'on puisse faire remonter l'existence de monastères sur ces emplacements jusqu'au VIe siècle. L'opinion de M. Amélineau, *Géogr. de l'Égypte à l'époque copte,* p. 447 sq., admise par A. J. Butler, *Ancient coptic Churches,* t. I, p. 287; Stokes, *Nitria,* dans *Dict. of christ. biogr.,* et L. Clugnet, *Vie et récits de l'abbé Daniel,* V et IX, suppose entre Nitrie et Scété une distance de 4 lieues. Or, voici ce que dit Pallade : Ἀπεῖχε δὲ ἡμῶν (de Nitrie ou plus probablement des Cellules), ἡ Σκῆτις τεσσαράκοντα σημεῖα. Cassien dit de son côté : *Morabatur in Cellis, qui locus inter Nitriam et Scitium situs et a monasteriis quidem Nitriæ quinque millibus distans, octoginta milium solitudine ab heremo Sciti interveniente discernitur.* Enfin l'*Historia monachorum :* Ἔστι δὲ καὶ ὁ τόπος (*sc.* Σκῆτις) ἔρημος, νυχθήμερον τῆς Νιτρίας ἀπέχων τῷ διαστήματι ἐπὶ τὴν ἔρημον καὶ κίνδυνος μέγας ἐστὶ τοῖς ἀπιοῦσιν· ἐὰν γὰρ μικρὸν σφαλῇ τις, πλάζεται κατὰ τὴν ἔρημον κινδυνεύων. La traduction latine de Rufin dit que Scété était *in eremo vastissimo positus,* qu'il n'y avait pas de route qui y menait et que les Cellules se trouvaient à 4 lieues de Nitrie. Toutes ces indications sont loin de s'accorder entre elles, ce qui pourrait s'expliquer par le fait que les auteurs écrivaient bien des années après leur excursion. Cependant tous trois s'accordent pour placer Scété à une longue distance de Nitrie et en plein désert. Le manque de chemin et l'éloignement sont assez prouvés par le fait d'un moine mort de soif et de fatigue en allant de Scété à Nitrie ou aux Cellules; s'il n'avait eu qu'à traverser l'*Ouady Natron,* il ne risquait rien de semblable. Un passage des récits de l'abbé Daniel nous oblige de distinguer un désert de Scété et l'établissement monastique de ce nom : Εὐνοῦχός τις ἔρχεται εἰς τὴν ἐσωτέραν ἔρημον τῆς Σκήτεως· εἶχε δὲ τὸ κελλίον ὡς ἀπὸ μιλίων δύο ἀπὸ τῆς αὐτῆς Σκήτεως. Si Scété ne se trouvait qu'à une journée de marche de l'*Ouady Natron,* on s'expliquerait difficilement comment on y pouvait avoir des communications faciles avec Terenoutis? C. Butler en revient à l'autorité de Ptolémée : Τοῦ δὲ Μαρεώτου τὰ μὲν ἐπὶ θαλάσσῃ καλεῖται Ταινία, τὰ δὲ ἐντὸς κατέχουσι Γωνιῶται καὶ Προσοδῖται· μεθ' οὓς ἡ Σκιαθικὴ χώρα καὶ οἱ Μασῖται· τὰ δὲ ἐπὶ μεσημβρινότερα νεμόνται Νιτριῶται καὶ Ὀασῖται (l. IV, c. V). Ptolémée place donc la région de Scété au nord de Nitrie; en conséquence, Scété aurait été la partie du désert lybique qui se trouve entre le Delta, et l'*Ouady Natron,* à quelque vingt lieues. — [5] D'après Butler, *Petra* ne peut être identifié. — [6] Si on admet avec C. Butler que Scété faisait partie du désert lybique entre le Delta et l'*Ouady Natron,* les *Cellules* étaient situées dans ce désert à 9 ou 10 kilomètres au nord de Nitrie; tandis que, en tirant vers le nord-ouest, plus avant dans le désert, on rencontrait Scété. Un passage des *Apophtegmata* (Karion, n. 2) peut affermir cette identification : Ἕλος παρακεῖται ἐν τῇ Σκήτει, ἔνθα καὶ αἱ ἐκκλησίαι ᾠκοδόμηνται καὶ αἱ μηγαὶ τῶν ὑδάτων εἰσί. Pallade parle aussi de τὸ ἕλος τῆς Σκήτεως. — [7] D'après Butler, *Klimax* ne peut être identifié. Voir col. 3126.

créé par l'exploitation des mines était celui que l'on nommait Pernoudj.

XI. Essai de classement de quelques monastères égyptiens[1]. — Dans le classement qui va suivre, nous avons essayé de n'admettre que les monastères égyptiens primitifs, bien qu'il soit souvent très difficile, sinon impossible, de déterminer si un monastère est antérieur ou postérieur au profond bouleversement jeté dans la vie monastique, en Égypte, par le concile de Chalcédoine et ses suites. Il va sans dire que cette liste ne peut pas être complète; nous avons même omis systématiquement d'y introduire la presque totalité des monastères mentionnés par Makrizy. Cet auteur du xve siècle, dont nous avons utilisé quelques renseignements à propos de Nitrie et de Scété, ne renseigne, sauf de très rares exceptions, que sur des établissements anciens sans doute, mais postérieurs à la période de formation du cénobitisme. Abû Salih, dans son catalogue des églises et monastères d'Égypte, énumère quelques couvents, parmi lesquels plusieurs ont été mentionnés dans la liste précédente. M. Amélineau a publié une « Liste des évêchés, des églises et des monastères d'Égypte », d'après un manuscrit copte, n. *53* de la Bibliothèque nationale, fol. 173 v°, 174 r°, 174 v° et d'après un ms. de lord Crawford. On trouvera le texte et la traduction dans *Géogr. de l'Égypte à l'époque copte*, p. 576-583. C'est, à vrai dire, un sujet de stupéfaction de voir tant de matériaux à pied d'œuvre et tant de résultats à conquérir pour l'histoire encore si compliquée des origines et de l'expansion du cénobitisme, et de constater que parmi tous ceux — en raison de leur état — que cette étude devrait captiver, il n'est personne qui paraisse y songer en y apportant le sérieux, la capacité et l'abnégation qu'exigerait un pareil travail.

ABLOUG, dans la Haute ou dans la Moyenne-Égypte. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 2.

AFLOU, dans les environs d'Abouit; il ne s'agirait que d'une simple laure, quelque pauvre cellule. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 13-14.

AKHMIN (= Chmin, Schmin, Eschmin), sur la rive orientale du Nil. Un monastère s'éleva περὶ τὴν πόλιν. Ladeuze, p. 175; Quatremère, t. i, p. 369, 448 sq.; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 18, 428, 496; *Monum. pour servir à l'hist. de l'Égypte chrét.*, t. ii, p. 646. Le nom grec d'Akhmim est *Panopolis*, cf. *Historia lausiaca*, c. xxxii.

AKHORIS, Haute-Égypte. Il y aurait eu, d'après Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VI, col. xxviii, *P. G.*, lxvii, col. 1372; *Hist. monach.*, xiv, plusieurs monastères aux environs. Cf. E. Amélineau, *op. cit.*, p. 22-23.

ALEXANDRIE. *La Chronique de Jean de Nikiou*, (édit. Zotenberg), mentionne deux monastères. Celui de Salamâ, appartenant au parti des adversaires du concile de Chalcédoine et le monastère de Tabennésiotes, cf. *Chronique*, p. 515, 516, 574, 432; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 40. Voir Alexandrie, t. i, col. 1098 sq.

AL-KUSAIR, au sommet de la chaîne orientale. Quatrième, *Mém. hist.*, t. ii, p. 499-502; Abu-Salih, *Churches and monasteries*, édit. Evetts, p. 145; Makrizy, *Khitah*, p. 307, n. 9.

ANTINOE. Voir ce mot, t. i, col. 2326 sq.; *Hist. lausiaca*, c. lviii-lx; *Hist. mon.*, vii. C. Butler, *op. cit.*, p. 215, note 69; J. A. Butler, *op. cit.*, t. i, p. 364-366.

ARABA, non loin des ruines d'Abydos; au pied du mont Afodos, se trouvait le monastère d'Abou Moyse (*Abou Mousa, Abou Misis, Abou Mesas*), à l'occident de Bellianâ. On lit dans le ms. arabe de la *Bibl. nat. 138*, fol. 81 r° : « Cet édifice renferme des ruines qui attestent son ancienne splendeur. Il est environné d'une enceinte circulaire et sa porte est couverte de lames de fer attachées avec des clous. On y voit une machine hydraulique qui sert à arroser les plants de légumes. » E. Amélineau, *op. cit.*, p. 93, 155.

ARMOUTIN, peut-être aujourd'hui Armana. Théodore y aurait bâti un monastère. E. Amélineau, *op. cit.*, p. 61.

ARSINOÉ (= *Crocodilopolis*, = *Medinet-el-Fayoum*). *Hist. monach.*, c. xx; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 337-340.

ASSIOUT (= *Siout* = *Lycopolis*), *Hist. laus.*, c. xxxv; *Hist. monach.*, c. i; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 464-466; C. Butler, *Hist. laus.*, ii, p. 212, note 61. Pour *Deir Riffeh*, près Assiout, cf. M. Jullien, dans *Études*, 1901, t. lxxxix, p. 205-217.

ASSOUAN (= *Souan*). E. Amélineau, *Géogr.*, p. 467.

ATRIPE, aux environs d'Akhmin. Il faut distinguer soigneusement Atripé d'Athribis, ville située dans la Basse-Égypte, à l'endroit où la branche Tanitique se sépare du Nil. Nous en avons parlé longuement, nous consacrerons un article à ce monastère (voir Deir el Abiad), cf. Ladeuze, *op. cit.*, p. 207, note 2; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 69-70; C. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, t. ii, p. 204, note 46; W. De Bock, *Notes pour servir à l'archéol. de l'Égypte chrét.*, 1901; A. J. Butler, *Coptic churches of Egypt*, 1884, t. i, p. 351-359; Makrizy, *Khitah*, édit. Evetts, p. 317, n. 57; Abu Salih, *Churches and monasteries*, édit. Evetts, p. 235.

ATRIS, district d'Aousîn, moudirieh de Gizeh. Le monastère d'Atris est mentionné par la *Chronique de Jean de Nikiou*, p. 546; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 71.

ATSA, probablement situé à l'ouest du Nil. E. Amélineau. *Géogr.*, p. 72.

BADARNOS, situé dans la partie montagneuse, ou plutôt sur la lisière de la montagne entre Erment et Esneh. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 79.

BAKHANIS, ce serait le même que Temouschons (voir plus haut).

BAOUIT. Voir ce mot, t. ii, col. 203 sq.

BEHNESA (= *Oxyrhinque*), *Hist. monach.*, c. v; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 90-92.

BENHADEB, nom d'une montagne et d'un village qui devaient être proches de Qeft. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 95, 121.

CAIRE. Voir *DEIR*.

CANOPE, aux portes mêmes d'Alexandrie, sur la Méditerranée, Ladeuze, *op. cit.*, p. 202; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 209-210.

CHAQQARA. Voir ce mot.

DEIR. Voir ce mot. Nous ne faisons qu'énumérer ici quelques noms :

DEIR ANBA ANTONIOS. Voir plus haut, col. 3086; E. Amélineau, *Geogr.*, p. 124-131; C. Butler, *op. cit.*, t. ii, p. 199, note 37; p. 201, note 40; A. J. Butler, *The coptic churches in Egypt*, t. i, p. 341-348; Makrizy, *Khitah*, p. 306, n. 7; p. 307, n. 8; Abu Salih, *Churches and monasteries*, p. 159, 166.

DEIR ANBA BISHOI (= *Le monastère rouge*). A. J. Butler, *The ancient coptic churches of Egypt*, p. 308-316; Wl. de Bock, *op. cit.*; Makrizy, *Khitah*, p. 317, n. 58.

DEIR ANBA BOULOS, situé sur le versant du mont Qolzoum, à une journée de marche de *Deir anba Antonios*.

DEIR ANBA DARIUS, situé non loin d'Erment, sur la montagne. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 125.

DEIR ANBA ÉZÉCHIEL, situé sur la montagne d'Erment, en tirant sur Esneh, à l'ouest, dans le désert qui

[1] Prétendre être complet engagerait dans un gros volume. « Il y avait en Égypte beaucoup de monastères dont nous ignorerons toujours les noms, » écrit M. Amélineau, *Géogr.*, p. 71; il ajoute : « fort heureusement d'ailleurs. » Pourquoi? C'est peut-être un trait d'esprit! Nous avouons n'en pas saisir la portée.

s'étendait depuis le plateau de la montagne jusqu'à la mer. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 125-126.

DEIR ANBA JÉRÉMIE, à peu de distance de Memphis. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 126.

DEIR ANBA MAKAIRE, Voir plus loin, *Scété*, cf. A. J. Butler, *op. cit.*, p. 286-308; Amélineau, *Géogr.*, p. 449; Makrizy, *Khitah*, p. 320, n. 67.

DEIR ANBA MATHIEU, situé non loin d'Erment. Le monastère possédait un jardin à quelque distance, probablement une sorte de campagne, puisqu'on était obligé d'y coucher si on s'y laissait surprendre par la nuit. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 127.

DEIR ANBA MENAS, entre Al Fustât et le Caire. Abu Salih, *Churches and monasteries*, édit. Evetts, p. 102, note 3.

DEIR ANBA NIAH, au sud du monastère de Zougag. Ce dernier appelé aussi monastère du *verre* était situé près d'Alexandrie; par conséquent Deir anba Niah était également situé près de cette ville, au sud du Deir Zougag. Au sujet de ce monastère, le *Synaxare* donne les détails suivants sur les monastères situés dans les environs d'Alexandrie : « Il y avait alors, dit-il, dans les environs d'Alexandrie, six cents monastères et trente-deux villages pleins de fidèles orthodoxes, sans compter les chrétiens de la ville d'Alexandrie, des dépendances de l'Égypte, du Saïd, les moines des monastères de Schiit (= Scété) de l'Abyssinie et de la Nubie. » E. Amélineau, *Géogr.*, p. 127.

DEIR ANBA SÉVÈRE, situé à l'ouest d'Alexandrie. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 127.

DEIR ANBA SEVEROS, situé au bas de la montagne d'Éribé, au sud de la ville de Siout. E. Amélineau, *op. cit.*, p. 127-128.

DEIR APA PAUL DE PEKOLOL, dans la montagne de Djimé et le nome d'Erment. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 128-129.

DEIR APA PHOIBAMON, dans la montagne de Djimé. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 129; Révillout, *Actes et contrats des musées égypt. de Boulaq et du Louvre*, p. 1 sq.

DEIR BANARAM, c'est-à-dire des Pères, à l'ouest d'Alexandrie. E. Amélineau, *op. cit.*, p. 130.

DEIR BARAMOUS, fait partie du groupe de Scété. Abu Salih, *Churches and monasteries*, édit. Evetts, p. 157; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 130, 448; A. J. Butler, *Ancient coptic churches in Egypt*, 1884, t. I, p. 326-340.

DEIR DANOUHEH ? E. Amélineau, *Geogr.*, p. 13.

DEIR EL-HADID, au pays d'Akhmin. Le monastère avait la forme d'un château et le fleuve coulait à ses pieds. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 132.

Vansleb et Murrey signalent sur ce point un groupe de monastères, ce sont : *DEIR EL SALIB; DEIR EL MALAK MIKHAIL; DEIR MARI BUKTOR*, *DEIR MARI GIRGIS*, respectivement dédiés à la Croix, saint Michel, saint Victor, et saint Georges.

DEIR EL TIN, situé dans les environs du Caire et dédié à saint Georges. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 132.

DEIR EL HANATOUN, ce serait Henatôn, le monastère des *Neuf Milles*, situé à cette distance d'Alexandrie, E. Amélineau, *Géogr.*, p. 132-133, 531-532, appelé aussi El-Zougal (= *du verre*). Makhrizy, *Khitah*, p. 322, n. 78.

DEIR EL-KHASCHAB. Ce monastère est cité dans la liste des églises et monastères célèbres du pays d'Égypte, écrit. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 133, à qui nous empruntons cette notice. Il était dédié à l'archange Gabriel. L'historien arabe Makrizy nous dit à ce sujet : « Le monastère de Nakloun, autrement appelé le *monastère de la Poutre* ou de l'ange Gabriel, est situé au-dessous d'une grotte creusée dans la montagne nommée Tarik-el-Fayoum. Cette grotte porte chez les habitants de la province, le nom de *Reposoir de Jacob*, parce qu'ils prétendent que ce patriarche, pendant son séjour en Égypte aimait à se reposer en cet endroit. La montagne domine sur les deux villes de Schelâ et d'Atfeh-Schelâ. Le monastère de Nakloun est situé plus bas que celui de Sedment et reçoit les eaux du canal Menhy. Le jour de la fête, on y voit un grand concours de chrétiens qui s'y rendent du Fayoum et des autres cantons de l'Égypte. Devant ce monastère est un chemin qui descend vers Fayoum, mais qui est peu fréquenté par les voyageurs. » Quatremère, *Mém. hist. et géogr. sur l'Égypte*, t. I, p. 401, 412; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 133; Amélineau, *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, t. I, p. 108-143.

DEIR GABRIEL. Site inconnu, mais on voit par le *Synaxare* que ce Monastère était situé dans le désert intérieur et devait être par conséquent assez isolé. Probablement en face de la ville d'Erment. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 134.

DEIR HADAH, dans la montagne de Farschout. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 134, 178, 312-313.

DEIR NOUHY, peut-être un monastère situé dans la Haute-Égypte. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 135.

DEIR SCHAHREN, situé à l'ouest du Caire, dédié au martyr Mercure. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 135.

DEIR SOURION, « monastère des Syriens ». Il existe encore, situé dans le Ouady-Habib (Scété), un peu au nord-ouest du Deir Anba-Makaire. A. J. Butler, *The ancient coptic Churches in Egypt*, 1884, t. I, p. 316-326.

DIOLCOS. Cassien dit qu'en allant de Syrie en Egypte, se trouve la ville de Diolcos, située près de la mer et du Nil. *Instit.*, V, 36; *Coll.*, XVIII, 1, *P. L.*, t. LXXIII, col. 838 : il y avait des anachorètes vivant dans une sorte d'île formée par la mer et le fleuve, cf. *Hist. lausiaque*, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1178; *Hist. monachor.*, XXXII, XXXIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 459-460; Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXIX; Nicéphore, *Hist. eccl.*, l. XI, c. XXXV; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 147.

DJIMÉ (= *Medinet Habou*), cette grosse bourgade donnait son nom à toute la partie de la chaîne libyque commençant à Medinet Habou et se dirigeant vers le Nord. Dans cette suite se trouvent les montagnes actuellement nommées Gournah-Murray, Scheikh 'Abd-el-Gounah, El-Assif, etc. Toute la chaîne de montagne était remplie de moines qui vivaient dans les tombeaux, comme le prouvent les inscriptions coptes. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 151-153.

EHRIT, probablement situé sur les confins des nomes d'Oxyrhinque et de Behnésâ. A quelque distance se trouvait le monastère du moine Benofer, cf. E. Amélineau, *Voyage d'un moine égyptien dans le désert*, dans le *Recueil des mon. relat. à l'archéol. égypt.*, t. VI, p. 175; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 159.

EL-HANADEH. Monastère d'hommes et monastère de femmes, dans la vallée du Nil, peut-être au nord d'Assiout; Abuca Selah. *Hist. des monastères*. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 192.

EL-MAQBABAT. Matthieu le Pauvre se fit moine dans l'église de la Dame-sainte, connue sous le nom de El-Maqbabât; ce serait une des églises de Bischnây, au sud d'Esneh, dans la Haute-Égypte. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 241, cf. p. 102.

EL-MOHARRAQ, district de Monfalout, province d'Assiout. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 264.

EL-QUALAMOUN, dans le nome du Fayoum, montagne qui se couvrit de moines dans la partie sud-ouest du Fayoum, près du bassin appelé aujourd'hui Ouady Raïân. Quatremère, *Mém., géogr. et hist. sur l'Égypte*, t. I, p. 474-475; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 388-389.

ESNEH. Voir ce mot (peut-être faut-il y rapporter Ansinâ. cf. Abu Salih, *Churches and monasteries*, édit. Evetts, p. 228).

FAKHMAK. Voir au mot *Peboou*.

FAR (= *El-Far?*), province de Scharqyeh, district de Belbeis. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 177.

FOCI, Rufin, *Hist. eccl.*, l. II, c. VIII, *P. L.*, t. XXI,

col. 517; *Apophtegm.*, *P. G.*, t. LXXIII, col. 995, aurait fait partie du groupe de Scété. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 181.

HERACLEOPOLIS ou *HNIS* (= *Ahnâs*), *Hist. monach.*, c. XVI; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 197.

HERMOPOLIS PARVA (= *Damanhour*). L'évêque de cette ville était ordinairement choisi parmi les moines de Nitrie ou de Scété.

HERMOUTHIS (= *Erment*). E. Amélineau, *Géogr.*, p. 165-167. Ladeuze, p. 199, note 3.

KAHIOR voir *NOUOI*.

KLYSMA (= *Suez*), situé non loin du site actuel de la ville moderne. Sur la localité, cf. Quatremère, *op. cit.*, t. I, p. 151-152. Après que les barbares eurent ravagé Scété, Jean le Kolobos s'en alla « jusqu'à la montagne du grand Antoine dans l'intérieur du Klysma, à un jour de marche. Et il demeura dans un rocher au-dessus d'un fleuve, dans une caverne qu'il se fit avec des pierres, selon le type de celles qu'il avait habitées à Scété. » On lit encore dans *P. L.*, t. LXVIII, col. 961, et Zoëga, *Catal. cod. copt.* : « Nous allâmes au nombre de sept frères anachorètes vers Apa Djidjôï qui habitait dans l'île de Klysma. » Par cette île, il faut entendre une sorte de petit cap s'avançant dans la mer et non une île proprement dite. « Lorsque les auteurs grecs ou latins parlent de la montagne de Klysma comme ayant été celle qui fut habitée par saint Antoine, ils ont raison dans le sens éloigné. Toute la côte de la mer Rouge était déserte en ce point, et les Égyptiens ayant coutume de donner à la montagne le nom du village le plus rapproché, il est naturel que le nom de la montagne habitée par saint Antoine ait été *montagne de Klysma*, mais cette montagne était fort étendue et elle comprenait le versant nord-est où était venu se loger Jean le Kolobos, dans une de ces dépressions naturelles, formées par le terrain et qui se remplissaient d'eau lors des orages qui éclatent sur la montagne; mais elle comprenait aussi le versant sud-ouest où saint Antoine avait élu domicile près des sources et des palmiers, dans une sorte de petite oasis : ce qui fait que Jean le Kolobos n'était qu'à une journée de marche de Klysma, mais qu'Antoine en était éloigné de plus de trois jours, par des chemins impossibles à fréquenter, ou plutôt par des pistes connues des seuls hommes qui se hasardaient à chasser dans ces lieux sauvages. » E. Amélineau, *Géogr.*, p. 228-229.

MEMPHIS (= *Menouf*). *Hist. monach.*, c. XX; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 247.

NAGBIG, une cellule située dans le district de Scété. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 267.

NAKADAK, à 4 lieues environ au nord de Thèbes, sur la rive gauche du Nil. A. J. Butler, *Coptic churches*, t. I, p. 359-364.

NEKLÔNE, montagne située à deux heures de chemin environ au sud-ouest de la ville de Fayoum. Voir plus haut, au mot *Deir-el-Khaschab*, cf. E. Amélineau, *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, t. I, p. 108-149; *Géogr.*, p. 273; Abu Salih, *Churches und monasteries*, édit. Evetts, p. 205.

NOUOI et *KAHIOR*, situés aux environs de Schmoun. Kahior devait être plus au nord que Nouoi. Ladeuze, p. 199, note 2; Quatremère, I, 145; Amélineau, *Géogr.*, p. 208, 286-287, cf. p. 205.

PAKHMÉ, monastère du saint apa Schenoudi, non loin de Djîmé. Quatremère, *op. cit.*, t. I, p. 22; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 294-295.

PANÉPHYSIS. Voici ce qu'en dit Cassien : Panéphysis était située dans un canton de la plus grande fertilité, en sorte qu'il fournissait des vivres à toute la province. Mais un tremblement de terre ayant fait sortir la mer de son lit, elle inonda tout le terrain du voisinage, renversa la plupart des bourgs et changea ce pays en marais salé. Il ne subsista que les villages qui se trouvaient placés sur des collines et qui demeurent comme autant d'îles, n'ayant d'autres habitants que des anachorètes qui s'y retiraient pour y trouver une entière solitude. Cassien, *Coll.*, VII, 26; XI, 3; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 301.

PEBOOU (= *Fâou*), sur la rive orientale du Nil, en face de Hou (= *Diospolis parva*). Ladeuze, p. 173, note 1; Amélineau, *Géogr.*, p. 331-333, cf. p. 198. Pour le monastère de femmes, à un mille environ, Ladeuze, p. 199; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 176.

PERGOUSCH, dans le nome de Touhô, résidence d'un anachorète. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 318-319.

PERNOUDJ, (= *Barnoug*), montagne et localité liée à l'histoire de Scété, mais distincte cependant de Scété, cf. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 319-321 (notice importante et qui se rattache à celle du même auteur, p. 433-452).

PHENOUM (= *Ebnoum*, *Bahnoum*), au delà de Thèbes, près d'Esneh et sans doute sur son territoire. Esneh (l'ancienne *Latopolis*) est située sur la rive occidentale du Nil. Ladeuze, *op. cit.*, p. 176, note 1; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 312.

PHERMI, ce serait une des montagnes qui environnaient le Ouady-Habib ou vallée des Natrons, du côté de l'Égypte. On lit à ce sujet dans l'*Hist. laus.*, c. XXII : « Il y a une montagne en Égypte, menant à Scété et qui s'appelle Phermi. Dans cette montagne habitent environ cinq cents hommes qui se livrent à l'ascèse. » *P. G.*, t. XXXIV, col. 1008. Cf. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1377; E. Amélineau, *Géogr.*, 335-336.

PIAMOUN, situé dans le désert de Scété, en deçà du couvent de saint Macaire, sans doute près des mines de Natron. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 342-345.

PISPIR, (= *Deir el Meimoun*). On lit dans l'*Hist. laus.*, c. XXV, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1073 : « Le bienheureux Antoine demeurait entre Babylone [d'Égypte] et Héraclée, dans une vaste solitude qui mène à la mer Rouge, à environ 30 milles du fleuve. Lors donc que je fus arrivé à son monastère qui est près du fleuve, à l'endroit nommé Pispir, où habitaient ses deux disciples, Makaire et Amatus, qui l'ensevelirent après sa mort, je l'attendis cinq jours. » Rufin, *Hist. eccles.*, l. II, c. VIII, *P. L.*, t. XXI, col. 517, dit de son côté : « Parmi ceux que nous avons vus et dont nous avons été assez heureux pour recevoir la bénédiction, il y a Makaire du désert supérieur, l'autre Makaire du désert inférieur, Isidore de Scété, Pambus dans *les Cellules*, Moyse et Benjamin à Nitrie, Scyrion, Élie et Paul à Apeliote, un autre Paul à Foci, Poemen et Joseph à Pispir, qui était nommé montagne d'Antoine. » E. Amélineau, *Géogr.*, p. 353-354; C. Butler, *Hist. laus.*, t. II, p. 199, note 37. Carl Schmidt, dans *Götting. gelehrte Anzeig.*, 1899, p. 16, a établi définitivement l'identification de Pispir avec Gebel-el-Ter. Nau dans *Journal asiatique*, 1900, t. II, p. 23.

PKOLOL, dans la montagne de Djîmé. Révillout, *Actes et contrats des musées égypt. de Boulaq et du Louvre*, p. 2; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 358.

PORPHYRIUS EREMUS ou *DÉSERT DE CALAMUS*, dans la Haute-Égypte, aux environs d'Assiout, du côté de la mer Rouge, vraisemblablement là où se trouvent encore aujourd'hui des roches de porphyre. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 362, C. Butler, *Hist. laus.*, II, p. 212, note 60, situe le mont Porphyre sur le bord de la mer Rouge au 27° de latitude.

POLIS POURO (= *Boulosbour*).

POUSCHIN (= *Bouseh*). E. Amélineau, *Géogr.*, p. 366-370.

PSOI (= Ptolémaïs), sur la rive occidentale du fleuve, au nord de Temouschons. Ladeuze, p. 199; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 381-383.

PSOUMBELEDJ, à 3 lieues d'Atripé. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 384-385.

PULLEY, entre Girgeh et Minieh. A. J. Butler, *Ancient coptic churches*, t. I, p. 348-351.

QUIMAN (= *Qiman-el-'Arous*), dans le district de Zaouiet; le monastère porte le vocable de saint Antoine, originaire de ce lieu. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 394.

RHINOCORURA (= *el-Arisch ?*), voir Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1388; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 404.

SCHÉNÉSIT (*Chenoboskion*), sur la rive orientale du Nil (aujourd'hui *Quasr-es-Saïad*). Ladeuze, p. 173, note 2; Quatremère, I, 446 sq.; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 430-432 (celui-ci a confondu Schenesit et Tabennisi).

SCHEDSINA et *TESMINÉ*, aux environs d'Akhmin; ces deux monastères étaient gouvernés par un seul supérieur. Ladeuze, p. 175; Amélineau, *Géogr.*, p. 428-429, 496. Pour le monastère de femmes, Ladeuze, p. 199.

SCHMOUN (= *Eshmunen*), *Hermopolis magna*), sur la rive occidentale du Nil, au sud d'Antinoë. Ladeuze, p. 199, n. 2; Quatremère, I, 490 sq.; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 167 sq.

TABENNISI (aujourd'hui *Dechna*?), sur la rive orientale du Nil, vers l'endroit où le fleuve forme un coude au nord de Thèbes. Nous en avons parlé longuement, cf. Ladeuze, *op. cit.*, p. 165, note 1; E. Amélineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, p. 469-471, et 205, 209, 332, 490, 498 : *Monum. pour servir à l'hist. de l'Égypte chrét.*, t. II, *passim*; Quatremère, *Mém. géogr. et hist. sur l'Égypte*, t. I, p. 281. Pour le monastère des vierges, cf. Ladeuze, p. 176-177.

TANPHOT, province de Minieh ou province de Behnésâ. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 479.

TASCHENTOSCH, près de Tanis ou Sân. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 485.

TASI. Douteux. Se trouverait, s'il a existé, du côté de Panopolis ou Akhmin. E. Amélineau, *Géogr.*, p 485-486. Ladeuze, *op. cit.*, n'en parle pas.

TEHNEH (= *Akhôris*), voir Akhôris.

TEMOUSCHONS (= Bahgoura?), sur la rive occidentale du Nil. Ladeuze, p. 174, note 1; Quatremère, t. I, p. 139; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 515-517. Monchôsis est identique à Temouschous, la différence de lecture provient de la suppression de l'article.

TERENOUTI, situé sur la branche ouest du Nil, (= *Ternout, Tarnout, Terraneh*), relations fréquentes avec Scété. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 493; C. Butler, *op. cit.*, t. II, p. 187, note 14.

THEBIOU (= *Etouâony*, arabe), entre Temouschons et Peboou; Temouschons était plus au nord. Malgré le secours de la transcription arabe, il n'est pas possible d'identifier Thebiou; le nom a disparu, ce qui se comprend assez facilement, car ce nom était plutôt celui d'un domaine particulier que d'un village. Ladeuze, *op. cit.*, p. 174, note 2; Quatremère, t. I, p. 129; E. Amélineau, *Géogr.*, p. 498-499.

THENNESUS ou *TANIS* (= *San*), à la sortie de la branche tanitique du Nil au lac Menzaleh. Cassien, *Coll.* VII, 26; XI, 1-3; Bædeker, *Lower Egypt.*. 1902, p. 213, 227; Murray, *Egypt*, p. 311-313; C. Butler, *The Hist. laus. of Palladius*, 1897, p. 204; E. Amélineau, *op. cit.*, p. 413-414.

THENITÉ EN SIOUT, près d'Assiout. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 499-500.

TOPOS DES DOUZE APOTRES, dans la ville d'Erment. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 518-519.

TOUD, sur la rive est du Nil, vis-à-vis d'Erment. E. Amélineau, *Géogr.*, p. 520-521.

XII. ÉPIGRAPHIE ET MONUMENTS. — Ici, comme pour les monastères, nous ne pouvons qu'indiquer quelques directions de recherches. Les épitaphes de moines ne présentent généralement qu'une mention intéressante, celle de la fonction exercée par le défunt, de son vivant, dans le monastère. En Égypte, comme partout, sévissent les formules fixes et le protocole. L'expression ἐκοιμήθη, dont on a rencontré jusquà ce jour une centaine d'exemples n'est pas originaire du pays, pas plus que le qualificatif μακάριος qui se lit communément sur les stèles provenant d'Antinooupolis, de Nubie et surtout de Panopolis. Une formule jusqu'ici unique dans l'épigraphie chrétienne se lit sur une épitaphe monastique du musée gréco-romain d'Alexandrie... ὁ ἐν ἁγίοις[1]... Le titre donné aux moines est couramment ἀδελφός ou ἀββᾶ; mais ce dernier terme ne s'applique pas exclusivement à des supérieurs de communautés, on le donne à des religieux que leur âge ou leur vertu ont rendus particulièrement vénérables[2]. Parmi les charges exercées on prend soin de celle que nous appellerions aujourd'hui, « maître des novices »; c'est ainsi qu'on rappelle sur la stèle des défunts le nom de celui qui les a formés à la vie religieuse : Στέφανος ὁ μαθητὴς τοῦ ἀββᾶ Ζαχαρίου, ou bien Ἰουλιανὸς ὁ μαθητὴς τοῦ ἀββᾶ Θεοδώρου[3]. Il semble même que ces maîtres recevaient des surnoms; nous lisons : ἀδελφὸς Τιμόθεος ὁ [μαθητὴς] τῆς περιστερᾶς ὁ τοῦ κοινοβίου τοῦ ἀββᾶ Σαλαμᾶ[4]. Parmi les professions nous rencontrons un ψάλτης, chantre; un ἀρτοκοπάδιος (= ἀρτοκόπος?), boulanger; un ἰατρός, médecin; un κηπορός, jardinier : braves gens dont une modestie touchante veut rapporter la science qu'ils ont possédée au maître qui la leur a donnée : « frère Jean, disciple d'apa Sérénus le médecin »; « frère Julien, disciple de frère Jean le jardinier ». On trouve aussi deux moines mentionnés sur la même épitaphe comme ce « Theodoros, père du monastère, et Psahô, bibliothécaire[5] ». Souvent, ce ne sont que des noms propres accompagnés du titre *monachos*[6], cependant on trouve des formules plus développées[7], en particulier celle d'un *apa Theodosios monachos kai archediaconos*[8].

On trouve plus de diversité dans une autre classe de textes transcrits sur papyrus, ostraca ou parchemin. Un ostracon conserve la lettre d'une nonne Maria à l'anachorète Kyriakos; cette variété du genre épistolaire n'a guère varié depuis lors[9]. Plus curieux, s'il n'était pas aussi fragmentaire, un inventaire monastique du VIIe siècle sur ostracon provenant de Thèbes; il y est question de récipients, de tuniques, de tuniques doublées au nombre de quarante-quatre[10]. Diverses pièces n'offrent qu'un intérêt purement local[11]; une lettre d'un hégoumène au bienfaiteur de son monastère à qui il recommande « de ne pas perdre sa prédilection pour la maison, ce qui lui vaudra d'être béni lui, ses enfants, ses bestiaux, et toute sa maisonnée[12]; » une autre lettre est relative à l'admission d'une jeune novice, fille d'un pauvre homme, et au dépôt de la dot[13].

Les documents officiels demanderaient un dépouillement minutieux et fourniraient une contribution aussi considérable que précise à l'histoire des établissements monastiques. Un ostracon du British Museum contient une donation de terres à un monastère[14]. Ces documents trop négligés des érudits forment un chapitre

[1] G. Lefebvre, *Épitaphes de moines alexandrins*, dans le *Bull. de la Soc. archéol. d'Alexandrie*, 1905, p. 14, n. 10. — [2] Voir *Dictionn.*, au mot APA, t. I, col. 2494 sq. — [3] G. Lefebvre, *op. cit.*, p. 14, n. 11; p. 15, n. 12; et c'est ainsi qu'il faut expliquer en sous-entendant μαθητής devant le génitif τοῦ ἀββᾶ l'expression ὁ δεῖνα ὁ τοῦ ἀββᾶ N... — [4] *Ibid.*, p. 14, n. 10; p. 17 et note 4; Timothée [le disciple] de la colombe. — [5] H. R. Hall, *Coptic and Greek Texts of the christian Period from Ostraka, Stelae, etc. in the British Museum*, in-4°, London, 1905, p. 6, pl. VII, n. 1361. — [6] W. E. Crum, *Coptic monuments*, dans le *Catal. génér. des antiq. égypt.*, 1902, n. 8413, 8441, 8449, 8472, 8480, 8492, 8517, 8574, 8578, 8596, 8661, 8694. — [7] *Ibid.*, n. 8485. — [8] *Ibid.*, n. 8609. — [9] H. R. Hall, *Coptic and greek texts*, p. 146, n. 23 (n. 21297). — [10] *Ibid.*, p. 129, pl. LXXXIX, n. 21249. — [11] *Ibid.*, p. 52, pl. XL, n. 20373; p. 58, pl. XLV, n. 14028; p. 59, pl. XLV, n. 14209; p. 79, pl. LIX, n. 26886. — [12] *Ibid.*, p. 87, pl. LXIII, n. 21393. — [13] *Ibid.*, p. 93, pl. LXVI, n. 27434. — [14] *Ibid.*, p. 94, pl. LXVI, n. 5858.

préliminaire à l'histoire des diplômes, cartulaires, polyptiques des abbayes de l'Occident [1]. On pénètre ainsi dans l'histoire économique de monastères dont tout vestige semblait irrémédiablement aboli [2]. Il s'agit tantôt de revision de comptes [3], tantôt de quelque scandale dans lequel il y pourrait bien y avoir un essai de « chantage [4] », ou bien c'est simplement quelque transaction très prosaïque [5], et bien entendu l'économe du monastère apparaît plus souvent qu'aucun de ses confrères [6]. Naturellement les reçus d'impôts sont nombreux [7], les baux de durée variable, quatre ans [8], douze ans [9], les transactions les plus variées [10], sans excepter les rentes à payer et les emprunts à acquitter [11] et les trafics les plus modestes, comme la vente de la moitié des concombres du monastère de Saint-Phœbamon au marchand-fruitier de Hanepioor [12].

Nous rencontrons une nombreuse série de textes consistant en un acte de donation d'enfant à un monastère, principalement au monastère de Saint-Phœbamon de Djimé [13]. Parfois c'est au moment de leur naissance [14], souvent c'est au cours d'une maladie que les petits garçons ont été *voués* par leurs parents [15]. Une fois, il s'agit pour un enfant de gagner le salut de l'âme de son père [16] ou de réparer un vœu négligé [17]. Ces actes sont dressés par devant témoins dont le nombre varie et s'élève une fois jusqu'à quatorze. Saint-Phœbamon ne recueille pas seulement des petites bouches à nourrir, tantôt c'est 31 moutons et 14 chèvres, tantôt un lopin de terre, ou trois palmiers [18].

Parmi tant de textes monastiques dispersés et auxquels il ne manque dès maintenant qu'un collecteur avisé et un annotateur érudit, signalons encore quelques passages d'une règle monastique [19], des fragments de livres liturgiques [20], des lettres adressées à une congrégation de moines et de nonnes par leur supérieur [21] et tant d'autres pièces : contrats, baux, reçus, reconnaissances, compromis, etc., etc., qui seront la pierre de touche à laquelle, tôt ou tard, il faudra se résoudre à venir essayer la valeur des textes littéraires plus étendus, plus prétentieux et aussi, trop souvent, trop tendancieux.

XIII. Progression du cénobitisme. — L'ancienne Égypte, au temps des Pharaons et des Lagides, n'avait pas connu l'ascétisme, du moins nous n'en avons aucun indice [22]. A l'époque des Ptolémées, quelque temps avant l'occupation romaine, on constate, bien qu'en petit nombre, des cas de réclusion qu'on ne saurait, croyons-nous, sans faire violence aux textes, considérer comme l'embryon de l'institution cénobitique afin de faire de celle-ci « l'héritage de la piété égyptienne. » Une analogie certainement plus frappante existe entre cette institution et les communautés de juifs existant aux environs d'Alexandrie. Ceux-ci, au premier siècle de notre ère, donnaient souvent l'exemple qu'on a vu se renouveler tant de fois depuis au début des vocations à la vie religieuse. On les voyait quitter leurs parents, renoncer à leurs biens et s'éloigner des centres habités pour pratiquer, chacun dans sa petite demeure, ἐν μοναγρίῳ, une vie de solitude, de pauvreté, de chasteté, de travail, de silence et de prière [23].

Toutefois, on ne peut constater la transmission régulière de ce genre de vie du judaïsme au christianisme. Quand saint Paul l'ermite et un grand nombre de chrétiens d'Égypte fuient la persécution des villes et se retirent dans le désert, il s'agit là d'une panique soudaine et non pas d'une explosion de la vie monastique. Que parmi ces fugitifs un certain nombre aient continué, le péril passé, la vie érémitique, c'est possible, c'est même vraisemblable, mais, somme toute, nous n'en savons rien. Eusèbe, saint Jérôme et Sozomène n'en savaient peut-être guère plus que nous sur ce point, mais on ne risque pas grand'chose à être de leur avis [24]. On peut même, sans trop s'aventurer, admettre qu'un de ces ermites improvisés se nommait Paul, qu'il vécut dans une grotte voisine du rivage de la Mer Rouge et reçut peu de temps avant sa mort, vers 340, la visite de saint Antoine [25]. Il semble toutefois que ces initiateurs ne s'aventuraient pas au loin. D'après la *Vita Antonii*, lorsque ce saint entreprit sa vie nouvelle, en 270, il imita ceux qui s'établissaient dans le voisinage des villes pour y mener la vie ascétique ; ce n'est qu'en 285 qu'il affronta le désert proprement dit. C'était un nouveau pas. On suivit Antoine et on se fit ainsi à l'idée de vivre et de s'établir au désert. Mais ce n'était déjà plus l'érémitisme sans mitigation. Les anachorètes rassemblés aux environs de la cellule d'un père vénéré préludaient, par la force même des choses, à un essai de groupement et d'organisation. Vers la fin du IVe siècle, le monachisme antonien est solidement établi depuis Assiout (= Lycopolis) jusqu'à la Méditerranée ; il est florissant à Nitrie et à Scété, où nous pouvons l'étudier en détail grâce à l'*Histoire lausiaque*, à Cassien et à l'*Historia monachorum*. Le grand nombre des moines permet de donner à la conception son plein développement qu'elle trouve dans la création d'un groupe pratiquant, au sens strict, la vie érémitique dans le désert *des Cellules*. C'est le *self-government ;* il y a autant de méthodes que d'individus, chacun consulte ses forces et suit son attrait particulier. La supériorité exercée par les anciens se réduit à des conseils, des directions et une surveillance intermittente. L'écueil, dont on s'aperçut bientôt, fut de ne pas préserver l'enthousiasme d'aboutir à l'extravagance. L'obéissance consentie par le disciple à l'égard de celui qu'il choisissait pour maître ne reposait sur rien

[1] Cf. Crum, *Coptic monuments*, 1902, p. 77, n. 8322, stèle copte portant un texte de dix-huit lignes, provenant d'Assouân et conservée au musée du Caire ; dialecte sahidique. Voici le résumé du contenu : *Presumably copy of a decree* (ⲓⲛⲧⲟⲗⲏ) *relating to a property* (ⲕⲧⲏⲙⲁ), *which seems to have been set apart by the bishop,* ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ, *for charitable purposes.* — [2] W. E. Crum, *Coptic Ostraca, from the collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others*, in-8°, London, 1902, p. 23, n. 308 ; p. 24, n. 296. — [3] *Ibid.*, p. 25, n. 158 ; p 25, n. 161. — [4] *Ibid.*, p. 27, n. 310. — [5] *Ibid.*, p. 30, n. 200 ; p. 32, n. 219, 220 ; p. 33, ad 44. — [6] *Ibid.*, p. 31, n. 88, 89, 223 ; p. 35, n. 405. Cf. E. Revillout, *Mélanges d'épigraphie et de linguistique égyptiennes*, dans *Mélanges d'archéol. égypt. et assyrienne*, 1875, t. II, p. 182-193. — [7] W. E. Crum, *Catalogue of the coptic manuscripts in the collection of the John Rylands Library Manchester*, in-4°, Manchester, 1909, p. 67, n 124 ; p. 67, n. 125. — [8] *Ibid.*, p. 87, n. 164. — [9] *Ibid.*, p. 86, n. 163. — [10] *Ibid.*, p. 86. n. 165 ; p. 140, n. 294 ; p. 141, n. 298. — [11] *Ibid.*, p. 101, n. 201. — [12] *Ibid.*, p. 106, n. 215. Ce même recueil d'après la bibliothèque John Rylands contient quelques correspondances monastiques, p. 137, n. 289 ; p. 138, n. 290, et d'autres pièces qui peuvent être en même temps considérées comme papiers d'affaires. — [13] W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic manuscripts in the British Museum*, in-4°, London, 1905, n. 375-395. — [14] *Ibid.*, p. 178, n. 380 ; p. 180, n. 384 (vœu au septième mois de la conception). — [15] *Ibid.*, p. 176, n. 375 ; p. 177, n. 378 ; p. 178, n. 379 ; p. 179, n. 382 ; p. 179, n. 383 ; p. 180, n. 386 ; p. 182, n. 389. — [16] *Ibid.*, p. 181, n. 387. — [17] *Ibid.*, p. 177, n. 377. — [18] *Ibid.*, p. 182. n. 390 ; p. 183, n. 391, 392. A cet ensemble d'actes si on ajoute les n° 416 et 436, on a un véritable fragment du cartulaire de saint Phœbamon. — [19] *Ibid.*, p. 411, n. 992. — [20] *Ibid.*, p. 332, n. 767. — [21] *Ibid.*, p. 68, n. 175. — [22] Flinders Petrie, *Religion and conscience in early Egypt*, 1898, p. 122-123. — [23] F. C. Conybeare, *Philo, about the Vita contemplativa.* — [24] Eusèbe, *Comment. in psalm.* LXXXIII, 4, *P. G.*, t. XXIII, col. 1008. Cf. Butler, *The Hist. laus. of Palladius*, p. 217, note 2 ; p. 230 ; S. Jérôme, *Vita Pauli*. Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c, XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 892. — [25] Cf. J. Bidez, *Deux versions grecques inédites de la vie de Paul de Thèbes*, dans *Recueil de travaux publiés par la faculté de philosophie et lettres de Gand*, fascicule 25, 1900 ; F. Nau, *Le texte grec original de la vie de saint Paul de Thèbes*, dans *Anabollandiana*, 1901, t. XX, p. 121-157, ces deux études se complètent.

de fixe et se trouvait à la merci d'une boutade qui désunirait ceux qu'une boutade avait rapprochés.

Le type pakhômien ou cénobitique supplanta à peu près complètement la vie érémitique dans la Haute-Égypte. L'institution nouvelle s'étendit avec une merveilleuse rapidité; on en peut chercher la cause dans la modération de la règle et plus encore dans le fait de l'existence d'une règle. Celle-ci garantissait une organisation très complète que reproduisent avec des développements de circonstance, les règles monastiques postérieures. Réunion des monastères en une seule congrégation, administrée par quelques dignitaires, dirigée par un supérieur général, réglementée par des assemblées générales tenues au siège de la maison mère. Le cénobitisme apparait dès lors avec ses caractéristiques durables, c'est un collectivisme où tout est prévu et réglementé d'avance. Chaque monastère contient un nombre variable de moines embrigadés en équipes de laboureurs, de tisserands, de forgerons, de tanneurs, de foulons et de calligraphes [1]. Les offices liturgiques rassemblent toute la communauté. Une des distinctions principales entre le type antonien et le type pakhômien, c'est la conception du travail. A Nitrie et dans la Basse-Égypte, c'était une pénitence et une occupation; à Tabennisi, c'était un exercice régulier et un revenu très appréciable [2]. Les uns étaient plus austères, les autres plus industrieux. C'est ce double caractère d'austérité et d'utilité que Bgoul et Schenoudi rêveront, plus qu'ils ne réussiront, de donner à ce qu'on peut presque nommer la « réforme d'Atripé ».

Dans toutes les manifestations du monachisme égyptien tel que nous venons de le représenter, un trait dominant s'impose comme la caractéristique de cette forme de vie, c'est un individualisme débordant. Chacun travaille en vue de son progrès personnel dans la perfection; la vie, ainsi envisagée et soutenue, est véritablement un combat. On a paru douter de la possibilité d'établir un lien entre le martyre et la vie religieuse qui aurait pris son grand essor, presque à l'instant où la Paix de l'Église réduisait beaucoup les chances de martyre, et offrait comme une diversion imaginée par l'esprit de sacrifice pour s'immoler en quelque manière. Le contraste entre le martyre sanglant et un cénobitisme embourgeoisé est sans doute trop frappant pour laisser apercevoir la transition. Pour l'entrevoir, il suffit de rétablir les degrés intermédiaires, principalement, la période anachorétique égyptienne. Ce ne sont guère luttes moins héroïques, celles des solitaires que celles des martyrs. Parmi les plus anciens documents, un mot revient sans cesse pour qualifier ces derniers : ce sont des « athlètes ». Voir t. I, col. 3105. C'est précisément le terme favori des narrateurs de la vie des farouches anachorètes [3].

Nous avons accordé longuement notre attention à l'Égypte cénobitique, nous devons maintenant en sortir et parcourir diverses régions où s'implanta l'institution.

XIV. Expansion du cénobitisme. — 1° *Orient.* — A une date reculée, le monachisme fut porté d'Égypte en Syrie par saint Hilarion et en Mésopotamie par Mar-Awgin qui, de pêcheur de perles à Klysma, était devenu le disciple de Pakhôme, en Égypte, antérieurement à 330. On a tiré de ce qu'on appelle le « silence d'Eusèbe » plus de conclusions formelles qu'on ne l'eût fait de quelques affirmations péremptoires. Il est incontestable qu'Eusèbe ne parle nulle part d'ermites, non plus que de saint Antoine, pas même dans la *Vita Constantini* où l'occasion s'offrait assez naturellement à lui d'en parler. Mais il faut se garder de prendre ce silence pour prétérition. Au reste, tandis que les uns proclament qu'Eusèbe n'a rien dit, d'autres découvrent qu'il a parlé [4]. Il est vrai que saint Athanase, dans des écrits antérieurs à 340, parle de μονάζοντες et Aphraate, que des publications récentes ont fait connaître, adresse sa sixième homélie, en 336, à des *monazontes* qui ne sont encore ni des ermites ni des cénobites [5]. Ce commencement d'organisation monastique dont Aphraate nous donne la preuve en Mésopotamie se trouve donc confirmé par la vie syriaque de Mar-Awgin [6]. Quoique remplie de merveilles, cette vie paraît contenir un fond historique encore possible à distinguer sous la végétation légendaire [7]. Après avoir quitté le monastère pakhômien, Mar-Awgin se dirigea vers Nisibe et bâtit un monastère dans les montagnes voisines de cette ville. Lié intimement avec Jacques de Nisibe, sa vie nous est relativement bien connue; Mar-Awgin mourut très âgé, en 363, dans le monastère fondé depuis plus de trente ans déjà, ce qui reporte avant 333. Or, Assemani invoque plusieurs autorités syriaques pour fixer cette fondation avant le concile de Nicée (325) [8], ce qui obligerait à reporter le séjour de Mar-Awgin à Tabennisi vers 320.

Avec Aphraate nous avons une date certaine — ses vingt-trois démonstrations ou traités se placent entre 336 et 345 — une topographie assurée, puisque l'auteur était persan, des provinces syriennes voisines des frontières de l'empire romain. On peut donc accepter en quelque manière l'indication fournie par la note marginale d'un manuscrit du XIVe siècle (British Museum, *Orient, 1017*), qu'Aphraate aurait vécu dans le monastère de Mar-Mattai, au nord-est de Mossoul. De la lecture de ses écrits, il ressort que l'auteur naquit dans le paganisme, et qu'après sa conversion il embrassa la vie religieuse ou ascétique. C'est par cet aspect seulement qu'il nous intéresse ici et que nous avons à l'envisager. Aphraate écrivit une démonstration, la sixième, relativement aux ascètes, et on a pu dire avec raison qu'il n'a connu le monachisme que dans sa forme la plus primitive, celle des solitaires pratiquant la vie ascétique au sein de la communauté chrétienne. En effet, Aphraate ne connaît pas encore les cénobites (*dayraye*), mais seulement le corps des ascètes [9]; il est, pourrait-on dire, un moine d'ancien régime. On a discuté le sens exact d'un terme dans lequel les uns voient indiqués les ascètes, les autres de simples laïques admis à faire

[1] S. Jérôme, *Pref. in Regula Pachomii, P. L.*, t. XXIII, col. 63. En outre il y avait une maison pour les moines de langue grecque. — [2] A Panopolis, sur 300 moines, on compte 15 couturiers, 7 forgerons, 4 charpentiers, 12 chameliers, 15 foulons, etc. Cf. *P. G.*, t. XXXIV, col. 1105. Cette description du monastère pakhômien de Panopolis (Akhmin) est une des plus complètes et la plus détaillée pour ce type. — [3] Cassien qui avait beaucoup écouté et beaucoup retenu insiste sur ce point de vue dans son livre V, *De institutis cœnobiorum*. Il s'agit des combats à soutenir contre l'intempérance et il recommande d'imiter les athlètes, de faire comme aux jeux d'Olympie, d'être résigné à faire toute sa vie ce métier d'athlète. Lorsqu'il s'agit de chasteté, c'est encore l'athlète. — [4] Ce serait dans son *Comm. in psalm.* LXVII, 7, *P. G.*, t. XXIII, col. 689. Montfaucon, le premier éditeur, Zöckler, *Askese und Mönchthum* p. 181, Nestle, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1882, p. 504 sq., admettent qu'il y est question de moines chrétiens. D'après J. B. Lightfoot, dans *Diction. of christ. biogr.*, t. II, p. 336, ce commentaire sur les psaumes appartient à l'année 330. — [5] *Homélie*, VI, n. 7, édit., Parisot, p. 271; Nestle, dans *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, de Hauck, 1897, t. I, p. 611. — [6] Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. III, p. 376 sq. Mar-Awgin doit être identifié avec Aones dans Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1393. — [7] Budge, *The Book of Governors; the Historia monastica of Thomas bishop of Marga*, in-8°, London, 1893, introd., p. XLIV. Cf. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide*, in-12, Paris, 1904, p. 302 sq. — [8] Assemani, *Bibliotheca orientalis*, in-fol., Romæ, 1719, t. II, part. 2; *De Syris nestorianis*, c. XIV. — [9] R. H. Connolly, *Some early rules for Syrian monks*, dans *Downside Review*, 1906, t. XXV, p. 152-162.

la communion eucharistique[1]. Ce dernier sens nous paraît moins solidement appuyé que le premier auquel nous nous tiendrons.

Ceux qui se destinaient à l'ascétisme étaient, après leur baptême, l'objet d'une préparation ou, si l'on veut, d'une surveillance particulière dans laquelle on pourrait voir quelque chose d'analogue à un noviciat. Si l'épreuve était satisfaisante, les néophytes devenaient *solitaires* ou *B'nai Q'yâmâ*, deux termes équivalents dans la 6e démonstration[2]. Ce discours ou traité écrit en un style verbeux contient néanmoins d'utiles indications, quoique les points obscurs abondent encore sur ces origines de la vie religieuse en Orient. En tous cas nous savons qu'on pratiquait le célibat, la pauvreté, les jeûnes et les vigiles. Est-ce à Mar-Mattai que l'on aurait pratiqué cette vie vers 336-345, ou au monastère plus lointain de Nisibe, ou simplement chacun chez soi comme il l'entendait? Nous serions tenté, pour notre part, d'admettre que ces tentatives individuelles ont été contemporaines de quelques essais de groupement pour lesquels la langue syriaque n'avait encore aucun terme spécial et caractéristique, car cénobitisme n'était pas moins nouveauté sociale que nouveauté linguistique. C'est compromettre le peu que nous savons que de vouloir trop bien agencer des institutions qui n'étaient rien de plus alors que des innovations parfaitement disjointes entre elles. Dans cette improvisation de la vie religieuse, il faut se garder d'introduire une organisation rigoureuse qui viendra en son temps. Ainsi, au début du ve siècle, il existera dans ces régions des monastères de moines et de nonnes, pour lesquels Mar Raboula, d'Édesse, dans la Mésopotamie septentrionale, écrira entre 411-435 des « admonitions concernant les moines »[3]. Entre les débuts flottants et indécis et l'organisation régulière, une date semble attirer l'attention. Après l'occupation de Nisibe, en 363, on attribue à Sapor II l'autorisation donnée aux moines de construire dans ses États églises et monastères.

La Collection canonique des synodes nestoriens nous a conservé quelques détails utiles sur les abus auxquels donnait lieu la vie monastique dans ces contrées, dans les dernières années du ve siècle. Les évêques s'élèvent avec énergie contre « des hommes qui pervertissent les consciences, qui, vêtus de l'habit des ascètes, mais loin d'avoir les vertus que suppose cet habit, circulent en divers lieux et trompent les esprits simples[4] » auxquels ils enseignent l'hérésie. On les représente comme des « fourbes, couverts de vêtements noirs, sous l'apparence de l'ascétisme qu'autrefois les anciens pratiquaient en établissant leurs demeures dans le désert inculte, loin du commerce des hommes et de l'habitation des villes et des villages[5], » et on leur interdit l'entrée des villes et des villages. « Qu'ils s'en aillent dans les couvents et dans les lieux incultes et qu'ils y fixent leurs demeures. Qu'ils soient sous la juridiction et l'obéissance des évêques, des prêtres et des périodeutes qui ont l'autorité et sont constitués sur leurs monastères[6]. Ces faits se passaient dans le pays de Beit Aramayé; dans le pays d'Atour, au concile de 585, on signalait des désordres différents et non moins graves. Là se trouvent « des monastères bâtis en dehors des villages, les uns d'hommes, les autres de femmes et ils vont et viennent les uns chez les autres. Il y a aussi telle cellule où n'habite qu'une seule femme, et on surprend souvent des hommes qui vont et viennent près d'elle[7]. » On décide en conséquence « qu'il n'est pas permis aux femmes d'habiter isolément, soit dans un monastère, soit dans une cellule. Si c'est possible, qu'il n'y ait aucun couvent de femmes; s'il y en a ou si l'on en fonde, elles habiteront plusieurs ensemble dans un même monastère, c'est-à-dire au moins quatre ou cinq[8]. » Ce même concile, malgré sa date relativement tardive, nous montre la survivance d'une institution primitive, lorsqu'il ordonne « que tous ceux qui ont revêtu l'habit religieux et veulent vivre chastement et pauvrement *aient une habitation spéciale dans la demeure de leurs parents*, ou avec les clercs dans l'église ou avec les moines dans un monastère[9]. » Enfin, nous retrouvons chez les nestoriens la progression du cénobitisme à l'érémitisme déjà signalée en Égypte. Le concile de 598 parle « du couvent où sont réunis ceux qui n'habitent pas encore seuls et séparément dans une cellule[10]; » c'est qu'en effet, la plupart des moines nestoriens commençaient par mener la vie commune pendant trois ou quatre ans, puis, ils se retiraient pour vivre en reclus dans des cellules avoisinant le monastère, d'où ils ne sortaient que de temps en temps pour se rendre à l'église du couvent[11].

En Arménie, les sources immédiates de l'histoire du monachisme sont Agathangelos et Fauste de Byzance. On sait combien la critique de ces auteurs est délicate et l'utilisation des renseignements qu'il nous donnent sujette à discussion[12]. Toutefois, force est encore de recourir à eux pour la question qui nous occupe : comment l'idée cénobitique a-t-elle pénétré en Arménie? Il faut vraisemblablement établir ici une distinction entre la Petite-Arménie dont les églises étaient placées sous l'influence du patriarche de Césarée de Cappadoce, et la Grande-Arménie soumise au *Katholikos* de Séleucie. A Césarée, Grégoire l'Illuminateur avait pu voir la pratique de la vie anachorétique et il est possible que comme pour tant d'autres choses, il ait tenté de reproduire dans son vaste diocèse cette vie religieuse à l'état d'ébauche. C'est Daniel le Syrien, disciple de Grégoire, qui donna à l'essai les indispensables développements, après lesquels on peut entrevoir les premiers groupements monastiques dans la province de Taron, autour de Daniel et de ses disciples, Schagita et Épiphane. Quant aux monastères proprement dits, il faut attendre l'époque de Narsès le grand qui, après son élévation à la charge de *Katholikos*, organise l'anachorétisme et le transforme en cénobitisme, s'inspirant en cela, comme dans les institutions de bienfaisance, de l'exemple de saint Basile dont il avait admiré l'œuvre pendant un séjour à Césarée. Le concile d'Achtichat (362-363), qui réorganisa l'Église arménienne, servit à l'introduction et à l'affermissement de ces établissements. La comparaison entre les observances monastiques chez les

[1] F. C. B. Burkitt, *Early christianity outside the Roman Empire*, in-12, Cambridge, 1899; *Early eastern christianity*, in-12, London, 1904, soutient le sens du mot « communiants ». R. H. Connolly, *Aphraates and monasticism*, dans *The Journal of theological Studies*, 1904-1905, t. v, p. 522-539, établit l'identité des ascètes et des *B'nai Q'yâmâ* et il est discuté par F. C. Burkitt, *Aphraates and Monasticism : a reply*, dans *The Journal of theol. Studies*, 1906, t. vi, p. 10-15. Cf. P. Schwen, *Afrahat. Seine Person und sein Verständnis des Christenthums*, dans *Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*, in-8°, Leipzig, 1907. — [2] *Patrologia orientalis. Demonstratio sexta, De monachis*, n. 8, cf. n. 4; dans la *Demonstr. octava*, n. 23, Aphraate se réfère au discours sur les *B'nai Q'yâmâ*, qui n'est autre que celui sur les *solitaires*. — [3] R. H. Connolly, *Some early rules for Syrian monks*, dans *Downside Review*, 1906, t. xxv, p. 152-162; *Some more early Syrian rules*, dans *Downside Review*, 1906, t. xxv, p. 300-306. — [4] Hagob-Thopdschian, *Die Anfänge des armenischen Mönchthums im Quellenkritik*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1904. t. xxv, p. 1-32. — [5] *Synodicon orientale ou Recueil des synodes nestoriens*, édit. Chabot, dans *Notices et extraits des mss.*, 1902, t. xxxvii, p. 301. — [6] *Ibid.*, p. 302. — [7] *Ibid.*, p. 303. — [8] *Ibid.*, p. 407. — [9] *Ibid.*, p. 407. — [10] *Ibid.*, p. 406. — [11] *Ibid.*, p. 464. — [12] Pour les détails de la vie des moines, principalement chez les nestoriens, cf. Budge, *The Book of Governors*, introd. ; J.-B. Chabot, *Vie du moine R. Youssef Bousnaya*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1897, t. ii, p. 357 sq.; 1898, t. iii, p. 77, 168, 292, 458; 1899, t. iv, p. 380; 1900, t. v, p. 118, 182.

Arméniens du IVe siècle et chez les Basiliens autorise pleinement à établir un lien de dépendance des premiers à l'égard des seconds. L'institution une fois pourvue de sa discipline paraît s'être étendue rapidement. Épiphane le grec fonde le grand monastère de Mambré dans l'Arménie méridionale et introduit le cénobitisme dans la province d'Arzacène. Au commencement du Ve siècle, le monachisme arménien est en quelque sorte centralisé et devient un puissant instrument de civilisation chrétienne, grâce aux nombreux missionnaires qu'il produit et à la culture littéraire des moines. Son organisation en se développant et se complétant reste basilienne avant tout.

Le cénobitisme oriental ne semble avoir jamais hésité à placer la vie érémitique plus haut que toute autre forme de vie religieuse. On peut s'en convaincre à la lecture du *Philotheos* de Théodoret ou au récit fait par Pallade du séjour de saint Jean Chrysostome avec un ermite aux environs d'Antioche. Au reste, le caractère d'excentricité est plus accusé encore dans ces parages qu'en Égypte. On n'avait pas connu sur les bords du Nil ou du lac Mariout l'invention des stylites et des dendrites[1], perchés sur la branche d'un arbre, sur l'étroite plateforme d'un fût de colonne ou dans l'étroite chambrette d'une tourelle. L'immobilité absolue prolongée pendant une longue suite d'heures ou même de jours, le choix d'une posture incommode gardée au delà de toute vraisemblance, l'endurance des éléments, du soleil en particulier, sans le moindre soulagement, procédaient peut-être d'une héroïque mortification, bien que ces méthodes ne soient pas sans analogie avec les excentricités des faquirs. On vit plus étrange encore. Sozomène mentionne des solitaires de Mésopotamie retournés en quelque manière à l'état sauvage; on les nommait *brouteurs*, βοσκοί, parce qu'ils n'avaient d'autre nourriture que les herbes de la montagne qu'ils allaient couper chaque matin avec une serpette et qu'ils mangeaient toutes crues[2]. En comparaison de ces mortifications surhumaines, on n'est presque plus surpris par le spectacle de moindres austérités lorsque, par exemple, saint Siméon stylite s'impose d'avoir le pied enchaîné à une grosse pierre[3], tel ermite porte constamment une lourde charge sur les épaules[4], tel autre demeure dix ans sans sortir d'une sorte de tube suspendu en l'air[5]. Pallade cite un solitaire qui pendant vingt-cinq ans s'abstient de se tourner vers l'occident[6]; saint Jérôme a connu un moine syrien vivant dans une citerne abandonnée avec cinq figues chaque jour[7]; saint Grégoire de Nazianze parle d'ermites priant immobiles sous la pluie et la neige[8], Sozomène donne le nom d'un moine syrien qui s'interdit de manger du pain pendant quatre-vingts ans[9].

Il ne paraît pas douteux que le monachisme oriental, soit tendance naturelle, soit rivalité, ait renchéri sur les austérités du monachisme égyptien. Celui-ci respectait le souvenir joyeux qu'évoque le temps pascal et s'interdisait alors le jeûne, le monachisme oriental ne voulait entendre à rien et jeûnait pendant le temps pascal[10]. D'ailleurs loin de rien retrancher à la récitation des psaumes, l'office nocturne était beaucoup plus long en Orient, sans compter les offices supplémentaires[11]. Les gens de sens rassis ne se laissaient pas entraîner par ce développement immodéré et gardaient leurs préférences à l'observance égyptienne, moins exaspérée, moins préoccupée de détruire l'homme charnel et plus soucieuse de former l'homme spirituel[12].

Nous ne possédons malheureusement pas de description détaillée de la vie monastique en Orient pendant la période primitive, au IVe-Ve siècle. A l'époque suivante, au VIe siècle et depuis, nous trouvons Thomas de Marga qui dans le *Book of the Governors* nous initie à la vie cénobitique du monastère nestorien de Beth-Abhe en Mésopotamie, et ce qu'il en dit n'a pas seulement une portée locale. Pendant les trois premières années, les frères vivaient dans des logements séparés, voisins de l'église, et venaient tous chaque jour célébrer les heures canoniales et prendre les repas. Ils étaient pendant ce temps, qui ressemble assez à une probation, sous la direction et la surveillance des frères plus âgés. Après ce laps de trois ans écoulé, le moine allait habiter une cellule située à une certaine distance de l'église, sinon il était renvoyé. Dans cette cellule, c'était bien la vie érémitique pour le reste de la vie, sauf qu'on venait à l'église le dimanche et les jours de fête. Parmi ces solitaires paraît également avoir été en honneur la mortification un peu excessive déjà signalée dans ces parages. Au reste, on allait d'un extrême à l'autre, ainsi qu'il n'arrive que trop souvent lorsque la règle et le bon sens personnel font défaut. Divers conciles nestoriens nous laissent connaître la profondeur du relâchement dans les monastères, l'inconduite, le scandale qui en résultaient. Dans la seconde moitié du Ve siècle, il était fréquent de voir des moines nestoriens mariés. C'est à cette situation que les anathèmes prétendaient remédier d'une part, et, d'autre part, la règle réformatrice de Mar Abraham de Kashkar[13]. Celle-ci prétendait ramener les institutions monastiques à la primitive observance, c'est ce qui donne à la description de Thomas de Marga pour Beth Abhe une importance réelle dans l'étude des origines cénobitiques.

Après ce rapide coup d'œil sur l'Orient, nous pouvons jeter un regard sur le cénobitisme basilien.

2° *Asie-Mineure.* — L'Asie-Mineure, si peu et si mal connue aujourd'hui encore, nous donne le spectacle d'une fermentation de vie ascétique à peine moins généreuse, mais plus désordonnée qu'en Égypte. La province de Phrygie avait donné naissance au montanisme qui fut une manière d'exaspération des préceptes moraux de l'Église primitive. Le mouvement montaniste, non combattu, eût entraîné aux pires errements, faute d'avoir considéré que qui veut faire trop l'ange fait la bête. La prétention exorbitante d'imposer la pratique de l'ascèse à tous les chrétiens, sans exception, eût nécessairement abouti à des désordres semblables à ceux qui souillèrent les assemblées secrètes des sectes gnostiques. Montanistes, novatiens, audiens, euchites, d'autres encore, sortis en grand nombre d'Asie-Mineure, dans leur pureté intransigeante et leur indomptable rigueur, ne fonderont rien de durable et le plus clair résultat de leurs déclamations sera d'égarer des âmes généreuses, mais peu mesurées ou mal éclairées. Toutefois leur bonne volonté persistante offrait un terrain favorable et fécond au monachisme. Ce fut Eustathe de Sébaste qui l'introduisit dans l'Arménie, la Paphlagonie et le Pont. Eustathe, Égyptien d'origine et disciple d'Arius, est un théologien trop compliqué et trop ondoyant pour être défini d'un mot; peut-être n'était-il définitivement qu'un sceptique. Cependant, il paraît avoir admiré sincèrement la vie ascétique; il souhaitait la répandre et la désinvolture, avec laquelle il signait les professions de

[1] Voir STYLITES, et à la *Bibliographie*, voir H. Delehaye et S. Vailhé. — [2] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1393. — [3] Nöldeke, *Sketches from Eastern history: some Syrian saints*, in-8°, London, 1892, p. 213. — [4] Théodoret, *Philotheus*, n. X, XV, XXIII, etc. — [5] *Ibid.*, n. XXVIII. — [6] Pallade, *Hist. lausiaca*, CVIII, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1211. — [7] *Vita Pauli*, c. V, *P. L.*, t. XXIII, col. 19. — [8] *Poemata*, πρὸς Ἑλλήνιον, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1455. — [9] *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXXIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1393 sq.; Ch. Clermont-Ganneau, *L'abstinence de pain dans les rites syrien, païen et chrétien*, dans *Recueil d'archéol. orientale*, t. II, p. 134, n. 45. — [10] Cassien, *Collat.*, XXI, 11, 12, *P. L.*, t. XLIX, col. 1184. — [11] Cassien, *Instit.*, II, 2; III, 1, 4. 8, *P. L.*, t. XLIX, col. 77. — [12] En particulier Cassien, *Collat.*, XVII, *Instit.*, préf., *P. L.*, t. XLIX, col. 1045. — [13] Budge, *The Book of the Governors*, t. I, p. CXXXIV sq.

foi les plus contradictoires, s'explique peut-être par une indifférence transcendantale pour les questions théologiques dans lesquelles il ne voyait plus clair [1]. Tandis qu'il signait toutes les formules qu'on lui présentait, il poussait sa pointe dans l'ascétisme, l'étudiait, le pratiquait, l'enseignait, non sans s'attirer beaucoup de désagréments. Son propre père Eulalius, qui était évêque, alla jusqu'à l'interdire à raison du costume d'ascète qu'il portait; plus probablement, on voulait arrêter son succès déjà grand et compromettre sa propagande ascétique qui pouvait facilement sembler une critique des mœurs d'un clergé beaucoup moins austère.

Mais le succès grandissait; sur ces entrefaites, le concile de Gangres s'occupa de cette innovation, vers 340. La lettre synodale et les canons nous apprennent que ce n'était pas sans raison qu'on s'occupait de ces ascètes qui tournaient dès lors à l'hérésie, défendant le mariage, séparant les ménages, donnant aux femmes le vêtement et la coiffure masculine, organisant des réunions secrètes, détruisant le respect de l'enfance à l'égard des parents, condamnant l'hospitalité, déplaçant les jours de jeûne. Eustathe était-il compromis personnellement? on ne saurait l'affirmer; quoi qu'il en soit, à quinze années de là on le retrouve évêque de Sébaste. Bien que les Pères de Gangres ne se fussent pas exprimés très clairement sur la vie ascétique [2], il était clair que la tentative avait à peu près échoué et voulait être reprise sur de nouvelles bases.

Ce furent principalement les provinces du Pont et de la Cappadoce qui virent, en Asie-Mineure, l'expansion du cénobitisme lequel dut à saint Basile sa législation. Celui-ci était originaire de Césarée de Cappadoce où il naquit en 329. Après avoir terminé ses études à Constantinople et à Athènes, où il rencontra Grégoire de Nazianze avec lequel il se lia d'amitié, il retourna dans sa patrie, et trouva au foyer paternel l'influence d'une femme supérieure, sa sœur Macrine. Celle-ci, après avoir pris vaillamment sa part dans l'éducation et l'établissement de tous ses frères et sœurs, allait pouvoir suivre son attrait vers la vie religieuse dont elle avait entendu parler. Usant de l'influence que tant de services rendus lui donnaient légitimement sur l'esprit de sa mère, Macrine avait décidé celle-ci à embrasser avec elle l'état monastique. Nous trouvons ici une variante curieuse des ascètes domestiques de l'époque primitive. C'est la maison entière qui embrasse la profession cénobitique et, d'un seul coup, maîtresses et servantes fondent dans le domaine héréditaire et familial d'Annesi, près de Néocésarée, sur les bords de l'Iris, un monastère improvisé. Bientôt de pieuses femmes appartenant aux meilleures familles de la Cappadoce et du Pont viennent s'agréger à ce noyau. On cite parmi elles une veuve, fille d'un sénateur, Vestiana. Autre singularité. Le plus jeune des fils de la famille, Pierre, avait refusé de sortir de la maison, de se séparer de tout ce qu'il aimait et de ses souvenirs; il y demeura donc et, afin de se rendre utile, se constitua l'économe de la petite communauté [3].

Basile, désireux de pratiquer pour son compte la vie ascétique, s'imposa une épreuve préliminaire quelque peu périlleuse. Il entreprit un long voyage en vue d'étudier sur place les manifestations de la vie monastique. Il s'agissait de rien moins que de parcourir l'Égypte, depuis la Libye jusqu'à la Thébaïde, la Palestine, la Syrie, la Mésopotamie où s'éparpillaient déjà les monastères en grand nombre. Basile consacra à cette visite une partie des années 357 et 358. Il n'a laissé aucune description détaillée de son voyage. Il dit seulement, en termes généraux, qu'« à Alexandrie, dans toute l'Égypte, en Palestine, en Célésyrie, en Mésopotamie, » il admira chez les moines « leur abstinence dans la nourriture, leur courage dans le travail, leur constance dans la prière nocturne, cette haute et indomptable disposition de l'âme qui leur faisait mépriser la faim, la soif, le froid, comme s'ils avaient été étrangers à leurs corps, véritables passants sur cette terre et déjà citoyens du ciel [4]. » Basile regagna le Pont avec la résolution arrêtée d'imiter la vie austère des moines qu'il venait de visiter. Il s'établit sur les bords de l'Iris, en face du domaine d'Annesi, dans un site dont la grâce l'avait captivé, car ce fut toujours un trait de sa nature délicate et un peu souffreteuse d'avoir un sentiment vif des beautés de la nature [5]. Cette première fondation d'Annesi vaut qu'on s'y arrête.

Basile l'a décrit comme un lieu enchanteur, une sorte de jardin fermé dont l'abord difficile assure la complète solitude. Devant une petite plaine couverte de verdure coule le fleuve, tandis qu'un bel amphithéâtre de forêts boisées domine, protège, réchauffe et fertilise la plaine. Un étroit défilé conduit à l'habitation, dominée elle-même par de hauts sommets, d'où la vue s'étend sur le fleuve bouillonnant entre les rochers. Une légère buée plane sur le fleuve; des fleurs, des chants d'oiseaux égaient ce paysage, des poissons assurent l'existence des riverains. Saint Grégoire n'a rien vu de tout cela pendant un long séjour, mais seulement d'opaques brouillards, des rochers trop élevés et interceptant le soleil en développant la plus malsaine humidité, un torrent bruyant dans lequel les pierres tiennent lieu de poissons, un jardin exigu où le fumier posé sur les cailloux ne peut faire pousser les légumes, une maison trop petite, mal couverte, mal fermée, sans feu, souvent sans pain et dans laquelle on n'aurait eu, sans les charitables voisines, que le choix entre mourir de froid ou mourir de faim [6]. Cette description en partie double a son prix, c'est la pierre de

[1] Eustathe signe l'ὁμοούσιον à Ancyre (358), à Séleucie (359), à Constantinople avec les acaciens (360); à Lampsaque avec les semi-ariens (364), à Niké en Thrace, enfin, la formule de Rimini. Cf. Loofs, *Eustathius von Sebaste*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1898, t. v, p. 627-630. Pour le concile de Gangres, Hefele, *Histoire des conciles*, édit. Leclercq, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 1029; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 1095-1106. — [2] Can. 21 : « Nous avons rédigé cet écrit, non pour exclure ceux qui, dans l'Église de Dieu, veulent pratiquer l'ascétisme, conformément aux règles de l'Écriture sainte, mais (pour exclure) ceux qui, n'ayant que leur orgueil pour ascétisme, veulent s'élever au-dessus de ceux qui mènent la vie ordinaire et introduire des nouveautés... Nous aussi éprouvons de l'admiration pour la virginité unie à l'humilité; nous louons la continence jointe à la piété et à la dignité. Nous comprenons que l'on s'éloigne des affaires du monde par humilité, nous honorons l'état de mariage comme un état convenable et ne méprisons pas la richesse qui accompagne la justice et la bienfaisance. Nous louons la simplicité et la commodité des habits, qui, sans trop d'artifice, servent à couvrir le corps, mais nous ne saurions approuver le changement qui favorise la mollesse et le luxe. Nous respectons la maison de Dieu et regardons comme saintes et profitables les réunions qui s'y tiennent, mais nous ne confinons cependant pas la piété dans ces maisons; nous vénérons tout endroit sur lequel on a bâti pour honorer le nom de Dieu. Nous approuvons le service divin qui se fait en présence de tous les fidèles réunis dans la maison de Dieu, et nous n'avons que louanges pour la libéralité des frères qui, conformément aux traditions, font, par l'intermédiaire de l'Église, du bien aux pauvres; pour tout dire en un mot, nous désirons que l'on observe dans l'Église ce qui est conforme aux saintes Écritures et aux traditions apostoliques. » — [3] Anonyme, *Makrina das Hochgebild einer christlichen Jungfrau aus dem IV Jahrhundert*, in-16, Hamburg, 1864. Pour tous les renseignements sur sainte Macrine, il faut recourir à saint Grégoire de Nysse, *De vita S. Macrinæ*, *P. G.*, t. XLVI, col. 960 sq. — [4] S. Basile, *Epist.*, CCXXIII, 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 824. — [5] Avant de faire choix de ce site, Basile avait refusé de joindre Grégoire, son ami, à Arianze qu'il trouvait boueux et humide. — [6] S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, IV, *P. G.*, t. XXXVII, col. 24

touche à laquelle il faudrait, en matière d'origines poétiques, passer beaucoup de récits.

Basile avait néanmoins groupé autour de lui quelques compagnons. Grégoire était du nombre et nous voyons, d'après ses souvenirs, quelque chose de la vie qu'on menait; elle n'a rien d'original : prières, psalmodie, veilles, étude de l'Écriture et d'Origène, travaux manuels [1]. Cette existence dura cinq années, passées dans les saints emportements ordinaires à de tels débuts. Une tunique, un manteau, une planche pour dormir ou une natte, du pain, du sel, des herbes et de l'eau suffisaient à l'ascète d'Annesi dont la santé chancelante se soutient comme par miracle [2]. Dans une longue lettre à son ami, Basile décrit la vie de ses compagnons de solitude. Elle nous donne comme une première ébauche des règles que le saint rédigea plus tard et des instructions qu'il adressait dès lors aux solitaires [3].

Ces instructions s'occupaient en premier lieu de la vie intérieure. L'âme s'appliquera à un oubli universel de tout ce qui la remplissait autrefois, affections, intérêts, opinions, plaisirs, habitudes; ainsi purifiée, elle pourra se renouveler totalement avec moins de peine. Dans ce but, il faut commencer par une séparation complète avec le monde, condition remplie à Annesi où rien ne vient troubler le recueillement ni interrompre les exercices religieux de la communauté.

On s'y lève au point du jour pour louer Dieu et chanter des hymnes; lorsque le soleil se lève à l'horizon, on commence le travail manuel entremêlé de prières et de cantiques. Puis, la journée se déroule dans l'alternance des divers exercices. Lecture de l'Écriture sainte au point de vue du surcroît de vie morale à en retirer, avec le souci de retenir les maximes et de se figurer les personnages. Cette alternance de prière et d'étude rendra l'âme capable de s'élever à la « belle oraison », qui imprime la notion claire de Dieu et le sentiment de sa présence.

Le silence n'est pas absolu, mais les conversations sont rares et tempérées. Ne pas parler inutilement, ne pas poser de questions captieuses, répondre sans pensée de dispute; ne pas craindre de laisser voir son ignorance, d'apprendre de ceux qui savent et de rapporter à autrui le mérite de ce qu'on a appris. Réfléchir avant de parler. Se montrer agréable à tous, doux dans les propos, sans facéties, sans fadeur, charitable dans les conseils, sans âpreté dans les réprimandes, humble dans les corrections à faire ou à recevoir. Gouverner le son de sa voix qui ne doit être ni trop basse ni trop élevée.

Les cénobites d'Annesi doivent avoir les yeux baissés, la chevelure négligée, le vêtement sordide, l'aspect humilié et déprimé des pénitents. Hiver comme été, ils portent la même tunique, assez épaisse pour ne pas exiger un second vêtement pendant les grands froids. Ils ont la taille soutenue par une ceinture et les pieds chaussés de souliers grossiers mais solides. La nourriture se compose de pain et de légumes, on boit de l'eau. Les repas ne prennent pas plus d'une heure par jour, ils commencent et s'achèvent par la prière. On pratique le lever de nuit.

On peut considérer ces linéaments comme l'ostéologie sur laquelle saint Basile ne cessera de travailler pour amener à perfection son concept de règlement cénobitique. La méditation, la prière, la lecture, l'expérience personnelle d'une part, la nécessité de répondre aux interrogations des religieux d'autre part, amenèrent Basile à composer un corps de règle à l'usage de ceux qui voulaient pratiquer la vie ascétique. Parmi ses écrits, il en est deux d'une authenticité indubitable qui lui valent le rang et le titre de législateur de la vie monastique en Asie. Un premier recueil est le résumé de cinquante-cinq entretiens, formant, sur les questions les plus importantes de la vie religieuse, non pas classées suivant un ordre méthodique, mais à mesure sans doute qu'elles se présentèrent à son esprit ou à celui de ses interlocuteurs, une série de « lectures spirituelles » : ce sont les Ὅροι κατὰ πλάτος ou *Regulæ fusius tractatæ*. Ainsi que le rappelle le prologue, ce travail appartient à l'époque où Basile résidait « dans un endroit silencieux, entièrement à l'écart des bruits du dehors, » c'est-à-dire dans sa retraite au bord de l'Iris. L'autre recueil, comprenant trois cent treize règles, chacune moins développée que celles du recueil précédent, paraît appartenir à une époque différente de sa vie et avoir été, sinon composé, du moins retouché ou mis en ordre à Césarée : ce sont les Ὅροι κατὰ ἐπιτομήν ou *Regulæ brevius tractatæ*. Les mêmes pensées se retrouvent dans l'un et l'autre recueil et la plupart étaient en germe dans la lettre adressée d'Annesi à Grégoire [4].

Une des questions examinées porte sur la forme qui, au moins dans les pays civilisés et dans les temps paisibles, convient le mieux à la vie monastique. Basile avait pu converser sous des climats très différents, dans les sables brûlants de l'Égypte et sur certaines cimes très froides de l'Asie-Mineure, avec des solitaires; il avait visité des communautés et le problème s'était posé de la préférence à accorder à l'anachorète ou au cénobite. Ces deux états de vie se recommandaient par une sainteté incontestable dont le degré ne peut guère être déterminé. Restait dès lors à apprécier celle de ces deux conditions qui s'adaptait le mieux à la multitude des vocations. Dans la vie des anachorètes, Basile voyait des écueils qu'il sentait moins périlleux dans la vie des cénobites, préservés par la discipline et l'obéissance du péril d'illusion et d'orgueil auquel les plus faibles des

[1] Id., *Epist.*, VI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 29. — [2] *Oratio*, XLIII, 61, *P. G.*, t. XXXVI, col. 576. — [3] Nous citerons ou résumerons ici ce document en nous servant de l'excellente analyse qu'en a donnée M. P. Allard, *Saint Basile avant son épiscopat*, dans la *Revue des Questions historiques*, 1898, t. LXIV, p. 28 sq. S. Basile, *Epist.*, II, *P. G.*, t. XXXII, col. 223-233. — [4] L'ensemble des écrits ascétiques de saint Basile ou qui lui sont attribués, se trouve dans *P. G.*, t. XXX, et comprend : une sorte de préface générale sur la vie chrétienne, col. 620-625; un discours sur le renoncement au monde, col. 625-648; un discours sur la vie ascétique, col. 648-652; un discours sur le jugement de Dieu, col. 653-673; un discours sur la foi, col. 676-692; un recueil de quatre-vingts préceptes de morale, col. 692-869; deux discours ascétiques, col. 869-888; les grandes règles, col. 889-1052; les petites règles, col. 1052-1305; un pénitentiel monastique, Ἐπιτιμία, col. 1305-1320; un recueil de constitutions monastiques, col. 1321-1328. Cette dernière pièce n'est pas basilienne, l'Ἐπιτιμία est apocryphe. Il paraît certain que saint Basile avait composé un Ἀσκητικὸν en deux livres; le Ier contenant le discours sur le jugement de Dieu, περὶ κρίματος θεοῦ, et le discours sur la foi περὶ πίστεως; le IIe contenant les 80 préceptes de morale ἠθικά, les grandes et petites règles. Photius a possédé un recueil de ce type, cod. CXLIV, cod. CXCI, *P. G.*, t. CIII, col. 421, 433. Il est certain qu'il composa un Ἀσκητικὸν; saint Jérôme le constate en 392, dans son *De viris illustribus*, n. CXVI, et cinq ans plus tard, en 397, Rufin l'atteste de son côté en adaptant librement les grandes et les petites règles sous le titre commun de *Regulæ sancti Basilii episcopi Cappadociæ ad monachos*, *P. L.*, t. XXI, col. 483-554. Cette tradition est suffisamment établie pour ne pas être ébranlée par le passage de Sozomène, d'après lequel « plusieurs disent que l'Ἀσκητικὴ βίβλος attribué à Basile de Cappadoce est d'Eustathe de Sébaste, *Hist. eccles.*, l. III, c. XIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1080. Dans une lettre de saint Grégoire de Nazianze, il rappelle à Basile que pendant leur séjour à Annesi ils travaillèrent en commun à composer « des règles écrites et des canons. » *Epist.*, VI, *P. G.*, t. XXXVI, col. 30; dans son panégyrique de saint Basile, Grégoire ajoute que celui-ci, « prêtre de Césarée, donna de vive voix et par écrit des règles monastiques, » νομοθεσίαι μοναστῶν ἔγγραφοί τε καὶ ἄγραφοι. *Orat.*, XLVII, 3. *P. G.*, t. XXXVI, col. 542. Il n'est guère possible de ne pas voir dans ces deux passages une attestation en faveur de deux recueils de règles monastiques. Bon résumé dans R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, in-8°, Paris, 1860, 2e édit., t. IV, p. 399-406.

solitaires étaient exposés. Cependant la constitution de certains monastères d'Egypte ne le satisfaisait encore qu'à demi. Dans une réunion de plusieurs centaines d'hommes, comme en contenaient quelques-uns de ceux-ci, où tous les métiers étaient représentés, et qui réunissaient parfois jusqu'à quarante groupes d'ouvriers différents[1], il trouvait trop de mouvement, trop d'affaires, trop de bruit. Aussi se préoccupait-il, nous dit saint Grégoire, de créer une forme mixte entre les grandes colonies monastiques et les cellules isolées des anachorètes, afin d'unir la vie contemplative de ceux-ci à la vie laborieuse et active de celles-là[2].

Cette forme, écrit M. Paul Allard qui résume très justement la conception cénobitique de saint Basile, consistait en couvents de dimensions médiocres, de population peu nombreuse, où les supérieurs pouvaient être en rapports suivis avec chaque frère, et où les nécessités de la vie matérielle n'obligeaient pas à transformer le travail, également salutaire au corps et à l'âme, en entreprises industrielles ou commerciales, dommageables à la vie spirituelle. On avait vu saint Pakhôme, à Tabennisi, obligé de reprimander le procureur d'une de ses maisons, parce que dans un achat de blé et dans une vente de chaussures celui-ci avait fait une trop bonne affaire. Il n'en sera pas ainsi dans les monastères réglés par saint Basile. Les difficultés apportées à l'admission des moines, les épreuves imposées à leur vocation, empêchent ceux-ci d'y être trop nombreux. Aussi le supérieur connait-il tous ses subordonnés. Il a le devoir de les corriger individuellement, comme chacun d'eux a celui de lui ouvrir sa conscience[3]. Le travail manuel est obligatoire; mais il est coupé de tant de prières, qu'il ne pourra faire perdre aux religieux l'esprit intérieur. Outre celles du matin et de minuit, cinq fois au moins dans la journée, à tierce, à sexte, à midi, à none, au crépuscule, les moines interrompent toute tâche matérielle et se réunissent pour louer Dieu en commun[4]. Chacun a dû choisir ou accepter un métier; mais ces métiers sont peu nombreux, et Basile recommande ceux-là seulement « qui ne troublent pas la paix de la vie religieuse, et n'obligent ni à beaucoup de démarches pour l'achat des matières premières, ni à un commerce actif pour vendre leurs produits[5]. » Il faut autant que possible que ces produits soient consommés sur place, afin d'éviter aux préposés du couvent des voyages qui dissiperaient leur piété : dans les occasions exceptionnelles où ils y seront contraints, ils auront soin de suivre en route toutes les pratiques prescrites par la règle, de loger tous ensemble, et de préférence chez de pieux chrétiens, d'éviter les foires, même celles qui se tiennent autour du tombeau d'un martyr[6].

Les raisons que donne Basile pour préférer le monastère ainsi réglé à l'ermitage sont très belles. « La vie solitaire, dit-il, n'a qu'un but, sa propre utilité. » Mais la charité n'y a point l'occasion de s'exercer. « Nous ne pouvons, si nous vivons à l'écart des autres hommes, nous réjouir avec les heureux, ni pleurer avec ceux qui souffrent. » L'exercice d'un grand nombre de vertus se trouve ainsi paralysé. « Notre Seigneur a lavé les pieds de ses apôtres : vous qui êtes seul, qui laverez-vous? à qui rendrez-vous service? aux yeux de qui serez-vous volontairement le dernier? Car, comment s'exercera-t-il à l'humanité, celui qui n'a personne devant qui s'humilier? à qui fera-t-il miséricorde, celui qui n'a point de prochain? comment apprendra-t-il la patience, celui aux volontés de qui personne ne s'oppose? » Rappelant, avec le psalmiste, qu'il est bon, doux et salutaire à des frères d'habiter ensemble, il conclut que servir Dieu en commun est le plus conforme à l'esprit de l'Ancien comme du Nouveau Testament[7].

Des questions de détail assez délicates se présentaient à l'esprit de Basile : il les résout avec autant de fermeté que de prudence.

Quelquefois des hommes mariés frappent à la porte des monastères, demandent à y être reçus. Il faut s'informer avant tout si la volonté des deux époux a été de se séparer : car si l'un d'eux seulement se sent attiré vers une vie plus parfaite, et si l'autre désire rester dans son premier état, il n'y a point à tenir compte de la demande, mais à rappeler à celui qui l'a faite que, selon le mot de l'apôtre, il n'était plus libre de disposer de lui-même. Au cas même où sa réponse aura été favorable, on ne devra le recevoir qu'en présence de plusieurs témoins[8].

Plus difficile est la situation du supérieur, quand c'est un esclave qui se réfugie au couvent. Tant que l'esclavage n'aura pas été aboli, le pouvoir du maître devra être respecté. Saint Basile déclare que les esclaves qui se sont enfuis près des moines pour éviter quelque châtiment devront être exhortés à devenir meilleurs, mais que le supérieur, à l'imitation de saint Paul, intervenant auprès de Philémon en faveur d'Onésime, a le devoir, en rendant le fugitif à son maître, d'engager celui-ci au pardon. Si l'esclave a fui pour se soustraire à des ordres contraires à la loi de Dieu, le supérieur devra le préparer à tout souffrir plutôt que de faire le mal; enfin, dans certaines circonstances exceptionnelles, ceux qui auront accueilli l'esclave devront « être prêts à souffrir eux-mêmes, dans la mesure que Dieu voudra, toutes les épreuves qui leur arriveront à son sujet, » c'est-à-dire auront le devoir de le protéger, de le garder, de le refuser à son maître, au risque d'accepter le conflit avec le droit civil[9].

Il était naturel que les monastères devinssent aussi des foyers d'éducation chrétienne. On ne trouve rien dans le monde romain, ressemblant à ce qu'est chez nous l'« internat »; ce fut une véritable innovation pédagogique, à laquelle on n'a pas prêté une assez grande attention, que cette création des écoles monastiques. Les ressources en personnel et matériel se trouvaient providentiellement réunies, il suffisait de leur donner l'occasion de servir. Les chefs de famille furent heureux de faire bénéficier leurs enfants d'une instruction classique et d'une moralité élevée. Beaucoup d'entre eux se flattaient de l'espoir souvent comblé, que leurs fils se consacreraient par la suite au service de Dieu dans le monastère. Saint Basile voyait de son côté cette utile promesse de recrutement, mais ne se dissimulait pas les précautions de toute sorte qu'une telle responsabilité impose à celui qui l'accepte[10].

Il faut d'abord que la libre volonté des parents soit publiquement constatée : c'est en présence de plusieurs témoins que l'enfant franchira le seuil du monastère. Là, il ne sera point placé parmi les religieux. On le conduira à une habitation séparée de la leur, et réservée à ceux de son âge. Basile semble prévoir le cas où des jeunes filles seraient aussi présentées, car il dit que les enfants des deux sexes ne devront pas être logés ensemble. Il n'y aura de commun entre les élèves et les religieux que la participation aux exercices de piété. Mais, ni pour la durée du sommeil, ni pour les récréations, ni pour la nourriture, les enfants ne seront astreints à la règle monastique. Ils auront des profes-

[1] Pallade, *Historia lausiaca*, c. XXXVIII, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1090. — [2] S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLIII, 62, *P. G.*, t. XXVI, col. 576. — [3] S. Basile, *Regul. fus. tract.*, XXV, XXVI, XXX, XXXI, *P. G.*, t. XXXI, col. 984 sq. — [4] *Ibid.*, XXXVII. *P. G.*, t. XXXI, col. 1009. — [5] *Ibid.*, XXXVIII, *P. G.*, t. XXXI, col. 1017. — [6] *Ibid.*, XXXIX, XL, *P. G.*, t. XXXI, col. 1020. — [7] *Ibid.*, VII. *P. G.*, t. XXXI, col. 928. Voir sa lettre CCXCV à des ermites qu'il exhorte à se réunir en communauté. *P. G.*, t. XXXII, col. 1037. — [8] *Reg. fus. tract.*, XII, *P. G.*, t. XXXI, col. 948. — [9] *Ibid.*, XI, *P. G.*, t. XXXI, col. 948. — [10] *Ibid.*, XV, *P. G.*, t. XXXI, col. 952.

seurs spéciaux. L'éducation qu'on leur donnera sera avant tout chrétienne. On se servira autant que possible, dans les leçons, d'expressions tirées de l'Écriture sainte; on leur en racontera les histoires, au lieu des fables mythologiques; on exercera leur mémoire à retenir les proverbes et les sentences des auteurs sacrés. « L'éducation devra être douce, agréable, reposante pour l'esprit, le menant sans contrainte et sans fatigue vers le but[1]. » Aussi les punitions seront-elles modérées : on réprimandera discrètement ceux qui auront manqué seulement à leurs devoirs d'écoliers, réservant les reproches sévères aux actions vicieuses[2]. Même dans ce cas, les châtiments resteront doux : si l'un s'est mis en colère, on l'obligera à demander pardon à celui qu'il a offensé; s'il a été gourmand, bavard, injurieux, menteur, on le condamnera au silence et on le mettra « au pain sec ». Saint Basile ajoute que les enfants en qui l'on découvrirait quelque aptitude particulière à tel ou tel art pourraient suivre les leçons de professeurs du dehors, à la condition seulement de revenir manger et coucher au couvent[3].

Les élèves du monastère ne pourront être admis à embrasser la vie religieuse, « à faire profession de virginité », que lorsque l'âme « cette cire molle, où se marquent d'elles-mêmes toutes les premières impressions » se sera tout à fait affermie, solidifiée par la raison, par le discernement, par l'habitude du bien. Un pas aussi décisif devra être « l'acte d'une raison consommée et parfaite[4] .» Il sera précédé d'un mûr examen, de méditations personnelles poursuivies pendant une longue retraite. Les pasteurs de l'Église seront ensuite pris pour juges, et c'est leur avis qui décidera si l'engagement religieux doit être reçu. Quant à l'élève qui ne se sera pas senti cette vocation, on le rendra à la vie séculière, en présence de plusieurs témoins[5].

L'admission dans le monastère avec l'approbation épiscopale constituait un engagement qui, bien que nous ne possédions aucune formule, comme pour la congrégation égyptienne d'Atripé, semble avoir eu la valeur d'un vœu solennel de religion. En effet, saint Basile estime que « quiconque après avoir été admis parmi les frères viole sa profession, doit être regardé comme ayant péché contre Dieu. Il est devenu sacrilège en reprenant à Dieu un don qu'il lui avait consacré[6]. » Et ce qui semble prouver que le vœu n'était pas temporaire, c'est qu'à ce sacrilège « les frères ne devaient jamais plus ouvrir la porte. » Cette perpétuité du vœu entraînait la fixité dans l'état monastique dont une profession irrévocable écartait les inconvénients de l'instabilité, tandis que les épreuves préalables prolongées substituaient à l'élan généreux et passager la fermeté de la maturité calme et forte.

Cette profession religieuse porte sur la chasteté, l'obéissance, la pauvreté. La pauvreté ne consistait pas dans la transmission au monastère des biens du religieux. Celui-ci ne se hâtait pas trop de se dépouiller, il le faisait à bon escient[7]. Ne s'accordant rien pour lui-même il continuait à gérer son bien ou il le confiait à un dépositaire sérieux et, au fur et à mesure des occasions, il distribuait tantôt une part, tantôt une autre à telle œuvre ou à telle indigence digne d'être secourue. Basile lui-même avait ainsi échelonné les étapes de son dépouillement pendant le temps de sa vie monastique, de sa vie sacerdotale et de son épiscopat[8]. L'obéissance est sans réserve. Le frère doit exécuter sans discuter les travaux dont il est chargé; il s'abstiendra de murmurer et de chercher des raisons purement naturelles. S'il refuse l'obéissance, on le chasse du monastère. Qu'il ne néglige pas le travail pour l'étude, bien qu'il ne tire aucun profit matériel de son travail que le monastère sera seul chargé d'écouler à un prix un peu inférieur à celui des artisans séculiers[9].

La réception des hôtes ne doit entraîner que les pratiques de l'hospitalité cordiale, mais modeste[10]. Le gouvernement de la communauté est confié à un supérieur qui, pouvant tomber malade ou être appelé au dehors, devra établir au-dessous de lui un religieux capable de le remplacer, de prendre soin des frères, de les exhorter au bien, de les consoler, de recevoir les étrangers et de leur adresser quelques paroles d'édification. Il ne faut pas qu'en l'absence du supérieur le monastère prenne la forme de l'état démocratique[11]. Le supérieur devant être le guide et le modèle de ses frères, ne doit pas oublier qu'il est le chef de ses égaux; s'il tombait dans une faute, ce serait aux autres religieux de l'avertir. Mais pour que la discipline ne soit pas énervée, le pouvoir d'avertir le supérieur ne doit être accordé qu'aux plus prudents et aux plus sages d'entre les frères[12].

L'histoire du développement pris par le monachisme basilien se confond presque dès le début de son existence avec l'histoire de l'Église byzantine. L'influence s'accrut à mesure que le nombre des monastères se multiplia et l'activité méritoire des moines justifia les choix qui furent faits parmi eux d'un grand nombre de patriarches, d'évêques jusqu'au jour où l'épiscopat se recruta exclusivement parmi les moines. Les grands conflits théologiques orientaux : monophysisme, monothélisme, origénisme, iconoclasme, virent des moines prendre le premier rang parmi les défenseurs de l'orthodoxie comme parmi ses adversaires. Nous ne pouvons faire plus que d'indiquer cette direction de recherches, pour laquelle l'essor présent des études byzantines et les publications de textes qui en sont le résultat laissent entrevoir déjà bien des clartés[13].

Ce que nous avons à retenir, à notre point de vue des institutions cénobitiques, c'est un nouvel adoucissement aux austérités anachorétiques, le rôle plus paternel du supérieur mieux au fait de ce qui concerne chacun de ses religieux en particulier, un amoindrissement de la personnalité du moine dont l'originalité se donnait carrière à l'aise dans les pratiques d'une ascèse trop indépendante[14]. Et malgré tout, l'éternelle

[1] *Ibid.*, XV, *P. G.*, t. XXXI, col. 952. — [2] *Ibid.*, LIII, *P. G.*, t. XXXI, col. 1041. — [3] *Ibid.*, XV, *P. G.*, t. XXXI, col. 952. — [4] *Ibid.*, XV, *P. G.*, t. XXXI, col. 952. — [5] *Reg. fus. tract.*, VIII, *P. G.*, t. XXXI, col. 933. — [6] *Ibid.*, XIV, *P. G.*, t. XXXI, col. 949. — [7] *Ibid.*, IX, *P. G.*, t. XXXI, col. 941. — [8] S. Grégoire de Nysse, *In Encomium*, I, S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLIII, 60, *P. G.*, t. XXXVI, col. 573. — [9] Cette prescription, reprise dans la règle du Mont-Cassin, engageait un problème économique assez délicat sur le terrain de la concurrence commerciale. Un essai tenté pendant la première moitié du XIXe siècle souleva des protestations et finalement une sentence judiciaire interdisant la vente à bas prix de denrées ou d'objets manufacturés, comme préjudiciable à la main-d'œuvre et à l'industrie laïques. — [10] *Reg. fus. tract.*, c. XX, *P. G.*, t. XXXI, col. 969. — [11] *Ibid.*, XLV, *P. G.*, t. XXXI, col. 1032. — [12] *Ibid.*, XXVII, *P. G.*, t. XXXI, col. 988. — [13] E. Marin, *Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius, 330-898*, in-8°, Paris, 1897; J. Pargoire, *Les débuts du monachisme à Constantinople*, dans la *Revue des quest. hist.*, 1899, t. LXV, p. 67-143; E. Mangenot, *L'activité intellectuelle des moines de Constantinople*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, octobre 1899; E. Marin, *De studio cœnobio Constantinopolitano*, in-8°, Paris, 1897. — [14] Une particularité qui mérite aussi d'être signalée, c'est une innovation qui adapte la vie monastique aux lieux mêmes où elle germe. La vie anachorétique réclamait, pour être possible, des conditions climatériques spéciales. L'Égypte s'y prêtait, les hauts plateaux d'Asie-Mineure n'offraient rien de pareil. Des esprits sensés comprirent que la vie parfaite est indépendante de certaines formes contingentes. Dès lors, inutile de s'expatrier pour aller pratiquer au loin une perfection accessible sur les lieux mêmes où l'on vit. Léonce, plus tard évêque d'Ancyre, et Prapidius, recteur de la Basiliade à Césarée, se croient d'excellents religieux sans imiter servilement l'exemple des premiers ermites.

séduction de la pénitence et de la solitude ne laissera pas de reprendre souvent le dessus sur ce nouveau progrès réalisé dans la voie de la discipline; même dans l'église grecque, la vie érémitique garde son rang et son charme pour les âmes plus douées de vaillance et d'initiative.

3° *Constantinople.* — Le cénobitisme a connu à Constantinople un développement très important. Des établissements en grand nombre, dont quelques-uns considérables, une population monastique aussi imposante que turbulente à certaines heures, des édifices d'un mérite artistique considérable, sont sans doute dignes de retenir l'attention; néanmoins au point de vue de la législation, ce sont les règles tracées par saint Basile avec quelques modifications qui forment le fond de la vie religieuse à Byzance.

Nous avons eu déjà occasion de parler des plus anciens monastères de la capitale de l'empire. Voir t. II, col. 1445-1448. Si la vie religieuse a précédé la construction de la cité de Constantin, si elle a produit des *monazontes* et des *parthenæ* avant toute tentative d'organisation, nous l'ignorons et ils n'ont laissé aucune trace. Car il faut renoncer à imaginer un monastère fondé vers l'an 240, sur la colline du Petrion, par l'évêque Castinus [1]. Les textes invoqués ont été mal entendus. Sous le règne de Constantin, on n'est pas moins prodigue de fondations monastiques, c'est ainsi qu'on avance que « depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Constantin, 337, en moins de sept années, [quatorze] monastères, dont les noms sont arrivés jusqu'à nous, avaient été bâtis [2]. » Et on attribue ces monastères les uns à l'empereur, d'autres à sa mère, d'autres encore à de simples particuliers. Or, un examen attentif permet de constater que ces édifices « reposent pour la plupart sur des bases ruineuses et qu'il suffit de souffler sur plusieurs d'entre eux pour les démolir de fond en comble, tout au moins pour les déplacer tantôt de quelques années, tantôt de quelques siècles [3]. »

La vie de saint Hypace par son disciple Callinique, pièce capitale pour l'histoire des origines du cénobitisme constantinopolitain écrite entre 447 et 450 [4], nous apprend que cinq ans après l'avènement de Théodose Ier, en 384, Constantinople possédait un seul et unique monastère [5]. Ce n'est que vingt-deux ans plus tard que la vie cénobitique envahit véritablement Constantinople. « C'est alors, écrit Callinique, du vivant d'Isaac et grâce à l'impulsion imprimée par lui, que les monastères surgissent. Ils s'élèvent nombreux soit à l'intérieur, soit à l'extérieur de la ville, les uns dans son voisinage immédiat, les autres à une certaine distance. Quelques-uns renferment jusqu'à cinquante et cent moines occupés à louer le Seigneur [6]. Ainsi jusqu'à ce moment, les tentatives timides ou maladroites tentées sous des princes ariens et, semble-t-il, uniquement par des hérétiques, d'implanter la vie religieuse à Constantinople, ont presque complètement échoué. C'est presque instantanément qu'a lieu le développement sous saint Isaac. En effet, en 378, à Constantinople, on ne connaissait guère encore les moines [7], et si la ville avait eu des monastères, ils avaient eu le temps de disparaître et d'être oubliés ainsi que leurs habitants. Celui d'Isaac, appelé depuis et désormais « monastère de Dalmate », seul de son espèce en 384, était aussi, au dire de Théophane et de Zonaras, le premier et le plus ancien des cloîtres byzantins [8]. Force nous est en conséquence de reporter en deçà l'origine de tous les établissements religieux que l'histoire nous montre debout aux siècles suivants [9]. Pour maintenir à une date antérieure à 385 la série de quatorze monastères pseudo-constantiniens, il faut s'engager dans une série d'invraisemblances plus inacceptables les unes que les autres. Par exemple, tous ces monastères fondés vers 330, avaient disparu en 380; on ne les a pas relevés en 518 ni en 536, et soudain ils surgissent dans les siècles suivants. Est-il possible de croire à tant de ruines opérées si vite et réparées si tard? Est-il possible d'admettre à pareil intervalle tant de concordance entre les destructions et les restaurations? L'on bâtit sous Constantin des cloîtres que tout le monde ignore à l'avènement de Théodose et sous le règne de Justinien, et ces cloîtres, on les retrouve en pleine activité sous Léonce l'Usurpateur, sous Philippique Bardanès, sous la régente Irène, sous Basile Ier le Macédonien, sous Basile II le Bulgaroctone? N'est-ce pas merveilleux [10]?

En outre, aucun moine ne se fait connaître à Constantinople pendant la plus grande ardeur des conflits théologiques du IVe siècle [11], aucun ne fait partie de l'ambassade orthodoxe envoyée à Valens pendant son séjour à Nicomédie [12]. De plus, les fondateurs des monastères authentiques appartiennent tous, par leur mort du moins, au Ve siècle, aucun d'entre eux n'est donné comme contemporain de Constantin, et parmi ces derniers, aucun ne se rattache au grand mouvement de fondations que l'on essaie de placer à Constantinople, entre 330 et 337.

Dans l'intervalle qui s'écoula entre Constantin et Théodose, le monachisme ne laissa pas de tenter de s'introduire à Byzance. Avant Isaac, on rencontre, peu après le concile de Nicée, deux novatiens venus du mont Olympe, où ils menaient la vie solitaire, Eutychianos et Auxanon [13]. Ces deux ermites, véritables *monazontes* ruraux, préparaient sans le savoir, l'éclosion des nombreux couvents qui devaient un jour s'épanouir sur tous les sommets, dans toutes les gorges de la Bithynie méridionale. Ils passèrent près de la Corne d'or quelques jours à peine; on ne saurait voir en eux des moines de Constantinople [14]. Les premiers cénobites constantinopolitains furent des hérétiques. Macédonius, patriarche arien, avait fondé de nombreux monastères d'hommes et de femmes avec le concours du diacre Marathonius [15], malheureusement nous ignorons les noms de ces maisons religieuses, et au temps où écrivaient Sozomène et Socrate, ils en parlaient, sauf pour le cloître de Marathonius [16], comme de choses qui ont cessé d'exister. Quant à ce cloître lui-même, il se pourrait que les chrétiens aient refusé de le considérer comme un monastère, précisément à cause de son caractère hérétique. Somme toute, les fondations de Macédonius et de Marathonius ne furent qu'une

[1] E. Marin, *Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius, 330-898*, in-8°, Paris, 1897, p. 3; J. Pargoire, *Les débuts du monachisme à Constantinople*, dans la *Revue des questions historiques*, 1899, t. LXV, p. 68-72. — [2] E. Marin, *op. cit.*, p. 8. Pour la date de la dédicace de Constantinople, cf. *Dictionn.*, t. II, col. 1364. — [3] J. Pargoire, *op. cit.*, p. 73. — [4] Callinique, *De vita S. Hypatii liber, ediderunt seminarii philol. Bonnensis sodales*, in-8°, Lipsiæ, 1895. — [5] *Ibid.*, p. 8 : ἀλλ' οὔτε ἐν τῇ φαιδρᾷ Κωνσταντινουπόλει ὑπῆρχον τότε μοναστήρια, εἰ μὴ μόνον τὸ τοῦ μεγάλου Ἰσαακίου. — [6] *Ibid.*, p. 23. — [7] *Vita S. Isaaci*, dans *Acta sanct.*, mai. t. VII, p. 246 *c* : οὐ γὰρ ἦν τότε ἐνταῦθα ἴχνος μοναχοῦ; cf. p. 252 *b* et Pargoire, *op. cit.*, p. 103. — [8] Théophane, *Chronographia*, *P. G.*, t. CVIII, col. 893 *a*; Zonaras, *Annales*, l. XV, c. VIII, *P. G.*, t. CXXXIV, col. 1340 *b*. — [9] J. Pargoire, *op. cit.*, p. 104, et ce qui suit, p. 104-105, sur le monastère de saint Dius, contemporain de celui d'Isaac. — [10] J. Pargoire, *op. cit.*, p. 106. — [11] *Ibid.*, p. 108. — — [12] Grégoire de Nazianze, *Oratio ad Arianos*, XXXIII, *P. G.*, t. XXXVI, col. 220 *a*; Socrate, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 500 *b*; Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1328 *d*; Théodoret de Cyr, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1181 *c*. — [13] Socrate, *Hist. eccl.*, l. I, c. XIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 108. Cf. Sozomène, *Hist. eccl.*, l. I, c. XIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 904. — [14] J. Pargoire, *op. cit.*, p. 113. — [15] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. IV, c. II, *P. G.*, t. LXVII, col. 1113; Socrate, *Hist. eccl.*, l. II, c. XXXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 324. — [16] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1200. Cf. J. Pargoire, *op. cit.*, p. 114-115.

tentative infructueuse, qu'un essai prématuré, éphémère, infécond, sans influence aucune sur le monachisme byzantin [1].

Avec Théodose le Grand s'ouvre pour Constantinople l'ère des monastères hérétiques. Les origines de ces maisons sont généralement à peu près inconnues, sauf pour trois d'entre elles, celles de Dalmate, de Rufinianes et des acemètes, trois monastères d'hommes.

Nous avons déjà rencontré Isaac qui, dès 382, commence à être entouré de disciples, dont le nombre nécessite l'érection d'un monastère qui ne conservera pas le nom de son fondateur, mais prendra celui d'un personnage qui eut son heure de célébrité et s'appellera le « monastère de Dalmate [2] ». Cet Isaac travaille à étendre le cénobitisme, il pousse à la création de nouveaux monastères et son évêque et patriarche, Jean Chrysostome, quoique très favorable aux moines, dont il souhaite l'expansion [3], ne laisse pas de prendre ombrage de cette exubérance. Il est fort jaloux de son autorité et a, sur la vie religieuse, des idées très arrêtées. « Que ses adeptes vivent tranquilles au fond de leurs couvents, et il leur fournira le nécessaire [4]. Qu'ils obéissent au désir de leur évêque, lorsque celui-ci voudra les appeler aux ordres sacrés; qu'ils n'aillent pas lui mordre le doigt [5] lorsqu'il voudra leur imposer les mains, et il n'aura pour eux que des éloges [6]. Mais s'ils entendent, n'étant ni diacres ni prêtres, quitter leurs cellules et courir les rues, gare à eux! Cette menace est nécessaire par un temps où l'ascétisme se transporte de la campagne dans les cités, par un temps où les religieux affluent dans les villes, non pour y constituer des maisons régulières, mais pour y vivre en gyrovagues, se mêlant de tout, quémandant partout [7]. » Avec saint Dalmate, successeur d'Isaac, on n'a rien de semblable à redouter. Cet abbé demeura quarante-huit années sans franchir le seuil de son monastère et l'influence considérable de Dalmate dans tout l'empire donne à cet exemple une importance qu'on ne saurait méconnaître. Quant au monastère des acemètes et à l'observance qu'on y pratiquait, nous n'avons pas à y revenir. Voir t. I, col. 307 sq.

Après un premier essor sous Théodose, les constructions monastiques reprennent activement sous Justinien [8]. On peut se faire une idée du développement du cénobitisme à Constantinople sous ce règne, grâce à deux documents nés des querelles religieuses. En 518 et en 536, les supérieurs des communautés de la ville apposent leurs signatures au bas de pièces officielles. Si tous ne signent pas en 518, tous du moins le font, à ce qu'il me semble, en 536 [9]. En tenant compte d'autres monastères construits par Justinien à une date postérieure [10] et quelques mutations, on peut évaluer le nombre des maisons religieuses d'hommes à Constantinople vers la fin de ce règne à quatre-vingts environ. Après Justinien, on continua les constructions d'édifices monastiques. Ensuite, ce sont les alternatives de toutes choses humaines, les expropriations, les désaffectations, les destructions sous Constantin Copronyme; les reconstructions et toutes les vicissitudes dont le détail est nécessairement étranger à la présente étude et qui semble vouloir épuiser la série des transformations possibles pendant la longue période qui s'écoule entre Théodose le Grand et Basile le Macédonien, ou bien entre Isaac et Théodore Studite. A Constantinople et dans ses faubourgs, les monastères se comptaient par centaines [11].

La vanité et la dévotion avaient leur bonne part dans ce grand nombre de fondations monastiques. Tandis que les uns souhaitaient laisser leur nom à la postérité et l'imposaient au monastère qu'ils élevaient ou qu'ils restauraient, les autres, soucieux de s'attirer la clémence divine et de réparer quelque faute grave enrichissaient ou dotaient magnifiquement quelque couvent. De là l'onomastique variée des vocables où les noms de pénitents *in extremis*, de grands personnages [12], de saints [13], de quartiers [14], de nationalité [15], d'observance [16] et jusqu'aux sobriquets [17] se heurtent et s'enchevêtrent dans un désordre qui n'est pas aisé à débrouiller. On voit même surgir des monastères doubles, dans lesquels moines et nonnes cohabitent. Justinien les pourchasse avec raison : « En aucune région de l'empire, dit-il, nous ne permettons que les moines et les religieuses cohabitent dans le même monastère, et qu'il y ait, comme on les appelle, des « monastères doubles ». Les religieuses qui s'y trouvent y demeureront comme étant les plus faibles, et les hommes se construiront un autre monastère. S'il en existe plusieurs, et qu'il ne soit pas nécessaire de bâtir, l'évêque du lieu recueillera toutes les religieuses dans un seul monastère, et les religieux dans un autre [18]. »

Les monastères de Constantinople comportaient généralement dans leur enceinte toutes les officines indispensables à la vie matérielle des habitants : ateliers pour les travaux manuels, infirmerie, jardins parfois très étendus, vignes, citernes, celliers, pressoirs. Les monastères plus importants possédaient des laures ou cellules isolées dans l'enceinte de leur clôture, dans lesquelles certains moines pouvaient mener la vie de reclus. Si le couvent s'étendait jusqu'à la mer comme celui des Saint-Serge-et-Bacchus [19] ou de Saint-Jean-Baptiste de Stoudion [20], il possédait à travers les murs maritimes une petite poterne conduisant sur la rive à de petites criques servant de port, véritables « échelles » des monastères. Enfin, chaque monastère possédait son cimetière.

Outre des écoles dirigées par les moines, les fondations monastiques se chargeaient de plusieurs institutions de bienfaisance destinées au logement des étrangers, des pauvres, des vieillards, des malades; la plupart de ces hospices aux titres variés avaient à leur tête des moines [21].

Dans tous ces monastères, les règles suivies se composaient d'observances traditionnelles, de canons conciliaires, des prescriptions de saint Basile modifiées,

[1] J. Pargoire, *op. cit.*, p. 117. — [2] Callinique, *op. cit.*, p. 8. — [3] *Ibid.*, p. 23. — [4] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1540. — [5] Callinique, *op. cit.*, p. 24. — [6] *Ibid.*, p. 24. — [7] J. Pargoire, *op. cit.*, p. 183. — [8] E. Marin, *Les moines de Constantinople*, in-8°, Paris, 1897, p. 19 sq. — [9] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VIII, col. 880, 889, 895, ne laissent aucun doute sur ce dernier point; voir en particulier, col. 889, 890, Marianus, archimandrite du monastère de Dalmate, souscrit σὺν ἅπασι τοῖς εὐλαβεστάτοις ἀρχιμανδρίταις. On trouvera la liste réduite à l'ordre alphabétique dans Marin, *op. cit.*, p. 23-25. — [10] *Ibid.*, p. 26, note 1. — [11] G. Schlumberger, *Un empereur byzantin au xe siècle. Nicéphore Phocas*, in-8°, Paris, 1890, p. 388. — [12] Sans compter Isaac, Dalmace, *Dius*, Hypace qui donnent leur nom à la maison qu'ils fondent, on trouve les vocables de Florus, Marathonius, Manuel, Smaragde, Martinacès, Euthyme, etc. — [13] Les saints Thomas, Serge-et-Bacchus, Maximin, Démétrius, Zénobius, etc., etc. et pour éviter la confusion entre plusieurs vocables identiques on ajoute le nom du quartier, par exemple : la *Théotokos* εἰς τὰ Κύρου, *Théotokos* ἐν τῷ Λιθοστρώτῳ, *Théotokos* près de Saint Job, *Théotokos* de la Source. — [14] Les monastères de Psammathia, de Chlora, de Pélamidion. — [15] Les monastères des Syriens, des Égyptiens, des Romains, des Lycaoniens, des Arméniens. — [16] Les monastères des acemètes, des déchaussés, de la Pénitence. — [17] Le Psarélaion. — [18] Novelle CXXIII, 36, cf. *Code justinien*, l. I, tit. III *de episcopis et clericis*, n. 43, prescrit l'exécution de ces ordres dans le délai d'un an. Le IIe concile de Nicée, en 787, can. 20, renouvellera l'interdiction, *Actio* VIII, Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. XIII, col. 437. Cf. J. Pargoire, *Les monastères doubles chez les Byzantins*, dans *Échos d'Orient*, 1906, t. IX, p. 21-25. — [19] Paspatès, Βυζαντιναὶ μελέται τοπογραφικαὶ καὶ ἱστορικαί, in-8°, Constantinople, 1877, p. 332. — [20] E. Marin, *De studio cœnobio constantinopolitano*, in-8°, Paris, 1897, p. 13. — [21] E. Marin, *Les moines de Constantinople*, p. 61-82.

complétées, mais essentiellement conservées à la base de la vie monastique. Sous les retouches, les commentaires, les règlements nouveaux élaborés particulièrement par les patriarches saint Jean Chrysostome [1], Jean le Jeûneur [2], Nicéphore [3], Photius [4] et les higoumènes saint Nil, saint Théodore Studite, saint Nicon, saint Athanase, le type monastique demeure immuablement celui du moine basilien. Une des sources de la législation monastique, c'est encore la Novelle CXXIII^e de Justinien qui formule les principales règles de la vie religieuse avec une précision inconnue jusque-là [5]. La durée du noviciat est en particulier fixée à trois années [6].

Le pénitentiel des cénobites grecs prévoit et sanctionne un très grand nombre de fautes, d'après l'énumération desquelles il faut se garder de juger ceux qui y sont soumis. A ce compte il faudrait déterminer la moralité d'un peuple d'après les prescriptions de son code criminel. Parmi les particularités les plus notables de cette discipline cénobitique d'Orient, il faut marquer l'absence des châtiments corporels qui, dans les pénitentiels d'Occident, dégénèrent en brutalité organisée. Les principales sanctions sont la séparation du coupable d'avec le reste de la communauté, sorte d'excommunication temporaire et mitigée, la privation de la bénédiction de l'higoumène, l'exclusion totale des exercices de la communauté pour une durée variable. Ensuite ce sont des jeûnes supplémentaires et des abstinences prolongées, les métanies ou inclinaisons de la partie supérieure du corps, en sorte que les mains viennent toucher le sol, genre de dislocation très pénible pour les vieillards et les moines corpulents

4° *Palestine.* — En Palestine, l'histoire des origines cénobitiques ne diffère pas de ce que nous avons rencontré ailleurs. C'est d'abord la confrérie sans hiérarchie et sans lien, le tiers-ordre spontané qui prélude par une association strictement séculière à l'organisation qui ne saurait tarder. Deux hommes surtout ont contribué à hâter l'évolution et à attirer dans les déserts de la Palestine ces bonnes volontés disséminées au milieu du monde, à grouper ces forces éparses et à leur donner pour l'avenir des règles fixes, ce sont saint Chariton, aux environs de Jérusalem et saint Hilarion, près de Gaza. Tous deux se rattachent à la vie cénobitique égyptienne [7] et implantent en Palestine les principes et les méthodes que nous avons longuement exposés. Bien que contemporains et travaillant à la même œuvre, les deux saints ne semblent pas seulement s'être connus.

En Palestine, nos sources d'informations sont rares, et pauvres, ce sont : une vie légendaire de saint Chariton, dont la rédaction actuelle remonte au Métaphraste, mais qui a utilisé des documents originaux; la vie de saint Hilarion par saint Jérôme [8]; enfin quelques menues citations glanées çà et là dans les auteurs contemporains, et c'est tout. A cette indigence succède brusquement une profusion inouïe de documents pour les Ve et VIe siècles. Le nombre des couvents et des laures s'élevait à plus de cent et l'influence des moines était si considérable qu'aucune décision importante ne se prenait sans leur consentement. L'eutychianisme, l'origénisme, le monothélisme, l'iconoclasme n'eurent pas de plus redoutables adversaires que ces palestiniens. Ils gouvernaient les diocèses, dirigeaient le peuple et sauvaient le catholicisme menacé. Il est à peine besoin de dire que toute cette période doit rester en dehors du présent travail qui n'a d'autre but que de marquer l'expansion de l'institution cénobitique et ses particularités les plus remarquables. Ce sont les origines et les premiers développements qui nous retiendront seuls [9].

L'initiateur du cénobitisme, Chariton, vint d'Iconium, capitale de la Lycaonie, en Palestine et à Jérusalem pendant le premier quart du IVe siècle, peut-être entre 320 et 323. Au terme de son voyage, le pèlerin distribua une partie de son argent aux pauvres et aux quelques solitaires retirés dans les « grottes de Calamon » sur les bords de la mer Morte. Avec ce qui lui restait, il se contruisit un ermitage rustique dans une gorge voisine de Jérusalem et aménagea une caverne en un petit oratoire. Quelques fidèles vinrent se réunir à lui et se logèrent dans des grottes et des cavités rocheuses élargies au besoin. Une échelle permettait à chaque solitaire de regagner son asile dans lequel il travaillait et priait; il n'en descendait que le samedi et le dimanche pour participer aux saints mystères célébrés dans l'oratoire. Après le triomphe de Constantin sur Licinius, Chariton avait autour de lui un assez grand nombre de disciples et les garanties suffisantes de sécurité pour entreprendre la construction d'une église que Macaire de Jérusalem vint consacrer vers l'an 330; c'était l'origine de la célèbre laure de Pharan [10].

Puis, on voit recommencer les établissements de proche en proche, soit pour suivre l'attrait d'une profonde solitude soit pour trouver un établissement nouveau aux disciples devenus trop nombreux. Le site des plus anciens établissements monastiques suffirait presque toujours à lui seul à témoigner de la modestie du dessein de leurs fondateurs. De même qu'à Tabennisi on ne prévoit pas les grands accroissements de l'avenir et il faudra vite s'éloigner du site choisi pour se mettre à la recherche d'un terrain plus vaste. A Pharan, Chariton avait fait choix d'une grotte profonde, au fond d'une gorge abrupte, dans une plaine exiguë, resserrée par des montagnes à pic et traversée par un torrent [11]. Hilarion n'avait guère marqué plus d'ambition en élevant sa cabane au milieu des marais et des sables du littoral, dans un terrain si mal consistant que les ruines éparses se laissent à peine reconnaître [12]. Hilarion initia l'île de Chypre au monachisme et y laissa un disciple d'une trempe peu commune et d'une humeur peu traitable, saint Épiphane [13].

Ainsi, de proche en proche, l'institution cénobitique s'étendait, s'affermissait. Ce n'est pas un des moindres hommages qui lui furent rendus que le vague projet conçu par Julien l'Apostat d'organiser des couvents d'hommes et de femmes de païens régénérés. Toutefois, la contradiction ne manquait pas. Païens et ariens témoignaient aux monastères une hostilité qu'ils souhaitaient pousser jusqu'à la violence. Le conflit aigu existait à

[1] Pitra, *Spicilegium Solesmense*, in-4°, Paris, 1852, IV, p. 457, 461-464. — [2] *Ibid.*, p. 416-444. — *Ibid.*, p. 381, 415. — [4] Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, in 8°, Regensburg, 1867, t. II, p. 222, 223. — [5] *Code justinien*, Novelle CXXIII. — [6] *Code justinien*, Novelle V, 2. — [7] Pour S. Chariton, cf. *Vita S. Sabæ*, dans Cotelier, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, in-4°, Parisiis, 1686, t. III, n. 29. — [8] Zöckler, *Hilarion von Gaza, Eine Rettung*, dans *Neue Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1894, t. III, p. 146-178. Cf. *Anal. boll.* 1895, t. XIV, p. 120-121. — [9] Tout ce sujet a été présenté en détails par S. Vailhé, *Les premiers monastères de la Palestine*, dans *Bessarione*, 1897-1898, t. III, p. 39-59 : La laure de Pharan, p. 41-44; La laure de Douca, p. 44-49; La laure de Souka ou la vieille laure, p. 50-58; et dans *Les monastères de Palestine*, dans *Bessarione*, t. III, p. 209-225, 334-356; t. IV, p. 193-210. — [10] *Vita S. Charitonis, P. G.*, t. CXV, col. 900-918. — [11] A. Couret, *La Palestine sous les empereurs grecs, 326-636*, in-8°, Paris, 1869, p. 25. — [12] *Ibid.*, p. 26. — [13] W. Israël, *Die Vita S. Hilarionis des Hieronymus*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1880, t. XXIII, p. 129-165, avait nié l'existence même d'Hilarion. Zöckler, *Hilarion von Gaza*, a montré l'excès de ces conclusions. Saint Épiphane, contemporain et ami de saint Hilarion est un premier garant de la réalité du personnage et saint Jérôme n'a pas inventé la lettre aujourd'hui perdue de l'évêque de Chypre relative au solitaire de Gaza. Sozomène également parle de lui en plusieurs endroits de son histoire ecclésiastique, l. III, c. XIV; l. V, c. X, et son témoignage est indépendant de celui de saint Jérôme.

peu près partout avec les moines, adversaires virulents du paganisme et destructeurs des idoles, autant que fermes partisans de la doctrine de Nicée. Les attaques des païens étaient assez peu sérieuses. Quelle attention prêter aux bons mots ou aux petites perfidies d'un rhéteur comme Libanius, ou d'un sophiste comme Eunape[1]? Les vengeances des ariens, plus puissants, étaient aussi plus redoutables. Sous le règne de Valens, on déporta, d'Égypte en Palestine, onze évêques et plus de cent anachorètes de la Thébaïde qui furent relégués dans la ville de Diocésarée, où ils étaient soumis au plus sévère isolement. On peut juger si la pensée de leur présence ne devait pas être comme un ferment pour soulever les âmes déjà disposées à l'ascèse.

Les dernières années du IVe siècle marquèrent l'épanouissement complet de la vie cénobitique en Palestine. Des laures, des monastères surgissent de toutes parts. Le monastère de saint Hilarion à Gaza est relevé; Sylvain, moine de Sinaï, fonde à Gerara; Elpide agrandit Pharan; Ader, près de Bethléhem, prend de nouveaux développements. Mais cette période est principalement illustrée par la fondation des divers monastères de Bethléhem, petite colonie occidentale régentée et inspirée par saint Jérôme. Nous dirons bientôt en quelle circonstance, la vie cénobitique fut révélée à l'Occident; parmi les âmes qui s'enthousiasmèrent pour ce genre de vie, quelques-unes fondèrent des monastères en Palestine, sur le mont des Oliviers. Vers 375, Mélanie l'ancienne y avait élevé un couvent qui contenait environ cinquante nonnes et dans lequel elle vécut vingt-sept années, recevant avec son ami Rufin d'Aquilée, les pèlerins qui se présentaient. Son monastère a été complètement éclipsé par les deux couvents fondés par sa petite-fille, Mélanie la jeune. Celle-ci est aujourd'hui bien connue grâce à des travaux récents; nous devons nous limiter strictement ici à son œuvre monastique. Née en 383, mariée en 397, elle s'était après divers voyages et une longue période de douze années d'ascétisme solitaire, fixée à Jérusalem (417-431). Auparavant, Mélanie et Pinien son mari avaient voulu étudier et parcourir l'Égypte monastique, comme avait fait saint Basile quelques années plus tôt, mais sans pousser comme lui jusqu'à la Haute-Égypte. D'ailleurs, la préoccupation dominante de sainte Mélanie l'attirait plutôt vers les reclus de qui elle voulait apprendre les secrets d'une vie qu'elle allait essayer de pratiquer. A peine arrivée à Jérusalem, elle s'y livra sans réserve dans sa cellule du mont des Oliviers. Nous l'y retrouverons.

Quelques années auparavant, une petite caravane était partie de cette même montagne des Oliviers et après diverses étapes était parvenue à Alexandrie. Jérôme, Paule et leurs compagnons se rendirent de là dans le désert de Nitrie. Ils visitèrent les monastères et les cellules des solitaires les plus renommés et Paule, enthousiasmée, eut un instant le désir d'y fonder un monastère de vierges pour ses compagnes et pour elle-même. Mais ce projet n'eut pas de suite; on revint à Bethléhem et Paule y bâtit plusieurs monastères dont la construction demanda trois années, 386-389. Le couvent des hommes était situé à droite de l'église de la Nativité, tirant un peu vers le nord, dans un lieu de facile défense, aussi fut-il muni d'une tour de refuge, précaution dont l'avenir montra l'utilité. Le monastère de Paule s'éleva à quelque distance au-dessous; il était comme caché sur le versant de la colline, presque au fond de la vallée. A l'exemple des établissements cénobitiques qu'elle avait visités en Égypte, Paule partagea ses nonnes en trois groupes et comme en trois monastères à peu près contigus, avant chacun à sa tête une abbesse. L'établissement monastique fut complété — toujours comme à Nitrie — par la construction d'un hospice ou hôtellerie gratuite placée près du grand chemin et destinée aux visiteurs et aux passants. La discipline observée dans les monastères de Paule présente peu de particularités notables. Quoique astreintes à la vie cénobitique, les recluses travaillaient et prenaient leurs repas séparément, mais elles se réunissaient pour la prière et la psalmodie. On s'assemblait au chant de l'*Alleluia* et on chantait tout le psautier de suite à tierce, à sexte, à none, à vêpres et à matines. Toutes les sœurs étaient tenues de le savoir par cœur et d'apprendre chaque jour quelque passage des Écritures. Ces exercices s'accomplissaient dans la chapelle du monastère dédiée à sainte Catherine.

Le dimanche, les trois communautés se rendaient à l'église de la Nativité, une des anciennes en tête, et, au retour, on distribuait la tâche de travail hebdomadaire. Les nonnes étaient toutes vêtues uniformément et cousaient elles-mêmes leurs vêtements. Toute communication avec le dehors était sévèrement interdite[2]. Paule mourut en 404 et sa fille Eustochium lui succéda dans le gouvernement des monastères dont nous n'avons pas à raconter les vicissitudes. Lorsqu'à son tour mourut Eustochium, en 419, elle gouvernait cinquante vierges dont sa nièce, la jeune Paule, prit la direction. Celle-ci perdit saint Jérôme l'année suivante, 420, et la jeune abbesse n'avait elle-même que vingt ans. Les grandes années de la Bethléhem monastique avaient pris fin. Elles avaient été rapides et leur éclat devait être peu durable. L'influence théologique et morale de ces monastères sur l'Église contemporaine fut considérable; il en partait sans cesse une correspondance active et féconde avec l'Italie, l'Espagne, les Gaules et l'Afrique et surtout des réfutations véhémentes de toutes les hérésies, fâcheusement traversées par un des épisodes multiples du conflit origéniste. La correspondance monastique de saint Jérôme devait avoir un long et profond retentissement pendant tout le moyen âge. Pendant quelques années une multitude de pèlerins avait visité les monastères de Bethléhem et, répandue dans toutes les directions au sortir de l'hôtellerie, avait contribué à populariser l'institution cénobitique illustrée par l'exemple du polémiste sans rival et par la descendance des Scipions.

Et cependant Jérôme n'avait rien fondé de durable; la prévention des races l'emportait. Dans ses dernières années, il avait pu voir croître et prospérer autour de lui une génération nouvelle de prêtres et de moines, étrangère et presque hostile à l'Occident : le prêtre Hésyque faisait, par sa science et l'éclat de sa parole, l'admiration de Jérusalem et la gloire du clergé grec, ses commentaires sur l'Écriture rivalisaient avec ceux de Jérôme et son grand ouvrage sur les solitaires était préféré aux traités ascétiques de saint Nil; saint Passarion, fondateur d'un monastère à Jérusalem, éclipsait par l'austérité inouïe de sa règle, la direction plus mesurée de saint Jérôme; enfin un solitaire destiné à effacer la renommée de tous, commençait à attirer la foule autour de sa sauvage retraite, au fond des solitudes de la mer Morte, c'était saint Euthyme.

Au milieu de ces soleils levants, l'astre éclatant du moine Jérôme semblait avoir pâli lorsqu'il se coucha et s'éteignit obscurément. Paule la jeune demeura seule dans le couvent fondé par son aïeule et dont le gouvernement semblait héréditaire dans sa famille. Cette jeune figure attire par sa solitude et son silence, elle n'a pas d'histoire, sa vie de recluse passe inaperçue et la destinée de son monastère s'enveloppe dans une

[1] Plus tard c'est le tour de Rutilius Namatianus, cf. G. Boissier, *La fin du paganisme*, t. II, p. 233-234; R. Pichon, *Études sur l'histoire de la littérature latine dans les Gaules; les derniers écrivains profanes*, in-8°, Paris, 1906, p. 267. — [2] F. Lagrange, *Histoire de sainte Paule*, in-8°, Paris, 1867, c. XIII, XIV, XV, XVI, XXI, XXIII.

obscurité qui le dérobe à nos recherches. Il lui restait une cousine, qui l'accueillait, qui l'aimait, qui la réconfortait, c'était Mélanie, recluse sur la montagne des Oliviers.

Les pentes de la montagne des Oliviers offraient alors tous les types de la vie religieuse : cénobites, anachorètes, ermites[1]. Tour à tour, Mélanie la jeune y fut recluse et cénobite. Après onze années passées dans une cellule étroite et obscure où elle recevait tous les cinq jours à peu près la visite de sa mère et de son mari, Mélanie la jeune passe sans transition à l'apostolat et charge son mari Pinien de découvrir des vierges qui voudraient pratiquer la vie parfaite. En peu de temps, on en eut rassemblé quatre-vingt-dix pour lesquelles Mélanie fit construire un monastère. Elle refusa pour elle-même la charge de supérieure, se réservant de tempérer par des attentions et une intervention opportune ce que les ordres de l'abbesse élue auraient de trop âpre. Impitoyable pour elle-même, Mélanie se montrait pleine d'indulgence pour l'infirmité et pour la délicatesse de ses compagnes. Pour elle, le jeûne durait du lundi au samedi de chaque semaine, pour les sœurs elle réclamait par-dessus tout la charité, l'humilité, la douceur, l'obéissance, dont la pratique ne dépend pas d'une maladie d'estomac; quant au jeûne, il ne venait que plus tard.

Le monastère de Mélanie se distinguait dans Jérusalem par un attachement rigoureux aux usages romains et à la liturgie romaine : « on y priait Dieu comme à Rome, on y chantait Dieu comme à Rome. Les messes privées qu'elle faisait célébrer devant elle étaient conformes aux rites de l'Église de Rome. L'organisation des psalmodies différait singulièrement de celle que nous fait connaître la *Peregrinatio Etheriæ;* ni par le nombre des psaumes, ni par le nombre et la nature des leçons, le monastère de Mélanie ne rappelait les autres couvents de Jérusalem[2]. » On récitait l'office durant la nuit et durant le jour aux heures prescrites. Un oratoire privé avait été élevé dans le monastère, comme il en existait en Afrique dans les communautés de vierges organisées par saint Augustin. On y célébrait la messe le vendredi et le dimanche de chaque semaine[3]. Dans cet oratoire se trouvaient diverses reliques[4]. Comme Mélanie communiait tous les jours, sans doute la messe devait être célébrée quotidiennement dans l'église de l'Ascension desservie par les moines ou dans la grotte du *Credo*[5]. En 432, Pinien, le mari de Mélanie, mourut Ce fut pour la sainte l'occasion de reprendre la vie solitaire pendant quatre ans dans l'*Apostolion* où sa mère et son mari reposaient. Elle continuait ainsi d'osciller entre la vie cénobitique et l'isolement de la réclusion; jamais elle n'opta formellement entre ces deux genres d'existence, son idéal ascétique la tirait tantôt à une extrémité, tantôt à l'extrémité opposée. Voyant l'*Apostolion* sans moines et le service divin délaissé, il lui vint en pensée de fonder un monastère d'hommes qui desserviraient nuit et jour la grande église constantinienne bâtie sur le lieu de l'Ascension, et la petite chapelle mortuaire voisine de la grotte. En un an l'œuvre fut achevée, 436. Géronce, le futur biographe de Mélanie, fut le premier supérieur de ce monastère[6].

Dans l'intérieur de Jérusalem, les monastères étaient nombreux. Un document devenu rapidement célèbre, la *Peregrinatio Etheriæ,* est venu donner d'utiles confirmations et de nouveaux détails sur ce que nous savions de la liturgie et de la discipline de l'Église de Jérusalem vers le temps où Paula, Jérôme, Mélanie l'ancienne venaient s'établir dans la ville ou aux environs. Grâce à Etheria nous apprenons que la célébration solennelle des offices liturgiques, principalement les vigiles[7], entrainait la présence obligatoire de ce groupe que nous avons qualifié de « tiers-ordre » les moines et les vierges, ou comme on les appelait, *monazontes* et *parthenæ*[8]. Ceux-ci étaient en quelque façon, comme cela se verra plus tard à Rome et dans d'autres provinces, attachés au service des grandes basiliques ; c'est sur eux que reposait en partie le soin de l'office liturgique de chaque jour. La liturgie de ces ascètes est la même ici que celle du peuple fidèle, tandis que dans bien des pays, dès le IVe siècle, nous voyons les maîtres de la vie religieuse, comme saint Ambroise et saint Basile, donner aux moines une liturgie particulière, mieux adaptée aux besoins de la vie cénobitique.

Il nous reste, avant de nous éloigner de la Palestine, à parler des grandes fondations religieuses de saint Euthyme, de saint Gérasime et de saint Sabas. Vers la seconde moitié du Ve siècle, l'histoire de la Palestine entre dans une nouvelle période où les évêques abandonnent le premier rôle théologique et social aux abbés. Le plus célèbre de ces abbés était alors Euthyme. Formé dans la laure de Pharan avec son compagnon Théoctiste il avait fondé la laure qui porte son nom[9]. Auprès de lui s'élève la prochaine génération de solitaires et de moines; saint Sabas, saint Théodose, saint Cyriaque, Fidus, Martyrius, Hélias, une multitude d'évêques, deux patriarches de Jérusalem sortent de son monastère et gouvernent leurs églises par ses conseils, enfin une tribu de Sarrasins se laisse toucher par ses miracles et se convertit. D'autres abbés moins célèbres, mais grands encore par la sainteté, l'influence dont ils disposent et les établissements religieux qu'ils gouvernent, se groupent autour de lui : saint Théoctiste son ami, Gélase, abbé près de Scythopolis, Elpide, abbé de Saint-Passarion, Géronce, du mont des Oliviers et que nous avons rencontré il n'y a qu'un instant ; enfin, Gérasime, abbé dans le voisinage du Jourdain. Euthyme était comme le père et l'oracle de tous ces moines et, sur un théâtre moins vaste, montra une âme non moins intrépide et une doctrine aussi sûre que celle d'Athanase un siècle auparavant. Le mal causé au cénobitisme palestinien par les émeutes et les violences

[1] Il en était encore de même vers le VIIIe siècle, cf. *Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis,* dans Tobler et Molinier, *Itinera et Descriptiones,* in-8°, Genève, 1879, t. I, p. 302. — [2] G. Goyau, *Sainte Mélanie, 383-439,* in-12, Paris, 1908, p. 163. — [3] L'usage hierosolymitain de célébrer le sacrifice eucharistique le mercredi n'avait pas été accueilli, cf. F. Cabrol, *Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle,* in-8°, Paris, 1895, p. 45, note 1. — [4] *Vita S. Melaniæ junioris,* n. XVII, dans *Analecta bollandiana,* t. VIII, p. 50. — [5] *Vita,* n. XXXII, dans *Anal. boll.,* t. VIII, p. 57. Sur les textes relatifs à ce monastère et sa destinée ultérieure, cf. S. Vailhé, *Répertoire alphabétique des monastères de Palestine,* dans la *Revue de l'Orient chrétien,* 1900, t. V, p. 32. — [6] R. Raabe, *Petrus der Iberer,* in-8°, Leipzig, 1895, p. 33-38. Aujourd'hui, le Carmel du *Pater* représente l'emplacement du couvent des hommes, et la maison des bénédictines du Calvaire marque celui du monastère des femmes de sainte Mélanie. La crypte du *Credo,* seul vestige apparent de la basilique constantinienne de l'Ascension, a été étudiée et décrite par L. Cré, *La crypte du Credo au mont des Oliviers,* dans la *Terre-Sainte,* 1897, p. 195, 209, 226, 241, 257. Vers l'an 500, le monastère des hommes comptait 200 moines; en 614, lors de la prise de Jérusalem par les Perses, le monastère des femmes aurait compté 400 nonnes. *Revue de l'Orient chrétien,* 1900, t. V, p. 32, 35. — [7] F. Cabrol, *op. cit.,* p. 37. — [8] D. Touttée établit une distinction entre *monachi,* ceux qui vivent dans la solitude, et *monazontes,* ceux qui vivent dans les villes. *P. G.,* t. XXXIII, col. 36, 485, 486. Etheria, pour désigner les moines, se sert à peu près indifféremment des termes *monachi, monazontes,* édit. Gamurrini, p. 69, 70, 74, 76, 84, 99, 104, etc., elle use également dans ce sens de *apodactitæ.* Sur ce dernier mot, voir Cabrol, *op. cit.,* p. 135; *Dictionnaire,* t. I, col. 2604 sq., au mot : APOTACTIQUES ET APOTAXAMÈNES. Pour les moines vivant à Jérusalem, Etheria se sert surtout du terme *monazontes.* Sur la variété de *Spoudæi,* voir à la *Bibliographie,* au mot S. Pétridès. — [9] Voir plus loin, dans l'*Essai de classement,* au mot Euthyme, actuellement *Khan-el-Ahmar.*

qui suivirent le concile de Chalcédoine ne peut se décrire ici [1]. Le schisme qui faisait son apparition dans les communautés allait être, pour beaucoup d'entre elles, le signal de la décadence et l'avant-coureur d'une ruine que les invasions viendront hâter encore.

Cependant une période de grandes fondations monastiques va se rouvrir. La laure d'Euthyme disséminait ses cellules sur le plateau d'une colline isolée qui se détachait des montagnes de Pharan et de Jéricho. A la cime de ce mamelon on élève un vaste monastère à la fois couvent et forteresse : au centre, le tombeau d'Euthyme [2] et, tout autour, les cellules, le réfectoire, l'église et une haute et superbe tour qui domine au loin la campagne et semble la gardienne du désert, le tout environné d'une épaisse muraille bâtie sur l'escarpement de la colline [3]. En même temps, toutes les collines des alentours se couvraient de monastères [4], et, aux extrémités opposées du désert, deux solitaires, anciens disciples d'Euthyme, destinés à faire presque oublier la célébrité de leur maître, saint Théodore le cénobiarque et saint Sabas, achevaient les deux plus vastes établissements religieux de la province. Ces deux grands moines étaient unis par une vive amitié et tout concourait à les présenter alors comme les chefs et les maîtres du cénobitisme palestinien [5].

Le monastère de saint Théodose, qui réunit bientôt plusieurs centaines de moines [6], s'élevait à l'est de Bethléhem, au sommet d'une haute colline. « Des bâtiments immenses lui donnaient, raconte-t-on, l'aspect d'une immense cité [7]; les solitaires, les cénobites avaient leurs édifices réservés, les pauvres des alentours et les voyageurs en pèlerinage y trouvaient un asile spécial, des religieux servaient les indigents, et souvent, en un seul jour, plus de cent tables étaient dressées pour les hôtes envoyés par la Providence. Tous les arts et tous les métiers étaient représentés dans la cité monastique. Il y avait aussi plusieurs hôpitaux, l'un pour les religieux malades, deux autres pour les étrangers pauvres ou riches qui venaient se faire soigner par la main des saints, un hospice de vieillards pour les vétérans de la solitude et de la prière. » La communauté qui, du vivant du fondateur, comptait 400 moines, formait quatre maisons distinctes avec leurs chapelles. Il y avait trois églises et une chapelle pour les pénitents. La division des moines en plusieurs bandes ou chœurs de psalmodie était nécessitée par la diversité des langues et des rites. L'église des grecs était la principale, elle s'élevait sur un monticule intérieur; une autre église servait aux moines arméniens, la troisième aux moines besses ou slavons. Cependant pour la messe, à partir de l'oblation, tout le monde se réunissait dans la grande église et la synaxe s'achevait en grec.

A trente stades de distance, saint Sabas avait établi sa laure, dans la gorge du Cédron, en 478, parmi les cavernes dont les rives du torrent sont parsemées. Au sommet d'un rocher à pic qui domine le ravin, il bâtit une tour et, un peu plus bas, une chapelle. Bientôt il découvrit une vaste caverne, dont la distribution intérieure représentait une croix; en outre, une large ouverture, du côté du Cédron, répandait la lumière, et un passage secret creusé par la nature dans la roche vive, mettait cette grotte en communication avec la tour. Saint Sabas aménagea cette caverne et en fit son église nommée Théoctiste (= bâtie par Dieu), qui fut consacrée le 13 décembre 491, c'est aujourd'hui la chapelle Saint-Nicolas. Une seconde église, plus vaste et située non loin de la première, fut construite quelques années plus tard, dédiée à la Vierge et consacrée le 1er juillet 501. Pendant ce temps le nombre des anachorètes allait croissant, on en compta jusqu'à cent cinquante logés dans les cavités éparses sur les deux rives. Les gros travaux de construction entrepris en 482 ou 483 étaient terminés en avril 486.

Onze laures ou monastères élevés par saint Sabas et par ses disciples se groupèrent successivement autour de la grande laure. « Le style de ces constructions monastiques était uniforme : une tour haute et massive [8] construite généralement en gros blocs de grandeur régulière, et taillés en bossages [9]; à côté, le monastère bâti dans le même style et offrant à l'intérieur un dédale de passages, d'escaliers, de corridors, de souterrains [10]; en face, l'église avec ses colonnes byzantines aux chapiteaux corinthiens ou tressés en corbeilles [11], ses plafonds ou ses voûtes peintes à fresques et ses pavés de mosaïques [12]; enfin, un mur d'enceinte, aussi élevé que le couvent [13], et présentant de tous côtés, une façade inaccessible, percée seulement, à l'endroit le moins abordable, d'une poterne basse et obscure [14].

Les conflits théologiques auxquels les moines palestiniens prirent une part si turbulente, ne peuvent nous retenir ici sous peine de nous engager dans l'histoire proprement dite [15]. Rappelons seulement la trop rapide renaissance architecturale du règne de Justinien, renaissance dont les monastères prirent leur bonne part. Le type basilical reparaissait gravement modifié par les innovations byzantines du cintre et de la coupole sur voûtes. Sur ce modèle, on restaurait les monastères de Saint-Thalélée, de Saint-Grégoire, des Lazes, de Saint-Panteléemon, près des rives du Jourdain; tandis que d'autres couvents, situés au milieu des déserts brûlants de la mer Morte, recevaient de larges citernes taillées au ciseau dans le roc vif, destinées à recueillir, grâce aux pluies de l'hiver et du printemps, une ample provision d'eau pour l'été. Les couvents de l'abbé Zacharie, de Saint-Samuel, d'Aphélium, de Saint-Serge sur le mont Cisseron furent alors munis de ces réservoirs si précieux dans les contrées arides, et la citerne creusée par Justinien, pour le grand monastère de Saint-Jean, sur un rocher près du Jourdain, se voyait encore au XIIe siècle [16].

5° *Sinaï.* — Nous ne ferons rien de plus ici que de rappeler le nom de cet illustre monastère qui sera

[1] A. Couret, *La Palestine sous les empereurs grecs*, in-8°, Grenoble, 1869, p. 120-133. — [2] L'intérieur était divisé en trois chapelles, celle du milieu pour Euthyme, et de chaque côté, les abbés et les moines de sa laure qui viendraient se ranger à ses côtés. — [3] A. Couret, *op. cit.*, p. 136. — [4] *Ibid.*, p. 136; R. Génier, *Vie de S. Euthyme le Grand (377-473). Les moines et l'Église en Palestine au Ve siècle*, in-8°, Paris, 1909. — [5] Ils venaient de réunir et de codifier les règles et les traditions liturgiques apportées autrefois d'Égypte par saint Chariton et introduites par saint Euthyme et saint Théoctiste dans la plupart des monastères de Palestine. W. Fischer, *Zu dem Typikon des heil. Sabas*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1899, t. VIII, p. 306-311. Ces coutumes altérées par le temps et l'esprit particulier de chaque monastère furent heureusement codifiées. Dans ce livre à la fois règle de vie, martyrologe, bréviaire et calendrier, saint Sabas fixait l'ordre et le détail des offices, leur distribution et répartition annuelle et quotidienne, la liste des fêtes de l'Église orientale et la date de leur célébration. — [6] *Vita S. Theodosii Cenobiarchæ*, n. XXVI, XXXIX, LXXXIV. — [7] H. Usener, *Der heilige Theodosios*, in-8°, Leipzig, 1890; E. Bouvy, *Études préparatoires au pèlerinage eucharistique à Jérusalem en 1893*, in-8°, Paris, 1893, p. 48. — [8] *Vita S. Euthymii*, n. CXVII, CXVIII; *Vita S. Sabæ*, n. XVI. — [9] V. Guérin, *Mission scientifique en Palestine*, p. 34, 56, 57, 67; de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte*, in-8°, Paris, 1865, t. I, p. 243. — [10] De Saulcy, *Voyage en Syrie et autour de la mer Morte*, p. 141, 142. — [11] V. Guérin. *op. cit.*, p. 37, 57, cf. 51, 55, 66. — [12] De Saulcy, *op. cit.*, p. 143; Guérin, *op. cit.*, p. 57. — [13] *Vita S. Euthymii*, n. CXVII; Guérin, *op. cit.*, p. 18-57. — [14] A. Couret, *La Palestine sous les empereurs grecs*, in-8°, Paris, 1869, p. 141. — [15] *Ibid.*, p. 150, 160-168, 195-202. — [16] Procope, *De ædificiis*, l. V, c. IX.

étudié plus loin. Voir SINAÏ[1]. Le désert d'Arabie et le Sinaï ont dû recevoir des moines vers le commencement du IVe siècle; il semble que des massacres périodiquement renouvelés aient longtemps retardé le développement de cette colonie cénobitique. La *Peregrinatio* d'Etheria, vers l'an 380-385, nous vaut une description d'un prix unique de tout ce que la pèlerine a vu au Sinaï : plusieurs ermitages, *monasteria plurima*, une église dans la vallée, un jardin bien arrosé. C'est la situation qui a précédé le temps de Justinien à qui les moines demandèrent de leur bâtir un couvent, car ils vivaient dispersés dans les montagnes et dans les vallées autour du buisson ardent. Justinien était tout disposé à agréer cette requête et bâtit un monastère qui contint désormais non seulement le buisson, mais aussi les cellules des moines.

XV. ESSAI DE CLASSEMENT DE QUELQUES MONASTÈRES PALESTINIENS. — En regard de la liste relative aux monastères égyptiens, cette nouvelle liste un peu plus étendue et relative à la Palestine, n'a pas de plus haute prétention. Puisse-t-elle provoquer cet *orbis monasticus* qui ne comprendrait que des noms de lieux, des noms d'hommes, des dates et des textes, que nous n'avons pas et qui serait indispensable[2]. « Il est question ici, bien entendu, des monastères grecs seulement, bien qu'on ne puisse passer entièrement sous silence des fondations comme celles de sainte Mélanie, de sainte Paule, de saint Jérôme, etc., grecques par la majorité de leur personnel ou qui le devinrent vite après la mort des fondateurs. Tout travail de ce genre est forcément incomplet; chaque document nouveau en démontre les lacunes. Les sources syriaques, en particulier, sont appelées à augmenter considérablement l'*Index* proposé. Plaise à Dieu qu'elles sortent bientôt des bibliothèques. »

ABRAHAM, sur le mont des Oliviers; seconde moitié du VIe siècle. *Prat. spir.*, c. LXVIII, CLXXXVIII, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2917, 3064; *Vita S. Joannis Silentiarii*, dans *Acta sanct.*, mai. t. III, p. 235; Vailhé, t. IV, p. 513, n. 1.

AD (= près de *Bésandouk*, territoire d'Éleuthéropolis). *Monasterium sancti papæ Epiphanii, nomine Vetus Addictum*. Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1392; Cotelier, *Monum. Eccles. græcæ*, in-4°, Parisiis, 1677, t. I, p. 427; Vailhé, t. IV, p. 513, n. 2.

ADER, près de Bethléhem. S. Jérôme, *Epist.*, CVIII, *ad Eustochium*; Tobler, *Itinera et descript. Terr. sanct.*, t. I, p. 171, 317; Petri Diaconi, *Liber de Locis sanctis*, dans *S. Silviæ Peregrin. ad Loca sancta*, édit. Gamurrini, in-4°, Romæ, 1887, p. 129, cf. p. 112; Épiphane, *Enarr. Syriæ, P. G.*, t. CXX, col. 264; Vailhé, t. IV, p. 514, n. 3; J. Pargoire, *Prime et complies*, dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1898, t. III, p. 284.

AFTORIA, à 12 milles au sud de Césarée maritime; deux monastères eutychiens, l'un d'hommes, l'autre de femmes; R. Raabe, *Petrus der Iberer*, in-8°, Leipzig, 1895, p. 108, 112, 125, 129; Nau, *Les plérophories de Jean, évêque de Mayouma*, c. LXXI, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1898, t. III, p. 376; Vailhé, t. IV, p. 515, n. 4.

ANASTASE, entre Jérusalem et Bethléhem. *Antiochi epistola ad Eustathium, P. G.*, t. LXXXIX, col. 1423; *Vita S. Anastasii persæ*, dans *Acta sanct.*, jan. t. III, p. 35; H. Usener, *Acta martyris Anastasii persæ.*, Bonn, 1894; Vailhé, t. IV, p. 515, n. 5.

ANNONCIATION, monastère arménien de femmes, au mont des Oliviers. P. Germer-Durand, dans la *Revue biblique*, 1892, t. I, p. 571; Vailhé, t. IV, p. 516, n. 6.

APHÉLÉE, à Jérusalem. Procope, *De ædificiis*, l. V, c. IX; Vailhé, t. IV, p. 516, n. 7.

APOLLINAIRES, à Jérusalem, mon. de femmes, P. Germer-Durand, dans la *Revue biblique*, 1892, t. I, p. 566; Vailhé, t. IV, p. 516, n. 8.

ARISTOBULIAS, entre Aristobulias (*Khirbet Istaboul*) et Caphar-Baricha (*Beni-Naïm*), au-dessous d'Hébron. Fondation de saint Euthyme, en 425; *Vita S. Euthymii*, n. XXIX-XXXIII, dans *Acta sanct.*, janv., t. II, S. Vailhé, *Les monastères de Palestine* dans *Bessarione*, 1898, t. III, p. 210; Vailhé, t. IV, p. 516, n. 9.

ASCALON, en Philistie. Y avait-il un ou plusieurs monastères? on ne saurait dire si les textes recueillis se rapportent au même établissement. Nau, *Les plérophories*, c. VI, dans la *Rev. de l'Or. chrét.*, 1898, t. III; p. 239; R. Raabe, *Petrus der Iberer*, p. 75, 76; *S. Dorothæi abbatis doctrina*, c. I, n. 15, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1637; c. CLXXXIX, col. 3068; Vailhé, t. IV, p. 517, n. 10.

BASSA, dédié à Saint-Ménas, fondé au Ve siècle, par Bassa, amie d'Eudoxie. *Vita S. Euthymii*, n. LXXXVII, dans *Acta sanct.*, jan. t. II; Nicéphore Calliste, *Hist. eccles.*, l. XIV, c. LII, *P. G.*, t. CXLVI, col. 1249; Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 872; Vailhé, t. IV, p. 517, n. 11.

BESSES, voir *THRACES*.

BÉTHABARA, à 6 milles au delà du Jourdain. J. Moschus, *Prat. spir.*, c. XCIII, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2952; Vailhé, t. IV, p. 517, n. 12.

BÉTHANIE, au mont des Oliviers. Tobler, *Itinera et descript. Terr. sanctæ*, t. I, p. 100, 165, 302, 317; Vailhé, t. IV, p. 518, n. 13.

BÉTHEL (?) Papadopoulos-Kerameus, Ἀναλεκτὰ ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολόγιας, t. V, p. 378, 380; Nau, *Les Plérophories*, c. XXX, dans la *Rev. de l'Or. chrét.*, 1888, t. III, p. 346; Vailhé, t. IV, p. 518, n. 14.

BYZANTINS, à Jérusalem. J. Moschus, *Prat. spir.*, c. XC, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2956; J. Pargoire, *Les débuts du monachisme à Constantinople*, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1899, t. LXV, p. 30; Évagrius, *Hist. eccl.*, l. X, c. VI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2804. Dans le *Commemoratorium de casis Dei et monasteriis* (vers 808), le monastère est ainsi désigné : *in monasterio sancti Petri et Pauli in Bizanteo, juxta montem Oliveti*; Tobler, *Itinera et descript. Terræ sanctæ*, in-8°, Genève, 1877, t. I, p. 305; enfin la mention épigraphique ΣΠΟΥΔΗ ΤΩΝ ΒΥΖΑΝΤΙΩΝ, P. Germer-Durand, dans la *Revue biblique*, 1892, p. 585, n. 47; Vailhé, t. IV, p. 519, n. 15.

CALAMON, devenu monastère de « Saint-Gérasime et de Calamon » (= *Kasr-Hadjla*), près du Jourdain, fondé au Ve siècle. *Vita S. Charitonis*, dans *Acta sanct.*, sept. t. VII, p. 578; *Vita S. Euthymii*, n. LXXVII, dans *Acta sanct.*, jan. t. II; *Acta S. Theognii episc.*

[1] F. Lagrange, *Le Sinaï*, dans la *Revue biblique*, 1897, t. VI, p. 107-130; F. Cabrol, *Les Églsies de Jérusalem*, 1895, p. 178-182; A. Couret, *La Palestine sous les empereurs grecs*, in-8°, Grenoble, 1869, p. 186-188. Le monastère fut bâti à l'endroit où s'élevait depuis deux siècles la vieille tour de refuge, épouvantail impuissant et qui ne protégeait nullement les habitants des cellules. Le souvenir de saint Nil reste attaché à la période des origines, vraie période héroïque du monastère de Sinaï. — [2] Cette liste fut ébauchée par A. Couret, *La Palestine sous les empereurs grecs, 326-636*, in-8°, Grenoble, 1869, dans un appendice de XXII pages intitulé : *Liste des monastères fondés en Palestine depuis Constantin jusqu'à l'invasion des Arabes et des textes qui en peuvent déterminer la situation géographique*; cette liste comprend une soixantaine de noms. En 1895, R. von Riess, *Bibelatlas*, in-4°, Freiburg-im-Bresgau, p. 32 : *Wüste Juda* donnait une liste alphabétique de 57 noms de monastères palestiniens. Enfin, le P. S. Vailhé, *Répertoire alphabétique des monastères de Palestine*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1899, t. IV, p. 512-542; 1900, t. V, p. 19-48, 272-292, donne une liste de 137 monastères et laures avec un résumé succinct de leur histoire, les témoignages des écrivains qui en ont parlé et en s'arrêtant au Xe siècle. Nous ne faisons que résumer cette liste en y ajoutant à l'occasion quelques références bibliographiques.

Beteliæ, dans *Anal. boll.*, t. x, p. 85, 86; J. Moschus, *Prat. spir.*, c. XXVI, XLVI, CLXIII, *P. G.*, t. LXXXVII; *Anal. boll.*, t. VII, p. 98, 101, 129; *Vita S. Stephani Thaumat.*, n. 25, 30, 31, 45, dans *Acta sanct.*, jul. t. III, P. Germer-Durand, dans la *Revue biblique*, 1892, t. I, p. 440-441; Vailhé, *Les laures de saint Gérasime et de Calamon*, dans *Échos d'Orient*, t. II, p. 106-120; Vailhé, t. IV, p. 519, n. 16.

CALAMON. Le désert de Calamon, écrit S. Vailhé, revient maintes fois sous la plume des hagiographes des VIe et VIIe siècles; il désigne la partie méridionale de la vallée du Jourdain, avoisinant la mer Morte et connue de nos jours sous le nom d'*Ez-Zôr*.

CASSIEN, près de Bethléhem, à très peu de distance de l'église de la Nativité; un des plus anciens monastères de Palestine; Cassien, *Collat.*, XI, c. V; *Institut.*, l. III, c. IV; l. IV, c. XXXI; *S. Silviæ peregrinatio*, édit. Gamurrini, p. 84; Pallade, *Hist. laus.*, c. LXXXIII, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1179; Épiphane l'Hagiopolite, *Enarratio Syriæ*, *P. G.*, t. CXX, col. 264; J. Pargoire, *Prime et Complies*, dans *Rev. d'hist. et de litt. relig*, 1898, t. III, p. 281-288; Vailhé, t. IV, p. 521, n. 18.

CASTELLIUM, sur la colline de Mardes, à vingt stades de Mâr-Saba; ce serait l'emplacement de la forteresse romaine Hyrcania, fondée vers 492. *Vita S. Johannis Silentiarii*, n. VI, IX, dans *Acta sanct.*, mai. t. III; *Vita S. Sabae*, n. 27-28; dans Cotelier, *op. cit.*, t. III; J. Moschus, *Prat. spir.*, c. CLVIII, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3033; *Vita s. Stephani Thaumat.*, n. 83, 131, dans *Acta sanct.* jull. t. III, Rhetoré, dans la *Revue biblique*, 1897, t. VI, p. 462: Vailhé, t. IV, p. 522, n. 19.

CATHISMA, entre Jérusalem et Bethléhem, fondé vers 455 (= *Bir-Kdismou* ou Puits des Mages, un peu avant Mâr-Elias). *Vita S. Sabæ*, n. 14, 28, dans Cotelier, *op. cit.*, t. III; H. Usener, *Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos*, in-8°, Leipzig, 1890, p. 13, 24, 106; Vailhé, t. IV, p. 524, n. 20.

CHARITON, Souka, Vieille Laure, (= *Khirbet-Khareitoun*), fondée vers 345 ou 350, à 2 kil. 500 de Thécoa, dans une gorge. *Vita S. Charitonis*, c. II, n. 12, dans *Act. sanct.*, sept. t. VII; *P. G.*, t. CXV, col. 913; *Vita S. Cyriaci*, dans *Acta sanct.*, sept. t. VIII, p. 141-159; Vita S. Euthymii, n. XLVIII, Cassien, *Coll.* VI, n. 1; Vailhé, *La laure de Souka ou la Vieille Laure*, dans *Bessarione*, 1898, t. III, p. 50-58; Vailhé, t. IV, p. 524, n. 21.

CHOREMBA, dans la plaine du Jourdain. J. Moschus, *Prat. Spir.*, c. CLVII, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3025; Vailhé, t. IV, p. 526, n. 22.

CHOURA, dans le désert de Juda, aux environs de Mâr-Saba. *Vita S. Stephani Thaumat.*, c. XXXVI, XL, dans *Acta sanct.*, jul. t. III; Vailhé, t. IV, p. 526, n. 23.

CHOZIBA, (= dans la gorge de *'Ouady el-Kelt*, à gauche du chemin qui va de Jérusalem à Jéricho. *Miracula B. Mariæ in Choziba*, dans *Anal. boll.*, t. VII, p. 366; J. Moschus, *Prat. Spir.*, c. XXV, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2872; *Vita S. Sabæ*, n. 61, dans Cotelier, *op. cit.*, t. III, p. 387; *Vita S. Georgii Chozebitæ*, dans *Anal. boll.*, t. VII, p. 97-144, 336-359; Vailhé, t. IV, p. 526, n. 24; *Revue biblique*, 1892, t. I, p. 442.

CONSTANTIN (?) J. Moschus, *Prat. spir.*, c. CCVIII, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3108; Vailhé, t. IV, p. 527, n. 25.

COPHRATA, dans la plaine du Jourdain. J. Moschus, *Prat. Spir.*, c. XX, c. XCI, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2868, 2949; Vailhé, t. IV, p. 527, n. 26.

COSME ET DAMIEN, les saints Anargyres, à Jérusalem. J. Moschus, *Prat. Spir.*, c. CXXVII, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2990; Germer-Durand, dans *Revue biblique*, 1892, t. I, p. 566, n. 9; *Rev. de l'Orient chrét.*, 1897, t. II, p. 163; Vailhé, t. IV, p. 527, n. 27.

COTYLA. « Partie du désert de Juda, comprenant la région désolée qui s'étend entre le *Ouady en Nâr* ou Cédron et le *Ouady ed-Dabor*, au sud de la route allant de Jéricho à Jérusalem. Cotyla y revient très fréquemment dans l'hagiographie palestinienne, » Vailhé, t. IV, p. 528, n. 28.

CRÉMASTE (= dans le *Ouady-Khareitoun*), aujourd'hui *Moghâr-Khareitoun*. *Vita S. Charitonis*, c. II, n. 13, dans *Acta. sanct.*, sept. t. VII; *Vita S. Cyriaci*, c. II, III, dans *Acta. sanct.*, sept. t. VIII, p. 152, 156; Vailhé, t. IV, p. 528, n. 29.

DOROTHÉE, près de Gaza et de Mayouma. J. Moschus, *Prat. Spir.*, c. CLXVI, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3033; Vailhé, t. IV, p. 528, n. 30.

DOUCA (= *Djebel Karantal*) proche Jéricho. *Vita S. Charitonis*, c. II, n. 11, dans *Acta. sanct.*, sept. t. VII; Pallade, *Hist. laus.*, c. CVI-CX, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1211 sq.; J. Moschus, *Prat. Spir.*, c. CLIV, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3021; *Vita S. Stephani Thaumat.*, dans *Acta sanct.*, jul. t. III, p. 540, 559; Vailhé, *Les premiers monastères de la Palestine. La laure de Douca*, dans *Bessarione*, 1897, t. III, p. 44-50; Vailhé, t. IV, p. 528, n. 31.

ÉLIE, près Jéricho. *Vita S. Euthymii*, n. XCIV; *Vita S. Sabæ*, n. LX; Vailhé, dans *Bessarione*, 1898, t. III, p. 340-345; Vailhé, t. IV, p. 529, n. 32. Ne pas confondre les monastères d'Élie, *Bessarione*, 1898, t. III, p. 345-346, et la laure des Éliotes, près du mont Sinaï.

ÉLISÉE, à Jérusalem. Procope, *De Ædificiis*, l. V, c. IX; Vailhé, t. IV, p. 530, n. 33.

ÉLOUSA (= *El-Khalasa*, dans le désert de Bersabée); J. Moschus, *Prat., spir.*, c. CLXIV, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3032. *Anal. boll.*, t. X, p. 117. Les Actes de saint Hilarion nous donnent quelques détails sur la vie monastique d'Elousa, alors que les religieux demeuraient encore dans des cellules séparées sans former de monastère proprement dit, cf. *Acta. sanct.*, oct. t. IX, p. 21; Tobler, *Itinera et Descript.*, t. I, p. 110; Vailhé, t. IV, p. 530, n. 34.

ENTHENANETH, à huit milles au sud de Scythopolis. *S. Silviæ peregrinatio*, édit. Gamurrini, p. 60; *Vita S. Sabæ*, n. 62, dans Cotelier, *op. cit.*, t. III, col. 328.

ÉTIENNE, à Jérusalem. R. Raabe, *Petrus der Iberer* p. 37, 94; *Vita S. Euthymii*, n. 87, 99, 103; *Vita S. Sabæ*, n. 56, dans Cotelier, *op. cit.*, t. III; Lagrange, *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, in-8°, Paris, 1894; Vailhé, *Les monastères de Palestine*, dans *Bessarione*, 1898, t. III, p. 351-356; Vailhé, t. IV, p. 531, n. 36; Vailhé, *Les monastères et les églises de saint Étienne à Jérusalem*, dans les *Échos d'Orient*, 1905, t. VIII, p. 78-85.

ÉTIENNE, dans la vallée du Cédron ou de Josaphat. *Vita S. Euthymii*, n. CIII; *Commemoratorium*, dans Töbler, *Itinera*, t. I, p. 302; Vailhé, IV, p. 531, n. 37.

ÉTRANGERS, à Jéricho. J. Moschus, *Prat. spir.*, c. LIV, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3021; Vailhé, t. IV, p. 532, n. 38.

EUDOXIE (tour d'Eudoxie), voir *Jean le Scholaire*.

EUNUQUES, à Jéricho, en 528. *Vita S. Sabæ*, c. LIX, LXIX, LXX, dans Cotelier, *op. cit.*, t. III, col. 322; J. Moschus, *Prat. spir.*, c. XIX, CXXXV, CXXXVI, CXXXVII, CLXV; Vailhé, *Les monastères de Palestine*, dans *Bessarione*, 1898, t. III, p. 340-345; Vailhé, t. IV, p. 532, n. 39.

EUSTATHE, sur la route de Jérusalem à Gaza. *Anal. boll.*, t. X, p. 95; Vailhé, t. IV, p. 533, n. 40.

EUSTORGE, près de Jérusalem. *Vita Cyriaci*, n. 3, dans *Acta sanct.*, sept. t. VIII, p. 148.

EUTHYME (= *Khan-el-Ahmar*), à trois heures de Jérusalem, dans la direction de la mer Morte. *Vita S. Euthymii*, n. 34, 36, 40, III, 123; *Vita S. Cyriaci*, c. I, n. 3 sq.; *Vita S. Stephani Thaumat.*, n. 14, 17, 176; J. Moschus, *Prat. spir.*, c. XXXI, CXXIV; cf. *P. G.*, t. XCV, col. 24, 57; Pitra, *Jur. eccl. Græc. hist. et mon.*, Romæ, 1868, t. II, p. 242; *Passio sant. mart.*, dans *Acta sanct.*, mart. t. III, p. 260; P. Van Kasteren, *Aus der Umgegend von Jerusalem*, dans *Zeitschrift d. deutschen Palästinavereins*, t. XIII, p. 76-122; von Riess, *Das Euthymins Kloster*, dans même revue, t. XV,

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE IMPRIMÉS

p. 212-233; S. Vailhé, *La laure et le couvent de Saint-Euthyme*, dans *Bessarione*, 1897, t. III, p. 209-225; Vailhé, t. IV, p. 533, n. 42; Couret, *La Palestine*, 1869, p. 135; *Échos d'Orient*, t. XII, p. 298-312, 337-355; t. XIII, p. 181-191, 223-246, 389-404; R. Génier, *Vie de S. Euthyme le Grand (377-473). Les moines et l'Église en Palestine au Ve siècle*, in-12, Paris, 1909.

FIRMIN, à Michmas, dans la gorge du *Ouady es-Soueinit*, qui sépare Djeba de Michmas, début du VIe siècle. *Vita S. Sabæ*, n. 16, 83, 89; J. Moschus, *Prat. spir.*, c. CLXVI, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3032; Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1895, t. IV, p. 94; Bouillon, dans les *Échos d'Orient*, 1898, p. 144; Vailhé, t. IV, p. 534, n. 43.

FLAVIA, à Gethsémani, vers 450. *Anal. boll.*, t. X, p. 82-85; Vailhé, t. IV, p. 535, n. 44.

GADARA (= *M' Keiss*) au sud du lac de Tibériade, en face de Beisan. *Vita S. Sabæ*, n. 33, 34; *Vita S. Johannis Silentiarii*, n. 11; Vailhé, t. IV, p. 536, n. 45.

GANTA, à quinze milles au nord de Jérusalem. Nau, *Les plérophories*, c. XX, dans la *Revue de l'Or. chrét.*, t. III, p. 252; Vailhé, t. IV, p. 536, n. 46.

GAZA. J. Moschus, *Prat. spir.*, c. LV, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2909; Vailhé, t. IV, p. 537, n. 47.

GÉLASE, à Nicopolis, au Ve siècle. *Apophtegmata Patrum*, édit. Cotelier, t. I, p. 410-413; Vailhé, t. IV, p. 537, n. 48.

GEORGES, à Jérusalem. Procope, *De ædificiis*, l. V, c. IX; *Vita S. Johannis Silentiarii*, n. 4, 5, dans *Acta sanct.*, mai. t. III; *Revue de l'Or. chrét.*, t. II, p. 163; Töbler, *Itinera*, t. I, p. 302. Il y avait aussi un monastère de femmes, cf. de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, append., p. 134; Germer-Durand, dans la *Revue biblique*, 1892, t. I, p. 564; Vailhé, t. IV, p. 537, n. 49.

GÉRASIME, sur les rives du Jourdain, en 455. Voir *CALAMON*; Vailhé, t. IV, p. 537, n. 50.

GRANDE LAURE, voir *Saint-Sabas*.

GRÉGOIRE. Procope, *De ædificiis*, l. V, c. IX; Vailhé, t. IV, p. 538, n. 51.

HAROUN. Nau, *Les plérophories*, c. VI, dans la *Rev. de l'Or. chrét.*, p. 240; R. Raabe, *Petrus der Iberer*, p. 111; Vailhé, t. IV, p. 539, n. 52.

HEPTASTOME, citerne à sept bouches, près de l'église de Saint-Pierre, à quinze stades de la laure de Saint-Sabas. *Vita S. Euthymii*, n. XCVIII; *Vita S. Sabæ*, n. XV; *Vita S. Johannis Silentiarii*, p. 235; Vailhé, *Les monastères de Palestine*, dans *Bessarione*, 1898, t. III, p. 348-351; Vailhé, t. IV, p. 539, n. 53.

HEPTASTOME, laure voisine de la citerne à sept bouches, fondée en 512. *Vita S. Sabæ*, n. XXXIX; Vailhé, t. IV, p. 539, n. 54.

HILARION. Ce monastère, fondé par le saint de ce nom qui avait été disciple de saint Antoine, consistait en un groupement de cellules, suivant la première tradition égyptienne. Hilarion visitait de plus les anachorètes répandus dans les plaines de la Philistie, les déserts de Bersabée et d'Élousa. Le monastère, brûlé sous Julien l'Apostat, fut relevé par le disciple du saint Hésychius, et dut disparaître de très bonne heure. Sozomène, *Hist. eccl.*, l. XII, c. XIV; l. V, c. X; l. VI, c. XXXII; *Acta sanct.*, oct. t. IX, p. 43, 59; Vailhé, t. IV, p. 540, n. 55.

HYPACE, à sept milles environ de Jérusalem. Ahrens et Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig, 1899, p. 257; Vailhé, t. IV, p. 540, n. 56.

IBÈRES, à Jérusalem. Procope, *De ædificiis*, l. V, c. IX; Raabe, *Petrus der Iberer*, p. 39, 40, 46, 47, 48, 50; Vailhé, t. IV, p. 540, n. 57.

ISAIE, près de Gaza. Ahrens et Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, p. 263-274; R. Raabe, *Petrus der Iberer*, p. 96, 115-117; Nau, *Plérophories*, c. XLVIII, dans la *Rev. de l'Or. chrét.*, t. III, p. 362; Vailhé, t. IV, p. 541, n. 58.

JAMNIA, dans un faubourg de cette ville. Raabe, *Petrus der Iberer*, p. 115 sq., 126, 130; Vailhé, t. IV, p. 542, n. 59.

JEAN, à Bethléhem. Procope, *De ædificiis*, l. V, c. IX; Vailhé, t. IV, p. 542, n. 60.

JEAN-BAPTISTE, près du Jourdain, à *Bethabara*, aujourd'hui *Kasr el-Yahoud* (musulmans) ou *Deir Mar Hanna* (chrétiens). Voir la notice, les textes et les références dans Vailhé, t. V, p. 19-22, n. 61.

JEAN CHRYSOSTOME, dans la plaine du Jourdain, au sud de Calamon. Vailhé, t. V, p. 22, n. 62.

JEAN LE SCHOLAIRE, à 6 kil. de *Khan-el-Amar* (voir Euthyme), sur une colline élevée d'où les regards plongeaient sur la mer Morte. *Vita S. Euthymii*, n. 84; *Vita S. Sabæ*, n. 15, 38, dans Cotelier, *op. cit.*, t. III; J. Moschus, *Prat. spir.*, c. XXV, CLXXVIII, Vailhé, t. V, p. 22, n. 62; Vailhé, dans *Bessarione*, 1898, t. III, p. 346-348; A. Couret, *La Palestine*, p. 140-141.

JÉRÉMIE (= *Kirbet Zaranik*) à cinq stades au nord de Khatter. *Vita S. Sabæ*, dans Cotelier, *op. cit.*, t. III; Vailhé, t. V, p. 23, n. 64.

JÉRICHO. *Vita S. Sabæ*, n. 25; Procope, *De ædificiis*, l. V, c. IX; J. Moschus, *Prat. spir.*, c. VI, CI; *Vita S. Georgii Chozibitæ*, n. 35, dans *Anal. boll.*, t. VII, p. 134; *Vita S. Johannis Silentiarii*, n. 20, dans *Acta sanct.*, mai. t. III, p. 235; Vailhé, t. V, p. 23, n. 65.

JÉROME, à Bethléhem, construit de 386 à 389, à droite de l'église de la Crèche, du côté nord, dans un endroit un peu détourné de la voie publique; un sentier qui s'écartait de la route à partir du tombeau du roi Archelaüs y conduisait. De plus, Jérôme choisit sous le coteau une grotte voisine de celle de la Nativité et la plus spacieuse après celle-ci; il y transporta ses papiers, ouvrit une école gratuite de grammaire où il enseignait le grec et le latin. Töbler, *Itinera et descriptiones*, t. I, p. 107, 171, 172; Vailhé, t. V, p. 24, n. 66; A. Thierry, *Saint Jérôme*, 1867, t. I, p. 312 sq.

JOSAPHAT. Dans la vallée de Josaphat, entre le tombeau de la Vierge et le tombeau dit de saint Jacques, il y avait d'après le *Commemoratorium de casis Dei* (Töbler, *op. cit.*, t. I, p. 302) : *inclusus I monasteria puellarum XXVI*. Le moine grec Épiphane signale, vers la même époque, à Gethsémani, cent recluses, dont le pasteur était un stylite qui les dirigeait de sa cellule, à travers la fenêtre. *P. G.*, t. CXX, col. 268; Vailhé, t. V, p. 24, n. 67.

JUVÉNAL, non loin du chemin qui mène de Siloé à une vallée. Nau, *Les plérophories*, c. XVI, dans la *Rev. de l'Or. chrét.*, t. III, p. 248; Vailhé, t. V, p. 24, n. 68.

LAZES, dans le désert de Jérusalem. Procope, *De ædificiis*, l. V, c. IX; Vailhé, t. V, p. 25, n. 69.

MAMAS, près d'Éleuthéropolis. *Vita S. Sabæ*, n. LV, dans Cotelier, *op. cit.*, t. III, p. 306; Vailhé, t. V, p. 25, n. 70.

MARCIEN, au nord-est de Bethléhem, sur la colline de *Seiar egh-Ghânem*, vers 454; *Vita S. Euthymii*, n. 84, 123, dans Cotelier, *op. cit.*, t. II, p. 273, 306; *Vita S. Sabæ*, t. III, p. 256, 257, 261; H. Usener, *Der heil. Theodosios*, p. 73, 107; Menées, 28 oct.; Ahrens et Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, p. 12, 69; Vailhé, *Les monast. de Palest.*, dans *Bessarione*, 1898, t. IV, p. 195-198; Vailhé, t. V, p. 25, n. 71.

MARDES, sur une montagne du désert de Juda, formant un groupe d'anachorètes distinct de la communauté de Castellium (voir ce mot) établie dans la forteresse au sommet; les anachorètes vivaient dans les cavernes disséminées sur les flancs jusqu'aux rives de la mer Morte. *Vita S. Euthymii*, n. XXVIII, J. Moschus. *Prat. spir.*, c. CLVIII, CLXVIII; Delau, dans le *Bull. de littér. ecclés.*, 1899, p. 273-281, propose l'identification

4°V 6695

avec *Sebbeh*, l'antique Mosada, près d'Engaddi, que Vailhé, t. v, p. 26, 72, estime « de pure fantaisie ».

MARIE, à Jérusalem, près de l'église Sainte-Marie la Neuve ou de la *Théotocos*, dédié en 543. *Vita S. Sabæ*, dans Cotelier, *op. cit.*, t. III, p. 343, 346, 347; *Vita S. Johannis Silentiarii*, n. 20, dans *Acta sanct.*, mai, t. III, p. 235; J. Moschus, *Prat. spir.*, c. VI, LXVIII, CLXXXVII; S. Grégoire Ier, *Epist.*, l. VII, epist. XXXII; lib. XI, epist. XLVI, *P. G.*, t. LXXVII, col. 890, 1164; Töbler, *Itinera et descr.*, t. I, part. 2, p. 302; *Justinien en Terre-Sainte*, dans les *Échos d'Orient*, t. I, p. 211; Clermont-Ganneau, *La Nea ou l'église de la Vierge de Justinien à Jérusalem*, dans le *Recueil d'archéol. orientale*, t. III; Vailhé, t. v, p. 27, n. 73; Vailhé, *La dédicace de Sainte-Marie la Nouvelle*, dans la *Revue augustinienne*, 1903, t. II, p. 136-140.

MARIE, au mont des Oliviers. Procope, *De ædificiis*, l. V, c. IX; Töbler, *Itinera et descript.*, t. I, part. 2, p. 302; Vailhé, t. v, p. 28, n. 74.

MARIE, à la piscine probatique à Jérusalem. Töbler, *op. cit.*, t. I, p. 302; Cré, *Recherche et découverte du tombeau de saint Joachim et de sainte Anne*, dans la *Revue biblique*, 1893, p. 245-274; Vailhé, t. v, p. 29, n. 75.

MARIE, à Gethsémani. Töbler, *op. cit.*, t. I, part. 2, p. 302; Vailhé, t. v, p. 29, n. 76.

MARTYRIUS, à quinze stades de la laure d'Euthyme (*Cheik-el-Khidr*, = *El Mourassas*, = *Deir es Sidd ?*). *Vita S. Euthymii*, n. 94, 113, 114, 119, 125, 131, 137, 138; *Vita S. Sabæ*, p. 45, 238, 244; H. Usener, *Der heilige Theodosios*, p. 110; *Vita S. Sabæ*, p. 45; Vailhé, t. v, p. 29, n. 77; Vailhé, dans *Bessarione*, 1898, t. III, p. 337-340.

MÉLANIE, l'aïeule, sur le mont des Oliviers vers 375. Pallade, *Hist. laus.*, c. CXVIII, CXIX, *P. G.*, t. XXXIV; Vailhé, t. v, p. 30, n. 78; C. H. Turner, *The Lausiac History of Palladius*, dans *The Journal of theological Studies*, 1905, p. 352-354; cf. 1906, p. 309.

MÉLANIE, la jeune, sur le mont des Oliviers, vers 432. *Vita S. Melaniæ junioris*, dans *Anal. boll.*, t. VIII, p. 46; Nau, *Les plérophories*, c. LXXX, dans la *Rev. de l'Or. chrét.*, t. III, p. 381; E. Bouvy, *L'itinéraire de Virgilius en Palestine*, 1891, p. 27-29; Couret, *La prise de Jérusalem*, dans la *Revue de l'Or. chrét.*, t. II, p. 158; Töbler, *op. cit.*, t. I, part. 2, p. 302; M. Rampolla, *Santa Melania giunore senatrice romana. Documenti contemporanei e note*, in-fol., Roma, 1905, et la note 46 consacrée aux *Monastères de sainte Mélanie*; A. d'Alès, *Les deux vies de sainte Mélanie la Jeune*, dans *Anal. boll.*, 1906, t. XXV, p. 422, 424; G. Goyau, *Sainte Mélanie, 383-439*, in-8°, Paris, 1908; Vailhé, t. v, p. 31-32, n. 79.

MÉLANIE, la jeune, sur le mont des Oliviers, vers 436 (monastère d'hommes). Voir le n° précédent; Vailhé, t. v, p. 33-36, n. 80.

MÉTOPA (= *Oum-Touba*), à gauche de la route qui va de Jérusalem à Bethléhem, sur la pente de *Sour-Baher*, fondé au Ve siècle. *Vita S. Euthymii*, n. 14 sq.; *Vita S. Sabæ*, n. 29; H. Usener, *Der heilige Theodosios*, p. 107; Vailhé, *Les monastères en Palestine*, dans *Bessarione*, 1898, t. III, p. 334-336; Vailhé, t. v, p. 36, n. 81.

MICHEL, près du Saint-Sépulcre. Voir SABAS. Vailhé, t. v, p. 36, n. 82.

NATOUPHA, désert monastique près de Thécoa. *Vita S. Cyriaci*, c. II, n. 8, 9, dans *Acta sanct.*, t. VIII; Vailhé, t. v, p. 37, n. 83.

NÉBO (= *Djebel Néba*) aux abords des *Ayoum Moussa*. *S. Silviæ peregrinatio*, édit. Gamurrini, Romæ, 1888, p. 118, 119; Raabe, *Petrus der Iberer*, p. 82-87; Vailhé, t. v, p. 37, n. 84; F. Cabrol, *Les églises de Jérusalem*, p. 185 sq.

NÉELKERABA (= *Keraoua* (?) au nord de *Karu Sartabé*, dans la plaine du Jourdain; *Vita S. Sabæ*, n. 16; Vailhé, t. v, p. 38, n. 85.

NICOPOLIS (= *Amwas*, peut-être l'Emmaüs des Évangiles). *Vita S. Sabæ*, n. 34; Vailhé, t. v, p. 38, n. 86.

NOUVELLE LAURE, dans une vallée de Thécoa. Théophane, *Chronogr.*, ad ann. 559; Évagre, *Hist. Eccl.*, l. IV, c. XXXVIII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2773; Couret, *La Palestine sous les empereurs grecs*, Grenoble, 1869, p. 196 sq.; F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im VI Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil.*, in-8°, Münster, 1899; S. Vailhé, *Les monast. de Palest.*, dans *Bessarione*, 1898, t. IV, p. 198-210; Vailhé, t. v, p. 38, n. 87; A. Couret, *La Palestine*, p. 195-202.

NOVICIAT DE SAINT SABAS, au nord de la Grande Laure, où s'exerçaient les aspirants à la vie érémitique, construit en 493. *Vita S. Johannis Silentiarii*, n. 6, 26, dans *Acta sanct.*, mai. t. III; Vailhé, t. v, p. 39, n. 88.

PANTÉLÉÉMON, dans le désert du Jourdain. Procope, *De ædificiis*, l. V, c. IX; Vailhé, t. v, p. 39, n. 89.

PASSARION, à Jérusalem, *Vita S. Euthymii*, n. 42, 60, 74, 76, 86; *Vita S. Sabæ*, n. 16, 30; Théophane, *Chronogr.*, *P. G.*, t. CVIII, col. 233; Ahrens et Krüger, *op. cit.*, p. 263; Raabe, *Petrus der Iberer*, p. 38; Vailhé, dans *Bessarione*, 1898, t. IV, p. 193-195; Vailhé, t. v, p. 39, n. 90.

PAULE, à Bethléhem, bâti de 386 à 389; situé à quelque distance de celui de saint Jérôme et comme caché sur le versant de la colline, presque au fond de la vallée. F. Lagrange, *Histoire de sainte Paule*, in-8°, Paris, 1867; F. Couret, *La Palestine*, 1869, p. 87; Vailhé, t. v, p. 40, n. 91.

PENTHONELA, sur les bords du Jourdain. J. Moschus, *Prat. spir.*, c. III, XIII-XV; Vailhé, t. v, p. 41, n. 92.

PETRA, capitale des Nabatéens. J. Moschus, *Prat. spir.*, c. CXIII; Cotelier, *op. cit.*, t. I, p. 418-671. Vailhé, t. v, p. 42, n. 93.

PHARAN (= *Ouady-Farah*), à deux heures au nord-est de Jérusalem, au delà d'Anathoth. La première maison religieuse de la Palestine, fondée par Chariton, à son retour d'Égypte, vers 330. *Acta sanct.*, sept. t. VII; *Vita S. Euthymii*, n. 10, 12, 41, 119, 154; J. Moschus, *Prat. spir.*, c. XL-XLIV, CXXXIX, CXL; Vailhé, *Les premiers monast. de Palestine*, dans *Bessarione*, 1897, t. III, p. 43-44. « C'est une gorge étroite resserrée entre deux bandes de rochers gris d'une hauteur variant entre 60 et 100 mètres et qui courent parallèlement du couchant au levant. Une source limpide jaillit du roc et forme sur le champ un gros ruisseau. Une cinquantaine de cellules, percées dans le rocher, se voient encore avec leur ouverture donnant sur la vallée. La grotte primitive, transformée jadis en église, est à 300 ou 400 mètres du sol. Plusieurs belles citernes avoisinent l'église de la laure, située au cœur de la région des grottes. Les assises de l'abside sont encore visibles, ainsi que des débris d'un pavage de marbre. Elle mesure 13 mètres de long sur 6m50 de large. » V. Guérin, *Missions scientifiques en Palestine*, in-8°, Paris, 1867, p. 37, n. 17; *La Palestine*, p. 25, append., p. VII; Reland, *Palæstina*, l. III, p. 675.

PHASAELIS, non loin de *Deir Dosi*. J. Moschus, *Prat. spir.*, c. XCII, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2949; *Vita S. Sabæ*, n. 29; Vailhé, t. v, p. 42, n. 95.

PHILIPPE, à Jérusalem au IVe siècle. Rufin, *Hist. eccl.*, l. II, c. XVIII; Vailhé, t. v, p. 42, n. 96.

PHOTIN, aux environs de Métopa (voir ce mot). On l'identifie avec le *Khirbet-Fotiné* près d'*Oum-Touba*.

PIERRE, à 20 stades et vis-à-vis de la laure de Saint-Euthyme, près de l'Heptastome; c'est peut-être l'emplacement actuel de *El Mourassas*. *Vita S. Euthymii*, n. 98; Vailhé, t. v, p. 43, n. 97.

PIERRE, près du Jourdain, au Ve siècle. *Vita S. Euthymii*, n. 78; J. Moschus, *Prat. spir.*, c. XVI-XVIII; Vailhé, t. v, p. 43, n. 98.

PIERRE L'IBÈRE, entre Gaza et Majouma. Raabe, *Pe-*

trus der Iberer; J.-B. Chabot, *Pierre l'Ibérien, évêque monophysite de Majouma, à la fin du* v^e *siècle,* dans la *Revue de l'Orient latin,* 1895, p. 367-398; Vailhé, t. v, p. 44, 46, n. 99.

PINIANUS, au mont des Oliviers. Voir MÉLANIE *la jeune.* Vailhé, t. v, p. 46, n. 100.

ROMAIN, près de Thécoa. *Vita S. Euthymii,* n. 86; *Vita S. Sabæ,* dans Cotelier, *op. cit.,* t. III, p. 278; Nau, *Plérophories,* c. X-XXV, dans la *Rev. de l'Or. chrét.,* p. 242, 339; Ahrens et Krüger, *op. cit.,* p. 12, 79, 257, 261; Land, *Anecdota syriaca,* t. III, p. 341, 344; Vailhé, t. v, p. 46, n. 101; Vailhé, dans *Bessarione,* 1898, t. IV, p. 198-210.

ROMAIN, près d'Éleuthéropolis (= *Beth-Djibrin*), construit en 457. Ahrens et Krüger, *op. cit.,* p. 261-263; Land, *Anecd. syr.,* t. III, p. 345; Nau, *Les plérophories,* c. XXXIX, LXXXVII, dans la *Rev. de l'Or. chrét.,* t. III, p. 357, 384; *La vie de Sévère,* dans la même revue, 1900, t. v, p. 87, 88, 93; *Vita S. Sabæ,* n. 55, dans Cotelier, *op. cit.,* t. III, p. 306; Evagrius, *Hist. eccl.,* l. III, c. XXXIII, *P. G.,* t. LXXXVI, col. 2672; Vailhé, t. v, p. 272, n. 102.

ROMAIN. Procope, *De ædificiis,* l. V, c. IX.

ROUBA. « Ce désert monastique semble comprendre la mince bande de terrain qui s'étend entre le *Ouady el-Taamireh* au sud et le *Ouady en-Nâr* ou Cédron, au nord. D'après M. Usener, *Der heilige Theodosios,* p. 140, 141, le désert de Juda est coupé en deux par le Cédron; au nord Rouba, au sud Cotyla. » Vailhé, t. v, p. 273, n. 104.

RUFIN, au mont des Oliviers, près du couvent de Mélanie l'ancienne. J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis. Étude sur la querelle de saint Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son œuvre polémique,* in-8°, Paris, 1905; Vailhé, t. v, p. 274, n. 105.

SABAS, dans la gorge de Cédron (= Mar-Sabâ), laure établie en 478. *Vita S. Euthymii* et *Vita S. Sabæ,* dans Cotelier, *op. cit.,* t. II, III; *Vita S. Johannis Silentiarii,* dans *Acta sanct.,* mai. t. III, p. 235; *Vita S. Cyriaci,* dans *Acta sanct.,* sept. t. VIII, p. 142; *Antiochi epistula ad Eustathium, P. G.,* t. LXXXIX, col. 1423; *Vita S. Stephani,* n. 177, dans *Acta sanct.,* jul., t. VII, p. 578; *Passio sanctorum* XX *martyrum,* dans *Acta sanct.,* mart. t. III, p. 160 sq.; Théophane, *P. G.,* t. CVIII, col. 973; Le Quien, *Oriens christianus,* t. III, col. 377; *P. G.,* t. XCIX, col. 1160, 1163, 1395; t. CXVI, col. 664; Vailhé, *Le monastère de Saint-Sabas,* dans les *Échos d'Orient,* t. II, p. 332-341; t. III, p. 18-28, 168-177; Ehrhard, dans *Röm. Quart.,* t. VII, p. 32-79; *Les écrivains de Mar Sabâ,* dans les *Échos d'Orient,* t. II, p. 1-11, 3347; Vailhé, t. v, p. 274, n. 106; de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* t. I, p. 142 sq.

SAINTE-CROIX, (= *Deir el Mous allabeh*). fondé au XIe siècle. Cf. Vailhé, t. v, p. 276, n. 107.

SAINT-SÉPULCRE, fondé et construit entre 494-513. *Vita S. Sabæ,* n. 31, dans Cotelier, *op. cit.,* t. III, p. 261; Vailhé, t. v, p. 278, n. 108.

SAMPSON, à 20 milles de Jérusalem. J. Moschus, *Prat. spir.,* c. CLXX; Vailhé, t. v, p. 278, n. 109.

SAMUEL. Procope, *De ædificiis,* l. V, c. IX; Vailhé, t. v, p. 278, n. 110.

SAPSAS, à un mille au delà du Jourdain, construit entre 494-513. J. Moschus, *Prat. spir.,* c. I, II, *P. G.,* t. LXXXVII, col. 2853; t. CXX, col. 268; t. CXXIII, col. 953, 968; Vailhé, t. v, p. 278, n. 111.

SCYTHOPOLIS, métropole de la Palestine seconde. Cf. Vailhé, t. v, p. 278, n. 112.

SERGIUS, près de Bethléhem, à 2 milles environ. Procope, *De ædificiis,* l. V, c. IX; J. Moschus, *Prat. spir.,* c. CLXXXII, *P. G.,* t. LXXXVII, col. 3054; Vailhé, t. v, p. 279, n. 113.

SÉRIDON, près de Gaza. Évagre, *Hist. eccl.,* l. IV, c. XXXIII; Nicéphore Calliste, *Hist. eccl.,* l. XVII, c. XXII; *Acta sanct.,* febr. t. III, p. 386 sq.; april. t. II; p. 22; jun. t. I, p. 582; *P. G.,* t. LXXXVI, col. 891, t. LXXXVIII, col. 1637, 1640, 1641, 1643, 1717, 1773; H. Gelzer, *Leontios von Neapolis,* Leipzig, 1893, p. 69, 75; Vailhé, t. v, p. 279, n. 114.

SÉVERIEN (= *Caphar Baricha* ou *Beni Naïm*), sud-est d'Hébron, VIe siècle. *Vita S. Sabæ,* n. 16, 36; J. Moschus, *Prat. spir.,* c. XXXIX, CLIX; Vailhé, t. v, p. 280, n. 115.

SILÉTHÉE. Procope, *De ædificiis,* l. V, c. IX.

SILVAIN, à Gerara (= *Oum Djerar*), IVe siècle. Sozomène, *Hist. eccl.,* l. VI, c. XXXII, *P. G.,* t. LXVII, col. 1392; Cotelier, *op. cit.,* t. I, p. 680; Tillemont, *Mém. hist. ecclés.,* 1705, t. X, p. 448 sq.; Nau, *Les plérophories,* c. VIII, XLVIII, LII; *Petrus der Iberer,* p. 47, 48, 50, 51; Vailhé, t. v, p. 281, n. 117.

SION, au Cénacle. Vailhé, t. v, p. 282, n. 118.

SOCHO, à 20 milles de Jérusalem (= *Choueiké*). J. Moschus, *Prat. spir.,* c. CLXXX, CLXXXI; Vailhé, t. v, p. 283, n. 119.

SOUBIBA DES SYRIENS, dans la vallée du Jourdain. J. Moschus, *Prat. spir.,* c. CLVII; Vailhé, t. v, p. 283, n. 120.

SOUBIBA DES THRACES ou des *Besses,* près du Jourdain *Vita S. Sabæ,* n. 86; Vailhé, t. v, p. 283, n. 121.

SOUSAKIM, au confluent des *Ouadys* de Thécoa et de la Nouvelle Laure. *Vita S. Cyriaci,* c. II, III, *Acta sanct.,* sept. t. VIII, p. 152, 156; Vailhé, t. v, p. 283, n. 122.

SPELUNCA (Σπήλαιον), à 15 stades de Mar Sabâ (à *Khatter*). *Vita S. Sabæ,* n. 37, 38; *Vita S. Johannis Silentiarii,* dans *Acta sanct.,* mai. t. III, p. 235; J. Moschus, *Prat. spir.,* c. LII, CLXXXVI; *Apopht. Patrum,* dans Cotelier, *op. cit.,* t. I, p. 449; Vailhé, t. v, p. 283, n. 123.

Σπουδαίον μονή, c'est le monastère du Saint-Sépulcre. Vailhé, t. v, p. 284, n. 124.

SUZANNE. Procope, *De Ædificiis,* l. V, c. IX; Vailhé, t. v, p. 284, n. 125.

TATIENNE. Nicéphore Calliste, *Hist. eccl.,* l. XIV, c. LII, *P. G.,* t. CXLVI, col. 1249; Vailhé, t. v, p. 284, n. 126.

THABOR. Vailhé, t. v, p. 285, n. 127.

THALÉLÉE. Procope, *De ædificiis,* l. V. c. IX. Töbler. *Itinera et descript.,* t. I, p. 302; Vailhé, t. v, p. 285, n. 128.

THÉOCTISTE, à 4 ou 5 kil. à l'est du *Khan el Amar,* dans la gorge du *Ouady ed-Dabor,* au lieu dit *Deir el Moukelik.* Vailhé, *Le monastère de Saint-Théoctiste,* dans la *Revue de l'Orient chrétien,* 1898, t. III, p. 58-76; Vailhé, t. v, p. 285, n. 129.

THÉODORE, près de Gaza, ne diffère pas de celui de Pierre l'Ibère (voir ce nom). Vailhé, t. v, p. 286, n. 130.

THÉODOSE, entre Bethléhem et Mar Saba, fondé vers 465. H. Usener, *Der heilige Theodosios,* in-8°, Leipzig, 1890, *passim;* E. Bouvy, *Études préparatoires au pèlerinage eucharistique à Jérusalem en 1893,* in-12, Paris, 1893, p. 48; *Échos de Notre-Dame de France,* t. IV, p. 71 sq., t. v, p. 75; Krumbacher, *Studien zu den Legenden des hl. Theodosios,* dans *Sitzungsberichte der konigl. Akad. der Wissenschaften,* Berlin, 1892, p. 220-380; Vailhé, t. v, p. 286-289, n. 131; Couret, *La Palestine,* p. 137-139.

THÉOGNIUS, à 90 milles de Béthelie. *Acta S. Theognii,* dans *Anal. boll.,* t. X, p. 87; Van den Gheyn, dans la *Rev. des quest. hist.,* 1891, p. 397-429; *Échos d'Orient,* v, p. 299, n. 132; J. Moschus, *Prat. spir.,* c. CLXXX; *Apopht., Patr.,* dans Cotelier, *op. cit.,* t. I, p. 702; Vailhé, t. v, p. 289, n. 132.

THRACES, au bord du Jourdain. Vailhé, t. v, p. 290, n. 133; *Vita S. Sabæ,* n. 86.

TOUR DE DAVID, à Jérusalem. *Vita S. Sabæ,* n. 31, 51, 86; *Voyage de l'higoumène Daniel,* p. 3, 28; Usener, *op. cit.,* p. 13, 105; Vailhé, t. v, p. 291, n. 134.

TOURS, dans la plaine cisjordanienne, au début du VIe siècle. *Vita S. Sabæ,* n. 16; Vailhé, t. v, p. 291, n. 135.

ZACHARIE. Procope, *De ædificiis*, l. V, c. IX; Vailhé, t. V, p. 291, n. 136.

ZANN, à trois kil. au sud de *Mar Saba*. *Vita S. Sabæ*, n. 42; Vailhé, t. V, p. 292, n. 137.

XVI. L'EXPANSION EN OCCIDENT JUSQU'A SAINT BENOÎT. — 1. *Rome*. — Si Rome a possédé ses *monazontes* et ses *parthenæ*, le silence dont s'est enveloppé leur modestie a été respecté; nul souvenir de ces humbles anonymes ne nous a été conservé. La destruction systématique et complète des archives de l'Église pendant la persécution de Dioclétien en est sans doute la cause. Par une coïncidence qui doit être signalée, l'épigraphie catacombale, bien qu'elle ne fût pas atteinte par l'édit impérial, s'est trouvée également silencieuse pour la période des trois premiers siècles en ce qui concerne les titres que nous serions si heureux de lire sur la tablette des *loculi* des catacombes : ascète, anachorète, moine, cénobite, nonne. Au contraire, les titres, même les moins élevés, de la hiérarchie ecclésiastique se rencontrent nombreux. Il serait excessif de conclure de ce silence que l'ascèse domestique ait été complètement inconnue à Rome; on peut toutefois en induire légitimement que la profession ascétique, sous ses divers aspects, ne devait pas constituer un titre officiel et assigner un rang hiérarchique. Le silence de l'épigraphie n'est pas compensé par l'attestation non recevable de documents légendaires parmi lesquels il faut placer l'histoire de Boniface et Aglaé qui prouverait cependant l'existence de communautés d'hommes et de communautés de femmes à Rome, vers l'an 290. A l'arrivée des restes de celui qui avait été son amant, mort martyr, *consurgens Aglaës confestim accepit secum clericos et viros religiosos et sic cum hymnis et canticis spiritualibus et omni veneratione obviavit sancto corpori et reposuit illud*[1]. Ces devoirs rendus, *beata autem Aglaës abrenuntiavit mundo et pompis eius, universa quæ possidebat distribuens egenis. Relaxans autem et universam familiam suam diversi sexus et aetatis a jugo servitutis, sic cum paucis pullis abrenuntians famulata est Christo et sic facta est magna, ut etiam gratiam a Deo mereretur accipere et dæmonia expelleret et diversas infirmitates curaret. Supervixit autem beata Aglaës in habitu sanctimoniali annis tredecim*[2]. Malheureusement rien de tout cela n'a un caractère historique; la légende est d'origine orientale[3].

Nous possédons une indication dont il est difficile de tirer rien de précis. A l'occasion de l'étrange Sérapion le Sindonite, Pallade nous apprend que ce personnage, sorte de moine-cynique, vint à Rome et s'y rencontra avec Domninon l'ascète, qui avait compté parmi les disciples d'Origène[4], et qui le mit en relations avec d'autres ascètes. On peut pressentir, mais sans trop y insister, que ces ascètes romains savaient quelque chose de la tradition ascétique égyptienne. Les allures plus que bizarres de Sérapion n'étaient pas faites pour attirer le respect à ce groupe que discréditaient plus encore ces faux moines que signalera saint Jérôme. Les funérailles d'une jeune patricienne, Blésille, fille de Paule, en 384, furent l'occasion d'une véritable émeute. « Cette jeune femme, criait-on, a été tuée par les jeûnes. Quand donc chassera-t-on de la ville cette détestable engeance de moines? Qu'on les lapide! Qu'on les jette à l'eau! » Et montrant Paule abîmée dans sa douleur, on clamait : « Voyez comme ils ont séduit cette malheureuse matrone, car ce qui prouve assez combien peu elle voulait être moinesse (= *monacha*) c'est que jamais païenne ne pleura ainsi ses enfants[5]. » Cet odieux nom de « moines » qui faisait rager les païens obstinés[6] était d'importation récente; il ne semble pas qu'on ait jamais songé à l'appliquer à la communauté de vierges groupée par Constance, fille de Constantin, proche du tombeau de sainte Agnès et qui se perpétua jusque vers la fin du IVe siècle[7]. C'est dans un autre monastère romain que vivait la sœur de saint Ambroise, Marcelline, qui reçut le voile des mains du pape Libère (352-366)[8].

C'était, on l'entrevoit déjà, de préférence dans l'aristocratie que se recrutaient ces prémices du cénobitisme. Une recrue illustre entre toutes fut celle de Pammachius que saint Jérôme qualifiait « le premier des moines dans la première des villes » à laquelle il montrait la robe noire du moine parmi la pourpre des sénateurs[9]. Pammachius par sa naissance, par son alliance avec une fille de Paule, par ses grands biens et la dignité de sa vie allait réhabiliter, si elle en pouvait avoir besoin, la vie ascétique. Associé à l'illustre pénitente Fabiola et s'inspirant peut-être de ce que la renommée leur avait appris de la bienfaisance des moines de Nitrie, ils élevèrent pour les pèlerins, à l'embouchure du Tibre[10], un hospice desservi par les moines.

Le 16 avril de l'année 339, saint Athanase d'Alexandrie quittait l'Égypte pour se rendre à Rome, en fugitif[11]. Il était accompagné par deux moines égyptiens : Ammon et Isidore. L'évêque et ses compagnons demeurèrent trois ans à Rome et ce fut alors, comme saint Jérôme le rappelait à la vierge Principia[12], que Marcelle entendit, pour la première fois, prononcer les noms d'Antoine, de Pakhôme, de Thébaïde[13]. L'idée qu'on en pouvait prendre d'après les deux égyptiens, Ammon et Isidore, était à la fois austère et captivante. Pendant toute la durée de son séjour à Rome, Ammon, livré sans réserve à la contemplation, ne daigna visiter aucune des merveilles de la ville, sauf les tombeaux des princes des apôtres[14]; Isidore, au contraire, s'était donné à tous les interlocuteurs avec une bonne grâce charmante[15]. C'était tout à la fois une révélation et une réhabilitation. *Nulla eo tempore nobilium feminarum noverat Romæ propositum monachorum nec audebat propter rei novitatem ignominiosum, ut tunc putabatur, et vile in populis nomen assumere.* Le moine Isidore devait être d'autant plus apprécié que son compagnon se rendait moins abordable et d'autant plus écouté qu'on le savait chargé des fonctions de père spirituel d'une communauté de soixante-dix nonnes[16]. Très vite un petit noyau, qui n'avait de mondain que l'apparence, adopta le genre de vie préconisé. Athanase qui devait faire trois séjours à Rome, avait été — très probablement en 339 — logé chez une veuve, chrétienne

[1] *Acta sanct.*, mai. t. III, p. 283. — [2] *Ibid.* — [3] L. Duchesne, *Notes sur la topographie de Rome au moyen âge*, dans les *Mélanges d'archéol. et d'histoire*, 1890, t. X; P. Franchi de Cavalieri, *Dove fu scritta la leggenda di S. Bonifacio?* dans *Nuovo bullettino di archeol. cristiana*, 1900, t. VI, p. 205-234; sur la nouvelle explication proposée par A. Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, t. I, voir *Anal. boll.*, 1901, t. XX, p. 337-338. — [4] Pallade, *Hist. laus.*, c. LXXXIV, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1187; édit. C. Butler, c. XXXVII, p. 113, 214-215. — [5] S. Jérôme, *Epist.*, XXXIX, 5, *ad Paulam*, *P. L.*, t. XXII, col. 472. — [6] Rutilius Namatianus : « Misérables, ennemis des lumières, ils tirent du grec leur nom de *moines* parce qu'ils veulent vivre sans témoins..., » l. I, vers 489 sq. — [7] E. Spreitzenhofer, *op. cit.*, p. 29 et notes 1-4. — [8] S. Ambroise, *De virginitate*, l. III, c. I, *P. L.*, t. XVI, col. 219. — [9] S. Jérôme, *Epist.*, LXVI, 4, 6, *ad Pammachium*, *P. L.*, t. XXII, col. 640 sq. — [10] *In Portu romano* (= Porto), à six milles d'Ostie. Sur ce *Xenodochium* de Porto, cf. De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1866, p. 103. — [11] Le 19 mars, il était sorti d'Alexandrie et s'était caché aux environs. En comparant la date certaine du retour avec la durée attribuée à ce deuxième exil par l'*Historia acephala*, on arrive à fixer le départ au lundi de Pâques, 16 avril. A. Robertson, *Select writings and letters of Athanasius*, in-8°, Oxford, 1892, *Introd.*, p. LXXXII. — [12] S. Jérôme, *Epist.*, CXXVII, 5, *P. L.*, t. XXII, col. 1090. — [13] Grützmacher, *Pachomius and das älteste Klosterleben. Ein Beitrag zur Mönchgeschichte*, in-8°, Freiburg, 1896, p. 56. — [14] Sozomène, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 520. — [15] Pallade, *Hist. laus.*, c. I, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1010. — [16] Pallade, *Historia lausiaca*, c. I, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1010. Il revint à Rome en 388 et en 398, et mourut en 403, âgé de 85 ans, cf. C. Butler, *Historia lausiaca*, 1904, t. II, p. 185.

Albine, de noblesse illustre, qui se consacrait à l'éducation de sa fille Marcelle. Celle-ci se montrait insatiable des récits héroïques dont l'entretenait Athanase et que lui confirmaient Ammon et Isidore. Par déférence, Marcelle consentit au mariage que sa mère lui avait préparé; mais, veuve après une union de sept mois elle renonça absolument aux secondes noces. Peu après, elle se séquestra du monde, renonçant de son plein gré aux compagnies et transformant son palais de l'Aventin en solitude où elle se livrait à la prière, aux austérités et aux bonnes œuvres, ne sortant de sa demeure que pour visiter les pauvres et les basiliques, et choisissant pour celles-ci le moment où la foule n'y était plus. Une fois de plus on retrouvait ces débuts que nous avons jusqu'ici rencontré partout; mais les temps avaient marché, le monachisme même domestique avait maintenant son organisation latente ou du moins son affiliation officieuse au monachisme officiel. C'est ainsi que Marcelle prit, presque dès ses débuts, une détermination qui affirmait cette affiliation; elle adopta l'habillement grossier et plébéien des moines, généralement décrié et méprisé. On se récria d'abord et bientôt on se tut, puis on imita Marcelle; le branle était donné.

Mélanie l'ancienne avait, elle aussi, renoncé au monde. Sa détermination avait causé une vive émotion que son départ et son établissement en Palestine avaient fort rapidement dissipé. Mais à Rome, le mouvement ainsi commencé se poursuivait, hautement favorisé par le pape Damase dont la propre sœur Irène, morte à vingt ans, avait été consacrée à Dieu. Parmi celles qui entraient dans cette voie, les unes demeuraient dans leur maison, d'autres sentirent le besoin de se grouper et commencèrent, sans règle déterminée, un peu à tâtons, des essais de vie commune[1]. Ainsi se forma dans un palais, sur l'Aventin, une petite communauté que saint Jérôme appellera plus tard l'*Église domestique* et dont Marcelle était la mère. La première qui vint se mettre sous sa direction fut Sophronie[2], bientôt suivie de Félicité, qui ne sont pas autrement connues. Puis ce furent Marcelline et Asella. Marcelline était sœur de saint Ambroise et avait reçu le voile des vierges des mains du pape Libère, la nuit de Noël de l'an 352[3]. Ce n'est qu'après la mort de sa mère que Marcelline renonça à l'ascèse domestique pour s'affilier à la communauté de l'Aventin. Cette ascèse domestique que nous avons rencontrée sans en pouvoir jamais saisir les traits précis, voici que nous allons l'appréhender à Rome avec Asella née en 334. Agée de dix ans à peine, l'enfant avait entendu saint Athanase et s'était résolue à pratiquer cette vie dont il décrivait les grandeurs et les austérités. Asella réclama la robe brune, ainsi que cela se faisait pour les jeunes filles qui voulaient se vouer à Dieu, et comme on la lui refusait, la petite fille vendit la chaînette d'or qu'elle portait au cou, acheta une robe brune, s'en revêtit et vint se montrer à sa famille. Il fallait bien prendre une pareille enfant au sérieux; toutefois on retarda pendant deux années sa consécration définitive. Dès lors commença une vie, racontée par saint Jérôme, et dans laquelle il y a tout lieu de supposer que la fillette s'imposait une imitation aussi rigoureuse que possible du modèle qu'elle prétendait suivre; c'est à ce point de vue surtout qu'il prend tout son intérêt pour nous. Asella s'attribua une étroite cellule d'où elle ne sortait que pour aller le plus secrètement possible prier sur les tombeaux des martyrs. Elle couchait sur la terre nue; ses journées se passaient à prier, à chanter des psaumes, ou à travailler de ses mains; elle priait toujours à genoux, en sorte qu'à la longue, ainsi que Marcelle l'attestait à saint Jérôme, ses genoux étaient devenus calleux par cette austère habitude. Son jeûne durait toute l'année, elle passait souvent deux ou trois jours de suite sans manger et, en carême, une semaine entière. Du pain et du sel composait toute sa nourriture. Elle avait vécu ainsi jusqu'à l'âge de cinquante ans, sans avoir jamais ressenti une douleur d'estomac ni aucune infirmité. Ce qu'on savait de cette vie d'une dignité incomparable ne contribua pas médiocrement à familiariser les Romains avec les austérités de l'ascèse et à en imposer au plus grand nombre le prestige.

Indépendamment des vierges et des veuves qui essayaient la vie commune sur l'Aventin, Marcelle était liée intimement avec d'autres vierges et d'autres veuves qui, comme Asella, vivaient dans leur maison. Telle était la matrone Léa qui s'entourait elle aussi d'une petite communauté, et la pénitente Fabiola. Vers ce temps, une jeune veuve, Paule, que nous avons rencontrée dans son monastère de Bethléem, préludait à Rome à la pratique du cénobitisme en confiant sa fille, la jeune Eustochium, au monastère naissant de l'Aventin et en s'essayant elle-même à l'ascèse domestique.

En 382, le moine dalmate Jérôme venait avec les évêques Paulin et Épiphane assister au concile convoqué par le pape Damase. Investi sur-le-champ de la confiance du vieux pape, devenu en peu de temps un conseiller et un ami, Jérôme devait, comme Athanase, séjourner trois ans à Rome et moissonner la récolte semée par son illustre prédécesseur. Outre ses travaux sur le texte et le commentaire des Écritures, ses admonestations et son exemple dans la réforme du clergé romain, Jérôme trouva des heures à consacrer aux monastères naissants. Ce grand moine, le plus laborieux peut-être et le plus méthodique de tous les cénobites qui se sont adonnés à l'étude, était atteint dans les profondeurs de son âme de cette angoisse féconde et torturante qui naît du sentiment de l'incurable misère humaine, du dédain des choses périssables et de l'aspiration vers l'infini. Son âme ardente et vaillante répugnait à une existence monastique décolorée; il ne concevait pas qu'on pût s'engager à la pratique des vertus évangéliques sans les pousser à bout. Dans l'universelle médiocrité et la somnolence intellectuelle des clercs de son temps, ayant vu une œuvre scientifique, intransigeante et gigantesque, à accomplir, il se l'était simplement attribuée; au sein de l'étouffante indifférence et de la doucereuse malveillance des milieux où sa profession l'obligeait à vivre, impatient de prodiguer les trésors de sa rude tendresse et d'être payé de retour, il avait rencontré vers le milieu du chemin de la vie le groupe des dames romaines et s'était livré sans réserve à leur service, à leur direction et à leur progrès. Aussi les plaçait-il fort au-dessus de ceux qui s'érigeaient ses juges. Comme on lui faisait un reproche d'avoir dédié un de ses livres à des femmes, il répondait, avec une ironie dont tous n'ont pas le droit d'user[4] : « Comme si

[1] Toutefois, le moine Isidore avait dû être consulté et, sans doute, il avait donné communication de ce qui se faisait en Égypte. Le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1886, contient dans la notice de Damase, t. I, p. 213, cette indication qui n'est pas à négliger : *Hic constituit ut psalmos diu noctuque canerentur per omnes ecclesias, qui hoc præcepit presbyteris, vel episcopis aut monasteriis.* — [2] *Hanc multos post annos imitata est Sophronia et aliæ*, dit saint Jérôme. — [3] G. Appia, *Souvenirs histor. de Marcelline et Ambroise*, in-12, Paris, 1892. — [4] F. Lagrange, *Hist. de sainte Paule*, in-8°, Paris, 1867, p. 470-471. « La persistance de Jérôme à dédier à des femmes ses travaux sur l'Écriture, lui fut tournée à nouveau crime et, chose étonnante, le reproche a traversé le moyen âge et a laissé sa trace jusque dans les manuscrits des œuvres de saint Jérôme. Son éditeur bénédictin, dom Martianay, nous raconte, non sans quelque indignation, que plus d'une fois en compulsant les vieux manuscrits pour faire son édition, il a trouvé les noms de Paula et d'Eustochium remplacés de la main du copiste par ceux-ci : « vénérables « frères » *Præfat. in libr. Salomonis.* Mais ce scandale pharisaïque n'empêcha pas Jérôme de placer de nouveau les noms de ces saintes disciples en tête du commentaire sur Sophonie, et il faut voir avec quelle éloquence il répond dans sa préface. »

ces femmes n'étaient pas plus compétentes pour les juger que la plupart des hommes. »

La grande mission à Rome de Jérôme fut de donner une impulsion nouvelle et une sorte d'organisation définitive au mouvement ascétique, dont nous avons indiqué les débuts et qui, faute de cette poussée énergique, risquait d'aboutir à la stagnation, à l'éparpillement et à la décadence. Éprises d'idéal, les âmes des patriciennes furent guidées, dans la voie où les retardait leur inexpérience, par un maître dont la direction était faite de fermeté et de rectitude d'esprit et d'intrépide et clair bon sens. Une fois l'idéal commun entrevu et le but marqué, il enleva tous les obstacles. Ce fut sur le terrain de l'étude des livres saints que les rapports furent inaugurés. Marcelle sollicitait des lectures et explications publiques pour son petit groupe de l'Aventin. Jérôme céda enfin et le bruit de ces lumineuses conférences se répandit bien vite. Celles qui n'habitaient pas sur l'Aventin y accoururent; aucune ne manqua à la réunion. Et ces réunions se multiplièrent. Puis, quand Jérôme eut quitté Rome, il écrivit à celles qui s'étaient mises sous sa conduite et il nous apprend lui-même en 392, qu'on avait déjà à cette date recueilli et publié à Rome un volume de ses lettres à Marcelle[1].

Peu de temps après le départ de saint Jérôme et, sans aucun doute, sur son conseil ou du moins avec son approbation, Marcelle acheta, dans un des faubourgs de Rome, une petite maison entourée d'un jardin spacieux. « A peine de retour chez moi, écrit saint Jérôme à Principie, j'appris que vous aviez contracté avec Marcelle une étroite liaison, et que vous ne vous éloigniez pas d'elle seulement l'espace d'un ongle comme on dit; que vous aviez une même maison et un même lit, de façon que, dans une ville très célèbre, il était notoire à tous que vous aviez trouvé, vous une mère, elle une fille. Une *villa* voisine de la cité vous servait de monastère, et une maison que vous aviez choisie à la campagne, de solitude. Vous avez longtemps vécu de la sorte, si bien que beaucoup de femmes imitant votre exemple, nous avons eu la joie de voir Rome devenir une autre Jérusalem. » Alors s'élevèrent bien des monastères de vierges. Ce fut dans sa *villa* suburbaine transformée en monastère que Marcelle passa les trente dernières années de sa vie. Le mouvement était donné et ne se renfermerait pas dans Rome.

2. *Italie.* — C'est l'histoire du cénobitisme occidental qui s'offre ici, et nous ne pouvons ni l'entreprendre ni même la résumer dans la complication de tous ses détails. Vers 340, le pape Jules Ier consacrait en qualité d'évêque de Verceil, Eusèbe, futur champion de l'orthodoxie nicéenne que l'exil frapperait et conduirait chercher en Thébaïde ces mêmes exemples dont Athanase avait révélé l'existence aux Romains[2]. En 363 rentré dans son diocèse, il formait un groupe de moines pour desservir son église cathédrale[3]. Sous l'épiscopat de saint Ambroise, Milan possédait aussi son monastère que l'évêque défrayait de tout[4] et, dès l'an 370, Aquilée avait le sien[5]. A Rome sous les papes Sirice (384-398), Innocent Ier (402-417), Sixte (432-440), Léon Ier (440-461), nous voyons se multiplier les monastères[6] : à Crémone ou aux environs sous l'évêque Vincent (407-422)[7]; à Novare sous l'évêque Gaudence (397-417)[8]; à Bologne, à Milan, à Ravenne sous Pierre Chrysologue[9]; à Pavie sous l'évêque Ennodius[10], à Turin sous l'évêque Victor[11], dont l'épiscopat nous conduit aux dernières années du ve siècle. Dans l'Italie méridionale, nous rencontrons pendant le cours de ce même siècle, saint Paulin de Nole[12] qui fonda un monastère dans sa ville épiscopale; à Naples, l'évêque Sévère (367-412) en fondait deux[13] et l'évêque Gaudiosus un troisième[14]. La Lucanie[15] n'était pas moins bien partagée que la Campanie; nous connaissons l'existence de monastères à Capoue[16] et à Lucullanum (= Castello Lucullano) sur le tombeau de saint Séverin[17]. Dans l'Italie centrale, les fondations monastiques antérieures à saint Benoît apparaissent en plus grand nombre encore. Vers l'an 400, un monastère à Terracine, Pinetum, dont Rufin nous a fait connaître quelques aspects[18]. En Étrurie, plusieurs autres[19] dont le mieux connu est celui de Saint-Pierre à Pérouse[20]. Plusieurs également dans la Sabine[21], parmi lesquels celui de l'abbé Équitius à Amiternum (= Pescara)[22]. Dans la province de Valérie, ce même Equitius avait construit dans le voisinage du lac Fucin plusieurs monastères, puisque saint Grégoire le Grand l'appelait le « Père de beaucoup de cloîtres[23] »; enfin nous connaissons l'existence d'un abbé et de deux moines à Nursia (= Norcia)[24], et d'un moine nommé Laurent à Farfa[25]. Dans l'Ombrie, autre maison religieuse dans le voisinage d'Ameria ou Amelia[26], au temps de l'évêque Himère, vers l'an 520, et quelque vingt ans plus tôt, attestation du monastère de l'évêque Félix à Pisaurum (= Pesaro, près d'Ancône)[27]. Dans le Picenum, il existait des monastères de moines et des

[1] C. Daux, *Amédée Thierry et les premiers monastères d'Italie aux ive et ve siècles*, dans la *Revue des questions historiques*, 1877, t. xxi, p. 452-435, note 5 de la page 452, dresse un catalogue à peu près complet des principaux travaux exégétiques, qui nous restent, entrepris par saint Jérôme pour le monastère de l'Aventin ou à la demande de ses habitantes. — [2] D. F. Ughelli, *Italia sacra, sive de episcopis Italiæ et insularum adjacentium*, in-fol., Venetiis, 2e édit., 1719, t. iv, p. 747. — [3] E. Spreitzenhofer, *Die Entwicklung des alten Mönchthums in Italien von seinen ersten Anfängen bis zum Auftreten des heil. Benedict*, in-8°, Wien, 1894, p. 13-17. Pour tout ce qui concerne les origines cénobitiques en Italie, nous ne pouvons que renvoyer à cet excellent travail dans lequel les textes sont cités et utilisés. — [4] S. Augustin, *Confess.*, l. VIII, c. xv. Cf. E. Spreitzenhofer, *op. cit.*, p. 17-19. — [5] *Vita Rufini*, dans *P. L.*, t. xxi, col. 80. Cf. E. Spreitzenhofer, *op. cit.*, p. 19. — [6] *Liber pontificalis*, édit., Duchesne, t. i, p. 216, 222, 234, 239. Cf. E. Spreitzenhofer, *op. cit.*, p. 11. — [7] Ughelli, *Italia sacra*, t. iv, p. 580. — [8] Ughelli, *Italia sacra*, t. iv, p. 691. — [9] Ughelli, *Italia sacra*, t. ii, p. 330 — [10] E. Spreitzenhofer, *op. cit.*, p. 20. — [11] Ughelli, *Italia sacra*, t. iv, p. 1022. — [12] A. Busé, *Paulinus, Bischof von Nola und seine Zeit*, in-8°, Paris, 1856, t. i, p. 160; Baudrillart, *Saint Paulin de Nole*, in-12, Paris, 1905. — [13] Ughelli, *Italia sacra*, t. vi, p. 34. — [14] Ughelli, *Italia sacra*, t. vi, p. 44. — [15] Ughelli, *Italia sacra*, t. ix, p. 120, 174. — [16] Mabillon, *Annales ord. S. Bened.*, sæc. i, n. xiv, t. i, p. 7. — [17] Alteserra, *Asceticon*, 1782, p. 712; Eugippius, *Vita S. Severini*, rec. P. Knœl, in-8°, Vindobonæ, 1886. Cf. Fr. Stöber, *Quellenstudien zum laurentianischen Schisma, 498-514*, p. 81; M. Büdinger, *Eugippius, eine Untersuchung*, in-8°, Wien, 1878; A. Baudrillart, *Saint Séverin, apôtre du Norique*, in-12, Paris, 1908. — [18] *Vita Rufini*, l. II, c. i, iii, *P. L.*, t. xxi, col. 117-118; Mabillon, *Annal. ord. S. Bened.*, sæc. i, n. xv, t. i, p. 7; E. Spreitzenhofer, *op. cit.*, p. 23. — [19] Ughelli, *Italia sacra*, t. iii, p. 527. Nous sommes plus hésitant, mais enfin ce n'est pas une raison pour passer sous silence la mention dans la *Civitas Senensis*, sous l'évêque Florian, qui paraît dans un concile romain de 313, d'un cloître d'ermites qui se serait élevé *tertio ab urbe lapide ad silvam*. Ughelli, *op. cit.*, t. iii, p. 527. Ceci nous reporterait à une date antérieure à la Paix de l'Église, c'est d'ailleurs ce qui invite également à admettre la fuite de Rome pendant la persécution de Dioclétien d'un certain Donat qui se réfugie à Arezzo auprès d'un moine dont il commence à partager la vie ascétique, Ughelli, *Italia sacra*, t. i, p. 105; et, aux environs de Fano, dans l'Ombrie, un certain Maurentius qui aurait mené, avec ses compagnons, la vie anachorétique. *Ital. sacr.*, t. i, p. 657. — [20] Ughelli, *Italia sacra*, t. iii, p. 1157. — [21] Gélase, *Epist. ad Bonum episc. Sabinatem*, édit. A. Thiel, dans *Epist. romanor. pontif.*, t. i, p. 454. Cf. *Regesta Romanor. pontif.*, édit. P. Jaffé, Berolini, 1851, t. i, p. 58. — [22] Ughelli, *Italia sacra*, t. x, p. 13-73. — [23] S. Grégoire, *Dialogor.*, l. I, c. iv, *P. L.*, t. lxxviii, col. 165. — [24] Ughelli, *Italia sacra*, t. x, p. 150. — [25] Mabillon, l. I, n. xiv, t. i, p. 7; l. XVII, n. xix, t. i, p. 561. — [26] Ughelli, *Italia sacra*, t. i, p. 296; Gams, *Series episcoporum*, 1873, p. 662. — [27] S. Grégoire Ier, *Epist. ad Felicem episc.*, l. VI, epist. xlvi, *P. L.*, t. lxxvii, col. 832; Ughelli, *Italia sacra*, t. ii, p. 858.

monastères de nonnes ainsi que nous pouvons le voir par les allusions que contient une lettre du pape Gélase, en 493, aux évêques de cette province[1]. Aux environs de Rome, quelques maisons comme le cloître de saint Nil à Tusculum[2], celui de l'abbé Théodat sur les pentes du Monte Calvo[3], celui de l'abbé Honorat à Fundi[4]. Dans les îles, l'ascétisme s'était également propagé et on peut entrevoir des fondations cénobitiques plus ou moins arrivées à maturité, tant pour les moines que pour les nonnes, notamment en Sicile[5]. Des îles ou plutôt de simples rochers de la Méditerranée, comme Gorgone[6] et Capraja[7], virent aborder des moines, les îlots de la côte ligurienne : Stoechades et Lérins[8] et la Sardaigne en virent d'autres[9], enfin l'île Cabis près de Sorrente[10]. Nous aurons bientôt l'occasion de reparler de Lérins qui appartient au cénobitisme de la Gaule.

Ce n'est pas à Rome seulement que s'était produit parmi les femmes de l'aristocratie le vif mouvement vers la vie ascétique que nous avons eu occasion de décrire. Mais on devine sans peine que nous ne retrouvons pas pour les petits groupes disséminés en Italie les détails abondants et précis que nous avons rencontrés à Rome. On peut à peine considérer comme un monastère, mais plutôt comme un simple refuge, la maison existant à Dertona (=Tortone), sous l'évêque saint Innocent (326-353) et ainsi décrite : *virginum refugium, quo Innocentia ejusdem soror, virgo castissima, virginitatem perpetuo servatura concessit*[11]. Par contre, c'est bien un monastère de vierges que nous rencontrons à Milan sous l'épiscopat de saint Ambroise. Dans le traité intitulé *De virginibus*, nous pouvons noter des instructions adressées à des vierges séculières demeurant dans le monde[12] et à des vierges vivant en communauté, mais sans clôture monastique; entre ces deux degrés de la vie cénobitique la transition est visible et de plus en plus accusée dans les ouvrages des dernières années de la vie du saint. Un mouvement de vocations religieuses amenait à l'évêque de Milan non seulement ses concitoyennes, mais des vierges de Plaisance, de Bologne et même de la province de Maurétanie, en Afrique[13]. Marcelline, qui avait pratiqué à Rome avec une compagne et dans la maison paternelle les exercices de l'ascèse, se transporta à Milan et vécut dans la maison épiscopale avec des retraites plus ou moins fréquentes dans une *villa* située à neuf milles de Milan, à quelques pas de Fiume-Frigido. Ce fut là et dans la ville de Milan que Marcelline vit bientôt se grouper autour d'elle quelques-unes des vierges dirigées par son frère. Au premier rang, il faut compter la première compagne de sa vie religieuse à Rome, qui l'avait suivie à Milan. Peut-être faut-il leur joindre la sœur de cette dernière, Candide[14]. Vers ce temps-là, une autre vierge, Manlia Dædalia, vivait à Milan[15]; d'autres encore[16] et, parmi elles, des princesses du sang impérial[17].

Mentionnons encore des monastères de femmes à Bologne[18], à Plaisance[19], à Pavie[20], à Verceil[21]. Dans l'Italie centrale et l'Italie méridionale on peut avancer sans crainte d'erreur que les vierges furent nombreuses et les monastères aussi, mais il semble plus prudent de renoncer à tout essai de statistique. Les indications qu'on est en mesure de grouper sont toutes plus ou moins vagues dans le genre de cette exclamation de saint Jérôme à la vue des maux de l'invasion : *Quot monasteria capta!* Palladius a laissé quelques brèves mentions, notamment un certain monastère nommé Hesycha[22], et nous voyons qu'en Campanie, au VIe siècle, on rencontrait encore des vierges pratiquant l'ascèse dans leur maison; ce qui ne rendait pas leur vie beaucoup plus édifiante. Saint Grégoire rapporte que non loin du monastère de saint Benoît vivaient deux religieuses, de naissance noble, enfermées dans leur maison où un homme de bien, quelque intendant, fournissait à toutes les exigences matérielles de leur vie. Or, elles l'affligeaient sans cesse par l'intempérance de leur langage qui n'épargnait personne, pas même leur serviteur bénévole qui s'en plaignit à l'abbé Benoît lequel menaça les vierges d'excommunication[23]. On ne saurait songer à retrouver jamais la trace de tant de maisons religieuses improvisées et disparues avec celles qui les constituaient; les monastères n'étaient peut-être pas beaucoup plus affermis que ces couvents domestiques et nous pouvons conclure avec Mabillon : *Accuratum eorum numerum inire in tanta rerum obscuritate haud proclive est*[24].

Les rapports entre le monachisme primitif en Italie et le cénobitisme égyptien s'imposent au premier abord[25]. Non seulement les premiers moines, sont des Égyptiens, Ammon et Isidore, qu'on voit à Rome, mais la *Vita Antonii* est, à une date fort rapprochée de sa publication, vers 380, traduite en latin. L'influence de ce petit livre est un fait bien constaté dans l'histoire de l'expansion du monachisme occidental. Saint Augustin nous a laissé un témoignage, auquel il faut toujours revenir, de l'action exercée par le pres-

[1] Gélase, *Epist. ad episcopos per Picenum constitutos* (ann. 493), dans *Epist. Romanor. pontif.*, édit. Thiel, 1868, t. I, p. 333-334. — [2] B. Hæften, *Disqisitionum monasticarum libri XII*, in-fol., Antwerpiæ, 1655, l. I, tract. IV, disquisit. 11, p. 36, c'est Crypta Ferrata. — [3] S. Grégoire Ier, *Dialogor*, l. II, *Vita S. Benedicti*, c. I, *P. L.*, t. LXVI, col. 128. Au monastère appartenait le moine Romain qui passa dans la Gaule, cf. Leclerc, *Vie de saint Romain, éducateur de saint Benoît, abbé et fondateur de Druyes-les-Belles-Fontaines*, in-8°, Paris, 1893, p. 12. — [4] S. Grégoire Ier, *Dialogor.*, l. I, c. I, II, *P. L.*, t. LXXVII, col. 153, 157. — [5] Félix III, *Epistola ad Sicilienses episcopos* (vers 490) dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VII, col. 1057-1058; *Vita S. Fulgentii*, c. XXIII. *P. L.*, t. LXV, col. 129; Pallade, *Historia lausiaca*, c. CXIX, CXX, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1230, édit. C. Butler, c. LXI, p. 155-157. — [6] Paul Orose, *Hist.*, l. VII, c. XXXVI, *P. L.*, t. XXXI, col. 1155 sq. Sur les moines de Gorgone et de Capraja, cf. Rutilius Namatianus, *Itinerarium*, Amstelædami, 1687, p. 12-15, et l'opinion contraire dans S. Ambroise *Hexameron*, III, 5, *P. L.*, t. XIV, col. 165. — [7] Ennodius, *Vita S. Epiphanii, episc. Ticinensis*, dans *Opera*, édit. G. Hartel, Vindobonæ, 1872, p. 354 : *Regrediens singula sanctarum habitationum loca visitavit : medianas insulas, Stoechadas, Lerum ipsamque nutricem summorum montium planam Lerinam adiit, unde singulos vitæ flosculos decerpsit ex omnibus, quos in se boni germinis fomes inseret et ad maturitatis tempus gravida pomis cælestibus arbor adduceret.* — [8] S. Augustin, *Epist.*, XLVIII (alias 81), n. IV. — [9] *Vita S. Fulgentii*, c. XXVII, *P. L.*, t. LXV, col. 143. — [10] Ughelli, *Italia sacra*, t. VI, p. 598. — [11] Ughelli, *Italia sacra*, t. IV, p. 626. — [12] *De virginibus*, l. I, c. VII, n. 32, *P. L.*, t. XVI, col. 198 : « Une vierge est un don de Dieu, un trésor pour sa famille, la prêtresse de la chasteté au foyer domestique. La vierge reste le bien commun du père et de la mère. C'est un gage fidèle et toujours possédé qui ne leur donne pas la préoccupation d'une dot, qui ne déchire pas leur cœur par la séparation, qui ne leur soustrait rien de leur autorité et de leurs droits. » — [13] *De virginib.*, l. I, c. X, n. 57, *P. L.*, t. XVI, col. 205. La situation décrite par ce traité nous reporte en l'année 377. — [14] Paulin, *Vita Ambrosii*, c. IV : *comite alia virgine, cujus virginis soror Candida.* — [15] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 6240. — [16] Baunard, *Histoire de saint Ambroise*, in-8°, Paris, 1871, p. 191 sq. — [17] *Ibid.*, p. 194. — [18] S. Ambroise, *De virginibus*, l. I, c. X, n. 60, *P. L.*, t. XVI, col. 205. — [19] Ughelli, *Italia sacra*, t. II, p. 197. — [20] Ughelli, *Italia sacra*, t. I, p. 1080. — [21] Ughelli, *Italia sacra*, t. IV, p. 762. — [22] Pallade, *Hist. laus.*, c. CXVIII, CXIX, CXXI, CXXIX, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1228-1232; édit. C. Butler, c. LIV, LXI, p. 146, 155. Cf. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 290, notice du pape Silvère (536-537); Ughelli, *Italia sacra*, t. I, p. 686. — [23] S. Grégoire, *Dialogor.*, l. II, c. XXIII, *P. L.*, t. LXVI, col. 178. — [24] Mabillon, *Annales ord. S. Bened.*, l. I, c. XIV, t. I, p. 7. — [25] E. Spreitzenhofer, *op. cit.*, p. 36-40 : *Der ägyptischer und asiatischer Einfluss.* 1° *Die Beziehungen des Occidentes zu Ægypten und Asien*; 2° *Die Verbreitung der Basilianer und Cassianischen Regel in Italien.*

tige de solitaires de la Thébaïde dans les milieux les plus divers et, en apparence, les moins accessibles à la séduction d'une pareille vie. Un jour, à Milan, Augustin, professeur d'éloquence, reçut la visite d'un Africain son compatriote, officier dans l'armée. « Nous nous assîmes, raconte Augustin, pour nous entretenir. Il aperçut par hasard, sur une table de jeu qui était devant nous, un volume. Il l'ouvrit, c'était l'apôtre Paul. Je lui avouai que cette lecture était ma principale étude. Alors il fut amené par la conversation à nous parler d'Antoine, le moine d'Égypte, dont le nom si glorieux parmi les serviteurs de Dieu nous était inconnu. Il s'en aperçut et s'arrêta sur ce sujet; il révéla ce grand homme à notre ignorance dont il ne pouvait assez s'étonner. Nous étions dans la stupeur de l'admiration au récit de ces irréfragables merveilles de si récente mémoire, presque contemporaines, opérées dans la vraie foi, dans l'Église catholique. Et nous étions tous surpris, nous d'apprendre, lui de nous apprendre ces faits extraordinaires. Et ses paroles coulèrent de là sur ces saints troupeaux de monastères et les parfums de vertu qui s'en exalent, sur ces fécondes aridités du désert dont nous ne savions rien. Et à Milan même, hors des murs était un cloître rempli de bons frères élevés sous l'aile d'Ambroise, et nous l'ignorions. Il continuait de parler et nous écoutions en silence; et il vint à nous conter qu'un jour, à Trèves, l'empereur passant l'après-midi aux spectacles du cirque, trois de ses compagnons et lui allèrent se promener dans des jardins attenant aux murs de la ville; et, comme ils marchaient deux à deux, l'un avec lui, les deux autres ensemble, ils se séparèrent. Ceux-ci, chemin faisant, entrèrent dans une cabane où vivaient quelques-uns de ces pauvres volontaires à qui appartient le royaume des cieux; et là ils trouvèrent un manuscrit de la vie d'Antoine. L'un d'eux se mit à lire; il admire, son cœur brûle... [il dit à son compagnon] : « C'en est fait, je romps avec tout notre espoir, je veux servir Dieu, et à cette heure, en ce lieu je me mets à l'œuvre. Si tu n'es pas pour me suivre ne me détourne pas. » L'autre répond qu'il veut aussi conquérir sa part de gloire et de butin. Potitianus et son compagnon, après s'être promenés dans une autre partie du jardin, arrivèrent, en les cherchant, à cette retraite, et les avertirent qu'il était temps de rentrer, parce que le jour baissait. Mais eux, déclarant leur dessein, comment cette volonté leur était venue et s'était affermie en eux, prièrent leurs amis de ne pas contrarier leur résolution, s'ils refusaient de la partager. Ceux-ci, ne se sentant pas changés, pleurèrent néanmoins sur eux-mêmes, disait Potitianus. Ils félicitèrent leurs camarades en se recommandant à leurs prières. Puis ils retournèrent au palais, et les autres restèrent dans la cabane. Tous deux avaient des fiancées qui, à cette nouvelle, consacrèrent à Dieu leur virginité [1]. »

Saint Jérôme atteste de son côté le souci de s'attacher aux grands modèles égyptiens, « les Paul, les Antoine, les Julien, les Hilarion, les Makaire [2], » et nous avons déjà fait remarquer la préoccupation générale aussi bien à Rome qu'en Asie-Mineure ou en Palestine de s'inspirer des observances de Nitrie ou de la Thébaïde et d'en visiter les monastères célèbres. Jérôme, Rufin [3], Pallade, Basile, Cassien, Paule, Eustochium, les deux Mélanie n'eussent pas jugé leur initiation complète sans ce voyage. Honorat, le futur fondateur de Lérins, ne put donner suite à son projet de visiter ces mêmes lieux [4]; Postumianus, un autre Gaulois, ami de Sulpice Sévère et disciple de saint Martin, visite et décrit les moines égyptiens à ses compatriotes [5]. Cette ardente et générale curiosité explique l'expansion de l'influence cénobitique d'après les principes égyptiens. C'est ainsi que non seulement en Italie, mais en Grèce, spécialement dans l'Achaïe, on rencontre des monastères organisés d'après la discipline égyptienne et qui paraissent même en avoir adopté — en totalité ou en partie — le vêtement [6]. L'incontestable prestige du cénobitisme égyptien n'était d'ailleurs pas tellement exclusif qu'il ne laissât place à d'autres exemples, et, pour n'en citer qu'un seul, le succès obtenu par la *Vita S. Martini* de Sulpice Sévère paraît avoir égalé celui, déjà un peu ancien, de la *Vita S. Antonii*.

Le cénobitisme en Italie, pendant la période antérieure à saint Benoît, a donc conservé intact son caractère primitif, sauvegardé d'ailleurs par des institutions dont nous pouvons ressaisir quelque trace. L'existence d'une règle dans chaque monastère paraît certaine, mais il ne s'agissait que d'une observance locale [7]. Il paraît peu probable que la règle n'ait pas toujours été appliquée sous la surveillance et la responsabilité d'un abbé; néanmoins, exceptionnellement, le fait reste possible [8], mais il y avait une tendance fort claire à faire de l'abbé le dépositaire officiel de la règle et quelque velléité à établir une observance générale [9].

La bonne volonté des moines d'Italie marchait de pair, semble-t-il, avec leur inexpérience. Ce fut dans ces conditions que, parallèlement à l'influence égyptienne, se développèrent les maximes d'organisation cénobitique inspirées par les règles de saint Basile et les écrits de Cassien. Si on veut bien se rappeler le caractère composite de ces écrits, on pourra se convaincre que c'était encore définitivement à la source égyptienne plus ou moins altérée qu'on se trouvait ramené. Rufin, nous venons de le voir, préconisait l'adoption de tel ou tel point particulier emprunté au type basilien [10] auquel il initiait l'Italie monastique. De fait, les règles basiliennes y connurent une certaine expansion. L'abbé Urseius s'en faisait le propagateur [11], et ce qui témoigne jusqu'à un certain point du succès obtenu, c'est une sorte d'abrégé de la règle basilienne connu sous le nom de *Regula sanctorum Pauli et Stephani* [12]

[1] S. Augustin, *Confessiones*, l. VIII, c. VI sq., in-8°, Romæ 1878, p. 186-188. On ne saurait trancher la question de savoir si le monastère épiscopal de Milan doit être identifié avec celui que saint Martin à son retour d'Illyrie fonda dans cette ville. Sulpice Sévère, *Vita S. Martini*, édit. Halm, p. 116. — [2] S. Jérôme, *Epist.*, LVIII, 5, *ad Paulinum : Romani duces imitentur Camillos, Scipiones*, etc.; *nos autem habeamus propositi nostri principes Paulos et Antonios, Julianos, Hilariones, Macarios*; cf. *Epist.*, XXII, *ad Eustachium*, 33; *Epist.*, CXXV, *ad Rusticum*, 15; *Epist.*, CXLVII, *ad Sabinianum*, 5. — [3] S. Jérôme, *Epist.*, III, *ad Rufinum monachum*, 1; Rufin, *Historia monachorum, P. L.*, t. XXIII. — [4] Albanès-Chevalier, *Gallia christiana novissima*, in-4°. Arles, 1900, t. I, p. 25-29. — [5] Sulpice Sévère, *Dialogus I*. — [6] Acholius, moine en Achaïe, était vêtu de la *mélote*. S. Ambroise, *Epist.*, XV, *ad Thessalonicenses*, 12; *Epist.*, XVI, *ad Ampium*, 1, 2. — [7] Cassien, *De instit. cœnob.*, l. II, c. II : *atque in hunc modum diversis in locis diversum canonem cognovimus institutum totque propemodum topos ac regulas vidimus usurpatas, quot etiam monasteria cellasque conspeximus*. Voir en outre Rufin, *Præfatio in regulam S. Basilii ad Urseium abbatem*, dans L. Holsten, *Codex regularum*, édit. M. Brockie; Augustæ Vindelicorum, 1759, t. I, p. 67; *SS. Pauli et Stephani regula ad monachos*, c. XLI, dans *Cod. regul.*, t. I, p. 143-144; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 220. — [8] S. Benoît, *Regula*, édit. Schmidt, 1892; *Monachorum quatuor esse genera manifestum est. Primum cenobitarum, hoc est monasteriale militans sub regula* VEL *abbate*; Notice d'Innocent Ier (401-417) : *Hic constitutum fecit de omnem ecclesiam et de regulis monasteriorum et de Judæis et de paganis*. — [9] On lit dans la *Præfatio Rufini in regulam S. Basilii ad Urseium abbatem* : *Tui sane sit officii etiam aliis monasteriis exemplaria præbere, ut secundum instar Cappadociæ omnia monasteria eisdem et non diversis institutis vel observationibus vivant*, dans Holsten, *Cod. regular.*, édit. Brockie, t. I, p. 67. — [10] Voir la note précédente. — [11] *Vita Rufini*, l. II, c. I, n. 4, *P. L.*, t. XXI, col. 118. — [12] Holsten, *Codex regularum*, édit. Brockie, 1759, t. I, p. 138 sq.

et à peu près contemporain de la règle bénédictine, dont celle-ci s'inspire parfois au point d'en adopter, sous forme condensée, quelques prescriptions [1], sans s'interdire de tirer parti également de la règle des religieuses attribuée à saint Augustin [2]. Il est aisé d'apprécier l'influence de la règle basilienne surtout au point de vue des correctifs apportés par elle au type pakhômien, en comparant dans leur état définitif les règles de saint Pakhôme, de saint Basile et de saint Benoît. Cette confrontation de trois degrés successifs et, on peut le dire, progressifs, dans laquelle l'institution naît, s'améliore et s'achève, donne l'impression d'une maquette dont les retouches procurent l'œuvre immuable désormais parfait. Saint Benoît ne dissimule pas au reste l'usage qu'il a fait de l'Écriture, des Pères et, venant à une précision plus grande, il mentionne spécialement les Conférences et les Institutions de Cassien, les Vies des Pères et la règle de notre père saint Basile [3]. Parmi ces sources qu'il eut certainement entre les mains devait se trouver la traduction de la règle pakhômienne par saint Jérôme, peut-être aussi, comme nous le verrons plus loin, la règle de la Réforme d'Atripé.

Plus directement accessibles dans leur forme latine, les écrits de Cassien s'offraient à la population monastique sous une forme plus attrayante que les points traités par saint Basile, avec leur aspect un peu rébarbatif. Leur influence fut donc très grande et ce que nous en avons dit plus haut montre que par cette voie c'était encore le coutumier cénobitique égyptien qu'on proposait à l'Occident, un peu agrémenté grâce aux usages palestiniens mélangés inextricablement avec les autres par l'auteur lui-même. Ce fut entre les années 420 et 430 que les écrits monastiques de Cassien commencèrent à circuler en Italie où les attendait un succès plus général et plus profond encore que celui qu'avait obtenu la règle basilienne [4]. Nous en avons une preuve dans les emprunts nombreux et parfois littéraux que saint Benoît n'hésite pas à faire au *De institutis cœnobiorum* [5], bien qu'assez riche de son fonds, à ce qu'il semble, pour ne pas se réduire à emprunter de la sorte, au risque d'y perdre quelque chose en originalité.

Entre Cassien et saint Benoît se place un autre essai de règle monastique désigné sous le nom de *Regula incerti auctoris* [6] et à l'égard de laquelle saint Benoît se montre aussi accueillant [7]. Un autre document de la même famille avec lequel la règle de saint Benoît n'est pas sans affinité est une règle monastique considérée à tort comme la règle primitive de saint Augustin et désignée sous le titre de *Regula consensoria monachorum* [8] dont nous aurons à reparler à propos du cénobitisme en Espagne.

Il ressort de cet ensemble d'indications que l'Italie monastique, avant l'introduction de la législation bénédictine, flottait entre un certain nombre de coutumiers, dont l'adoption laissait le champ libre aux modifications locales. Tel monastère combinait ses traditions avec une règle, tel autre pliait des usages consacrés à une règle, ici on combinait plusieurs règles, là une règle nouvelle expulsait une règle ancienne, l'abolissait ou bien en tolérait telle ou telle partie. Dans la préface de son *De institutis cœnobiorum*, Jean Cassien ne dissimulait pas qu'il faisait moins œuvre d'historien que de vulgarisateur, décidé à faire connaître non des observances impraticables, mais bien des institutions recommandées par l'exemple des moines d'Égypte et de Palestine, mais accommodées à la différence des climats, tempérées et mises à la portée d'âmes moins héroïques. Saint Benoît n'aura pas de plus haute ambition que de tracer à ses disciples ce qu'il appelle une « faible ébauche de règle » dont la pratique les conduira, avec l'aide de Dieu, à la pratique des vertus les plus rares et les plus ardues.

La protection officielle accordée à l'ascétisme par le pape Damase avait été suivie, sous le règne de son successeur, d'une malveillance à peine déguisée. Quelques-uns purent juger le moment venu de battre en brèche l'institution monastique ; parmi eux se trouva Jovinien, moine lui-même, qui avait perdu sa foi première dans la valeur des observances qu'il avait pratiquées. En 385, dès la disparition de Damase, Jovinien sort de son obscurité à Rome, où il s'était fixé et combat avec force le vif enthousiasme qui s'était emparé d'une partie de la société patricienne pour le célibat et les austérités ascétiques, qu'il proclamait inutiles et dangereuses, sans cesser de les pratiquer toutefois, de peur qu'on ne l'accusât d'y avoir renoncé par sensualité. Jovinien déniait tout mérite à ces mortifications et se livrait à une propagande couronnée de quelque succès. Il décida un certain nombre de jeunes filles, de veuves et même de femmes déjà mûres à renoncer au célibat qu'elles avaient voué à son instigation. A un moment donné, Jovinien eut sous ses ordres une escouade de huit *prædicantes* qui, sous sa direction, propageaient ses principes. Il y avait là plus d'audace qu'il ne convenait d'en tolérer et le pape Sirice dut excommunier le novateur qui se rendit à Milan où il fit de nombreux prosélytes (388), entre autres Sarmatianus et Barbatianus qui désertèrent le monastère fondé par saint Ambroise, lequel excommunia à son tour Jovinien qui se retira à Verceil. On a voulu faire de Jovinien « le premier protestant » ; mais il semble bien que ce qu'on donne aujourd'hui pour l'essentiel de sa doctrine n'a guère été remarqué au IVe siècle. Beaucoup plus simplement Jovinien est un personnage de la vie pratique. Il a attaqué non une doctrine, mais un régime, et il s'est mis en quête d'arguments. De là ce défilé de saints mariés, empruntés aux deux Testaments ; de là cette assertion qu'au ciel il n'y a qu'une récompense pour les fidèles, ce qui veut dire simplement que gens mariés et continents seront traités de la même façon : *inter virginem et viduam baptizatam nihil interest ;* ces mots reviennent à chaque instant dans la polémique. L'attaque furieuse de saint Jérôme fit à Jovinien une réclame et scandalisa un peu en Occident. Jérôme fut obligé de se justifier, mais dans ses explications, c'est toujours d'une certaine forme d'ascétisme qu'il est question : *Grande piaculum, eversæ sunt ecclesiæ, orbis audire non potest, si mundiorem virginitatem diximus esse quam nuptias.*

A défaut d'une règle monastique unique, quelques principes et un certain nombre de coutumes formaient les bases de la vie religieuse et de l'observance dans les maisons. Quelques prescriptions, qu'il est aisé de rattacher à l'influence des règles orientales, principalement à celle de saint Basile, semblent avoir été généralement acceptées. L'admission dans le monastère

[1] E. Spreitzenhofer, *Die Entwicklung des alten Monchthums in Italien von seinen ersten Anfängen bis zum Auftreten des heil. Benedict.*, in-8°, Wien, 1894, p. 42, p. 45, note 2, 5. — [2] S. Augustin, *Epist.*, CCXI, n. 7. Cf. Holsten, *op. cit.*, t. I, p. 141. — [3] S. Benoît, *Regula*, c. LXXIII. — [4] E. Spreitzenhofer, *op. cit.*, p. 43. — [5] Comparer Cassien, *De institutis cœnobiorum libri XII*, édit. M. Petschenig, Vindobonæ, 1888, l. IV, c. XXXIX, p. 75 = *Regula S. Bened.*, c. VII ; *De instit.*, l. II, c. IV, p. 20 = *Regula*, c. IX, X ; *De instit.*, l. III, c. IV, p. 39 = *Regula*, c. XVII ; *De instit.*, l. IV, c. X, c. XVII, p. 53, 58 = *Reg.*, c. XXI ; *De instit.*, l. IV, c. XXII, p. 62 = *Regula*, c. XXXV ; *Collat.*, l. XVIII, c. IV-VIII, p. 508-517 = *Regula*, c. I. — [6] Holsten, *Cod. regul.*, édit. Brockie, t. I, p. 137-138. — [7] E. Spreitzenhofer a établi d'intéressants et décisifs rapprochements ; en ce qui concerne l'office liturgique, et notamment l'heure de complies, la question n'est plus ce qu'elle était en 1894, cf. Spreitzenhofer, *op. cit.*, p. 45-49. — [8] Holsten, *Cod regular.*, édit. Brockie, t. I, p. 136-137, *P. L.*, t. LXVI, col. 99

n'est accordée aux esclaves que sur la permission de leur maître [1]; quant aux hommes libres, le concile de Tolède (400) prescrit de retarder trois ans leur prise d'habit s'ils ne sont pas bien connus auparavant. Si pendant ce laps de temps ils sont réclamés en qualité d'esclave, d'affranchi ou de colon, on les rendra à leur propriétaire [2]. Quant à ceux qui, formés dans les monastères, se présentent pour entrer dans la cléricature, on fera une enquête à leur sujet [3].

Pour ceux qui se trouvent dans les conditions requises à l'admission, on leur impose des épreuves analogues à celles que prescrivent les règles égyptiennes et dont Cassien [4] est devenu l'importateur et le législateur pour l'Occident, en attendant qu'elles soient adoptées et consacrées par la règle de saint Benoît. Par une disposition, délaissée depuis, et qui témoigne d'une psychologie pénétrante, le monastère refusait la donation des biens ou même toute offrande qu'eût voulu lui faire le postulant, et cela afin qu'il ne pût tirer vanité pour lui-même et dédain pour autrui de sa générosité, et aussi afin que, s'il ne persévérait pas, le moine ne pût un jour réclamer son bien et jeter le monastère, qui l'aurait dépensé, dans une situation délicate autant que périlleuse [5]. Saint Benoît prendra un parti très différent et fera donner au monastère par acte solennel, *facta solemniter donatione*, les biens dont le récipiendaire ne disposera pas en faveur des pauvres. Celui qui est admis à la probation cénobitique sera dépouillé de ses vêtements mondains et revêtu de l'habit monastique; s'il ne persévère pas, on lui rendra ses vêtements, car il est interdit d'emporter l'habit religieux [6]. Une fois revêtu de l'habit, le postulant ne se trouve pas encore agrégé, il doit subir une probation qui le conduit à la profession religieuse. Celle-ci semble bien comporter une formule précise, mais dans laquelle nous ne saisissons pas l'influence de la formule des vœux d'Atripé. La lettre de saint Jérôme à la vierge Demetrias donne ce texte : « Je renonce à toi, Satan, et à ton siècle et à ta pompe et à tes œuvres. » Il semble même que dès la fin du IVe siècle, la profession religieuse est désignée en Occident par un terme spécial : *Professio* ou *Propositum*. Le pape Sirice (384-398) appelle les vœux *propositum sanctitatis* [7] et Cassien emploie de son côté le mot *profiteri* [8], tandis que le pape saint Léon Ier fait usage de l'expression *propositum monachi* ou *professio* [9]. Salvien de Marseille s'exprime à peu près comme Cassien : *religionem profiteri* [10] et l'auteur de la vie de saint Fulgence, *professio monachorum* [11]. Enfin, à la fin du Ve siècle, un texte liturgique emploie *propositum* ou *propositum sanctum* [12], et deux canons conciliaires *religionis professio* [13], et *propositum professæ religionis* [14].

Cette profession monastique n'était guère pour sinat Basile que la profession de virginité, et il semble que la virginité en soit demeurée comme le point culminant dont on entoure l'observation des garanties de sérieux et d'âge, reculant ici à 25 ans, là à 40 ans, là à 60 ans l'imposition du voile qui consacre la profession virginale [15]. Cette précaution se comprend sans peine par la gravité de l'engagement qui est tenu pour une véritable union conjugale entre le Christ et la vierge consacrée à lui, union dont la violation entraîne la malice du péché d'adultère [16]. Nous connaissons mieux dans l'ensemble ce qui concerne les vierges que ce qui a trait aux moines, mais nous aurons occasion de revenir sur ce sujet (voir VIERGES) que nous ne pouvons traiter ici, sans nous écarter trop des institutions cénobitiques considérées dans leur ensemble. Rappelons rapidement quelques particularités. La consécration des vierges était faite par l'évêque à certains jours solennels, tels que le jour de Pâques, celui de l'Épiphanie, les fêtes des apôtres [17], pendant la messe [18]. Elle consistait dans l'imposition du voile, *velamen capitis* ou *mafortes*, de dimensions exiguës, tombant sur le cou et les épaules et d'étoffe commune [19]. Dans les monastères de nonnes en Égypte et en Syrie, vierges ou veuves qui se consacraient au service de Dieu, faisaient couper leur chevelure [20]; la même coutume existait à Milan [21]. Il ne fallait rien moins que la profession religieuse pour autoriser cette pratique que des femmes employaient, afin de se donner l'apparence d'une vie qu'elles ne pratiquaient pas en réalité [22]. Car c'était une plaie de l'époque que les faux moines et les fausses nonnes. On voyait des hommes chargés de chaînes (voir CATENATI) portant les cheveux incultes, la barbe hirsute, un manteau noir et gardant les pieds nus au cœur de l'hiver; tandis que des femmes revêtaient l'habit masculin, se coupaient les cheveux et ressemblaient à s'y méprendre à des eunuques [23]. La tonsure était généralement répandue et peut-être était-elle l'indice le plus sûr pour reconnaître un moine. La règle des saints Étienne et Paul recommandait surtout de ne tonsurer aucun des frères sans la prière de l'abbé et saint Benoît déclare que les mauvais moines mentent à Dieu par leur tonsure.

La forme et la couleur de l'habit monastique servaient également à désigner la profession de ceux et de celles qui le portaient. C'était une sorte de longue tunique noire, *nigrum pallium*, on faisait aussi usage du *cilicium*, du *colobium*, de la ceinture. Au reste, il n'y avait pas, à proprement parler, de vêtement réservé à l'état monastique. Cassien fait très justement observer qu'on adoptait celui des localités ou des provinces dans lesquelles le monastère ou la petite congrégation nais-

[1] Denys le Petit, *Can. eccl.*, c. IV. — [2] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 1012. Cf. Gélase, *Epist. ad episcopos Lucaniæ*, c. XIV, dans Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 41. — [3] Gélase, *Epist. ad episcopos Lucaniæ*, c. VI, dans Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 37. — [4] Cassien, *De instit. cœnob.*, l. IV, c. III, *P. L.*, t. XLIX, col. 154-156. — [5] Cassien, *De instit. cœnob.*, l. IV, c. IV, *P. L.*, t. XLIX, col. 156-158. — [6] Cassien, *De instit. cœnob.*, l. IV, c. VI, *P. L.*, t. XLIX, col. 149-150. — [7] Sirice, *Epist.*, I, *ad Himerium episc. Tarrac.*, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 657. — [8] Cassien, *De instit. cœnob.*, l. IV, c. XXXIII, *P. L.*, t. XLIX, col. 194. — [9] S. Léon, *Epist.*, II, *ad Rusticum episc. Narbonn.* — [10] Salvien, *Ad eccles. cathol. adversus avaritiam*, l. II, c. III, n. 12, édit. Pauly, Vindobonæ, 1883, p. 249. — [11] *Vita S. Fulgentii*, *P. L.*, t. XLV, col. 117. — [12] *Sacramentarium Gelasianum*, dans *Liturgia romana vetus*, édit. Muratori, Venetiis, 1748, col. 629-630, 719-720. — [13] *Conc. Arelat.*, 452, dans Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 881. — [14] *Conc. Turonense*, 461, dans Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 946. — [15] *Codex canonum eccles. afric.*, can. 16, dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 718; *III Conc. Carthag.*, can. 4, dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 880; *Conc. Cæsaraug.*, can. 8, dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 635; *II Conc. Milevitanum*, can. 26, dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 334. Dans le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1886, Léon Ier, 440-461, t. I, p. 90, 91, 239; E. Spreitzenhofer, *op. cit.*, p. 58-59. — [16] S. Ambroise, *De lapsu virginis consecratæ, liber unus*, c. V : *Quæ (virgo) se spopondit Christo et sanctum velamen accepit : jam nupsit, jam immortali juncta est viro. Et jam si voluerit nubere communi lege conjugii, adulterium perpetrat, ancilla mortis efficitur*. Cf. *Canones synodi Romanorum ad Gallos episcopos*, sous Innocent Ier, can. I, dans Mansi, *op. cit.*, t. III, col. 1134. — [17] S. Ambroise, *Exhortatio virginitatis liber unus*, c. VII, n. 42, *P. L.*, t. XVI, col. 247; *De lapsu virginis consecratæ liber unus*, c. V, n. 19, *ibid.*, col. 372; *De virgin.*, l. III, c. I, n. 1; Gélase, *Epist. ad episc. Lucaniæ*, c. XII, dans Mansi, *op. cit.*, t. VIII, col. 41; *Sacrament. Gelasianum*, édit. Muratori, p. 629-630; A. Thiel, *Epist. Roman. Pontif.*, p. 369, note 71. — [18] *Sacramentarium Gelasianum*, édit. Muratori, p. 631-634, 719-720. — [19] Cassien, *De instit. cœnob.*, l. I, c. VI, VII, *P. L.*, t. XLIX, col. 71-72. — [20] S. Jérôme, *Epist.*, CXLVII, *ad Sabinianum*, c. V, *P. L.*, t. XXII, col. 1199. — [21] S. Ambroise, *De lapsu virginis consecratæ*, c. VIII, 35, col. 377. — [22] *Conc. de Gangres*, can. 6, dans Mansi, *op. cit.*, t. II, col. 1095; *Statute Complutensia*, n. LXXXII, dans Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 536; *Code théod.*, l. XVI, tit. II, leg. 27; l. XV, tit. VII, leg. 12, n. 1, défend au théâtre le costume des vierges. — [23] S. Jérôme, *Epist.*, XXII, *ad Eustochium*, c. XXVII-XXVIII, *P. L.*, t. XXII, col. 412.

sait et se propageait. Le vêtement n'avait pas besoin de recevoir telles singularités destinées à permettre aux initiés de se reconnaître et d'exclure ceux qui n'appartenaient pas à leur observance[1]. Toujours simple et pauvre, l'habit devait cacher la nudité, protéger contre l'injure de l'air, rappeler la profession religieuse. Il ne pouvait être question d'en faire un objet de vanité et de luxe : nous aurons d'ailleurs occasion d'énumérer bien des particularités du vêtement monastique.

Il en était de la liturgie monastique comme du coutumier en général. C'est encore Cassien qui nous dit avoir vu autant de manières de célébrer l'office divin qu'il avait visité de monastères et de celles[2]; et il était de ceux qui, sur ce point, eussent voulu voir les nouvelles fondations monastiques adopter et reproduire le *cursus officii* des pères du cénobitisme égyptien[3]. Le principe de l'office quotidien, diurne et nocturne, était admis et imposé par le pape de Rome dont le prestige était grand[4] et qui consacrait une indication donnée par saint Basile, lorsque celui-ci avait établi l'obligation de l'office monastique en imposant sa récitation à ceux qui ne pouvaient se trouver présents à la récitation en commun[5]. L'heure de la fixation typique n'était toutefois pas encore arrivée, on faisait son choix et, pour sa part, Cassien contribua à faire adopter l'*hora matutina* ou *hora prima* célébrée dans les monastères de Palestine et ignorée dans ceux d'Égypte[6]. L'Italie d'ailleurs prétendait bien ne pas copier toujours, mais innover elle aussi, et elle y réussissait avec plus ou moins de bonheur[7]. La clôture monastique n'avait alors rien de rigide là où elle existait; elle laissait moines et vierges collaborer à l'office de l'église cathédrale ou paroissiale, dont ils étaient, avec de pieux laïques, les plus fermes soutiens[8]. Comme la louange divine, l'office ou *Opus Dei*, ainsi qu'on l'appelait, formait l'occupation principale des moines, il était naturel de voir ceux-ci, sans trop s'inquiéter de sa durée, l'étendre et l'organiser avec amour en un tout bien ordonné et caractéristique. La désertion des fidèles, réclamés chez eux par d'autres soins, leur laissait toute liberté et ainsi l'office qui pour eux, laïques pour la plupart, n'était pas prescrit par une loi ecclésiastique formelle, devint non seulement une œuvre de prédilection et une obligation conventuelle et individuelle, mais encore une œuvre originale par suite de l'emploi des pièces de composition libre qui servaient à distinguer la liturgie monastique de celle des églises épiscopales[9]. Et cependant, malgré cette tendance marquée à l'originalité, il faut reconnaître une autre tendance plus accentuée vers une sorte d'uniformité dans la liturgie monastique. Cassien s'efforce d'inculquer l'observation de la coutume consacrée par les solitaires égyptiens, à laquelle une consécration de sainteté semble attachée[10]. Les évêques sortis d'un monastère favorisent l'expansion du rite monastique jusque dans leurs églises cathédrales[11].

Somme toute, l'office occidental, principalement en Italie, se façonna et se développa sous l'influence de l'Orient. On ne pouvait pas ne pas connaître dans les monastères de Rome, tout remplis de la gloire de Jérôme, protégé de Damase, les règles liturgiques des Orientaux, devenues un type général. Sans aucun doute, l'autorité de Cassien, parfaitement au courant des usages palestino-syriens et des usages égyptiens, donna une vive impulsion au mouvement liturgique dans le monachisme occidental, mais l'auteur, quoique élevé en Palestine, d'après les usages des moines de ce pays, ne cachait pas sa préférence pour les enseignements d'autres maîtres, les moines égyptiens[12]. Il fait passer leurs usages devant ceux des palestino-syriens, non toutefois sans se rendre compte que l'esprit monastique de l'Orient et en particulier de l'Égypte, ne saurait s'implanter en Occident. Il en conclut à la nécessité d'adoucir les austérités de la discipline égyptienne par l'observance plus bénigne de la Palestine. Cependant l'enthousiasme fut si vif, le mouvement si rapide et si général, que le *De institutis cœnobitarum* implanta sans trop l'édulcorer le cénobitisme égyptien. La préface de la troisième partie des *Collationes* nous permet d'en juger, en même temps qu'elle nous donne une idée claire du moule dans lequel furent fusionnés ces recueils d'ordonnances égyptiennes et palestiniennes et nous dit comment ils furent adaptés aux aptitudes d'une race si profondément distincte de celle parmi laquelle ces observances étaient nées. La préface est adressée à quatre personnages : Jovinien, Minervus, Léonce et Théodore. Ce dernier avait construit en Gaule un monastère exclusivement réservé à la vie en commun, mais formé avec soin sur le modèle de l' « ancienne tradition ». Les trois autres personnages avaient fondé des monastères où l'on unissait la vie cénobitique[13], telle qu'elle se pratiquait en Orient et en Égypte, à la vie anachorétique qui avait fait la principale renommée des déserts en Égypte. Dans ces nouveautés se trahit la direction, l'influence égyptienne; elle y prédomine. Cassien nous montre aussi comment on réalisait pratiquement cette alliance des deux vies. A peu de distance du monastère étaient construites un certain nombre de cellules séparées pour les anachorètes. Ces faits nous

[1] Cassien, *De instit. cœnob.*, l. I, c. II, X, *P. L.*, t. XLIX, col. 60 sq. — [2] Cassien, *De instit. cœnob.*, l. II, c. II, *P. L.*, t. XLIX, col. 78 sq. — [3] *Ibid.* Nous ne reviendrons pas ici sur ce qui a été dit plus haut relativement à la disposition du psautier et des heures dans l'office égyptien. Voir aussi CASSIEN, t. II, col. 2318 sq. — [4] Damase (366-384), dans *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1886, t. I, p. 213 : *Hic constituit, ut psalmos diu noctuque canerentur per omnes ecclesias; qui hoc præcepit presbyteris vel episcopis aut monasteriis.* — [5] S. Basile, *Regul. Interr.*, CVII, dans Holsten, *Codex regular.*, édit. Brockie, t. I, p. 92. — [6] Cassien, *De instit. cœnob.*, l. III, c. IV, V, *P. L.*, t. XLIX, col. 126 sq. — [7] Cassien, *De instit. cœnob.*, l. III, c. VI, *P. L.*, t. XLIX, col. 136. Cf. S. Basile, *Epist.*, CCVII, *P. G.*, t. XXXII, col. 760; S. Bäumer, *Hist. du bréviaire*, t. I, p. 210. — [8] C'est ce qui explique la tendance à donner à l'office un développement compatible sans doute avec les occupations de gens livrés à l'œuvre de la prière et de la sanctification personnelle, mais cessant de l'être avec les légitimes exigences de la vie quotidienne, des emplois et des charges. C'est ce qui, aussi bien que les heures peu commodes, tendit de bonne heure à rendre les laïques étrangers, sauf les jours de grande solennité, à la célébration des matines, des heures canoniales et plus encore des vigiles. — [9] Cette indépendance n'est nulle part plus frappante que dans la règle bénédictine. Le fondateur n'est pas un évêque, mais un simple moine, son sacerdoce n'est pas même certain pour tous, et cependant il compose une liturgie dont le cadre et les divisions sont bien à lui. Il emprunte tel rite, adopte telle hymne, manipule le psautier, s'inspire de Rome, de Milan, de l'Égypte, de la Palestine, de l'Asie-Mineure, de la Gaule et une fois terminée cette composition, il déclare que quiconque trouvera mieux pourra substituer une nouvelle combinaison à la sienne propre. — [10] Cassien, *De instit. cœnob.*, l. II, c. II, *P. L.*, t. XLIX, col. 79. — [11] S. Basile, *Epist. ad clericos Neocesarienses*, *P. G.*, t. XXXII, col. 723, n. 3, répond à ses prêtres qui se plaignent d'avoir à réciter désormais l'office suivant l'horaire des moines. Il leur dit que l'innovation dont ils se plaignent est un fait uniformément adopté dans les monastères et les églises de presque tout l'Orient, en Palestine, en Égypte, en Asie-Mineure, en Syrie, en Mésopotamie, etc., en un mot partout où il y avait des moines. — [12] Préférence dont on ne peut demander compte à Cassien. Toutefois, il est permis de supposer qu'il avait pris parti dans la rivalité qui existait entre les moines d'Égypte, de la Thébaïde et du Sinaï d'un côté, les moines de Palestine, de Syrie, de Mésopotamie, de Cappadoce, de l'autre. En effet, à leur arrivée en Égypte, Cassien et ses compagnons avaient été reçus amicalement, mais on leur signifia de renoncer entièrement aux coutumes des Syriens, sinon ils ne pourraient séjourner plus longtemps dans le monastère. — [13] Dom Gazée juge avec raison que ces abbés étaient sortis de Lérins qui, aux Ve et VIe siècles, envoya des colonies monastiques en Gaule et dans la Haute Italie. Nous nous autorisons de cette dernière indication pour introduire le texte de Cassien dans le paragraphe relatif à l'Italie.

montrent de quelle façon les coutumes égyptiennes qui, jusqu'à ce moment, avaient trouvé de l'opposition dans ces contrées, y prirent pied peu à peu, y devinrent même populaires et s'y propagèrent.

Le rôle exercé par Cassien sur le monachisme occidental, principalement en Italie et en Gaule, ne saurait être étudié avec trop d'attention si on veut lui assigner la part considérable d'influence qui lui revient dans l'histoire du cénobitisme. Des éléments nouveaux, jusqu'ici méconnus ou négligés, montrent que cette question comme tant d'autres est loin d'être épuisée. L'existence d'une *Regula Cassiani* n'était connue que par la *Concordia regularum;* mais comme l'édition de Holsten, faite d'après le manuscrit de Cologne, ne la contenait pas, on avait mis en doute l'exactitude du fait et on n'y voulait voir que des extraits du *De institutis cœnobitarum*. L'exactitude de ce renseignement est aujourd'hui hors de doute [1]. La *Regula Cassiani* a été retrouvée [2]. On ne saurait douter qu'elle ait exercé une influence sur la discipline monastique; nous verrons l'importance que saint Benoît attachait aux enseignements de Cassien.

Si on étudie les textes au moyen desquels nous pouvons prendre une idée des observances pratiquées dans l'Italie cénobitique des ve et vi^e^ siècles, on constate, en même temps qu'une grande variété d'usages locaux, une préoccupation générale vers la pratique de la pauvreté et de la mortification. Sans doute l'abus existait alors comme de tous les temps et on voyait des gens pour lesquels la profession monastique comportait une opulence qu'ils n'avaient jamais connue dans le monde. Sous prétexte de direction spirituelle et d'œuvres pies, on arrachait à des femmes, à des veuves, des générosités désordonnées et l'excès devint tel, que les empereurs furent obligés d'en avertir le pape Damase par une loi qui fut lue publiquement dans les églises de Rome, le 3 des kalendes d'août de l'année 370 [3]. Le concile de Chalcédoine, en 451, aura à réprimer les évêques, clercs et moines qui se mêlent de négoce. Mais en regard de ces abus condamnables et presque inévitables, nous avons les témoignages formels de saint Jérôme, de Cassien qui attestent une pratique rigoureuse de la pauvreté [4]. Le jeûne n'était pas moins fidèlement observé. Saint Augustin se souvenait d'avoir vu à Rome des moines en grand nombre, se refusant une collation quotidienne après le coucher du soleil, comme c'est l'usage le plus répandu, mais prolongeant le jeûne pendant trois jours et plus sans s'accorder absolument rien. Les nonnes pratiquaient de semblables austérités [5]. Le travail manuel était également en honneur [6].

Les origines du cénobitisme italien nous montrent un éclectisme assez curieux. On a entre les mains un bon nombre de règles et d'écrits similaires parmi lesquels on fait son choix. L'inventaire de ces sources ne semble pas pouvoir encore être dressé d'une manière complète, mais on peut signaler un Abrégé latin des règles de saint Basile par Rufin, la traduction de la règle de saint Pakhôme par saint Jérôme, l'*Historia monachorum*, les *Apophtegmata*, la *Regula orientalis*, la *Regula Serapionis*, la *Regula Macarii*, la *Regula SS. Patrum*, la Règle d'Atripé, l'*Epistula* CCXI de saint Augustin. Saint Benoît est familier avec toute cette littérature dans laquelle il fait, à son gré, des emprunts. De tout cela résulte une influence prédominante nettement égyptienne, en sorte qu'on peut rattacher le cénobitisme italien avant saint Benoît aux institutions cénobitiques de Tabennisi et de Nitrie.

3. *Gaule.* — *a. S. Martin.* — La vie monastique passa de l'Orient dans les Gaules à une époque assez tardive, vers la fin du IVe siècle. La célèbre *Vita Antonii* y avait eu un grand retentissement; toutefois, elle n'implanta pas cette forme de vie qu'elle glorifiait. Il fallut attendre pour cela l'apparition de saint Martin, moine-évêque, dont le prestige fut sans rival et qui trouva comme Antoine l'Égyptien, un biographe à point nommé dans la personne de Sulpice Sévère. Tandis que les moines de Tabennisi et de Nitrie trouvaient des chroniqueurs impatients de célébrer leur vie, l'Occident éprouvait, à l'exception de Sulpice Sévère, une disette à peu près complète d'annalistes monastiques. Mais on se disait qu'une fois la justice rendue à Martin, tout paraissait dit pour toujours, car à quoi bon s'occuper de Paul, d'Antoine, de Pakhôme ou de Makaire, quand on possédait un homme qui avait fait tout ce qu'ils avaient fait et même ce qu'ils n'avaient pu faire. S'ils avaient pâti et combattu Satan, ils n'avaient pas comme Martin ressuscité des morts. Cet excès de puissance et de gloire dispensait de chercher conseil auprès des maîtres ascétiques des autres contrées. L'exemple de Martin devint ainsi le point de départ d'un premier mouvement monastique original et indépendant, mais dont les défectuosités sautent aux yeux.

Le premier monastère fondé sur le sol gaulois paraît avoir été celui de Ligugé [7], vers l'année 360. Des récits que Sulpice Sévère a publiés sur son saint ami, écrit M. Malnory [8], il serait difficile de dégager une forme de vie ascétique à contours précis. Il n'a dicté aucune règle; il ne paraît pas avoir assigné de préférence à ceux qui le suivaient quelqu'une de celles qui existaient déjà, et des monastères mêmes qu'il a fondés, il n'est guère plus question après lui. Tout ce qu'on sait de son institut de son vivant, c'est que ses disciples formaient autour de lui une agrégation où la vie *érémitique* ou *anachorétique*, consistant dans la solitude, l'emportait sur les exercices en commun, constituant par essence la vie *cénobitique*, la contemplation sur l'action. Point de costume défini. Le saint et beaucoup de ses disciples étaient vêtus d'un costume sommaire, fait de poils de chameau. La solitude elle-même était loin d'être rigoureuse. Obligé par ses fonctions épiscopales de voyager souvent, Martin se faisait toujours escorter d'un certain nombre de disciples. En dehors des sorties de leur chef, ceux-ci pouvaient aussi être attirés hors de leurs cellules, construites en bois ou taillées dans le roc, par les offices de la charité ou de l'amitié. On recourait à eux pour la guérison des maladies, et

[1] O. Seebass, *Ueber das Regelbuch Benedikts von Aniane*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XV, p. 244 sq. — [2] H. Plenkers, *Untersuchungen zur Ueberlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln*, dans *Quellen und Untersuchungen zur lateinische Philologie des Mittelalters*, München, 1906, t. I, p. 70-84; d'après le ms. *Clm. 28118* de Munich et des fragments du *Cod. a. I. 13* de l'Escurial. — [3] *Code théodosien*, l. XVI, tit. II. leg. 20. Cf. S. Jérôme, *Epist.*, LX, *ad Heliodorum*, c. XI, *P. L.*, t. XXII, col. 496; epist. CXXV, *ad Rusticum*, c. XVI, *P. L.*, t. XXII, col. 1080. — [4] S. Jérôme, *Epist.*, CXXX, *ad Demetriadem*, c. XIV, XV, *P. L.*, t. XXII, col. 1118; Cassien, *De instit. cœnobit.*, l. IV, c. IV, VI, XIII, XV, édit. Petschenig, 1886, p. 50, 55, 56. — [5] S. Augustin, *De moribus ecclesiæ*, l. I, c. LXX, *P. L.*, t. XXXII, col. 1340. On trouvera les textes relatifs à la pauvreté et aux jeûnes dans E. Spreitzenhofer, *op. cit.*, p. 77-88. — [6] E. Spreitzenhofer, *op. cit.*, p. 88-93. — [7] H. d'Arbois de Jubainville, *Étymologie du nom de Ligugé (Vienne)*, dans la *Revue poitevine*, 1891, t. VIII, p. 50-51. Cf. *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, 1890, série IVe, t. XVIII, p. 262-263; F. Chamard, *Saint Martin et son monastère de Ligugé*, in-8°, Paris, 1873; A. Cousseau, *Mémoire sur le plus ancien monastère des Gaules et sur l'état actuel de l'église de Ligugé*, dans le *Bull. de la Société des antiq. de l'Ouest*, 1840, t. VI, p. 37-84; Olim, *Le premier monastère des Gaules*, dans la *Revue d'Aquitaine*, 1875, t. I, p. 467-478; J. Richard, *Quelques notes sur le sens du mot monastère appliqué à la fondation de saint Martin à Ligugé*, dans les *Mémoires de la Société statistique des Deux Sèvres*, 1852, t. XV, p. 115-118. — [8] A. Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, in-8°, Paris, 1891, p. 247.

la thaumaturgie était en quelque sorte leur occupation courante avec l'écriture et la prière. Quelques-uns se détachaient de la ruche pour aller essaimer ailleurs; il faut que ces essaims aient été assez nombreux, pour qu'on ait compté deux mille disciples aux obsèques du saint fondateur [1]. D'autres finissaient par émigrer vers le clergé, et tel, qui avait été vu sous la grossière livrée des disciples de Martin et avait partagé leur abstinence, se faisait quelquefois remarquer, comme clerc, par l'élégance de son costume et le luxe de sa table. Après la mort de saint Martin, nous voyons plusieurs de ses disciples vivre éloignés du monastère, dans la familiarité de Sulpice. La stabilité n'était donc point de rigueur parmi eux. Le monastère n'était qu'une simple école d'ascèse, d'où sortaient librement et sans scrupule ceux qui désiraient faire ailleurs l'expérience des vertus auxquelles ils se croyaient rompus. Plein d'enthousiasme et de vitalité, le mouvement ainsi créé au centre de la Gaule par l'exemple extraordinaire de saint Martin était trop peu réglé, et devait rester longtemps en dehors de l'influence croissante des règles.

Il ne faut pas songer, pour cette période lointaine, à retrouver la trace ni même souvent un indice quelconque des fondations monastiques éparses sur le sol de la Gaule. Tout au plus peut-on repérer ici un point, là un autre. Nous venons de citer Ligugé, à sept kilomètres au sud de Poitiers; mentionnons encore Marmoutiers [2], dont les usages devaient différer sans doute assez peu de ceux de Ligugé. Nous rencontrons vers le même temps des moines à Rouen, et, quoique très mal instruits sur leur compte, nous pouvons nous en remettre à ce que nous apprend à leur sujet leur évêque Victrice qui nous parle de « la troupe de ces ascètes émaciés par le jeûne [3]. » Bien que nous ignorions s'ils résidaient dans l'enceinte de la cité ou en dehors des murs, peut-être dans le voisinage de la cathédrale, nous sommes fondés à croire qu'ils formaient une sorte de communauté, qu'ils mangeaient et priaient en commun. Saint Paulin nous donne à entendre qu'ils avaient un oratoire où retentissait chaque jour le chant des psaumes. Et vraisemblablement ils introduisirent à la cathédrale l'usage de la vigile quotidienne [4]. L'église de Rouen possédait aussi des nonnes, *chorus virginum* [5], terme un peu trop vague pour qu'on puisse en inférer rien de certain. Dans la Morinie (= Boulonnais, Artois, Flandre occidentale), les campagnes, les forêts du littoral et les îles de l'Océan offraient des monastères nombreux [6]. A Poitiers, on croit entrevoir la présence d'un groupe de « frères » c'est-à-dire, très vraisemblablement des « ascètes [7] ».

C'est, en effet, le titre qui leur convient le mieux, de préférence à celui de cénobites. Un Aquitain célèbre, qui finira sa vie en Italie, mais que son origine gallo-romaine rattache à cette province, saint Paulin de Nole, que ses illustres amis, Augustin, Ambroise, Jérôme traitent comme un vrai moine [8], résistera toute sa vie à l'embrigadement cénobitique. Une famille monastique l'entourait en Campanie; elle n'était pas alors exceptionnelle et Sulpice Sévère en offre un autre exemple. Il s'établit avec sa belle-mère Bessula dans une *villa* [9] et réunit quelques ascètes autour de lui dans une confraternité. Primulliacum n'est pas une des moindres curiosités de l'histoire monastique de la Gaule [10]. Là, comme à Nole, où Paulin vivait auprès de Theresa, la femme n'était pas l'objet de cet ostracisme intraitable qu'on rencontre dans les autres monastères de la Gaule. Sur le régime domestique de Primuliac nous avons quelques détails. « Les frères ne possédaient rien en propre et tout était commun entre eux. Personne ne pouvait vendre ni acheter, comme font beaucoup de moines. Nul autre art que l'écriture n'était exercé par les frères, encore n'y appliquait-on que les jeunes gens; les anciens s'occupaient à l'oraison. Les frères sortaient rarement de leurs cellules, si ce n'était pour s'assembler dans l'oratoire. Ils mangeaient tous ensemble après l'heure du jeûne et ne faisaient point usage de vin, sans y être contraints par infirmité. Beaucoup d'entre eux étaient vêtus de poils de chameau, et c'était un crime d'être habillé délicatement [11]. La cuisine était livrée à une sorte de fou dont Sévère s'était débarrassé en l'envoyant à Paulin de Nole. « Je t'ai envoyé de mon office, lui écrit-il, un jeune garçon fort habile à cuire la pâle fève, à assaisonner de vinaigre et de jus la bette si peu recherchée et à introduire dans le gosier affamé des moines un vil brouet. Il ne connaît pas le poivre, mais raffole du cumin et broie avec entrain des herbes dans un mortier. Son défaut c'est d'être l'ennemi des jardins; si on l'y laisse pénétrer, son couteau n'épargne rien de ce qui est à sa portée. Pour se procurer du bois tout lui est bon; il brûle et coupe tout ce qui lui tombe sous la main, et même il arrache d'anciennes boiseries dans la maison [12]. » Un autre moine cuisinier, nommé Victor, préludait aux combinaisons culinaires du célèbre frère Junipère; il cumulait avec la charge de cuisinier celle de perruquier, rasant les cheveux jusqu'au cuir [13]. Saintes gens, à coup sûr, mais un peu frustes et plus aimables à fréquenter dans les livres que dans la vie.

Les vêtements étaient d'une extrême grossièreté. Ce qu'on nommait tunique était une sorte de sac étroit, serré autour des reins par une corde; par-dessus, un long manteau noir ou *pallium* couvrait le cou et les épaules et tombait le long du corps. Les logis étaient à l'avenant du reste. Quelques grottes et des fentes de rocher élargies pour les uns, des cabanes en bois isolées les unes des autres et où chaque frère vivait seul [14]. Celle de saint Martin se trouvait au centre d'une petite

[1] Sulpice Sévère, *Epist.*, III, édit. Halm, 1886, p. 150. — [2] E. Martène, *Hist. de l'abbaye de Marmoutiers (372-1792), publiée pour la première fois et annotée par C. Chevalier*, dans les *Mém. de la Soc. archéol. de Touraine*, 1874-1875, t. XXIV, XXV; Lecoy de la Marche, *Saint Martin*, in-8°, Tours, 1881, p. 186-203; A. Hauck, *Kirchengesch. Deutschl.*, in-8°, Leipzig, 1898, t. I, p. 52 sq. — [3] S. Victrice, *De laude sanctorum*, c. III, n. 8, éd. Tougard, Paris, 1895: *Monachorum limata jejuniis caterva.* — [4] S. Victrice, *Epist.*, XVIII, n. 5 : *Ubi quotidiano sapienter psallentium per frequentes ecclesias et monasteria secreta concentu.* Cf. Vacandard, *Une histoire du bréviaire de Rouen*, dans la *Revue du clergé français*, janv. 1903, p. 226; E. Vacandard, *Saint Victrice, évêque de Rouen*, IV°-V° s., in-12, Paris, 1903, p. 52. — [5] S. Victrice, *De laude sanctorum*, c. III, n. 8. — [6] S. Paulin de Nole, *Epist.*, XVIII, *Victricio episcopo*, édit. Hartel, Vindobonæ, 1894, p. 1, 131. — [7] Sulpice Sévère, *Vita S. Martini*, édit. Halm, p. 115. — [8] S. Jérôme, *Epist.*, LVIII, *ad Paulinum*, c. V, *P. L.*, t. XXII, col. 582-583 : *Quod loquor... de monachis et monacho quondam apud seculum nobili.* — [9] A. Curie-Seimbres, *Recherches sur les lieux habités par Sulpice Sévère, premiers monastères institués en Aquitaine, conjectures pour Saint-Justin-Pardiac et Saint-Sever Rustain (Gers et Hautes-Pyrénées)*, in-8°, Tarbes, 1875; A. Lavertujon, *La Chronique de Sulpice Sévère, texte critique, traduction et commentaire*, in-8°, Paris, 1896-1899. — [10] F. Mouret, *Sulpice Sévère à Primuliac*, in-8°, Paris, 1907, p. 64-71. Sur le site primitif de Primuliac, on a émis bien des opinions diverses. D'après M. F. Mouret, les vestiges de l'ancienne *villa* étaient enfouis sous le tumulus de Saint-Bauzille d'Esclatian, commune de Vendres, au sud de Béziers. — [11] *Vita S. Martini*, c. X. — [12] Sulpice Sévère, *Epist. ad Paulinum*, *P. L.*, t. LXI, col. 256. — [13] S. Paulin, *Epist.*, XXIII, *P. L.*, t. LXI, col. 256. Cf. Busé, *S. Paulin, évêque de Nole, et son siècle*, in-8°, Paris, 1858, p. 329-336. — [14] L'ameublement des cellules se composait probablement d'un lit, ou de planches avec des couvertures; saint Martin dormait sur la terre nue, enveloppé dans un cilice; en outre un siège composé d'une rondelle de bois posée sur trois pieds. Sulpice Sévère s'asseyait à la manière des Orientaux sur un tapis grossier fait en poils de chameau. La vaisselle était de bois ou de terre.

cour où il aimait à prendre le frais, assis sur un siège de bois. Il y eut autour de lui jusqu'à quatre-vingts religieux. Un édifice assez grand pour les contenir tous servait de réfectoire; l'église était dédiée aux apôtres Pierre et Paul. Une muraille ou une barrière traçait l'enceinte du monastère, une porte d'entrée et une porte dérobée mettaient l'enclos en communication avec l'extérieur.

Pendant les Ve et VIe siècles, grâce à Grégoire de Tours et aux vies de saints mérovingiens, les renseignements sur le cénobitisme en Gaule abondent. Ce qui s'en dégage, c'est que l'activité monastique dans une partie considérable du pays procède presque tout entière de saint Martin. Toutes les vocations rayonnent autour de son souvenir, chaque chrétien qui sent naître en lui le désir de renoncer au monde le rapporte à saint Martin; il considère comme un devoir de visiter son tombeau. Chaque cellule séparée, chaque monastère a un oratoire dédié à saint Martin. Cette dépendance se manifeste également dans les caractères de la vocation monastique chez les gens du centre de la Gaule. Le principal trait qu'on y remarque c'est l'inspiration individuelle. Souvent, celui qui veut se faire moine ne prend pas même la peine de chercher un monastère, où à défaut d'une règle établie, il puisse du moins profiter de la direction de l'abbé ou des Anciens. Comme Martin à Ligugé, il s'en va tantôt seul, tantôt avec un ou deux compagnons, à la recherche d'un ermitage éloigné des habitations humaines où il vivra de si peu que le problème de la vie matérielle ne se posera pour ainsi dire pas. Découvert par quelque hasard ou par l'indiscrétion d'un pâtre, d'un chevrier, l'homme de Dieu voit son ermitage assiégé par les populations du voisinage qui réclament de lui des prières et surtout des miracles. Quelques-uns s'attachent à lui, un petit groupe de disciples se forme, qui se développera presque toujours avec rapidité. Quelquefois, c'est le reclus qui s'impatiente le premier de vivre loin de ses semblables, et il obéit à une voix intérieure qui lui dit : « Tu es assez saint comme cela; sors de ta cellule, et opère des guérisons parmi les fidèles. » Se trouve-t-il dans la région un abbé que le don des miracles ou une grande sainteté aient rendu illustre? Il y a tout à parier que le novice moine ira se confier à la tutelle de cet homme remarquable. Mais rien ne dit qu'il ne le quittera pas un jour furtivement pour aller vers un autre directeur qui l'aura attiré par un autre genre de célébrité. Ceci, d'ailleurs, n'est pas spécial à la Gaule, nous avons vu des faits semblables en Égypte. Il est de très saintes gens dont l'ascétisme se concilie avec des habitudes toutes nomades : saint Irier, par exemple, qu'on trouve sur toutes les routes, escorté de son monastère ambulant. Les inconvénients de cette liberté d'allures sont aisés à concevoir. Tous, pour être moines, n'avaient pas la vertu de saint Léobin, futur évêque de Chartres, qui ayant reçu un jour l'hospitalité chez de pauvres nonnes, le dortoir compris, sentit, pendant la nuit, les lèvres d'une de ses voisines se poser avec passion sur ses pieds : d'un geste énergique, il repoussa la tentatrice; mais il n'en fut pas ainsi de ce disciple d'Irier, qui, envoyé en mission, succomba en route à un adultère. Nous ne parlons pas des moines qui faisaient ménage commun avec de soi-disant vierges. A ces inconvénients particuliers, ajoutons ceux qui étaient généraux. L'indécision des règles, l'état précaire de l'autorité abbatiale, le particularisme des établissements monastiques, paralysaient en grande partie l'institution, et la rendaient impropre aux œuvres fondées sur le groupement des efforts et des volontés [1].

b. Lérins. — Un essai remarquable dans le sens de la régularité se produisit une vingtaine d'années après la mort de saint Martin, à Lérins. Le long des côtes de la Méditerranée de petits archipels, des îles, des îlots commençaient à recevoir des anachorètes : Gallinaria, Capraria, Gorgone, les îles d'Hyères, les îles de Lérins. A Lérins, vers l'an 410, saint Honorat s'était établi sur l'îlot qui porte son nom; il y fut bientôt entouré d'un groupe de disciples. A quelques années de là, Jean Cassien, que nous avons rencontré plusieurs fois au cours de cette étude, revenait d'Orient et, associé à quelques moines, fondait le monastère de Saint-Victor de Marseille; peu après, sous le vocable du Saint-Sauveur, un autre monastère pour les nonnes. En 426, saint Honorat, devenu évêque d'Arles, fondait dans une île du Rhône le futur monastère illustré par saint Césaire lequel, à son tour, établira à Arles le monastère de Saint-Jean sous le gouvernement de sa sœur Césarie [2]. A ces grands noms, beaucoup d'autres moins illustres pourraient venir s'ajouter, notamment ceux des deux monastères fondés par saint Aurélien sous le vocable de Saint-Pierre (moines) et de Sainte-Marie (nonnes) et pour lesquels il rédigea une règle; autre monastère à Apt ou aux environs fondé par saint Castor; autre encore à Faréolac au diocèse d'Uzès, à Bodon, à Sainte-Marie de Lure au diocèse de Sisteron, etc. Maintenant que nous sommes sur le sol de France, nous devons nous interdire des énumérations trop longues qui se présenteraient fréquemment, pour nous limiter à quelques monastères, quelques saints et quelques documents d'une importance plus considérable [3]. Ceux-ci nous permettent de constater quel rapide progrès le cénobitisme provençal marque sur l'essai un peu rudimentaire tenté par saint Martin.

A Lérins particulièrement, si la grande valeur morale des abbés qui s'y transmirent le gouvernement fut un facteur important dans la fortune du nouvel institut, on reconnaît que le trait principal de leur caractère fut précisément l'amour de la règle et de la discipline. Non qu'Honorat ait laissé à son monastère une règle écrite de sa main. Lorsque quelques documents font mention des *statuts* ou des *institutions* de Lérins, ces termes désignent probablement les dispositions empruntées par les fondateurs aux règles orientales, telles que celles des saints Basile, Pakhôme, Makaire, et non une formule nouvelle qui, en tout cas, n'a laissé aucune trace. C'est surtout par l'enseignement oral, comme il est aisé de le conclure du panégyrique de saint Honorat, et des sermons prononcés par l'abbé Fauste, que la règle s'est implantée doucement dans les mœurs de Lérins. En voici les grandes lignes. On voit tout d'abord un mélange de la vie cénobitique avec la vie érémitique, mais un mélange où la première domine et fait disparaître les inconvénients de la seconde, pour n'en laisser subsister que les avantages. Les cellules séparées sont réservées aux Anciens, à ceux que Sidoine appelle « le sénat de ceux qui habitent dans des cel-

[1] Malnory, *op. cit.*, p. 249. — [2] L. Alliez, *Histoire du monastère de Lérins*, 2 vol. in-8°, Draguignan, 1862; P. Lahargou, *De schola Lerinensi, ætate merovingiaca, thesis.*, in-8°, Paris, 1892. Cf. L. Couture, dans *Bull. inst. cath. Toulouse*, 1892, t. IV, p. 157-158, 212-217, 242-247; L. Pierrugues, *La fin de Lérins ou le martyre de cinq cents moines et de leur abbé*, in-8°, Paris, 1883; Guérard, Marion et Delisle, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille*, 683-1336, 2 vol., in-4°, Paris, 1857; F. André, *Histoire de l'abbaye des religieuses de Saint-Sauveur de Marseille, fondée au Ve siècle, d'après les documents inédits conservés aux archives départementales des Bouches-du-Rhône*, in-8°, Marseille 1863. En ce qui concerne le monastère fondé dans une île du Rhône par saint Honorat, il aurait été situé dans une île de la banlieue d'Arles qu'on suppose avec quelque vraisemblance correspondre au site de Montmajor; du moins semble-t-il prouvé que le socle rocheux où se dresse aujourd'hui la célèbre abbaye était embrassé alors de tous côtés par deux bras du Rhône, cf. Malnory, *op. cit.*, p. 24 et, pour le monastère de Saint-Jean, *ibid.*, p. 257 sq. — [3] Pour la Provence, cf. le *Gallia christiana novissima* de Albanès et Chevalier.

lules. » Libres de s'enfoncer dans les solitudes de l'île, mais circonscrits par le cercle que la mer forme autour d'eux, ils restent ainsi sous l'œil de l'abbé et des préposés, et on les retrouve mêlés de nouveau à la communauté pour célébrer l'office ou entendre les instructions de l'abbé. Pour ces solitaires donc, les veilles et les jeûnes prolongés, les macérations exceptionnelles, les extases de la dévotion ou les études approfondies. Pour ceux qui n'ont pas encore atteint ou n'ambitionnent pas une si haute perfection, l'emploi du temps et la série des devoirs sont tracés par une règle mesurée et clairvoyante, sous la sauvegarde d'une hiérarchie fortement constituée. La perfection du novice consiste à se tenir à l'entière discrétion de l'Ancien que l'abbé lui a donné pour directeur spirituel dès son entrée dans le monastère; celle du profès à révérer l'abbé et le préposé comme Dieu lui-même qu'ils représentent. Tout tend, dans la règle de Lérins, à resserrer les liens de solidarité chrétienne entre membres d'une même communauté. Y avait-il un engagement formel de demeurer dans le monastère jusqu'à la mort? Fauste, sur ce point, n'ose pas encore aller plus loin que le conseil. Mais il y avait un resserrement du lien professionnel consistant dans le changement d'habit et de nom[1], et dans une promesse formelle de religion après un temps d'épreuve qui ne nous est pas spécifié. Lérins se distinguait aussi des établissements voisins par une observation plus stricte de la pauvreté.

Nous ne savons pas comment était réglé le détail de l'emploi du temps; mais les œuvres littéraires sorties de l'île, et ce que rapporte Eucher de la variété des productions qu'on y trouvait, disent assez quelle part honorable était faite au travail, soit des mains, soit de l'esprit.

Entre les peines destinées à prévenir la violation de la règle, peut-être faisait-on quelque usage du fouet. Mais la prédominance était donnée à celles qui devaient agir sur le cœur, telles que la coulpe ou confession de la faute, l'amende honorable faite au confrère qu'on avait offensé, la suspense de la prière commune, l'excommunication. L'importance attribuée à l'examen de conscience restreignait le champ des fautes et des peines. Nul doute que l'habitude de cet exercice n'ait donné à l'institut un grand nombre d'hommes intérieurs et n'ait grandement contribué à son influence.

Un dernier caractère à signaler, c'est le désir du progrès et l'empressement à l'accueillir de quelque lieu qu'il vînt. Ni Honorat ni ses successeurs n'eurent la prétention de croire qu'ils avaient atteint du premier coup la perfection. Lorsque le grand Cassien eut adressé les douze livres de ses *Institutions* à Castor, évêque d'Apt, pour le guider dans la fondation d'un établissement monastique, saint Honorat sollicita aussitôt un exemplaire de l'ouvrage, et s'abonna d'avance aux *Conférences*, qui étaient alors en cours de publication. Sept de ces dernières (XI-XVII) lui furent dédiées de compagnie avec Eucher, son voisin de l'île *Lero*, et on peut croire qu'il fit largement profit des observations du savant abbé de Saint-Victor, spécialement en ce qui concernait la stabilité, la pauvreté, le sénioral et la vie cénobitique[2].

Dans les diocèses de Vienne et de Lyon, la vie monastique se répandait de proche en proche. Léonien fondait dans le diocèse de Vienne, au commencement du VIe siècle deux monastères qu'on identifie avec ceux de Saint-Pierre et de Saint-André-le-Haut; saint Theudaire fondait le monastère de Sainte-Marie, nommé plus tard de Saint-Chef[3]. On donnait le nom de Grigny à un groupe de monastères, situés peut-être sur la hauteur de Sainte-Colombe[4]. Dans le diocèse de Lyon, l'Ile-Barbe[5], Saint-Martin d'Ainay, Condat ou Saint-Claude[6], La Baune, Saint-Maurice d'Agaune[7].

On ne saurait délimiter avec précision l'expansion prise sur le continent par la règle, ou pour parler plus exactement, par la coutume de Lérins. Il est vraisemblable que ses membres devenus évêques s'efforcèrent de fonder autour de leurs églises des monastères constitués sur le même modèle, ou de faire prévaloir dans les monastères qu'ils trouvèrent établis les coutumes de la sainte île. C'est ainsi qu'un commencement de régularité a dû gagner par Honorat, Hilaire, Maxime, Fauste, Valérien, etc., les monastères de l'ancienne Province, et qu'elle a pu s'étendre, par Eucher et Loup, jusqu'à Lyon et Troyes. Les lettres et les poèmes de Sidoine nous montrent la renommée ou l'influence de Lérins parvenues par delà les Cévennes. Déjà, dans sa dédicace à l'évêque Castor, Cassien avait opposé au caractère vague de la vie monastique dans ces provinces occidentales de la Gaule, qui n'avaient vu que saint Martin, la sagesse et la maturité des règles orientales. L'exemple vivant donné par Lérins fit pénétrer cette observation avec plus de force dans ces régions, si bien que les esprits éclairés, comme Sidoine, ne tardèrent pas à faire la différence entre les établissements transcévenols, aux institutions réfléchies, calculées et durables, et ceux d'en deçà, où tout flottait à l'abandon. Aussi, cet homme prudent n'eût pas plutôt vu le monastère de Saint-Cirgues, après la mort du saint abbé Abraham, « tombé en décadence sous un préposé sans prestige », qu'il s'empressa d'appeler un disciple de Lérins, Volusien, avec charge de gouverner l'établissement d'après les institutions de Lérins, ou de Grigny, monastère proche de Vienne, qui avait probablement reçu la méthode de Lérins. C'est aussi, à n'en pas douter, l'exemple de Lérins, que a dicté aux Pères, du concile de Vannes, vers le même temps, certain canon (can. 7e) contre les moines errants : on défend aux moines de quitter le monastère sans permission de leur chef; on oblige ceux qui veulent s'établir solitairement à le faire avec l'autorisation de l'abbé et à portée de sa surveillance.

Y eut-il quelque influence de Lérins sur les célèbres monastères fondés dans le Jura par les saints Romain et Lupicin? C'est ce qu'il serait téméraire de conjecturer. Tout ce qu'on peut apercevoir à travers les documents relatifs aux origines de ce groupe cénobitique, c'est une indécision de la règle qui se traduit par les divergences de vues des deux frères : l'un inclinant vers une sévérité excessive, que l'autre essaie de corriger par une douceur extrême; les moines chancelants, poussés à la désertion par Lupicin, sont ramenés par Romain; le premier interdit l'accès de son oratoire aux femmes, et le second leur voue son tombeau. Lupicin raffine aussi sur la pauvreté, en s'interdisant même la propriété commune. Cette incertitude devait faire place, vers le temps où Césaire d'Arles vécut, et peut-être sous son influence, à quelque chose de plus régulier. Mais jusqu'à cette époque, l'institut jurassien

[1] Il dit plusieurs fois : *habitum et nomen mutavimus.* — [2] Malnory, *op. cit.*, p. 249-250. — [3] Arrondissement de la Tour-du Pin, département de l'Isère. — [4] Canton de Vienne, département de l'Isère. — [5] Cl. Le Laboureur, *Les masures de l'abbaye royale de l'Isle-Barbe de Lyon*, 2 vol. in-4°, 1682-1685; L. Niepce, *L'île Barbe, son ancienne abbaye et le bourg de Saint-Rambert*, in-8°, Lyon, 1890. — [6] Dans le Jura, P. Benoit, *Histoire de l'abbaye et de la terre de Saint-Claude*, 2 vol. in-8°, Paris, 1890-1892; B. Krusch, *Vita Patrum Jurensium*, dans *Passiones vitæque sanctorum ævi merovingici*, dans *Mon. germ. script. merov.*, t. III, p. 125-166; B. Krusch, *La lis cation des vies des saints burgondes*, dans *Mélanges Julien Havet*, in-8°, Paris, 1895; L. Duchesne, *La vie des pères du Jura*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française à Rome*, 1898, t. XVIII, p. 1-18; R. Poupardin, *Étude sur la vie des saints fondateurs de Condat*, dans *Le moyen âge*, 1898, p. 31-48. — [7] Voir *Dictionnaire d'archéologie*, t. I, au mot AGAUNE.

ne put éclipser la renommée de Lérins, même dans le bassin de la Saône, témoin la vocation de Césaire [1].

c. Arles. — Saint Césaire (470 ou 471-543), originaire de Chalon et clerc de cette Église, ayant résolu de se faire moine, ne manquait pas dans sa province de monastères illustres par leur régularité. La discipline du grand abbé Cassien fleurissait à Ainay; les monastères du Jura étaient au plus haut point de leur renommée; cependant Césaire se rendit à Lérins où l'opposition triomphante que provoqua sa fermeté dans les charges monastiques [2], put lui montrer combien l'illustre monastère avait dégénéré de son ancienne discipline. Malgré les enseignements de Fauste qui n'attachait qu'une médiocre importance aux mortifications corporelles, Césaire voulut rivaliser avec les prouesses de mortification des Orientaux, telles qu'il pouvait les lire dans Cassien, Sulpice Sévère, Pallade [3]; il compromit sa santé au point qu'il fallut l'envoyer à Arles (vers 496), dont il devint évêque en 503. Sa vie ne différa guère de ce qu'elle avait été jusqu'alors; l'empreinte monastique continua à marquer l'homme et l'œuvre.

L'évêque d'Arles était métropolitain et grand personnage dans le midi de la Gaule [4]. Son intervention en matière de législation monastique prenait tout de suite un certain retentissement, sa décision s'imposait sans pouvoir être éludée à titre d'empiétement. Le concile d'Agde en soumettant les fondations monastiques à l'autorisation épiscopale [5], et le cinquième concile d'Arles [6], postérieur de peu de temps à l'épiscopat de Césaire, en déclarant que chaque évêque peut imposer une règle dans ses monastères, nous montrent le droit communément reçu dans l'Église de Gaule où, avant saint Colomban, le privilège d'exemption fut très peu répandu. Grâce à ce régime la règle de saint Césaire put prendre une extension qu'elle n'aurait pas obtenue si elle eût été écrite par un simple abbé, et on ne doit pas douter qu'elle n'ait franchi les limites mêmes du diocèse d'Arles. Césaire s'y montre imprégné des maximes aphoristiques de son maître Fauste de Lérins. Si, dans ses discours et ses épîtres, la vivacité et la familiarité que comportent ces genres transforment un peu ces maximes, elles reparaissent distribuées en articles distincts et consacrées par une sanction plus stricte dans la règle des moines et dans celle des vierges.

Prenant pour base la règle de Lérins, Césaire ajoute quelques points qui suppléent à tout ce qui manquait encore aux monastères du sud de la Gaule pour être des maisons bien ordonnées.

La règle s'ouvre par l'engagement de persévérer jusqu'à la mort dans le monastère où l'on a fait profession. La *stabilité* forme donc la condition fondamentale de l'état monastique. C'était une innovation en même temps qu'une réforme. Le scandale des moines vagabonds, exploiteurs de la crédulité du peuple, avait été signalé depuis longtemps, néanmoins les directeurs de Lérins n'avaient pas encore osé supprimer radicalement toute liberté de quitter le monastère après la profession; mais ils avaient insisté fortement pour que le moine considérât son lien avec la corporation comme irrévocable. Sans la stabilité, il était impossible d'obtenir une égale soumission de tous au droit commun de la règle. Celle-ci était surtout difficile à faire respecter par les fils de famille, en qui l'orgueil de race était toujours prêt à se réveiller, et que le souci de subsister hors du monastère n'atteignait pas. A la première remontrance ou au premier châtiment, ils quittaient brusquement et bruyamment, au grand scandale de tous. La fréquence des départs de ce genre était, au dire de Fauste, la plaie de Lérins, ce modèle des monastères. Qu'on juge par là de ce qui se passait ailleurs.

Le deuxième point fondamental fixé par la règle de Césaire est la *pauvreté*. Sur ce point, il y eut dans l'ascèse, progression et hésitation. Nous avons vu saint Basile, sainte Mélanie, saint Paulin, Sulpice Sévère ne se dépouiller que lentement de leurs biens et demeurer juges des occasions qui devaient provoquer leurs libéralités. La pauvreté était alors purement spirituelle, elle consistait dans un détachement absolu des biens dont on se réservait la disposition. Mais il parut avec le temps qu'il fallait atteindre jusqu'à cette racine de propriété dont les inconvénients apparaissaient facilement et que saint Césaire a résumés dans ses règles ou exposés dans ses instructions monastiques : elle entraînait à la violation de l'abstinence et du renoncement prescrits par la règle; elle entretenait l'inégalité entre les religieux; elle favorisait l'inconstance et l'esprit d'aventure. A Lérins, il semble que la pauvreté consistât dans un renoncement rigoureux. Peut-être l'acte légal exigé en garantie de la renonciation est-il la principale innovation apportée par Césaire à l'usage de Lérins. Les postulants ayant atteint leur majorité n'étaient admis désormais que sur la production d'un acte d'aliénation de leurs biens en forme légale; les postulants mineurs faisaient une renonciation verbale qu'ils ratifieraient légalement à l'époque de leur majorité. Dans cet acte officiel, le moine a toute liberté pour la destination de son bien. Toutefois, on voit déjà indiqué dans la règle de Césaire un mode de répartition qui se trouve expliqué plus longuement dans une de ses épîtres; il désire qu'on ait égard avant tout à ses parents et à la communauté dont on est membre, exception faite pour les parents riches qui doivent être déshérités sans hésitation.

Le troisième point est d'ordre matériel : toutes les cloisons qui isolent les moines les uns des autres doivent être renversées, toutes les armoires fermantes et les meubles affectés à la possession privée doivent disparaître. On ne saurait dire si la réforme décrétée ici existait déjà à Lérins pour le gros de la communauté étranger au régime des *cellulani*. Césaire connaissait certainement les critiques formulées par Cassien contre la tolérance, dans les monastères gaulois, d'armoires fermant à clef, contre les cassettes et coffrets soigneusement scellés avec le sceau adapté au chaton de l'anneau que chaque moine portait au doigt. Il a bien pu prendre exemple sur ce qu'il avait vu faire dans les monastères de Marseille qu'il jugeait être la meilleure école de formation pour sa propre sœur. Quoiqu'il en soit, si on peut reprocher à la suppression absolue des cellules de sacrifier trop complètement les heures de solitude profitables et nécessaires à l'âme, on doit reconnaître au moins que ce troisième article forme un ensemble complet avec les deux autres. Par lui achève de s'établir entre les moines une communication de tous les instants.

Césaire est aussi l'auteur d'une règle pour les religieuses, ouvrage dans lequel il a déposé tout ce que l'expérience lui avait appris et tout ce que la tendresse lui suggérait; aussi a-t-on pu dire que l'élaboration de

[1] Malnory, *op. cit.*, p. 251-252. Nous répétons que dans ce paragraphe consacré à la Gaule nous ne pouvons ni énumérer les lieux illustres ni les hommes célèbres; « ils sont trop. » C'est ainsi que pour Lérins il faut nommer Vincent, Salvien, dire quelque chose du pélagianisme qu'un moine breton, Pélage, y aurait introduit. — [2] A. Malnory, *op. cit.*, p. 10-12. Césaire y fit les fonctions de cellerier. — [3] A peine nommé évêque d'Arles, Césaire fondera un monastère de femmes et prescrira à sa sœur, abbesse désignée, d'aller s'inspirer à Marseille, dans le monastère de femmes de Cassien, des règles à suivre. — [4] Voir *Dictionn.*, au mot ARLES, cf. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, in-8°, Paris, 1893, t. I. — [5] Voir *Dictionn.* au mot AGDE c'est le canon 27°. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, édit. Leclercq, t. II, p. 991. — [6] Dans le canon 5°.

cette règle a été sa plus chère et sa suprême pensée. Elle était destinée au monastère de Saint-Jean, un des premiers monastères de femmes dont l'existence soit mentionnée dans les documents authentiques de la Gaule, et il semble, par l'admiration qu'il a excitée, que ce soit le premier qu'ait vu la ville d'Arles.

Comme toutes les villes chrétiennes, Arles possédait au IVe siècle des vierges et des veuves se livrant à l'ascèse domestique et formant une sorte de clergé féminin. Le groupement en monastères ne pouvait se produire parallèlement au groupement des monastères d'hommes. Ceux-ci bravaient la solitude et la stérilité du désert, celles-là devaient compter avec l'indispensable sécurité que réclamait leur sexe et les ressources pécuniaires qu'exigeait leur entretien. Les Églises n'étaient guère en état d'immobiliser leurs maigres capitaux dans des fondations et des constructions monastiques; cependant, le 26 août 513, le monastère de Saint-Jean fut dédié et reçut ses habitantes; il devait être transféré dans la ville du vivant même de Césaire [1].

Saint Césaire prit soin de rédiger une règle pour le nouveau monastere. Nous avons déjà vu divers maîtres de la vie spirituelle, saint Basile, saint Ambroise, saint Jérôme, Évagrius s'occuper particulièrement des nonnes; nous rencontrerons bientôt saint Augustin et saint Léandre occupés à réglementer les monastères de religieuses. Parmi tant de traités, de conseils, d'exhortations, saint Césaire est le premier et le seul qui ait rédigé une règle proprement dite pour les femmes. Nous lui devons, à ce titre, un moment d'attention.

Comme la plupart des législateurs, Césaire se préoccupe moins d'innover que d'adapter des règles vérifiées par l'expérience à une situation modifiée par le temps. Il s'inspire de l'usage de Lérins, de la lettre CCXI (CCX-CCXI) de saint Augustin et de la règle de Cassien; il choisit et fait œuvre originale.

Les abus sont différents de ceux des monastères d'hommes, quoique cette différence soit plus apparente que réelle. Si la stabilité remédiait à l'inconstance des moines, chez les nonnes un mal presque semblable naissait d'une excessive liberté dans les relations mondaines. Les lettres, les petits cadeaux, sous l'étiquette d'*eulogies*, échangés avec des amies dont les visites remplissaient les parloirs ou même envahissaient les cellules présentaient à peine de moindres inconvénients que d'étranges attentions à l'égard des hommes dont les religieuses cultivaient l'amitié, soignaient la garde-robe, lavaient et rapiéçaient les vêtements, allant même jusqu'à tisser, teindre et confectionner les étoffes de leurs habits. L'hospitalité de nuit exercée à l'égard des voyageurs offrait des dangers sur la nature desquels il est superflu d'insister. Le luxe du linge, des vêtements, de la bonne chère faisait de ces maisons religieuses les rivales de quelques abbayes de fâcheuse réputation que la Révolution française supprima. Cette lamentable situation était le résultat de causes multiples et d'abus invétérés. Le pouvoir de l'abbesse était à peu près illusoire entre les revendications de la communauté, l'intervention arbitraire de l'évêque du lieu et les intrigues du prêtre chargé des fonctions du culte; de là, des tiraillements, des tentatives d'un côté pour se libérer de l'autorité épiscopale, de l'autre pour réduire la communauté à l'obéissance passive au détriment de la discipline monastique.

Contre ces abus, la règle de saint Césaire s'élevait efficacement en substituant à ce qui existait un type nouveau, complet, et, en un certain sens, parfait, de monastère; car nous y voyons réunies toutes les conditions qui constituent encore aujourd'hui les monastères cloîtrés féminins de rigoureuse observance.

La stabilité comporte désormais l'engagement de ne plus sortir du monastère jusqu'à la mort. C'est, croyons-nous, le premier exemple d'une semblable prescription dans l'institution cénobitique. Mais cet engagement si grave n'est pris qu'après une série d'épreuves. D'abord un premier interrogatoire devant l'abbesse, au parloir, où on donne à la postulante connaissance de toute la règle. La probation proprement dite dure un an, jamais moins, elle peut être prolongée, au gré des supérieures; après ce délai, la novice reçoit l'habit monastique. Une des premières choses dont Césaire se préoccupa fut de faire dissiper par le Saint-Siège l'obscurité que les précédentes décrétales laissaient planer sur le mariage des nonnes, car si le mariage de la vierge voilée était considéré comme nul de plein droit, le mariage des veuves et des vierges non voilées était assimilé à un simple manque de promesse, n'entraînant que la pénitence. Sur une des questions à lui soumises par le *libellus Cæsarii*, le pape Symmaque déclara inhabiles au mariage les religieuses professes et les vierges ayant plusieurs années de vêture. A partir de cette décision, qui assimila aux vierges voilées d'autrefois la plupart des nonnes, la cérémonie de l'imposition du voile perdit sa principale signification.

Désormais les entretiens des nonnes avec les personnes de l'extérieur auront toujours lieu au parloir en présence d'une Ancienne; les échanges d'eulogies, les présents sont soumis au contrôle d'une sœur préposée; on invite à certains jours de pieuses bienfaitrices à prendre part au repas des sœurs; quant aux évêques, aux abbés et aux prêtres d'un mérite notoire le cloître leur est ouvert, mais non plus la table et le dortoir comme autrefois. Les nonnes pourront se charger de l'éducation des enfants offerts par leurs parents en vue de la profession religieuse, mais non des autres.

La pauvreté n'offrait rien d'excessif, le régime était fort supportable. L'ordinaire, de deux ou trois plats selon les jours, s'augmentait les jours de fête, de plats et de desserts en nombre illimité. Les sœurs malades pouvaient seules user de viande, le soin des malades entraîne même la création d'une véritable infirmerie avec sa cuisine et son dortoir distincts. Les sœurs valides, par contre, n'ont à attendre aucune exception. Elles travaillent dans un ouvroir commun, filent et tissent la laine de leurs vêtements blancs. On peut, avec autorisation, entreprendre quelques ouvrages d'agrément ou bien des objets plus soignés destinés à des dons.

Tandis que saint Césaire interdit sans rémission les tableaux et décorations de toute espèce dans les appartements du monastère, il autorise la transcription des manuscrits.

Le ménage, jusque dans ses fonctions les plus humbles, était partagé entre toutes les sœurs sans exception, sauf pour l'abbesse et la prévôte. C'était un roulement établi par semaine pour la cuisine, le service de table, balayage, époussetage, etc., en un mot pour toutes les fonctions qui n'exigeaient pas des aptitudes spéciales.

Le gouvernement est organisé avec habileté et pondération. L'*abbesse*, source de l'autorité, se fait assister ou suppléer selon les cas par la *prévôte*. Ces deux supérieures dominent d'une façon bien tranchée la série des officières. Sous elles viennent la *primicière* ou maîtresse de l'école et du chant, et la *maîtresse des*

[1] Ce transfert devait être accompli dès 524, année où se fit dans la banlieue, au milieu d'un concours d'évêques, la dédicace de la basilique de Sainte-Marie. C'était une basilique à trois nefs, avec tombes en pierre pour la sépulture des religieuses disposées sur toute l'étendue du pavé. C'était l'usage que les monastères situés *intra muros* eussent en dehors de la ville une basilique pour leurs morts. Pour quelques détails topographiques, voir *Dictionn.*, t. I, au mot ARLES.

novices ou formeuse (= *formaria*). Il faut probablement leur égaler la *trésorière*, chargée de l'administration des biens et de la surveillance des locaux du mobilier; enfin un groupe d'*Anciennes* ou *Senieures*, qui doivent être les modèles de l'observation de la règle dans toutes ses parties. Dans toutes les décisions importantes, l'abbesse doit prendre conseil de ces différentes dignitaires. Dans ce qui compose le reste de la communauté, on choisit les officières chargées de l'infirmerie, la cellérerie, la cave, le linge, la porte, le choix et la distribution de la laine à ouvrer, la garde et la répartition des livres de lecture.

La discipline s'exerce par l'admonestation et le châtiment des supérieures ou bien par la correction fraternelle. Les manquements à la charité se réparent par la réconciliation de la coupable et de l'offensée; les manquements à la modestie sont réprimés par l'admonestation de la sœur qui constate le délit. Les pénalités en elles-mêmes sont peu rigoureuses. L'aveu spontané de la faute commise donnera droit à l'impunité; les peines corporelles sont réduites aux trente-neuf coups de discipline empruntés par les règles monastiques au code pénal du Deutéronome, xxv, 3; encore, ce châtiment est-il limité aux voies de fait de la part des sœurs. Hors ce cas, l'emploi de la férule, spécifié dans la règle des hommes, est lui-même remplacé par l'excommunication à différents degrés, depuis l'exclusion à temps de la prière ou de la table commune jusqu'à la séquestration complète, dernière sanction avant l'expulsion.

L'abbesse doit veiller au temporel du monastère et donner l'exemple de la mortification et de la méditation; qu'elle se tienne en garde contre les préférences personnelles et qu'elle sache combiner la rigueur avec la miséricorde. L'abbesse sera élue par ses compagnes, ce qui n'était pas une innovation, car il est vraisemblable que, dans l'état vague des institutions monastiques de ce temps, ce mode d'accession au gouvernement était employé dans plusieurs monastères. Ce qui importait c'était la fixation du droit des nonnes sur ce point par un article de la règle. Un des principaux résultats de cette disposition consiste dans une véritable exemption de toute espèce de dépendance vis-à-vis de l'évêque qui n'a, par le fait, droit d'intervention ni dans la nomination de l'abbesse, ni dans la discipline du monastère, ni dans le gouvernement des sœurs. Peu s'en faut que Césaire étende cette indépendance jusqu'au choix du prêtre appelé à remplir les fonctions du culte dans le monastère; dans son testament, il prie son successeur de vouloir n'instituer comme desservant que celui sur lequel se sera porté le vœu des sœurs. Le pouvoir gardé par l'évêque sur ce dernier point, celui de bénir l'abbesse élue, celui de célébrer de temps en temps dans l'oratoire les fonctions de son ordre et d'intervenir dans les grosses infractions prévues par les canons constituent le seul lien qui rattache à sa juridiction les religieuses de Saint-Jean. C'est presque l'exemption proprement dite, telle qu'on la verra exister au moyen âge.

La règle que nous venons de résumer produisit, d'abord dans Arles même, une vive impulsion vers le cénobitisme. Peu d'années après la mort de Césaire, sous le gouvernement d'Aurélien, son second successeur, s'établirent dans cette ville deux nouveaux monastères, celui de Sainte-Marie pour les femmes, celui de Saint-Pierre pour les hommes. Aurélien donna à ces deux maisons des règles copiées sur celle de Césaire, mais il s'efforça toutefois d'y introduire quelques dispositions originales, tant était encore répandue l'opinion que chaque monastère devait posséder un règlement particulier.

« L'influence de la règle de Césaire rayonna bien vite autour d'Arles. Sa prépondérance dans le bassin du Rhône est indiquée par plusieurs règles monastiques modelées sur elle, parmi lesquelles nous devons mentionner comme les plus célèbres deux règles de moines, celle de saint Ferréol, évêque d'Uzès, et la *Regula Tarnatensis*. Nous ne savons si des relations personnelles ont existé entre Césaire et Ferréol; mais l'entrée de la règle arlésienne sur le territoire d'Uzès n'étonnera pas ceux qui feront attention que Ferréol appartenait à une vieille famille arlésienne et qu'il a succédé, sur le siège d'Uzès, à Firmin, le propre disciple de Césaire. La règle de Ferréol fut rédigée pour un monastère situé, soit dans le diocèse du rédacteur, soit dans celui de l'évêque Lucrèce de Die, dont l'autorisation est mentionnée au prologue. Nous n'avons aucune indication pour le *monasterium Tarnatense*. La plupart des auteurs qui ont recherché son emplacement ont cru pouvoir l'identifier avec le célèbre monastère d'Agaune, à cause du voisinage de l'ancienne *Tarnaiae* des Romains. Mais leur opinion a contre elle une raison péremptoire : c'est l'exclusion très formelle, par la *Regula tarnatensis*, de la *Laus perennis* ou psalmodie perpétuelle, un des éléments fondamentaux de la constitution d'Agaune. On ne voit pas bien, d'ailleurs, pourquoi la règle aurait été placée sous un autre nom que ce nom d'Agaune, si illustre dès l'origine. A l'encontre de ces auteurs, Mabillon opine en faveur de Ternay ou Tarnay, ancien monastère, d'ailleurs peu connu, dans le voisinage de Vienne, sans autre raison que la vague ressemblance des noms. Tout ce qu'il est permis d'affirmer, c'est que le *monasterium Tarnatense* était situé au bord d'un fleuve, qui ne peut être que le Rhône, et au centre d'un territoire propice à la culture du blé, de la vigne, et à l'élevage des troupeaux, industries qui tiennent une place intéressante à observer dans le dispositif de la règle.

« Nous laissons de côté d'autres branches de la règle de Césaire qui sont de moindre notoriété, par exemple : *Regula incerti auctoris*. Pour avoir une idée complète de l'influence qu'elle a exercée sur la vie monastique dans le sud-est de la Gaule, nous ne devons pas seulement considérer les règles qu'elle a inspirées, nous devons aussi tenir compte de l'action exercée par les nombreux disciples de son fondateur. Beaucoup d'entre eux ont été assis sur des sièges épiscopaux; d'autres ont été placés à la tête de monastères, nous pouvons compter pour chacun d'eux un nouveau débouché ouvert à la règle de Césaire. Ainsi, par l'abbé saint Theudère, qui a laissé dans le diocèse de Vienne le renom d'un grand fondateur et dotateur de monastères, nous pouvons conjecturer son entrée sur le territoire de Vienne. Par Florien, abbé d'un monastère du diocèse de Milan, nous suivons sa trace du côté des monastères liguriens. Dans une lettre à saint Nicet, évêque de Trèves, écrite peu de temps après la mort de Césaire, cet abbé se donne comme un disciple de l'évêque d'Arles, dont il célèbre la sainteté et les institutions. Nul doute qu'il n'ait consulté ces dernières pour la direction de son monastère [1]. » C'est encore du côté d'Arles que nous devons chercher la provenance de la réforme attribuée à saint Oyant par le moine de Condat, auteur des *Vies des Pères du Jura*. Stabilité, suppression des cellules, interdiction des armoires et autres meubles fermants, logement et service préparés pour les infirmes, toutes ces innovations sont d'accord, jusque dans les termes, avec la règle de Césaire. Mêmes rapprochements à propos du monastère de Balme où, suivant la vie de saint Romain, la clôture était si stricte que la sœur une fois entrée ne devait plus espérer revoir un frère, fût-il moine à Condat. Dans la plupart des Règles dont nous venons de parler, on s'est contenté de retoucher la règle de Césaire pour les femmes en vue de l'approprier aux monas-

[1] A. Malnory, *op. cit.*, p. 273 sq.

tères d'hommes. La principale modification consiste dans la suppression de la clôture; on élimine également ce qui concerne les privilèges. Mais les réformes essentielles, à savoir : promesse de stabilité, communauté de l'existence quotidienne, contrôle incessant des supérieurs, suppression de toute possession privée, sont maintenues [1]. La règle de Césaire contribua ainsi puissamment à l'organisation du cénobitisme occidental. Elle devait faire place un jour à la règle bénédictine, mais non sans laisser place à des regrets et à des retours de faveur. Vers 650, saint Donat, évêque de Besançon, fut prié par les nonnes de Jussamoutiers, qui vivaient sous une règle combinée d'après celles de saint Colomban et de saint Benoît, de leur substituer la règle de saint Césaire qu'il fondrait avec les deux autres, extrayant des trois la fleur seulement en vue de former une règle nouvelle. Donat rédigea donc une règle dont le fond était constitué par celle de saint Césaire, sans en excepter les privilèges. La règle de saint Benoît y entra autant qu'il fallait pour préciser quelques points, notamment les attributions hiérarchiques; la règle de saint Colomban fournit les règles du chœur et le pénitentiel.

d. Autres monastères. — Nous venons d'entrevoir les principaux aspects de l'institution cénobitique en Gaule. Entrer dans les particularités des monastères nous engagerait dans un labeur immense [2]. La Gaule monastique, jusqu'à l'époque de l'unification bénédictine, offre deux types cénobitiques distincts et en partie irréductibles l'un à l'autre : le type d'Arles-Lérins, qui régit la discipline monastique du Sud-Est; le type de Luxeuil, auquel se rattachent les fondations irlandaises et les établissements bretons dont nous exposerons dans un instant les observances spéciales. Dans une étude moins sommaire que l'est nécessairement celle-ci, nous pourrions entreprendre de dresser la topographie monastique de la Gaule pré-bénédictine, parcourant le pays entier dans chacune de ses divisions, telles que les déterminent la *Notitia provinciarum et civitatum Galliæ*. C'est tout un passé qui se lève avec les souvenirs de Saint-Germain d'Auxerre, Saint-Jean-de-Réomé, Saint-Maurice d'Agaune, Condat, Gourdon, Saint-Pierre de Rouen, Saint-Calais du Mans, le Mont-Glonne, Saint-Pierre-le-Vif de Sens, Micy, Saint-Denys, et tant d'autres maisons. L'histoire monastique de la Gaule n'a jamais été faite. Parmi tant d'illustres travaux sur l'histoire de l'Église, sur l'histoire provinciale et sur les Pères, les érudits des XVIIe et XVIIIe siècles ont abordé incidemment cette étude, ils s'en sont détachés sans avoir produit une œuvre; le *Monasticon gallicanum* est une promesse plutôt qu'un monument achevé. Les héritiers qui se sont réclamés de ces savants et les cénacles académiques qui ont paru assumer la continuation de leurs entreprises ont laissé en friche le champ immense dont nous essayons, dans tout le cours du présent travail, de signaler l'étendue, la richesse et l'abandon.

Bretagnes. Scotie [3]. — Nous avons exposé (voir *Dictionn.*, t. II, col. 1158 sq., 1245 sq.) les origines et le progrès du christianisme dans la Bretagne insulaire et dans la Bretagne continentale; ici, nous devons nous borner à signaler l'apparition des établissements monastiques dans les pays occupés par la race celte et, en partie depuis, par les Anglo-Saxons. En 430, au cours d'un voyage dans l'île de Bretagne, saint Germain d'Auxerre, pour mieux assurer la défaite de l'hérésie pélagienne qu'il était venu combattre, s'était fort occupé de relever dans l'Église bretonne la piété et la discipline, et à cet effet, d'y introduire l'institution monastique. Les plus anciens et les plus célèbres monastères de la Cambrie, Lan-Iltud et Nant-Carban (ou Lancarvan) dans le Glamorgan, Ti-Gwen sur le Tav dans le pays de Caer-Mardin, Bangor-Iscoëd sur la Dee non loin de Chester, durent leur origine sinon à l'évêque d'Auxerre, du moins à un mouvement de réforme suscité par lui. Le fondateur du premier, nommé Iltud, l'un des plus célèbres et des plus zélés disciples de saint Germain qui, à son second voyage, en 447, lui conféra la prêtrise, doit être considéré comme l'un des premiers initiateurs, et certainement le plus actif, de la vie monastique dans l'île de Bretagne. Sa maison n'était pas moins renommée comme école de lettres que comme monastère. Les petits rois bretons tenaient à l'honneur d'y envoyer leurs fils. Pas un personnage notable de l'Église bretonne au Ve ou VIe siècle qui n'y ait puisé les principes de la vie religieuse. Nommons seulement quelques-uns de ses disciples : par exemple, saint Dewi ou David, évêque de Ménévie dans la Cambrie, qui fut, avec saint Dubrice, évêque de Landaf, un zélé propagateur et digne continuateur des réformes inaugurées par saint Germain; saint Gildas, saint Lunaire, saint Paul Aurélien, saint Samson, qui tous quatre émigrèrent en Armorique et y finirent leurs jours [4].

D'après l'exemple et à l'exhortation d'Iltud, grand nombre de monastères surgirent en Grande-Bretagne dans toutes les contrées non encore occupées par les Saxons; le clergé séculier, peu édifiant, se fit de plus en plus rare, l'Église bretonne presque tout entière revêtit la forme monastique. C'est sous cette forme qu'elle prit part à l'émigration en Armorique. Les chefs des grandes abbayes, aux Ve et VIe siècles, dont la mission était impossible sans une pleine autorité sur leur monastère principal et sur ses dépendances, se trouvèrent ainsi amenés à exercer l'autorité épiscopale par eux-mêmes ou par des prélats faisant partie de leur communauté. C'est ce que semble montrer jusqu'à l'évidence la vie de saint Samson [5], qui, d'abbé, est nommé évêque sans diocèse, uniquement, ce semble, pour lui rendre plus aisé l'exercice de sa charge [6]. Sur ces entrefaites survinrent les émigrations bretonnes accomplies sans concert préalable, par bandes successives, abordant dans la péninsule armoricaine. Les émigrés quittaient une terre ravagée, nivelée, et emmenaient leurs évêques, leur hiérarchie. En s'établissant dans la presqu'île presque déserte, ils fondèrent des colonies civiles et des colonies monastiques; nous avons décrit une de celles-ci que nous offre le plus ancien monastère de la Bretagne armorique, fondé avant 470 par saint Budoc, sur un îlot qui touche l'île de Bréhat et appelé l'île Lavré. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1256.

Pendant une longue suite d'années on assiste à l'émigration de groupes monastiques concentrés autour d'un chef dont le nom arrivera souvent à la célébrité grâce à sa sainteté et à quelque utile fondation céno-

[1] L'extension de la règle se fit également dans les monastères de femmes, à Sainte-Croix de Poitiers, Sainte-Marie d'Autun, à Jussamoutiers au diocèse de Besançon. — [2] On peut s'aider, du livre de D. J.-M. Besse, *Les moines de l'ancienne France, Période gallo-romaine et mérovingienne*, in-8°, Paris, 1906, ouvrage dans lequel la critique tient moins de place que ce qu'on est convenu de nommer l'édification. — [3] Jusque vers l'an 975, le nom de *Scotia*, en anglo-saxon *Scotland*, fut appliqué exclusivement à l'Irlande, mère-patrie de la race *scotique*, quoiqu'il existât, au moins depuis la fin du Ve siècle, une petite colonie de Scots dans le nord de la Grande-Bretagne, sur le territoire actuel du comté d'Argyle, appelé alors *Dalriada*. C'est seulement au cours du XIe siècle que le nom *Scotia, Scotland*, quitta l'Irlande pour devenir la propriété de l'Écosse actuelle. Cf. W. Skene, *Celtic Scotland*, Edinburgh, 1876, t. I, p. 1-5; L. Gougaud, *Les noms anciens des îles Britanniques*, dans la *Revue des quest. hist.*, 1907. — [4] A. de la Borderie, *Histoire de Bretagne*, in 8°, Rennes, 1896, t. I, p. 275; Willis Bund, *Celtic Church in Wales*, in-8°, London, 1897. — [5] *Vita S. Samsonis*, dans Mabillon, *Acta sanct. ord. S. Bened.*, sæc. I, p. 176. — [6] A. de la Borderie, *op. cit.*, t. I, p. 277.

bitique. Vers 485, c'est saint Brieuc [1] abordant à l'embouchure du Gouët avec ses moines vêtus d'une tunique recouverte d'un vêtement plus ample, la cuculle, faite de peau de chèvre, le poil en dehors et présentant un aspect rougeâtre, soit teinture, soit couleur naturelle. On s'établit au Champ du Rouvre, et les moines entreprennent le défrichement de la forêt qui couvrait la Vallée-Double, après avoir toutefois édifié un modeste oratoire au lieu marqué encore aujourd'hui par l'*Oratoire de Saint-Brieuc*. La forêt ayant fait place à de belles prairies et à de magnifiques cultures, Brieuc éleva une église définitive (*basilica*) autour de laquelle ses moines établirent un monastère à la mode bretonne, c'est-à-dire un village monastique composé d'environ deux cents cellules en ordre dispersé. Autour de ce village, la population se groupa peu à peu; ainsi se forma la ville de Saint-Brieuc. Une colonie s'organisait. Le vieux chef Rhigall, qui avait accueilli Brieuc, la lui légua tout entière, munie de tous les instruments et de toutes les institutions de la vie et de la civilisation. Avec cette donation, nous avons un exemple qui se renouvellera souvent et fondera les assises de la propriété monastique.

Il faut parcourir canton par canton la péninsule armoricaine afin de noter les indices des établissements fondés par les moines émigrants. Tout au plus pouvons-nous ici rappeler quelques noms comme ceux de saint Ronan [2], saint Gwennolé, saint Paul Aurélien, saint Goulven, saint Maudez, saint Tudual, saint Lunaire, beaucoup d'autres encore, car le caractère monastique de la civilisation bretonne se révèle de tous côtés à la fois.

Parallèlement à l'efflorescence du cénobitisme dans la Bretagne insulaire, l'Irlande était témoin d'un développement presque semblable. L'œuvre du missionnaire saint Patrice, difficile à dégager sous la végétation légendaire qui recouvre quelques traits historiques, s'affirme par plusieurs créations durables au nombre desquelles comptent des monastères. Nous étudierons avec le soin que réclament ces origines les premières institutions du christianisme en Irlande (voir ce mot); la légende a dû trop empiéter; certainement l'expansion du monachisme fut peu considérable. Si les noms de Bangor, de Clonfert, quelques autres encore, évoquent des agglomérations importantes, on pourrait difficilement souscrire au chiffre de trois mille cénobites dans chacun de ces monastères. Les communautés irlandaises témoignèrent de bonne heure d'un goût assez vif pour la culture intellectuelle. On s'y adonnait non seulement à des besognes artistiques, mais même à des études profanes et littéraires. Cependant cette activité n'offre rien de très excellent et nous avons eu occasion de le montrer. Voir CELTIQUE (ART). Une autre caractéristique commune aux moines irlandais et bretons, c'est le maladif besoin de mouvement. Pour beaucoup d'entre eux, cette tendance à se répandre au dehors n'est pas action féconde, mais stérile agitation; impatience des lieux connus, curiosité des horizons nouveaux. Tirant parti de cet impérieux besoin, ces intrépides voyageurs, parce qu'ils sont de grands chrétiens, se transforment en missionnaires; mais il y a loin du génie colonisateur latin, avançant pied à pied, gagnant chaque parcelle du sol et se l'annexant, avec cette passion d'aventure qui jette les Celtes sur toutes les mers, intrépides, imprévoyants, visionnaires, abordant les îles désertes, les continents inconnus, dispersant leurs forces en des installations vite balayées. Ces moines-navigateurs trouvent leur idéal dans l'odyssée du populaire saint Brendan et leur troupe voyageuse, pareille à celle des oiseaux de mer, traverse les océans, flotte et disparait sans laisser trace de son passage, sans marquer celui-ci par une œuvre. Plus tard, assagis, calmés, mis aux prises avec la réalité, ces navigateurs se résoudront à n'être plus que des terriens; nous les rencontrerons fixés sur quelque ilot comme Iona, ou bien, piqués de nouveau par l'aiguillon des voyages, pérégrinant sur les routes de la Gaule, de l'Alemannie et les hauts sommets des Alpes.

Longtemps cet étrange monachisme celtique ne pourra se délivrer de ses conceptions primitives. Vers l'an 482, Gwennolé se met à la recherche d'un lieu commode pour fonder un monastère. Escorté de onze compagnons sortis d'un ilot-monastère, Lavré, aucun d'eux ne concevait la vie monastique autrement que dans une île. En proie à cette idée fixe, sans plus de réflexion, ils se jettent dans un autre ilot, s'y installent péniblement et y vivent pendant trois ans dans la plus extrême misère, s'efforçant de faire venir quelques légumes sur une roche à peine recouverte de terre, presque privés de pain, vivant du produit de leur pêche. Enfin, exténués de fatigue, ils aperçoivent vers le sud-ouest une côte boisée, ils y passent, s'y établissent, défrichent et, cédant enfin à l'éternelle séduction de la terre, ils renoncent à la mer et aux bordées du large. Leur fondation s'appela le « Monastère bien abrité », le *Lann Tavennec*, nous disons aujourd'hui Landevenec. Et très vite, de tous côtés, on voit les disciples de Gwennolé établis en de petits monastères dépendant de Landevenec, enserrer le pays environnant dans le réseau de leur propagande religieuse et civilisatrice. L'évangélisation marche de pair avec la colonisation et gagne de proche en proche. Nous en avons un exemple remarquable dans saint Paul Aurélien, évêque de Léon, dont la forme d'action et l'apostolat furent constamment et complètement monastiques; s'il était évêque une fois, il était deux fois abbé (de Batz et de Castel-Paul) : les fondations qui remontent à lui, qui portent son nom et dont le souvenir nous a été conservé sont toutes des *lann* : Lampaul d'Ouessant, Lampaul-Ploudalmézau, Lampaul-Plouarzel, Lampaul-Guimiliau, ou des *mouster*, ce qui est la même chose : Mouster-Paul en Plougar, etc.

En face de ces moines voyageurs, il faut faire une place toute de contraste à de véritables anachorètes fixés toute leur vie au même lieu; c'est le cas de saint Goulven qui, tout jeune garçon, se retire sur une plage boisée et solitaire, se bâtit une cellule de pierre, basse et carrée, ce que les Bretons nomment un *Peniti*, s'enferme dans l'étroite enceinte, prie nuit et jour avec un compagnon d'austérités et ne sort que pour processionner et faire de longues prières à trois stations et trois croix dressées par lui dans les profondeurs de sa forêt. Goulven et Maden défrichent le sol et finissent par mettre en culture un grand canton.

Un des grands noms du cénobitisme celtique est celui de saint Gildas, né en 493, passé en Irlande avant 523 à l'appel de sainte Brigide. Depuis la mort de saint Patrice et de ses principaux auxiliaires, la discipline religieuse ayant subi une profonde décadence, la foi chrétienne s'était affaissée et le paganisme avait reconquis beaucoup de terrain. Ce fut l'action, l'intervention des évêques, des docteurs, des missionnaires de l'île de Bretagne qui releva la cause chrétienne en Irlande, surtout par la propagation de l'institut monastique et le rétablissement de la discipline religieuse. L'Église bretonne était, dès cette époque, presque entièrement monastique; il n'en était point de même de celle d'Irlande, où le monachisme, au temps de saint Patrice, s'était fort peu développé. Mais à partir de ce moment (vers 525-540), l'Église scotique se mit sous ce rapport à l'unisson de l'Église bretonne, et depuis lors la forme des institutions religieuses, surtout des institutions monastiques, fut tellement semblable dans les

[1] *Ibid.* t. I, p. 300-306. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 313-316.

deux Églises qu'on peut les considérer comme n'en faisant qu'une — l'Église scoto-bretonne [1].

Une fois conquise, la péninsule armoricaine se laisse de plus en plus profondément pénétrer par la civilisation que lui inculque l'église celto-bretonne. A partir de l'année 799, où fut imposé le joug carolingien, un régime nouveau s'introduit, mais, jusqu'à cette date, c'est-à-dire depuis le VIe jusqu'au IXe siècle, le trait essentiel, tout à fait spécial, original, caractéristique de l'Église bretonne continentale, c'est son caractère exclusivement monastique : pas de clergé séculier, des moines partout, rien que des moines, ces moines suivant des règles diverses issues de la Grande-Bretagne et de l'Irlande, nulle part la règle bénédictine, qui, depuis la fin du VIe siècle régnait seule dans toute la Gaule [2] ; enfin les limites territoriales des diocèses encore mal assurées, et l'autorité épiscopale partout unie à la puissance abbatiale, non que tous les abbés fussent évêques, mais tous les évêques étaient abbés.

Avant d'aller plus loin, il faut grouper ici les principaux renseignements qui nous sont parvenus sur les monastères bretons.

Nous venons de voir que le cénobitisme se développa en Irlande sous l'influence directe et prédominante des moines de la Bretagne insulaire [3]. On peut induire de là une extrême ressemblance entre un monastère breton et un monastère scotique — sauf, bien entendu, les liens spéciaux qui rattachaient ce dernier à l'organisation de la tribu et n'existaient qu'en Irlande [4]. Pour le reste, l'identité était à peu près complète.

La population d'un monastère était fort variable, et les chiffres sont sujets à caution. A Saint-Cado, il y avait trois cents moines, à Bangor, 2000; à Clonard, 3000 sous saint Finian; à Clonfert, 3000 aussi sous saint Brendan. L'installation était sommaire et peu spacieuse; l'église et les cabanes ou cellules étaient en planches, quelquefois même simplement en clayonnage. Le réfectoire était commun et tous ces bâtiments rayonnaient autour d'une cour appelée placis ou préau. Nous reverrons dans un instant toutes ces dispositions au monastère d'Iona. A Iona, à Rhuys, monastères situés sur le bord de la mer, on aménageait un petit port et des barques. Parfois, on utilisait d'anciennes constructions; en Bretagne, saint Gildas et saint Paul Aurélien choisissent de préférence d'anciennes enceintes romaines pour y établir leurs monastères. Une particularité notable dans la vie de saint Cado est la mention d'un dortoir commun divisé intérieurement en cellules [5]. Autre particularité de l'Armorique : on n'y retrouve pas la distinction en vigueur à Iona entre moines *seniores* et *operarii fratres*.

La récitation de l'office, d'après les indications éparses dans les vies de saints, se composait des heures canoniales, soit en commun dans l'église du monastère comme matines, vêpres, complies, et probablement none, soit en particulier et au cours de leurs travaux, comme nous l'apprenons avec certitude pour les disciples de saint Lunaire pour les autres heures. Ceux de saint David prolongeaient complies par une veille de trois heures, et du samedi au dimanche ne se couchaient qu'une heure. Ceux de saint Brieuc se relevaient toutes les nuits, à minuit, pour chanter matines, puis se recouchaient et prenaient un peu de repos avant laudes. Les moines de saint Lunaire semblent avoir chanté de suite matines et laudes, immédiatement avant le point du jour.

Un des traits caractéristiques de l'Église bretonne continentale des VIe et VIIe siècles que nous venons de décrire, c'est, avons-nous dit, d'être purement monastique, sans mélange de clergé séculier [6]. Dans la Bretagne insulaire, le clergé séculier soutint, pendant quelque temps au VIe siècle, la lutte contre les moines. On ne connaîtrait que d'une manière incomplète l'Église de l'une et l'autre Bretagne si on recourait exclusivement aux documents hagiographiques qu'elles possèdent d'ailleurs en grand nombre, sans suffire toutefois à faire pénétrer dans l'organisation, la discipline, l'administration des monastères. Heureusement, les documents scotiques (irlandais) suppléent pour une bonne part à ce qui manque dans les documents bretons; de plus, ils nous permettent de conclure à l'identité entre le régime scotique et le régime breton. Non que les communications directes de l'Irlande avec la Bretagne armoricaine aient été aussi fréquentes que le prétendent certains auteurs; mais après la décadence de l'Église, beaucoup plus séculière que monastique fondée en Irlande par saint Patrice, le monachisme y fut relevé dans la première moitié du VIe siècle, par des missionnaires (moines, abbés, évêques) sortis de l'île de Bretagne, et qui importèrent, développèrent en Hibernie les institutions monastiques bretonnes, comme ils les importaient aussi dans le même temps en Armorique [7]. Par eux-mêmes ou par leurs disciples [8], ces moines bretons inculquaient leurs enseignements et leurs observances dans les nombreux monastères de l'île scotique, enseignements et observances identiques à ceux qui se propageaient en Armorique [9]. D'où résulte l'identité du cénobitisme irlandais ou scotique du VIe siècle et du monachisme breton [10].

Il arriva au VIe siècle qu'un personnage nommé Columba prit sur ses contemporains scots une influence prépondérante et fonda quantité de monastères en Irlande et en Ecosse, entre autres, en 563, celui d'Iona sur un îlot microscopique des Hébrides qui, de

[1] W. Skene, *Celtic Scotland*, t. II, p. 45-50, 66-74; A. de la Borderie, *Histoire de Bretagne*, t. I, p. 385. — [2] Louis le Débonnaire entama en 818, aussitôt après avoir triomphé de Morvan, une campagne destinée à substituer la règle bénédictine aux vieilles règles scoto-bretonnes. Matmonoc, abbé de Landevenec, étant venu visiter l'empereur, celui-ci s'enquit avec soin de la discipline et de la tonsure observées dans les monastères de Bretagne. Matmonoc répondit que les moines bretons suivaient les usages monastiques des Scots. L'empereur néanmoins rendit une ordonnance prescrivant non seulement aux moines de Landevenec, mais à ceux de toute la Bretagne, d'abandonner ces vieilles coutumes qui faisaient tache dans l'unité romaine et de se soumettre désormais à la règle de saint Benoît et à la tonsure de Rome. *Cartulaire de Landevenec*, édit. A. de la Borderie, p. 75-76; A. de la Borderie, *Histoire de Bretagne*, t. I, p. 385-386, 507-508; t. II, p. 252-253. Grâce à la généralité des termes de cette ordonnance, avant qu'elle fût obéie partout, il se passa du temps. Lors de la fondation de l'abbaye de Redon, en 832, Conwoion et ses compagnons ne s'imposèrent point la règle bénédictine, ils ne la connaissaient même pas, et ce fut seulement l'année suivante que le moine Gehrfred, sorti de Glanfeuil, leur en donna les premières notions. — [3] J. W. W. Bund, *Celtic Church in Wales*, in-8°, London, 1897, discute l'origine et la caractéristique du monachisme en Irlande, qu'il considère comme une création celtique indigène, sans aucune connection avec le monachisme breton ou égyptien. Il considère les plus anciens monastères comme des campements où vivaient prêtres laïques, hommes, femmes, enfants; après quelque temps des groupes masculins et féminins s'amalgamèrent et formèrent des monastères. — [4] A. de la Borderie, *Histoire de Bretagne*, t. I, p. 507-530. — [5] L'introduction de ce mot *dormitorium* pourrait être le fait d'un scribe qui retoucha la vie primitive au XIe siècle. — [6] W. Reeves, *Life of St. Columba*, in-8°, Edinburgh, 1874, introd., p. C-CXXVII, traduction par Arthur de la Borderie, *Les monastères celtiques aux VIe et VIIe siècles, d'après les usages de l'île d'Iona*, dans les *Annales de Bretagne*, 1893, t. IX, p. 183-209, 379-394. — [7] Saint Cado, saint Samson, saint David, saint Gildas et d'autres encore sont fondateurs ou réformateurs des monastères en Irlande et en Armorique. — [8] C'est le cas principalement pour saint Gildas, qui eut de nombreux disciples, entre autres Finnian de Clonard, maître à son tour des « douze apôtres de l'Irlande » qui couvrirent le pays de monastères. — [9] A. de la Borderie, *Etudes historiques bretonnes*, Ire série, in-8°, Rennes, 1884, p. 234-237, 247-250. — [10] Skene, *Celtic Scotland*, in-8°, Edinburgh, 1886-1890, t. II, p. 45-52.

là, pendant deux siècles étendit au loin les coutumes en vigueur dans toutes les maisons fondées par Columba [1]. Or, la similitude entre le régime monastique des Scots et celui des Bretons étant parfaite, le régime d'Iona offre, dans tous ses traits essentiels et caractéristiques, celui de tous les monastères scotiques et bretons, en un mot, de tous les monastères celtiques de cette époque. Et ce régime, nous le connaissons jusque dans ses moindres détails, grâce à un historien consciencieux, Adamnan, abbé d'Iona et successeur de Columba à un demi-siècle de distance environ [2]. Ainsi pouvons-nous suppléer à l'insuffisance des renseignements fournis par les vies et les légendes anciennes des saints de Bretagne sur le cénobitisme dans cette contrée.

L'institution décrite vise donc deux groupes monastiques considérables pendant une période de trois siècles environ. Le monachisme breton qu'il nous fait connaître disparut de la Bretagne armoricaine au IXe siècle, par suite de l'introduction de la règle bénédictine entraînant la destruction de l'ancienne discipline scoto-bretonne.

Le régime monastique irlandais portait fortement l'empreinte du génie et des mœurs indigènes. Il se distinguait du régime en vigueur à une époque précédente par une concentration plus rigoureuse et un nationalisme plus exclusif. Autrefois on avait accueilli les usages liturgiques d'importation étrangère : romaine, franque, bretonne ou égyptienne; on allait se montrer moins éclectique. Si d'un monastère à un autre la discipline et les tendances variaient, elles se retrouvaient identiques sur quatre points fondamentaux : préférence donnée à la prêtrise sur l'épiscopat, ancienne observance de la Pâque, forme de la tonsure sur la partie antérieure du crâne, prohibition du ministère des femmes et leur exclusion absolue des monastères [3].

Cette préférence donnée à la prêtrise sur l'épiscopat s'explique par le calcul des grands promoteurs du cénobitisme qui, simples prêtres, fondateurs d'églises monastiques [4], ne souhaitaient rien de plus que le pouvoir indispensable d'administrer les sacrements à leurs communautés. Le titre abbatial leur donnait autant de juridiction que l'épiscopat et leur en épargnait la responsabilité.

Un autre caractère du régime monastique irlandais, c'est sa conformité avec les institutions sociales du pays. Chaque grand monastère était le centre de quelque grande famille et servait d'école ou d'asile à tous les parents du patron ou du fondateur. De ce trait original l'histoire d'Iona offre un exemple frappant, comme on peut le voir dans la liste des abbés de ce monastère qui montre — à une ou deux exceptions près — la dignité abbatiale strictement réservée à une branche de la famille Tir-Connal. Mais cette liste prouve aussi qu'à Iona cette dignité ne fut pas transmise en ligne successorale, comme cela eut lieu dans beaucoup d'autres monastères d'Irlande, où les intérêts séculiers prévalurent au point de faire de l'abbaye un patrimoine héréditaire et, en définitive, d'altérer le dessein du donateur.

Malgré leur nombre de plus en plus multiplié, les monastères celtiques du VIe siècle se remplirent rapidement. Celui de saint Finnian à Clonard, celui de saint Comgall à Bangor, avaient chacun, dit-on, trois mille habitants — ce qui veut dire un grand nombre — et la paroisse monastique de saint Brendan encore davantage. Iona ne fut pas seul non plus à envoyer, même parfois très loin, ses colonies monastiques; pendant un temps, la juridiction de Clonard, de Bangor, et de quelques autres fut égale en importance à celle d'Iona.

A quel titre, autre que celui de filiation, un monastère se rattachait-il à un groupe ou à un chef d'ordre, était-ce par le choix ou l'imposition d'une règle? Les règles monastiques irlandaises sont nombreuses, on a pu en compter vingt-quatre [5]. Mais il y a quelque excès dans l'attribution d'une règle chaque fois que les termes de « loi » ou de « règle » viennent s'appliquer dans les documents à un personnage monastique. Il n'est parfois question tout simplement que des actes de quelque réforme ecclésiastique ou sociale à laquelle le personnage visé a pris part, ou bien de reconnaissances de tributs prélevés par des monastères dans les districts où la mémoire du saint fondateur ou ses reliques étaient vénérées [6]. C'est avec moins de raison encore qu'on donne le nom de « règle » dans les vies de saints à l'enseignement ascétique oral ou pratique et à la coutume traditionnelle non codifiée. Défalcations faites, on se trouve en présence de quelques écrits parmi lesquels les règles métriques tiennent un rang à part et méritent à grand'peine le titre qu'on leur donne, ce sont plutôt des exercices mnémoniques au cours desquels on peut rencontrer incidemment des détails intéressants sur l'organisation monastique, l'office et la vie du cloître presque étouffés parmi des sentences morales et des exhortations ascétiques qui ne s'élèvent pas au-dessus du lieu commun [7].

Il est plus que douteux que saint Columba ou quelqu'un de ses contemporains ait composé et promulgué une règle méthodique analogue à celle de saint Benoît. Aucun précédent ne devait les y porter; il est, en effet, tout à fait impossible d'attribuer à saint Patrice la rédaction d'une règle monastique [8]; la règle en vers attribuée à saint Ailbe d'Emly n'a rien qui supporte la comparaison avec ce qu'on entend par règle monastique [9]. Sans doute, Wilfrid, au concile de Whitby, parle de la règle et des préceptes de Colomba (*regula de præcepta*) et les Vies de quelques saints irlandais emploient aussi à son sujet le mot *regula*, mais dans le sens de « discipline » et d'« observance ». Il existe une règle portant le nom du saint, court recueil de prescriptions et de maximes ascétiques, en prose irlandaise [10]. Cette règle est adressée à des ermites. Columba composa-t-il une règle cénobitique? Colgan et Reeves en demeurent incertains; il est toutefois possible que cet écrit ait existé [11]. On n'en peut rien dire de plus pour le moment. Il en est de même pour une règle métrique de saint Comgall de Bangor [12] et pour quelques autres qui se réclament d'attestations fort peu consistantes [13]. La règle de saint Colomban, son pénitentiel et celui de saint Cummian sont les seuls restes de la discipline monastique d'Irlande parvenus jusqu'à nous; encore ont-il été probablement modifiés par les institutions des pays dans lesquels ils

[1] Columba avait eu des rapports directs avec Gildas. Cf. A. de la Borderie, *Études histor. bret.*, 1884, p. 342; Usher, *Brit. Eccl. antiq.*, p. 468-469; *Acta sanctor. Hibern. ex cod. Salmanticensi*, édit. De Smedt et De Backer, 1888, col. 221. — [2] Columba, né en 521, fondateur d'Iona en 563, mort en 597; Adamnan né en 634, abbé d'Iona en 679, mort en 704. — [3] *Catalogus sanctorum Hiberniæ secundum diversa tempora*, dans Haddan and Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents*, t. II, p. 292; document du VIIIe siècle exprimant les caractères respectifs des trois premières périodes de l'Église scotique. — Ces églises monastiques fondées par de simples prêtres deviendront dans la suite des sièges épiscopaux, par exemple : Clonard fondé par saint Finian; Clonmacnois par Kiaran; Clonfert par Brendan; Aghabo par Cainnech; Glendalough par Kévin; Lismore par Cartach; Derry, Raphœ et Iona par Columba. — [5] L. Gougaud, *Inventaire des règles monastiques irlandaises*, dans la *Revue bénédictine*, 1908, t. XXV, p. 167-184, 321-333. — [6] W. Reeves, *Primate Colton's visitation of the diocese of Derry*, in-8°, Dublin, 1850, p. III sq. — [7] Cf. L. Gougaud, dans la *Revue bénédictine*, 1908, t. XXV, p. 168-169. — [8] *Ibid.*, p. 172. — [9] *Ibid.*, p. 178. — [10] *Ibid.*, p. 179-180. — [11] *Ibid.*, p. 181. — [12] *Ibid.*, p. 182-183. — [13] *Ibid.*, p. 321-325.

ont été appliqués. Bien qu'écrite à Luxeuil pour des moines gaulois, la règle de saint Colomban porte l'empreinte des traditions ascétiques et disciplinaires irlandaises[1]. Holsten a imprimé deux autres règles intitulées, l'une : *Regula cujusdam patris ad monachos* en 22 chapitres, l'autre : *Regula cujusdam patris ad virgines,* en 24 chapitres, attribuées à saint Comgall et à saint Columba[2]. La première des deux est étroitement apparentée à la *Regula* de saint Colomban[3] et se rattache très intimement aux traditions monastiques insulaires; elle reste complètement étrangère à l'influence bénédictine tandis que la seconde, *regula ad virgines,* est en grande partie rédigée sous cette influence et ne fait qu'une part minime à l'influence celtique. En réalité, la *regula ad virgines* est une simple accommodation de la règle bénédictine répandue en Gaule dans la première moitié du VIIe siècle. Elle marque un moment bien déterminé dans l'histoire du cénobitisme occidental : celui où la règle bénédictine fut substituée à la règle colombanienne. Elle y fut d'abord jointe quelque temps avant de la supplanter complètement, et la *regula ad virgines* est un monument caractéristique de la combinaison textuelle des deux règles en présence.

La communauté vivait et se développait appuyée sur des traditions et de fortes coutumes plutôt que sur des règles écrites. L'organisation n'y perdait rien. Cette organisation avait quelque chose de guerrier; on se plaisait à désigner la vie religieuse sous le nom de *militia Christi,* ses membres étaient appelés *milites,* les confrères *commilitones* et, par une rencontre qui a son prix, nous retrouvons l'épithète égyptienne *athleta Christi* appliquée à celui qui renonce au monde pour suivre son Maître.

L'abbé était un personnage considérable, habitant au chef-lieu de l'association monastique et étendant sa juridiction sur les églises affiliées fondées par lui ou par ses disciples en Écosse aussi bien qu'en Irlande. Il y faisait la visite, célébrait l'office, nommait, réprimandait ou déplaçait les supérieurs locaux, même ceux qui administraient une église fondée par eux-mêmes. L'abbé était prêtre et remplissait les fonctions de son ordre. En tout temps l'abbé d'Iona eut des évêques résidant dans son île ou dans un des monastères qui en dépendaient; ces évêques se soumettaient à la juridiction abbatiale et rendaient l'obéissance stipulée par leur vœu monastique. On leur assignait un poste, d'où on les mandait, en cas de besoin, pour conférer le sacrement de l'ordre; de même, quand on voulait faire entrer dans le sein de l'Église quelque région éloignée, on consacrait un nouvel évêque et on l'y envoyait créer sur place un clergé local. Il n'y avait là nul souci, semble-t-il, d'humilier l'épiscopat ou d'amoindrir son prestige, mais une conception très haute de la dignité sacerdotale dans l'abbé et peut-être la préoccupation de la montrer parfaitement adéquate à l'institution cénobitique.

C'est ainsi que les prêtres du monastère étaient appelés *ministri altaris,* que l'abbé choisissait à son gré la plate-forme de l'autel pour adresser la parole à la communauté. L'abbé pouvait adoucir telle observance, prescrire la célébration de telle fête, envoyer ses moines en mission. On se prosternait devant lui et on lui faisait escorte à moins qu'il ne s'y opposât. Il prêchait, baptisait, surveillait la gestion des biens, désignait son successeur. On élisait de préférence pour abbé un membre de la famille du fondateur. Mais avec l'abandon des anciens usages scoto-bretons concernant la Pâque et la tonsure, abandon consommé en 716, le droit traditionnel de la famille du fondateur fut aboli et la dignité abbatiale devint accessible à tous.

La communauté se composait de frères, parmi lesquels les anciens étaient qualifiés *seniores,* les travailleurs *operarii,* les enfants *juniores, alumni, pueri familiares.* Il y avait toujours plus ou moins d'étrangers *peregrini,* appelés quelquefois *proselyti, pænitentes* ou *hospites.*

L'obéissance était absolue. La règle de saint Colomban s'exprime ainsi : « A la première parole de l'abbé, tous ceux qui l'entendent doivent se lever pour obéir, car ils obéissent à Dieu, puisque Notre-Seigneur Jésus-Christ dit : Qui vous écoute m'écoute. » Quant à la mesure de l'obéissance elle ira, dit la règle, jusqu'à la mort. On constate, en effet, une extrême promptitude à obéir à l'abbé, dût-on déroger aux usages du monastère que l'abbé est juge de modifier ou de suspendre à son gré pour un temps. Cette obéissance était toutefois limitée aux choses légales. Quoique abbé, Adamnan ne put rien changer à la pratique observée à Iona concernant la Pâque.

La pauvreté n'est pas moins strictement observée et probablement aussi la continence.

L'humilité offre quelque teinte d'obséquiosité, ce ne sont que prostrations et agenouillements devant l'abbé. On recevait à genoux une réprimande, juste ou injuste. L'hospitalité était exercée largement, les aumônes étaient abondantes mais avec peu d'accueil pour les vagabonds. On distribuait parfois des secours médicaux.

La liturgie offrait quelques particularités; on réservait la solennité pour les dimanches et les fêtes de saints. La célébration commençait dès la veille au soir après le coucher du soleil. La plus solennelle de toutes les fêtes était celle de Pâques et, jusqu'à la Pentecôte, la rigueur de l'observance se relâchait un peu. Noël était à peine moins solennel; dans certains monastères on s'y préparait par des pratiques spéciales pendant quarante jours.

Le jeûne était sévère. Sauf pendant le temps pascal, on jeûnait à Iona tous les mercredis et tous les vendredis de l'année; en ce cas on ne prenait aucune nourriture avant none, à moins que les obligations de l'hospitalité n'imposassent une infraction à cette règle. Le carême était strictement observé et pendant tout ce temps, sauf les dimanches, le jeûne se prolongeait chaque jour jusqu'au soir, où les moines prenaient un léger repas composé de pain, de lait coupé d'eau, d'œufs et d'autres aliments de ce genre.

L'étude, la lecture, la calligraphie se partageaient avec la prière les heures des cénobites. Puis aussi le labourage, les travaux des champs, le soin des bestiaux, les nécessités de la vie quotidienne. La préparation de la nourriture demandait peu de soins, car elle consistait en pain, parfois en pain d'orge, en lait, en poisson, œufs et probablement aussi en chair de veau marin. Les jours de dimanche et de fête et à l'arrivée d'un hôte le régime s'améliorait, on appelait cela *consolatio cibie*

[1] L. Gougaud, *op. cit.,* p. 183. Cette règle comprend deux traités; le premier se compose de dix chapitres dont l'authenticité est incontestable; le second de quinze chapitres, qui sont de saint Colomban pour le fond, mais avec des additions tirées d'anciens pénitentiels irlandais. Les ch. I-X sont intitulés *Regula* ou *Regula monachorum,* publiée par O. Seebass, *Regula monachorum S. Columbani abbatis,* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1895, t. XV, p. 366-386. Cf. O. Seebass, *Ueber Columbas von Luxeuil Klosterregel,* in-8°, Dresden, 1883. La seconde partie est intitulée *Regula cœnobialis* et éditée par Seebass dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1896, t. XVII, p. 215-234. *Ueber die sogen. Regula cœnobialis Columbani und die mit dem Pœnitential Columbas verbundenen kleineren Zusätze.* dans la même revue, 1897, t. XVIII, p. 58-76. — [2] Gougaud, *op. cit.,* p. 326-331; Brockie, *Cod. regul.,* p. 220 sq., tient pour S. Columba. D. Calmet, *Commentario sopra la regola di S. Benedetto,* Arezzo, 1751, t. II, *Osservazioni critiche sopra le regole dei monaci e dei canonici,* p. 375-376, tient pour S. Comgall. — [3] O. Seebass, *Ueber Columbas von Luxeuil Klosterregel* in-8, Dresden, 1883, p. 60 sq.

c'était probablement un plat de viande, bœuf ou mouton.

Sur le nombre et sur l'heure des repas de chaque jour on est réduit à des conjectures. La règle de saint Colomban qui n'est guère qu'un résumé de la règle de Bangor, semble ne connaître d'autre repas que celui du soir, et suivant Ratramn de Corbie, l'usage général des monastères scotiques était, sauf les dimanches et les jours de fêtes, de ne pas prendre de nourriture avant le soir, ou tout au moins avant none. Au principal repas, les présents offerts par les fidèles étaient partagés entre les moines. Il est probable toutefois que la discipline de saint Columban était plus douce que celle de saint Cainnech et ressemblait à celle de saint Benoît qui permettait de dîner à midi et de souper le soir tous les jours, de Pâques à la Pentecôte; de la Pentecôte à la mi-septembre, même régime pendant cinq jours sur sept, mais le mercredi et le samedi le premier repas, de la journée ne devait se faire qu'après none; de la mi-septembre au carême, tous les jours le premier repas après none et pendant tout le carême le premier repas se faisait le soir.

Le costume se composait de la coule, *cuculla*, vêtement de dessus fabriqué dans une grosse étoffe de laine non teinte; la tunique, *tunica*, vêtement de dessous qui était parfois de couleur blanche. Quand le mauvais temps l'exigeait, la coule était remplacée par un vêtement plus chaud. La coule, appelée aussi *casula* et *capa*, se composait d'une robe et d'un capuchon, lequel était parfois spécialement appelé *casula*. Au travail ou en voyage les moines portaient des chaussures, *calcei*, qui étaient des sandales, *ficones*, qu'ils quittaient avant de se mettre à table pour manger. Point de caleçons.

Le sommeil se prenait étendu sur des couchettes, *lectuli*, réparties dans les différentes cellules. Chaque couchette était garnie d'une paillasse et d'un oreiller. On dormait tout habillé.

La sécurité laissant toujours quelque peu à désirer, le monastère était enclos d'un retranchement, *vallum*, et comprenait l'église, le réfectoire, la cuisine, les logements des moines en bordure du préau, la bibliothèque et la forge. Tout cela n'était pas très étendu et ne donnait guère l'idée des ambitieuses abbayes du moyen-âge. L'église était assez vaste; quant au logis des moines, c'étaient des cahutes construites au moyen de branches d'osier ou de saule assez fortes avec lesquelles on faisait des clayonnages que l'on garnissait d'argile ou de terre battue. Parfois on utilisait des madriers; la porte était pourvue d'une serrure. En dehors du retranchement étaient relégués la vacherie, le grenier à blé, le four, le bûcher, le moulin, la ferme, les hangars et les emplacements occupés par ces diverses dépendances étaient choisis d'après les convenances locales. Il va de soi que tous les offices étaient remplis par des moines.

Les moines, qui désiraient pratiquer une vie plus ascétique que celle du monastère, se retiraient à quelque distance, dans une solitude où ils pouvaient vaquer à la méditation sans être troublés et sans rompre le lien qui les rattachait à la communauté. Tels furent, en l'an 634, ce Beccan, qu'on appelait *le solitaire*, et au temps d'Adamnan, Finan, le reclus de Durrow, et Fergna de Muirbulcmar, à Hinba. A Iona, un anachorète possédait l'abbaye en 747, un autre était abbé élu en 935, un autre devint évêque en 964. La demeure d'un anachorète était appelée *disert* ou *diseart*, et la fréquence du mot « désert » dans la topographie religieuse des Scots montre combien la vie érémitique était en faveur parmi eux. Il y avait un *disert* près du monastère de Derry. Le *disert* dépendant d'Iona était près de la côte, dans un terrain bas. Un personnage était spécialement chargé de la surveillance du désert, on l'appelait *Disertach* ou « supérieur de l'Ermitage ».

Une des caractéristiques du monachisme celtique, fut, nous l'avons dit, son goût des pérégrinations aventureuses[1]. A seize ans, saint Colomban rencontra une femme anachorète vivant depuis douze ans dans la solitude et la prière. Piqué de curiosité, il l'interrogea et elle lui avoua que, si elle était homme, elle passerait la mer et renoncerait à sa patrie, afin d'atteindre la perfection de la vie ascétique[2]. Dès lors, sa vocation s'éveilla et les migrations monastiques prirent un développement jusque-là inusité, en sorte que des missionnaires irlandais se mettent à sillonner une partie de l'Europe depuis le pays des Pictes et les îles Hébrides jusqu'à la Gaule franque, l'Alemannie, la Lombardie; l'aire du cénobitisme celtique s'étendra depuis Bobbio jusqu'à l'Irlande. A quel mobile obéissaient ces apôtres? N'était-ce que l'impatience d'étendre le règne du Christ, le désir de s'expatrier en vue d'accomplir l'immolation suprême, ou bien décoraient-ils d'un mobile surnaturel ce maniaque besoin de déplacement qui est comme le stigmate de leur race errante et inquiète? Il y eut sans doute dans le nombre de ces passionnés pèlerins, des touristes, des aventuriers, des hommes de bonne foi — il y en a presque partout — il y eut aussi des malades. Le grand initiateur de ces migrations fut donc Colomban. Après une quinzaine d'années de noviciat et d'études au monastère de Bangor, il partit pour l'Armorique où, depuis le début du ve siècle, une multitude de Bretons insulaires, conduits par leurs prêtres, allaient s'établir fuyant les Anglo-Saxons. Voir BRETAGNE MINEURE, col. 1252. Colomban ne s'y arrêta point et, suivi d'une douzaine de compagnons, poussa jusqu'en Bourgogne, vers 590. Après quelques tâtonnements, des allées et venues dans la région boisée entre les sources de la Meuse, de la Moselle et de la Saône, il s'arrêta à Annegray, mais pour peu de temps, et fonda à quelque distance deux autres monastères : à Luxeuil et à Fontaines. Il laissait en s'éloignant quelques moines fatigués d'aventures ou d'humeur moins vagabonde et leur confiait une règle dont la nouveauté provoqua autant de curiosité que de générosité. Cette règle de Colomban se répandit rapidement; beaucoup de monastères gaulois l'adoptèrent, concurremment avec celle de saint Benoît, et tentèrent entre l'une et l'autre des combinaisons parfois étranges et toujours peu durables.

La règle de Colomban était celle des monastères d'Irlande; elle se composait comme nous l'avons dit d'un traité des devoirs du moine : *Regula monastica* et d'un code pénal : *Regula cœnobialis*. Le premier traité se compose de dix chapitres : obéissance, silence, nourriture et boisson, pauvreté, vanité, chasteté, récitation des psaumes, modération, mortification, perfection. Voici le portrait final du moine que se propose de façonner Colomban : « Que le moine vive sous la discipline d'un seul père et en communauté avec plusieurs, afin d'apprendre de l'un l'humilité, de l'autre la patience, d'un troisième la douceur. Qu'il ne se mette au lit que lassé et qu'il dorme en marchant. S'il a reçu une injure, qu'il se taise. Qu'il craigne son abbé comme Dieu même et qu'il l'aime comme son père. Qu'il accepte comme salaire tout ce qui lui est prescrit et ne juge pas l'opinion de ses supérieurs, car son devoir est

[1] John Colgan, *De monasteriis Hibernorum in exteras gentes*, ms. dont on ne connaît que le sommaire publié dans *Proceedings of the royal Irish academy*, 1853-1857, t. VI, p. 106-112; J. V Pflugk-Harrtung, *The Old Irish on the Continent*, dans *Transactions of the royal historical Society*, 1891, t. V, p. 75-102; L. Gougaud, *L'œuvre des Scotti dans l'Europe continentale; fin VIe-fin XIe siècles*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, 1908, t. IX, p. 21-37, 255-277. — [2] Bonet-Maury, *Saint Colomban et la fondation des monastères irlandais en Brie au VIIe siècle*, dans la *Revue historique*, 1903, t. LXXXIII, p. 277-299.

d'obéir et d'exécuter. » Le code pénal est d'une grande rigueur et sa disposition est assez peu didactique. Le moine doit se confesser chaque jour à son supérieur. Les pénitences dont celui-ci dispose sont le silence, le jeûne prolongé, les arrêts en cellule, le chant de psaumes supplémentaires, les coups de verges. Ces derniers sont distribués avec une libéralité barbare, mais qui pouvait paraître assez naturelle aux contemporains. Le nombre varie de six à deux cents coups; par exemple, six coups pour avoir servi la messe sans s'être rasé et deux cents coups pour avoir causé avec une femme sans témoins. On pouvait racheter cette peine par deux jours de jeûne au pain et à l'eau. Le régime était rigoureusement végétarien.

Malgré ces rigueurs, les novices affluaient et Colomban, suivant la coutume scotique, demeurait seul abbé des monastères d'Annegray, Luxeuil et Fontaines. Mais chassé de Bourgogne, l'abbé reprit ses pérégrinations et aussi ses fondations monastiques, Faremoutiers, Jouarre, Rebais, plus tard et par des disciples, Sainte-Croix à Meaux, Saint-Fiacre, Lagny. Enfin hors de la Gaule, les célèbres fondations de Saint-Gall et de Bobbio. Ainsi s'implantèrent les traditions du cénobitisme celte. Elles devaient s'étioler bien vite et dépérir. Le bon sens français ne supporta pas longtemps ces brutalités, cette obéissance sans merci, ce régime du fouet dont s'accommodait sans trop de peine une race moins fière, plus docile et de conscience plus compliquée. Telles innovations introduites par les Irlandais, comme celle des monastères doubles, échouèrent pareillement. La règle bénédictine respectueuse de la dignité de l'homme dans le moine, qu'elle se refusait de brutaliser et d'avilir, allait rapidement, sans conflit, balayer devant elle cette discipline à la prussienne. Il paraît même que le premier artisan de cette substitution aurait été un colombanien, Walbert, abbé de Luxeuil. Et cependant il s'en faut que l'œuvre des moines celtiques sur le continent soit méprisable. Au point de vue matériel ils ont ramené vers les champs la population, qui s'était réfugiée dans les villes-fortes de peur des Barbares; ils l'ont aidée à défricher la forêt, à cultiver le sol. Les abbayes sont devenues des centres de civilisation; de là sont sortis des groupes qui ont entretenu la lumière presque éteinte du vénérable passé, d'autres groupes qui ont procuré par leurs travaux la vie matérielle à des peuples écrasés et qui ont jeté, dans un pays livré à tous les excès, le germe de leurs vertus surnaturelles pour en assurer le salut immédiat et le relèvement futur.

Si on parvient à se dégager d'une conception mesquine, uniquement soucieuse d'attribuer aux moines celtes une originalité et une spontanéité qui ne leur appartiennent pas, on constate qu'en dehors des excentricités pour lesquelles ils n'ont eu nul besoin de s'adresser à l'inspiration étrangère[1], ils ont subi l'influence des idées et de la littérature monastiques de l'Egypte. Nous avons dit que l'Orient se partageait en deux tendances et deux observances ascétiques bien distinctes, d'une part les moines d'Égypte, d'autre part ceux de Palestine, de Mésopotamie et de Syrie. La divergence qui existe entre eux s'exprime très bien dans les usages rituels, le nombre des psaumes, des prières et des leçons dont se compose l'office. Grâce à l'influence de Cassien, ces deux tendances furent présentées aux moines occidentaux plus ou moins combinées et fondues, selon qu'on les retrouve dans les rares vestiges qui nous restent de la vie monastique en Gaule et de sa discipline au VIe siècle. L'esprit clairvoyant de Cassien reconnaissait que les austérités des Égyptiens ne pouvaient, si elles n'étaient pas mitigées, convenir aux natures occidentales. Ceci permet de supposer que, dans les monastères « mixtes » de Jovinien et de ses confrères, Minervus et Léonce, on n'avait conservé les austérités égyptiennes que pour quelques âmes d'élite, qui habitaient des cellules séparées. L'influence de ces institutions curieuses, avec leur double esprit, paraît avoir été décisive sur la vie monastique en Occident et jusqu'en Grande-Bretagne. Nous laissons ici de côté la discussion des difficiles questions relatives à l'histoire de l'origine des Églises d'Irlande; nous ne touchons pas davantage à la biographie de saint Patrice et aux légendes qui se sont formées dans le courant des siècles autour de son nom; toutefois, nous voulons remarquer qu'en examinant de près les annales des Églises irlandaises et de leurs saints durant les premiers siècles, on sent vite combien la nature des Celtes était apte à pratiquer l'ascèse égyptienne. Que l'on veuille simplement réfléchir à leur isolement, à leur amour de la vie anachorétique, à leur aversion pour cette splendeur dans l'office employée en Palestine, mais qui était si antipathique aux Égyptiens, à leurs tendances vers les mortifications et les austérités extraordinaires, et on trouvera que l'esprit ascétique et mystique des Irlandais se rapproche bien plus de celui des Égyptiens que de celui des moines de Palestine. Quelque solution que puissent trouver les questions isolées relatives à l'histoire primitive des Églises irlandaises, nous pouvons toujours chercher les racines de leur vie et de leurs pratiques extérieures, dans la discipline monastique, dans la vie des monastères du sud de la Gaule, formés sur le type égyptien[2].

Espagne. — Il n'est guère de contrée sur laquelle nous soyons moins renseignés touchant l'infiltration de l'ascétisme et du cénobitisme que sur l'Espagne. Le concile d'Elvire, vers l'an 300, si détaillé, si prévoyant, si minutieux, ne permet pas de supposer la présence d'ascètes ou de vierges vivant dans leurs maisons ou par groupes vers cette époque dans le sud de l'Espagne. Ce n'est que beaucoup plus tard, vers le dernier quart du IVe siècle et dans la région nord-ouest voisine de l'Océan que nous rencontrons une nonne nommée Egéria, auteur d'un « Journal de voyage aux lieux saints » (380-388)[3]. Le fragment retrouvé de ce voyage montre la voyageuse visitant les Églises célèbres de Jérusalem, Édesse, Carrhes, curieuse aussi des établissements monastiques au Nébo, au Sinaï et très probablement dans la Thébaïde[4]. La relation, fort intéressante, était destinée à distraire les nonnes d'un monastère galicien. Deux manuscrits font d'Egéria une abbesse; si elle en portait le titre, on doit en conclure qu'elle ne s'astreignait guère à la résidence, car son déplacement aura duré quatre ans au moins. Au cours de son récit, la voyageuse prodigue à ses nonnes tous les témoignages protocolaires d'une tendresse qui

[1] Notamment en matière d'austérité, cf. Colgan, *Acta sanct. Hiberniæ, Index moralis*, au mot *Austeritas*. — [2] S. Bäumer, *Histoire du Bréviaire*, in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 235. — [3] *Sanctæ Silviæ Aquitanæ Peregrinatio ad loca sancta*, édit. Gamurrini, Romæ, 1887. Depuis lors cet opuscule a eu plusieurs éditions, notamment P. Geyer, Vienne, 1898; E. A. Bechtel, Chicago, 1907; des traductions : anglaise, 1891, hollandaise, 1896, italienne, 1890. L'identification proposée par D. M. Férotin, *Le véritable auteur de la Peregrinatio Silviæ. La vierge espagnole Etheria*, dans la *Revue des questions historiques*, 1903, t. LXXIV, p. 367-397, a été généralement admise. Cf. P. Geyer, *Die wirkliche Verfasserin der Peregrinatio Silviæ*, dans *Archiv für lateinische Lexicographie*, 1907, t. XV, p. 233-252; P. Krüger, dans *Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche*, 1906, t. XVIII, p. 345-347. — [4] Cette partie perdue de l'*Itinéraire* est ainsi désignée par le moine Valère, de Vierzo : *Sanctorum summo cum desiderio Thebeorum visitans monachorum gloriosissima congregationum cœnobia, similiter et sancta anachoretarum ergastula*; et D. C. Butler, *Historia lausiaca*, 1904, t. II, p. 230, ajoute : *The recovery of such an account of the Egyptian monks, circa 380, would be of extraordinary value.*

n'allait pas au moins jusqu'à la retenir parmi celles-ci : vénérables sœurs, vénérables dames, mes sœurs, maîtresses de mon âme, mesdames, ma lumière. Égéria ne paraît guère très soucieuse de les rejoindre. Arrivée à Constantinople, elle combine un nouveau voyage, en Asie, et « si après ce voyage, ajoute-t-elle, je suis encore de ce monde et que je puisse faire connaissance de lieux nouveaux, je rapporterai tout cela à votre charité, soit de vive voix, soit par écrit. »

D'un intérêt très différent sera pour nous le mouvement ascétique suscité par l'hérésie priscillianiste [1]. Vers le temps où la nonne Égéria courait la poste, une question religieuse souleva en Espagne une vive effervescence. L'homme de talent qui rédigea le corps de la doctrine priscillienne avait beaucoup lu et ses réminiscences le firent d'abord rattacher au gnosticisme égyptien [2]. Outre sa facilité naturelle et la culture qui en avait étendu la force, Priscillien s'était révélé un des premiers en Occident à pratiquer et à répandre l'ascétisme. Cette tendance obtenait alors une sympathie assez générale, ayant pour modèles ou pour protecteurs les hommes d'église les plus éminents de l'Italie, de la Gaule et de l'Afrique romaine. L'esprit du temps était favorable [3]. C'est ainsi que nous avons assisté à l'expansion rapide des monastères dans l'Italie, la Dalmatie, la Gaule; bientôt Sulpice Sévère, panégyriste enthousiaste de la vie monastique, pourra glorifier l'Occident chrétien de n'avoir plus rien à envier à l'Orient en fait de saints personnages et de cénobites admirables. Cependant il y eut, parmi le clergé et les fidèles en Occident, un mouvement de protestation et une résistance à l'engouement. Le conflit se localisa en Espagne et se précisa entre la ferveur ascétique et le relâchement épiscopalien. Le clergé séculier constatait généralement la diminution de son influence là où s'établissaient les monastères, dont les habitants professaient et pratiquaient un idéal plus élevé que celui dont se contentaient les clercs vivant dans le monde. Ceux-ci, d'ailleurs, n'étaient pas toujours disposés à admirer sans réserve les rigueurs dont se glorifiaient les communautés, suspectant au point de vue d'une vie véritablement chrétienne ces ardeurs qui n'étaient à tout prendre, disait-on, que des excentricités. On reprochait aux ascètes et aux cénobites de se mettre en dehors de la société humaine et de la vie réelle, d'être antisociaux et de pousser les esprits crédules dans une existence contemplative, pieuse assurément, mais oisive, égoïste, inutile au monde et contraire à l'amour du prochain. En opposition avec ce monachisme agissant à la manière d'un stupéfiant, on glorifiait les charitables inventions de la vie active. Enfin, quelques désordres et abus signalés donnaient lieu de suspecter la pureté des mœurs et le désintéressement des ascètes.

Si Priscillien se présenta au moment voulu pour être traité en bouc émissaire et victime du conflit, il avait, malheureusement pour lui, prêté le flanc aux mesures de rigueur. Malgré son attachement obstiné et un peu ostentatoire à l'orthodoxie catholique, Priscillien donnait à ses partisans un enseignement particulier assez différent de celui qui avait cours dans l'Église. Cependant le concile tenu à Saragosse, le 4 octobre 380, condamna plusieurs coutumes et ne prononça aucun nom. Cette modération fut représentée comme une défaillance par deux évêques Ydace de Mérida et Ithace d'Ossobona, personnages de moralité suspecte et de caractère violent qui poursuivirent obstinément Priscillien et obtinrent finalement sa condamnation à mort. Tout ce drame, commencé à Saragosse et terminé à Trèves, cachait une intrigue assez vilaine. Derrière le voile des accusations retentissantes d'hérésie, de magie, d'impudicité, tendu pour tromper la foule sur la portée véritable de l'affaire de Priscillien, se tramait une intrigue bien différente. La *Chronique* de Sulpice Sévère nous met sur la voie : « Ithace, dit-il, portait la folie jusqu'à incriminer comme complice ou disciple de Priscillien tout homme pieux, ayant le goût de l'étude ou s'imposant des jeûnes prolongés. Le misérable osa même lancer publiquement une accusation d'hérésie contre Martin. » Ithace, nous dit-on encore, était « présomptueux, bavard, impudent, excessif dans ses dépenses, donnant trop à son ventre et à la gourmandise. » Naturellement un semblable personnage devait éprouver peu de goût pour les fidèles dont la vie solitaire et mortifiée condamnait son intempérance. Là se trouve, semble-t-il, l'explication de sa haine à l'égard de Priscillien. Mais il ne s'agissait pas seulement d'hostilité personnelle; Ithace et Priscillien étaient *représentatifs* d'une société et d'une situation.

Tirant parti de l'expérience et des tentatives des Orientaux en matière de vie parfaite, très rapidement l'ascétisme en Occident précisa son programme et tendit à son but. Ascétisme ou cénobitisme se complétaient réciproquement et, de très bonne heure, l'institution monastique apparut comme la réalisation concrète de l'idéal ascétique. Ainsi qu'il arrive d'ordinaire aux grands mouvements de réforme, les hommes les plus qualifiés s'en faisaient les partisans déclarés. Martin demeura toujours moine autant qu'évêque, Jérôme n'exerça jamais le ministère sacerdotal, Ambroise s'ingéniait à fuir l'épiscopat, Paulin subit la violence en recevant la prêtrise, Augustin fut fait évêque par surprise, Sulpice Sévère n'a peut-être jamais reçu les ordres. Ces faits nous transportent tour à tour en Gaule, en Italie, en Palestine, en Espagne, en Afrique et témoignent d'un état général d'esprit bien caractérisé. Sauf saint Martin de Tours, qui ne fut jamais un savant, tous les autres que nous venons de nommer étaient des esprits cultivés, des lettrés et ce n'est pas l'aspect le moins curieux du mouvement ascétique que le souci de la haute culture intellectuelle qui préoccupe ses membres dirigeants. A ce point de vue Priscillien est un des plus originaux de son groupe et au moment où le conflit devenait aigu en Espagne entre Ithace et lui, c'était en réalité l'ascétisme et le relâchement, ou, plus à fond encore, la vie cénobitique et la vie cléricale avec leur mesure différente d'obligations respectives qui se trouvaient mises en présence. Au hâbleur et glouton Ithace s'opposait le silencieux et austère Priscillien. Étant donné l'état de l'opinion publique, le succès irait à Priscillien. Le peuple ne conçoit pas le clergé sous l'aspect d'une caste jouisseuse et repue; celui qui l'attaquera par ce côté aura toujours le succès pour lui; c'est son concept d'idéal à lui, peuple, de déléguer prêtres et moines pour jeûner, souffrir et être vertueux à sa place.

L'épisode du priscillianisme présente un intérêt d'autant plus considérable, que nous pouvons entrevoir quelque chose du régime intérieur des monastères de la secte grâce à un document intitulé : *Regula consen-*

[1] F. Paret, *Priscillianus, ein Reformator des vierten Jahrh., eine kirchengeschichtliche Studie, zugleich ein Kommentar zu den erhaltenen Schriften Priscillians*, in-8°, Wurzburg, 1891; A. Puech, dans le *Journal des savants*, 1891, p. 110-124, 247-255, 308-318; J. Dieterich, *Die Quellen zur Geschichte Priscillians*, in-8°, Breslau, 1897; E. Edling, *Priscillianus, och den äldre Priscillianismen, academisk Afhandling*, ni-8., Upsala, 1902; H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1906, p. 151-212. — [2] Sur les origines et le personnel proto-priscillien, on trouvera quelques pages divertissantes dans A. Lavertujon, *La chronique de Sulpice Sévère*, in-8°, Paris, 1899, t. II, p. 601-606. — [3] A. Réville, *Vigilance de Calagurris. Un chapitre de l'histoire de l'ascétisme monastique, fin du IVe siècle, commencement du Ve*, dans *École pratique des Hautes Etudes, Section des sciences religieuses*, 1902. Renseignements utiles.

soria monachorum [1]. On a récemment pensé y trouver la règle des moines visés par saint Fructueux de Braga dans les deux premiers chapitres de sa *Regula communis* [2], et, avec plus de vraisemblance, on a presque démontré [3] que la *Regula consensoria* provient d'un milieu priscillianiste, enfin, si l'on tient compte de l'emploi qui s'y trouve fait de la version latine de la Bible antérieure à saint Jérôme et apparentée aux textes africains, elle pourrait dater du ve siècle, période du grand développement en Espagne et dans l'Aquitaine de la doctrine priscillianiste [4].

Le principe fondamental des moines priscillianistes est la propriété commune. Les frères sont obligés de *souscrire* le règlement, de renoncer à la propriété individuelle et de faire un temps de probation avant d'être admis. Un des traits les plus originaux de cette règle c'est d'être composée et promulguée par l'ensemble des moines d'où lui est venu le nom de *Regula consensoria*. Cette conception démocratique de la source du pouvoir législatif est si inattendue en pays cénobitique qu'elle suffirait à elle seule à attirer l'attention et à autoriser le soupçon. L'abbé se trouvait réduit au rôle, fort honorable d'ailleurs, de confident et de conseiller, mais son autorité se trouvait bien amoindrie. D'autres traits ne sont pas moins extraordinaires.

Le souci dominant de la propriété commune pour laquelle les documents similaires témoignent tous un parfait dédain et une sorte d'inattention. La prévision du cas d'introduction d'une doctrine étrangère dans le monastère, de dispute entre frères, de dispersion forcée des moines, de liquidation de la propriété commune. L'abbé porte le titre inusité de *docteur* dont on aimait à se parer dans la secte priscillianiste et que le concile de Saragosse, en 380, avait formellement prohibé.

Après l'évêque d'Ossobona, l'ascétisme rencontra en Espagne un nouvel adversaire, Vigilance de Calagurris (= Cazères, au comté de Comminges), né aux environs de l'an 370 et prêtre à Barcelone dès l'année 396 [5]. Très peu de temps après, il fit le pèlerinage de Palestine et, grâce à une lettre de Paulin de Nole, put s'aboucher avec saint Jérôme à qui il laissa voir ce qu'il pensait de quelques excentricités et bizarreries qu'il avait remarquées, chemin faisant, dans les monastères. A l'aller et au retour il passa par l'Égypte et ne cacha guère son opinion [6]. Rentré chez lui, il prêcha contre l'ascétisme monastique et trouva bon accueil chez quelques évêques. Saint Jérôme lança, dès l'année 406, deux livres contre l'imprudent, livres fort précieux, plus encore par les indications positives qu'ils contiennent sur les idées de Vigilance que par les invectives virulentes dont ils sont parsemés. Nous n'aurions pas à nous attarder aux objections faites par Vigilance au culte des martyrs si d'après une remarque qui nous semble juste pour comprendre le lien qui rattachait cette dévotion à l'ascétisme monastique, il ne fallait se rappeler que les progrès du culte rendu aux martyrs et à leurs reliques, précurseur de celui des saints en général, étaient parallèles à ceux des établissements cénobitiques, et que les moines se distinguaient d'ordinaire parmi les propagateurs les plus fervents de ce genre de piété. De là, sans doute, la solidarité que les adversaires du cénobitisme établissaient avec une sorte de fondement entre lui et l'esprit monacal. Vigilance, comme Jovinien, contestait la valeur du célibat rigoureux, prétendant qu'il provoquait plus de désordre que de sainteté et commençait à gagner l'épiscopat gaulois à ses vues; on citait tel évêque qui s'était résolu à ne plus conférer le diaconat qu'à des sujets engagés dans le mariage [7]. Vigilance détournait ses compatriotes des charités exotiques; on a toujours, disait-il, plus d'occasions que de moyens de distribuer ses libéralités sur place et de soulager les pauvres de l'église locale sans expédier des secours lointains aux monastères de Palestine. Enfin, le novateur se demandait ce qui adviendrait des mondains et des pécheurs si tous ceux qui avaient le goût et le courage de la vertu se retiraient dans la solitude? C'était fausser le point de vue, puisque le principe sur lequel était fondée l'institution cénobitique partait de la supposition très vraisemblable que les moines ne seraient jamais qu'une minorité d'élite, pratiquant la même morale que les simples fidèles vivant dans le monde, mais ajoutant des observances dont la vie du monde ne pouvait s'accommoder.

La levée des boucliers contre Priscillien et l'ascétisme avait abouti à des violences et du sang versé; avec la doctrine de Vigilance l'opposition prenait une position nouvelle, mieux choisie et plus défendable [8]. Il semble que Vigilance ait voulu armer l'épiscopat de son temps contre l'ascétisme envahissant et inaugurer un irréductible conflit dans la doctrine et dans les intérêts. Toutefois son succès dura peu et son parti ne compta guère. Dès l'année 410, il n'en était plus question. Le courant ascétique et cénobitique triompha.

Dès 409, commence en Espagne l'invasion germanique [9]. Parmi les désastres et les massacres, on saisit parfois dans une chronique la rapide mention d'un monastère ou d'une communauté [10]. Le concile de Tarragone, tenu le 6 novembre 516, s'occupe du clergé et mentionne les moines [11]. Très réduits en nombre, sans aucun doute, ils n'ont cependant pas entièrement disparu et déjà ils vont reparaître. Un de ceux qui contribuèrent à la renaissance du cénobitisme fut un Pannonien, ayant pris l'habit monastique en Palestine où il séjourna peu et venu, on ne sait par quelle voie ni pour quel motif, échouer *ad portum Galiciæ* (= Portus Calle). On le trouve bientôt abbé du monastère de Dumio, près de Braga, et il prend rang dans l'histoire sous le nom de Martin de Braga [12]. Il convertit le roi des Suèves et la nation suivit l'exemple donné, ce qui dut contribuer à la prospérité et à l'expansion de l'institut monastique. L'histoire monastique chez les Suèves est inséparable d'un groupe de documents, dont un des plus anciens spécimens est le *Pactum* qui se trouve en appendice à la *Regula communis* de saint Fructueux de Braga [13]. On possède d'autres exemplaires de ces *Pacta* remontant jusqu'au xe siècle et provenant de différents monastères. Plus la for-

[1] Ce document avait été à tort attribué à saint Augustin. Le texte se lit dans Holsten, *Codex Regularum*, édit. Brockie, t. I, p. 136 sq., et *P. L.*, t. LXVI, col. 993 sq. — [2] I. Herwegen. *Das Pactum des heil. Fructuosus von Braga*, dans *Kirchenrechtliche Untersuchungen*, 1907, t. XI., p. 71-79. — [3] D. de Bruyne, *La Regula consensoria. Une règle des moines priscillianistes*, dans la *Revue bénédictine*, 1908, t. XXV, p. 83-88. — [4] H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 195 sq. — [5] Son père avait été cabaretier, *caupo calagurritanus*, et lui-même semble avoir exercé quelque temps cette profession. — [6] De retour en Italie pour regagner la Gaule, Jovinien s'arrêta quelques jours dans une *station* située entre l'Adriatique et les Alpes Cottiennes et rédigea un premier jet de ses impressions sur Jérôme et l'origénisme. — [7] *Adv. Jovin.*, c. I : *Proh nefas! Episcopos sui sceleris dicitur habere consortes* (*Vigilantius*), *qui non ordinant diaconos, nisi prius uxores duxerint nulli cælibi credentes pudicitiam.* — [8] « Il y a chez Vigilance des idées et une notion de l'idéal chrétien qui triomphèrent neuf siècles après lui dans la réforme protestante. » A. Réville, *op. cit.*, p. 24. — [9] H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1906, p. 213-274. — [10] Voir, par exemple, une communauté de vierges épargnée, en 456, au siège de Braga, *ibid.*, p. 228. — [11] *Ibid.*, p. 241. — [12] En 563, il figure au premier concile de Braga avec le titre d'évêque de Dumio; en 579; il siège dans le second concile de Braga en qualité d'archevêque de la capitale des rois suèves. — [13] I. Herwegen, *op. cit.*; Cf. R. Klee, *Die regula Monachorum Isidors von Sevilla und ihr Verhaltnis zu den übrigen abendländischen Mönchsregeln jener Zeit*, in-4°, Marburg, 1909.

mule est ancienne, comme c'est le cas pour le *Pactum* de saint Fructueux, plus elle revêt un caractère de contrat mutuel qui rappelle de près le droit germanique en vigueur chez les Suèves. L'obligation contractée par le moine suève se ressent du concept juridique du serment de fidélité du vassal, lequel de son côté a droit à la protection et à la justice du suzerain. Il y a là une conception assez différente et, par certains aspects, contradictoire à celle que vulgarise la règle bénédictine fondée plutôt sur l'idée romaine du serment militaire; aussi à mesure que la règle bénédictine pénètre et s'étend en Espagne, voit-on la formule de contrat mutuel aller s'affaiblissant, pour accentuer les obligations des moines. Qu'était primitivement ce pacte, qu'on doit, vraisemblablement distinguer de la formule proprement dite de profession? Un acte rédigé lors d'une fondation de monastère et renouvelé à chaque changement de supérieur? Assez probablement; il serait l'attestation officielle de l'obligation contractée par les membres d'une communauté de respecter le pacte fondamental, c'est-à-dire les obligations de la vie commune, dans un monastère déterminé, représenté en la personne juridique de l'abbé ou de l'abbaye. La profession individuelle de la vie religieuse aurait pour corollaire la reconnaissance officielle de l'entrée dans une communauté déterminée et des obligations qu'entraine l'acceptation des devoirs de la vie commune sous un chef légalement établi (*traditio*). Malheureusement on a trop peu de documents pour déterminer la vraie nature du *pactum* et suivre l'évolution historique de ce contrat. Quant à ce qu'on appelle du nom de *Regula communis* de saint Fructueux, c'est tout simplement la codification des décisions prises par les abbés d'un même district, qui, chez les Suèves, se réunissaient au commencement de chaque mois et constituaient ainsi une sorte de fédération régionale (*conlatio*).

La conversion du royaume wisigoth [1], sous Recarède, en 587, grâce à l'influence d'un moine évêque, saint Léandre de Séville, nous introduit tout naturellement dans le mouvement cénobitique espagnol de ce temps. Saint Léandre avait une sœur, Florentine, qui était nonne et à laquelle il adressa un « Opuscule sur l'Institution des vierges et le mépris du monde » comprenant une règle monastique qui nous ouvre un jour intéressant sur les monastères de nonnes à l'époque wisigothique. Léandre énumère en vingt et un chapitres les principales obligations et observances auxquelles les vierges devront s'astreindre. Il recommande la vie dans l'intérieur de monastères de préférence à celle que mènent certaines vierges qui demeurent seules dans les villes, où elles ne laissent pas de montrer dans leur vêtement et leur ménage trop de souci mondain. Si le monastère offre des sujets de tristesse et de murmure, du moins n'est-il pas dépourvu du réconfort que procurent les exemples de vertu. Le silence doit être observé et les visites des hommes et même des femmes évitées avec soin; même les confidences dans la communauté sont interdites. Modération dans la nourriture et la boisson; pratique des jeûnes compatibles avec l'état de santé; abstention du vin et des bains en santé; interdiction du serment et de la propriété particulière.

Il serait infiniment précieux de pouvoir rapprocher de la règle des vierges, celle que l'abbé Jean, de Biclar, écrivit pour une communauté de moines qu'il avait rassemblée dans une vallée des Pyrénées [2]; malheureusement cette règle est perdue. Entre la conversion de l'Espagne wisigothique (587) et l'invasion arabe (711), pendant cent vingt-cinq ans, il n'est pas aisé de suivre le progrès de la vie religieuse dans un pays où les communications étaient rares, pour lequel les documents le sont plus encore et que l'archéologie n'a pas encore méthodiquement exploré. On rencontre auparavant des noms isolés comme celui de l'africain Donat réfugié avec soixante-dix moines, ses compatriotes, dans le monastère de Servitanum dans la province de Valence [3]; saint Emilien dans l'Aragon [4]; saint Victorien à Asane près d'Huesca [5]; saint Martin de Dumio dont nous avons déjà parlé. Les montagnes qui se ramifient des Pyrénées vers l'Èbre, en Biscaye et en Navarre, se peuplaient d'ermites qui adoptèrent peu à peu la vie commune en se conformant généralement à la règle de saint Benoît qui prit une influence prépondérante par l'influence de saint Léandre, intime ami du pape saint Grégoire le Grand auprès de qui il avait dû apprendre à apprécier la règle bénédictine. Son frère, saint Isidore de Séville, rédigea une règle en vingt-trois chapitres à l'usage des moines du pays; ce n'est guère qu'un extrait de la règle de saint Benoît. Cette règle trouvait des monastères pour être pratiquée; le nombre de ceux-ci allait croissant au point qu'on rédigea une formule officielle, destinée à servir de modèle aux chartes de fondation cénobitique [6]. Les grands monastères de Compludo, au diocèse d'Astorga; d'Agali, au diocèse de Tolède, d'autres encore, étaient des centres d'où rayonnaient de moindres asiles. Saint Fructueux de Braga, pendant la première moitié du VIIe siècle, « avait couvert la Cantabrie et la Lusitanie de communautés des deux sexes. Il avait parcouru toutes les côtes de l'Espagne depuis le cap Finistère jusqu'au cap Saint-Vincent, franchissant l'embouchure de ces fleuves qui se nommeront le Douro et le Guadalquivir, fouillant les promontoires, les golfes, les îles et celle-là même ou sera Cadix, pour y chercher des asiles propres à la prière et à la solitude. Grâce à lui l'extrême frontière de l'Occident est gardée par une ligne de garnisons monastiques [7]. »

Dans ce grand essor du cénobitisme, il faut réserver un souvenir à la survivance de l'anachorétisme. Un des types les mieux caractérisés est celui d'un moine nommé Valère, qui vécut solitaire dans le désert de Vierzo, au sein d'une contrée pittoresque située entre Astorga à l'est, et l'océan à l'ouest. Il a pris soin de nous raconter son existence qui ne fut guère qu'une série de déboires, mais qui nous montre un exemplaire bien trempé de l'ascèse individuelle. Dans son désert, Valère avait la passion des livres qu'il copiait sans relâche : livres liturgiques, saintes Écritures, traités ascétiques ou pédagogiques, autobiographie. Il arriva à ce bibliophile le coup le plus sensible. Un mauvais clerc lui vola ses manuscrits. Il se remit à la besogne et se reforma bientôt toute une petite bibliothèque. Nouveau larcin. Valère ne s'en console qu'en affermissant l'amitié qui le lie à un copiste nommé Maxime. Puis, il s'établit maître d'école; il a autour de lui toute une petite bande bruyante d'écoliers, et il nous apprend que l'un d'eux, son petit favori évidemment, avait appris par cœur en six mois le psautier et les cantiques. Comment faire accorder le prêt, l'échange, la copie des livres, l'installation d'une classe enfantine avec la solitude et le désert? A chacun d'entrevoir les accommodements qu'imposait la charge de maître d'école; surtout, l'éloignement modéré d'une localité, la communication relativement rapide et aisée. Valère nous apprend que ce ne fut qu'après quarante-deux ans de

[1] Pendant la période arienne du royaume wisigoth, des monastères subsistaient, par exemple celui de Saint-Martin, entre Sagonte et Carthagène. H. Leclercq, *op. cit.*, p. 260. — [2] *Vallis clara* (= Bi-clar). — [3] Montalembert, *Les moines d'Occident*, in-8°, 1860, t. II, p. 186. — [4] *Ibid.*, t. II, p. 186. — [5] *Ibid.*, t. II, p. 186, note 1. — [6] *Ibid.*, t. II, p. 205-207; E. de Rozière, *Formules wisigothiques inédites publiées d'après un ms. de la bibl. de Madrid*, in-8°, Paris, 1854, n. 9. — [7] Montalembert, *op. cit.*, t. II, p. 225-226.

misère qu'il connut un peu de calme dans son désert. Son neveu était venu avec un domestique vivre auprès de lui. Le vieillard cultivait un jardinet, fréquentait plusieurs disciples réunis autour de son ermitage, reconstituait une bibliothèque; certainement il se croyait toujours au désert, mais c'était, avouons-le, un désert fort civilisé [1].

Afrique. — L'institution cénobitique paraît n'avoir été introduite que tardivement dans l'Afrique du Nord. En 385, saint Augustin apprend l'existence du monachisme égyptien qu'il ignorait absolument, d'où l'on peut induire qu'il n'avait jamais ouï parler en Afrique d'une institution semblable [2]. Avant de regagner l'Afrique et pendant un séjour de plusieurs mois à Rome, il put compléter ce que la visite du monastère de Milan lui avait fait entrevoir [3]. De retour à Tagaste, il s'installa avec les amis qui l'accompagnaient dans la maison paternelle située aux portes de la ville [4], et la transforma en « monastère », c'est le nom que lui-même employait [5]; en fait, il y pratiqua véritablement les mortifications de l'ascèse; aussi l'évêque Possidius de Calame s'est borné à donner aux membres de ce petit groupe le titre de *Deo servientes* ou *servi Dei* [6]. Ce fut une période de fermentation et de recueillement qui continuait la retraite de Cassiacum au moment de la conversion, période dont plusieurs écrits de cette époque ont gardé l'écho dans quelques passages. Le *Liber* LXXXIII *quæstionum* est le fruit des entretiens des ascètes de Tagaste entre 387 et 391 [7]. Augustin s'efforçait de grossir le petit noyau de fervents qui vivaient avec lui. Sévère les rejoignit, Nébridius mourut prématurément au moment où il allait se rendre à Tagaste. On peut supposer qu'il y eut d'autres recrues, bien que nous n'en connaissions pas le nombre, puisque Possidius nous apprend que trois années après le retour d'Italie, Augustin se préoccupait de fonder un monastère. Ordonné prêtre de l'Eglise d'Hippone par surprise, il ne vit dans le sacerdoce qu'un motif de plus de reprendre la vie religieuse de Tagaste. Valère d'Hippone favorisa ce projet et lui concéda une propriété *intra ecclesiam*, dans les dépendances de l'église. Ce fut le second monastère [8]. Alypius vint y rejoindre Augustin, puis ce furent Evodius, Possidius, Profuturus et bien d'autres [9]. Élevé à l'épiscopat, en 396 [10], Augustin quitta sa fondation monastique pour la résidence épiscopale; mais sa maison devint un monastère dans lequel il établit la vie commune avec ses clercs qui s'engageaient à observer la pauvreté et la règle religieuse. On s'est demandé si l'évêque d'Hippone avait fondé un ordre de moines ou de clercs réguliers, ou deux ordres distincts. Il songeait sans doute peu à ces distinctions. Mais c'est bien un engagement formel à la pauvreté qu'il exigeait de ses clercs. Rien de plus curieux que les confidences de l'évêque à son peuple sur ce sujet [11] : il célèbre cette vie de dépouillement de ses clercs, puis, à la suite d'une infraction de l'un d'eux, il raconte qu'il leur a donné à tous du temps pour réfléchir et opter de nouveau; ils ont voulu vivre dans la pauvreté, et désormais l'infidélité les privera de la cléricature. La maison épiscopale d'Hippone devint un séminaire de fondateurs qui bientôt couvrirent l'Afrique de monastères et fournirent d'évêques les sièges des villes voisines [12]. Ainsi Augustin méritait le titre de patriarche de la vie religieuse en Afrique [13]. En quittant le monastère pour prendre la conduite d'une église, on ne renonçait pas à la vie religieuse [14], au contraire, on ramifiait et on formait de nouveaux centres monastiques, mais sans rapport de dépendance à l'égard de la maison d'Hippone, De même que l'on allait chercher des évêques, on demandait des prêtres au monastère de saint Augustin [15]. Ce qui a pu faire croire que le titre clérical excluait le titre monastique, c'est qu'on désignait celui qui était prêtre ou évêque par ce titre sans faire mention de l'affiliation à la vie religieuse. Cette coutume, alors générale, n'excluait en rien le caractère monastique [16].

Au reste, le monastère épiscopal d'Hippone — que représente assez bien de nos jours un presbytère confié à des religieux — s'écartait un peu du type monastique primitif. En Afrique même, on rencontre le monastère composé de simples laïques, gouverné par un supérieur non engagé dans les ordres sacrés; c'est le cas du premier monastère d'Augustin à Tagaste [17]. A Hippone, on se rapprochait de l'institution établie à Verceil par l'évêque Eusèbe dans la seconde moitié du IVe siècle, à Tours par saint Martin; simple variante, probablement peu précise, chez ceux qui l'appliquaient et dont on a prétendu faire le germe prémédité d'une institution parallèle au monachisme [18]. Prêtres, diacres ou sous-diacres attachés au service d'une église formaient autour de l'évêque un véritable monastère; *et ideo volui habere in ista domo episcopi mecum monasterium clericorum*, ainsi s'exprime saint Augustin. Mais c'est un monastère isolé, non affilié à un chef d'ordre qui d'ailleurs n'existait pas. C'est une maison monastique au même titre que celles que nous avons rencontrées en Italie, avec cette différence que les

[1] H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 325, 326. — [2] S. Augustin, *Confessiones*, l. VIII, c. VI, *P. L.*, t. XXXII, col. 755-756. — [3] S. Augustin, *De moribus Ecclesiæ catholicæ*, c. XXXIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 1339 : *Vidi ego diversorium sanctorum Mediolani, non paucorum hominum*, et plus loin il désigne les monastères romains sous ce même nom : *Romæ etiam plura diversoria sanctorum seu monasteria cognovi*, *ibid.*, col. 1340. — [4] S. Augustin, *Epist.*, X, *P. L.*, t. XXXIII, col. 73; XVII, 5; CXXVI, 7; CLVII, 39, *P. L.*, t. XXXIII, col. 480, 692. — [5] S. Augustin, *Serm.*, CCCLV, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1569. — [6] Possidius, *Vita Augustini*, c. X, XI, XIV, *P. L.*, t. XXXII, col. 37, 42, 45. — [7] Sur les ouvrages de cette période, cf. Portalié, *Augustin*, dans *Dictionn. de théol. cathol.*, t. I, col. 2311. — [8] Possidius, *Vita Augustini*, c. V, *P. L.*, t. XXXII, col. 37; S. Augustin, *Serm.*, CCCLV, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1570. — [9] Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. ecclés.*, t. XIII, p. 154-155; Mabillon, *Vita S. Augustini*, l. III, c. V, n. 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 176. — [10] O. Rottmanner, dans *Historisches Jahrbuch*, 1898, p. 894; Portalié, *loc. cit.*, col. 2276. — [11] S. Augustin, *Serm.*, CCCLV, 5; CCCLVI, 14, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1572-1581. — [12] Possidius, *Vita S. Augustini*, c. XXII, énumère dix amis et disciples du saint promus à l'épiscopat. Cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. II, p. 72. — [13] Le fait de la profession monacale ou érémitique de saint Augustin a été vivement controversé; on trouvera dans *Acta sanctorum*, aug. t. VI, p. 268-256, une liste bibliographique ancienne, édit. Anvers, 1743; parmi les principaux ouvrages relatifs à cette question : *Thesis apologetica pro d. Augustini doctrina, statu et habitu monachali, regula...*, in-4°, Parisiis, 1649; Bonaventure de Sainte-Anne, *Monachatus Augustini ab Augustino potissimum propugnatus*, in-12, Lugduni, 1674; Fulgentius Fosseus (= A. H. de Noris), *Somnia L. Francisci Macedo in itinerario sancti Augustini post baptismum*, in-4°, La Haye (Paris), 1687; L. Ferrand, *Discours où l'on fait voir que saint Augustin a été moine*, in-8°, Paris, 1689. — [14] *Vita S. Fulgentii*, *P. L.*, t. LXV, col. 135-136 : *Nec ita factus est episcopus, ut esse desisteret monachus, sed accepta pontificis dignitate, professionis præteritæ servavit integritatem.* — [15] Ce fut le cas d'Honorat, moine de Tagaste, qui mourut prêtre de Thiave. Augustin, *Epist.*, LXXXIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 291-304. — [16] Lorsque saint Augustin parle des religieux qui vivaient avec lui dans la maison épiscopale, il les désigne simplement sous le titre de *clerici* et nom de *monachi*. — [17] Valentin, abbé d'Hadrumète, ne semble pas avoir été prêtre; l'abbé Liberatus, martyr des Vandales, ne l'était certainement pas; saint Fulgence de Ruspe gouvernait son monastère depuis assez longtemps lorsqu'il reçut le sacerdoce. — [18] Les communautés ecclésiastiques sans vœux instituées au XVIIe siècle eurent un vif souci de se découvrir des antécédents historiques; ce fut ainsi que des érudits s'appliquèrent à différencier et à faire contraster le cénobitisme monastique et le cénobitisme canonial. Saint Augustin devint le point de mire des controverses.

membres dont elle se composait avaient à remplir la charge paroissiale [1]. Mais ce qu'il importe de remarquer, c'est que les moines-évêques, pleins d'estime pour le système des monastères épiscopaux, comptèrent parmi les plus actifs propagateurs du monachisme.

Une fois le mouvement donné, le développement du cénobitisme sous le double aspect que nous venons d'indiquer fut rapide en Afrique. A Tagaste, à Hadrumète, à Uzala, à Calame, à Cirta, à Milève, à Sétif (?) l'évêque nous est montré entouré de « frères », dans les suscriptions de lettres telles que celle-ci : *Honorando fratri Valentino et fratribus qui tecum sunt;* formule précieuse qui signale l'existence d'un monastère ou d'une communauté dans la maison du destinataire [2]. A Carthage, les moines étaient établis au moins dès l'année 394 [3], et dès les premières années du siècle suivant, grâce évidemment à la protection de l'évêque Aurèle, le diocèse peu étendu de Carthage comptait déjà plusieurs monastères [4] dont les habitants étaient, à Carthage et de la part du peuple, assez mal vus [5]. En 408, on signale le pillage et l'incendie d'un monastère à Carthage et le massacre d'un moine [6]. En Afrique, comme partout et toujours, la vocation monastique était considérée comme un préjudice pour l'État, un désastre pour la famille, aussi on mettait tout en œuvre, même la calomnie, pour en détourner les âmes bonnes, mais faibles. Le succès ne répondait pas à la vigueur de l'attaque, car le recrutement continuait dans tous les rangs de la société; les plus nobles [7], les plus riches [8], les mieux doués [9] se rencontraient avec les plus humbles [10] et les tout petits [11].

Les vierges formaient également des monastères; il paraît bien que dans certains cas, notamment lorsque, ayant perdu leurs parents, elles n'auraient pu sans péril continuer la pratique de l'ascèse domestique, on les incorporait plus ou moins volontairement à un monastère [12]. Saint Augustin leur donne des conseils qui sont de tous les temps. « Les sœurs qui ne possédaient rien ne devront pas chercher dans le monastère ce qu'elles ne pourraient avoir dans leurs familles. Les supérieures néanmoins leur accorderont tout ce qui leur est nécessaire, bien que leur indigence ne leur eût pas permis dans le monde de se procurer même ce nécessaire. Que ces sœurs prennent garde de se trouver heureuses, uniquement parce qu'elles ont trouvé une nourriture et des vêtements qui leur faisaient défaut jadis. Qu'elles ne redressent point la tête en se voyant associées fraternellement à des personnes que, au dehors, elles n'auraient jamais osé aborder. Celles qui semblaient être quelque chose dans le monde, ne mépriseront pas celles qui sont venues du sein de la pauvreté [13]. » Rien ne prouve absolument que le groupement des vierges consacrées ait eu lieu en Afrique sous l'impulsion de saint Augustin, mais l'institution n'est attestée nulle part avant lui, et on n'est pas fort téméraire en supposant qu'il ne fut pas étranger à cette mesure [14]. Nous savons que l'Église d'Hippone possédait plusieurs monastères d'hommes et plusieurs de femmes [15]; rien n'empêche de supposer qu'il en fut de même dans beaucoup de villes. Au reste, ces monastères ressemblaient assez peu à l'idée que nous nous en faisons, en évoquant ce que nous voyons de nos jours. C'était plutôt ce que nous appelons du nom de « couvents ». Ainsi, nous savons qu'on s'y chargeait de l'éducation de jeunes orphelines confiées par les évêques ou par les parents [16]; la clôture n'existait pas, telle du moins qu'elle a été comprise depuis. Les nonnes possédaient sans doute un oratoire dans lequel elles célébraient l'office divin, ce qui ne les empêchait pas de se rendre parfois à l'église cathédrale ou paroissiale [17]. Il leur arrivait encore d'aller dans des lieux publics. On leur permettait d'aller aux bains et partout où leur présence était nécessaire, à condition d'être trois au moins et le petit groupe était nommément désigné par la supérieure [18]. La chasteté la plus rigoureuse et une haute contemplation n'avaient guère à souffrir de cette conception vaillante d'une vie que les œuvres de charité à l'extérieur empêchaient d'aboutir comme dans la somnolence de certains cloîtres à des besognes mesquines et de chétives préoccupations.

Les communautés de nonnes étaient gouvernées par une supérieure, *præposita*, et dirigées par un prêtre, *præpositus*. Mais chez les nonnes, comme chez les moines, nous sommes très imparfaitement renseignés sur les conditions de l'admission. La pauvreté absolue imposée par saint Augustin était une garantie, non une preuve de vocation.

On a attribué à saint Augustin une *Regula pro monachis* [19]; c'est une œuvre supposée offrant une adaptation aux moines de la lettre CCXI [20] pour les nonnes. En réalité, ni saint Augustin ni aucun de ses disciples n'a tenté la codification des coutumes acceptées dans leurs monastères d'Afrique. Tout au plus rencontre-t-on des ébauches, comme la lettre adressée aux religieuses d'Hippone, en 423, pour rétablir parmi elles la paix troublée. Il ne faut pas s'attendre à y trouver une exposition didactique, mais des prescriptions d'ordre pratique. « Voici, dit-il, ce que nous vous ordonnons d'observer dans le monastère » et, afin que nul n'en

[1] Nous n'insistons pas sur les misères de ces monastères épiscopaux. Elles étaient les mêmes que dans les monastères de simples laïques : mensonge, délation, sodomie. S. Augustin, *Epist.*, LXXVIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 267-272; de plus, tous ceux qui y avaient été formés ne persévéraient pas dans la voie droite. Saint Augustin fut particulièrement éprouvé par la chute de Paul de Cataqua, devenu agioteur, Tillemont, *op. cit.*, t. XIII, p. 155-156, et d'Antoine de Fussala, voleur concussionnaire et pis encore. Ces faits sont d'ailleurs extérieurs au développement du cénobitisme africain dans la province. — [2] S. Augustin, *Epist.*, CCXIV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 968; epist. CCXV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 571; cf. epist. CX, CXV, CCXIV, LXXXIV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 419, 430, 1069, 294. Parfois la suscription mentionne aussi une communauté dans la maison de l'expéditeur, *Epist.*, LXXXIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 291. — [3] *P. L.*, t. XXXIII, col. 100. — [4] S. Augustin, *Retractat.*, l. II, c. XXI, *P. L.*, t. XXXII, col. 638. — [5] Salvien, *De gubernat. Dei*, l. VIII, 4, *P. L.*, t. LIII, col. 156, nous apprend que dans les villes d'Afrique et surtout à Carthage lorsqu'on voyait des hommes en manteau, pâles et la tête rasée, venant des monastères d'Égypte ou des lieux saints de Jérusalem, on les pourchassait, on les huait. — [6] S. Augustin, *Epist.*, XCI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 316-317. — [7] Appartenant à la classe sénatoriale, ou occupant les premières charges comme Boniface. S. Augustin, *De opere monach.*, c. XXXIII, *P. L.*, t. XI, col. 573. — [8] S. Augustin, *De opere monach.*, c. XXXIII, *P. L.*, t. XL, col. 572; *Serm.*, CCCXXVI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1578. — [9] S. Augustin, *Serm.*, CCCLV, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1579. — [10] S. Augustin, *De opere monach.*, c. XXV, *P. L.*, t. XL, col. 568. — [11] S. Augustin, *Epist.*, CCIX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 954. Cf. *Passio Liberati et sociorum ejus P. L.*, t. LVIII, col. 264; *Vita S. Fulgentii*, c. V, XV, *P. L.*, t. LXV, col. 120, 132; Victor de Vite, *De persecut. Vandal.*, l. V, c. XIX, *P. L.*, t. LVIII, col. 257. — [12] Dernier quart du IVe siècle, 397; IIIe concile de Carthage, can. 33, dans Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, col. 885 : *Ut virgines sacræ, cum parentibus, a quibus custodiebantur, privatæ fuerint, episcopi providentia vel presbyteri ubi episcopus absens est, in monasterio virginum vel gravioribus feminis commendentur, ut simul habitantes invicem se custodiant, ne passim vagantes ecclesiæ lædant existimationem.* — [13] S. Augustin, *Epist.*, CCXXI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 690. Cf. J.-M. Besse, *Le moniales africaines*, dans la *Revue du monde catholique*, 1899, t. CXXXIX, p. 221-225. — [14] Tillemont, *op. cit.*, t. XIII, p. 160; Mabillon, *Vita S. Augustini*, l. III, c. V, n. 8, *P. L.*, t. XXXII, col. 182. — [15] Possidius, *De vita Augustini*, c. XXVII, XXXI, *P. L.*, t. XXXII, col. 56, 64. — [16] S. Augustin, *Epist.*, CCLII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1609. — [17] S. Augustin, *Epit.*, CCXI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 962. — [18] S. Augustin, *Epit.*, CCXI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 963. — [19] *P. L.*, t. XXXII, col. 1449-1452. — [20] *P. L.*, t. XXX, col. 960-965.

ignore ou ne prétexte l'oubli pour excuser sa négligence, « on lira cet opuscule une fois par semaine. » Ceux qui écouteront cette lecture se rappelleront le devoir de la pauvreté, de la charité fraternelle, de la patience, de l'obéissance. Tout cela est un peu vague et ne s'écarte guère des formules oratoires. Quant à la prière commune, saint Augustin ne dit rien du texte même des offices qui ne différait sans doute pas de celui de l'Église d'Hippone. Les réunions avaient lieu dans l'oratoire du monastère, à heure fixe, et se passaient dans la récitation d'hymnes et de psaumes, avec alternance de pièces lues et de pièces chantées. Celles qui souhaitaient prolonger leur prière pouvaient s'attarder dans l'oratoire. La répartition des charges parait inspirée par la modération; l'infirmerie, le vestiaire, le cellier, la bibliothèque, etc., avaient chacun leur titulaire. Les vêtements devaient être d'étoffe commune. Les moines s'enveloppaient dans le *pallium*, les nonnes portaient une tunique, un voile épais et une ceinture [1], et la qualité des vêtements variait suivant la saison d'été ou d'hiver. Il est peu probable que le vêtement monastique ait reçu quelque modification notable, ainsi on peut s'en tenir à ce que nous apprend le biographe de saint Fulgence de Ruspe, d'après lequel, au VIe siècle, les moines portaient une tunique très pauvre que retenait la ceinture de cuir traditionnelle. Saint Fulgence portait encore, dans l'intérieur du monastère, un *pallium* en laine noire et, en hiver, pour sortir, il se drapait dans un long manteau appelé *casula*. Il couchait toujours vêtu et ses disciples remarquaient comme une singularité qu'on ne lui avait jamais vu retirer sa ceinture, même pour la nuit. Sa chaussure d'hiver se composait de caliges ou chaussons, et l'été il se contentait de sandales ou même il marchait pieds nus [2].

La nourriture était pauvre et simple. Si quelques-uns, comme saint Fulgence, s'exerçaient à devenir végétariens, ce n'était pas là toutefois la pratique commune. A la table de l'évêque d'Hippone on servait de la viande et même du vin, toutefois le vin était rare sur la table des moines [3]. Pendant le repas, on faisait la lecture et parfois chez les clercs on autorisait les entretiens à condition qu'ils fussent charitables et sérieux. Les malades obtenaient un régime spécial, les estomacs débiles n'étaient pas astreints les jours de jeûne à toute la rigueur de la règle. Chez l'évêque d'Hippone, les cuillers étaient d'argent, tous les plats et vases du service de table étaient en terre cuite, en bois, ou en pierre. L'accès des appartements intérieurs du monastère épiscopal était interdit aux femmes et, à Hippone, la règle établie ne souffrait aucune exception, pas même pour la sœur de l'évêque, veuve et supérieure d'un monastère de nonnes; à plus forte raison pour sa nièce. L'évêque convenait que le soupçon n'avait vraiment pas matière à s'exercer sur leur présence dans sa maison, mais les femmes, disait-il, amènent les femmes, elles attireront des amies, des domestiques, et il se trouvera des esprits faibles pour en prendre ombrage [4].

Dans le traité intitulé *De opere monachorum* [5], nous voyons que tous ces beaux aspects cachaient mal de graves abus. On rencontrait dans les campagnes et dans les villes des moines nomades, mendiant et vendant aux badauds des reliques vraies ou fausses et des amulettes. Ces hommes sales, à la chevelure longue et crasseuse, déblatéraient contre les moines. Ceux-ci formaient d'ailleurs une société si mélangée que la médisance s'y prenait facilement. Saint Augustin lui-même nous apprend qu'« on voit arriver pour embrasser la profession de religieux, tantôt des esclaves, tantôt d'anciens affranchis, ou des gens à qui leurs maitres ont accordé la liberté à condition qu'ils se fassent moines; paysans, ouvriers, plébéiens ont eu à subir un dur apprentissage pour se rendre aptes à leur nouvel état. Les refuser serait criminel, beaucoup d'entre eux ayant montré déjà leur vertu. »

Qu'on les admette donc, encore que le caractère surnaturel de leur vocation puisse donner beaucoup à penser, mais qu'ils travaillent. « Qu'on ne voie pas des ouvriers oisifs là où travaillent des sénateurs et qu'on ne dise pas que les paysans font les renchéris là où de puissants propriétaires viennent sacrifier leurs biens. » Appliquée avec méthode, cette loi du travail finit par assurer la vie des monastères, mais plus encore les legs et donations qui leur furent faits, constituèrent une réserve de biens que devait dissiper ou réduire à très peu de chose la longue persécution des Vandales. Il y avait cependant dans cette voie de la grande propriété ou le cénobitisme s'engageait une conception saine du problème économique. Les grandes familles dont l'immense patrimoine servait jadis à l'entretien d'esclaves innombrables, léguaient parfois une partie ou la totalité de leurs biens aux monastères. Ces donations transmirent aux monastères l'obligation de veiller sur le prolétaire de la société romaine, de qui ses anciens maitres se désintéressaient. Il était juste qu'en prenant à sa charge cette population, l'Église hérità des conditions privilégiées du propriétaire romain.

Pendant la durée du royaume vandale en Afrique (429-534), la persécution sévit sauf de courtes interruptions et les ruines s'amoncèlent. Nous avons de très rares et très insuffisantes indications touchant les cénobites et leurs demeures. Le document le plus précieux est la biographie de Fulgence qui renferme d'utiles renseignements sur l'histoire du monachisme de cette époque. Nous y voyons que décidé à se faire moine, Fulgence va étudier la vie religieuse telle qu'on la pratique dans différents monastères des environs et on peut conclure que les rois vandales s'acharnaient plutôt à la ruine du clergé séculier qu'à celle du clergé régulier. L'évêque, de qui Fulgence sollicite son admission, est un exilé de la persécution de Hunérich qui a pu néanmoins fonder un monastère, au lieu même de sa relégation. Dès que les rigueurs de Hunérich reprennent, l'évêque est obligé de s'éloigner de son monastère qui ne parait pas être inquiété, et Fulgence va s'affilier à un monastère voisin dont l'abbé le fait son collègue. Devant l'imminence d'une invasion de tribus Berbères, les moines prennent la fuite et vont s'établir dans la région de Sicca. Fulgence revient en Byzacène et y construit un monastère. A peine a-t-il groupé un nombre suffisant de disciples, il les quitte et va se faire moine dans un autre communauté, puis devenu évêque, il construit un monastère. D'après cela, il est clair que le monachisme avait conservé quelque importance dans l'Afrique vandale [6].

[1] *P. L.*, t. XXXIII, col. 963. — [2] *P. L.*, t. LXV, col. 136. — [3] Quant à la viande elle ne faisait son apparition sur la table épiscopale d'Hippone que si on comptait un hôte parmi les convives. — [4] H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. V, p. 29. Cette réserve était poussée à tel point que saint Augustin ne recevait la visite d'aucune femme sans introduire en tiers un de ses clercs. — [5] *P. L.*, t. XL, col. 549-592, composé vers l'an 400, à la prière d'Aurèle, évêque de Carthage, pour apaiser la division qui partageait les moines et, à leur occasion, les fidèles. Dans les monastères récemment fondés, les uns se réclamaient de Matth., VI, 25-34, pour exclure et mépriser le travail corporel que les autres pratiquaient pour vivre. Augustin se range à ce dernier avis et recommande le travail. Cf. Le Camus, *Saint Augustin, De l'ouvrage des moines*, in-8°, Rouen, 1633. Sur le monachisme en Afrique, cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. II, p. 73-77. — [6] A. Mally, *Das Leben des heil. Fulgentius, Bischofs von Ruspo, von seinem Schüler und der fortgesetzte Kulturkampf der Vandalen*, in-8°, Wien, 1885; G. Ficker, *Zur Würdigung des Vita Fulgentii*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1900, t. XXI, p. 9-42.

Malheureusement rien ne subsiste de tant d'édifices. Si divers textes anciens mentionnent des *monasteria* en Numidie, ils ne nous donnent pas d'indications sur leur architecture [1]. Il est plus que probable qu'un certain nombre de ces couvents étaient à l'origine des imples maisons que l'on aménageait en vue de leur destination nouvelle. Nous aurons occasion de décrire plus tard le monastère de Tébessa. Voir ce nom.

La domination byzantine (533-709) marque pour l'Eglise d'Afrique une période honorable. Nombre d'églises sont relevées, des évêques réoccupent enfin des sièges depuis longtemps vacants. Les établissements monastiques suivaient dans leur rapide développement l'impulsion qui se laissait sentir dès le temps de saint Fulgence. Celui-ci, en très peu de temps, avait fondé plusieurs monastères en Byzacène : l'un dans les montagnes de la Tunisie centrale, à Mididi, au nord de Sufés, un autre dans la même province, dans une région fertile et protégée contre les invasions, un troisième à Ruspe, un quatrième dans l'îlot de Chilmi [2]. A la date de 525, on mentionne plusieurs autres monastères : Precisu, au diocèse de Leptis minor; Bac, au diocèse de Maximiana, Hadrumète; le monastère de l'abbé Pierre, en Byzacène [3]; un autre sur l'îlôt rocheux d'El-Keneis, presque en face de Junca [4], et un monastère de femmes en Byzacène [5]. On peut affirmer que la plupart de ces fondations subsistaient à l'époque byzantine; la chose est certaine pour deux au moins d'entre elles : le monastère de Saint-Fulgence à Ruspe et le monastère de l'abbé Pierre; et le document qui prouve leur existence atteste qu'à côté d'eux, bien d'autres maisons, *cetera monasteria*, s'élevaient dans l'Afrique chrétienne [6]. De grands établissements se rencontraient jusque dans l'intérieur du pays; on en trouve à Sbeitla, à Haïdra, à Tébessa les ruines considérables encore [7], et quoique la plupart de ces fondations paraissent être du ve siècle, on peut croire qu'elles demeuraient intactes et florissantes au VIIe. Le gouvernement impérial d'ailleurs favorisait la création de ces pieuses maisons; à Carthage, près de la mer, le patrice Solomon construisait, peut-être sous le vocable de saint Sabas, le couvent fortifié de Mandrakion [8]. En Byzacène, un monastère s'élevait sous le vocable de saint Étienne, dont le culte était, on le sait, fort répandu dans la province d'Afrique et l'empereur en confirmait solennellement les privilèges [9]. Vers le même temps, les textes citent le *monasterium Gillitanum*, qu'une séduisante hypothèse propose de placer à Kasrin (= *Cillini*) [10]; une autre abbaye était sans doute établie à Ruspina, à laquelle les Arabes ont donné le nom significatif de Monastir [11]. Rien n'était épargné, au reste, pour que, suivant une expression de l'époque, « aucun souci des choses séculières ne troublât le repos de ceux qui cherchent le règne de Dieu [12]; » par d'abondantes donations, les citoyens riches s'efforcent d'assurer la vie matérielle des moines [13]; par de prudentes mesures, les conciles s'appliquent à leur garantir l'indépendance spirituelle et la tranquillité morale. Ils se préoccupent en particulier de les soustraire à l'autorité trop tyrannique des évêques; dans l'intérieur de son monastère, l'abbé sera seul maître; nulle obligation d'ordre ecclésiastique, nulle redevance pécuniaire ne pourra être imposée à la communauté; aucune intervention étrangère n'est tolérée dans les affaires du couvent. L'abbé vient-il à mourir, seuls les moines ont qualité pour choisir son successeur; seuls, les supérieurs d'autres couvents peuvent, en cas de difficulté, être appelés à trancher les différends; sauf pour y ordonner des prêtres ou y consacrer des oratoires, l'évêque ne pourra en aucun cas rien prétendre dans les abbayes [14]; constamment les conciles parlent de la « liberté des monastères » qui doit assurer leur tranquillité. Aussi de toutes parts les religieux affluent dans ces couvents, et ce n'est point l'Afrique seulement qui leur fournit des cénobites [15]; des pays d'outre-mer même, on y vient chercher le repos et la paix [16].

XVII. Saint Benoit. — Dès le milieu du ve siècle, il n'est plus douteux que l'institut cénobitique, sorti de la Thébaïde, successivement introduit dans les provinces de l'empire romain, porté même en quelques points jusqu'aux frontières et mis en contact avec les Barbares, est devenu une puissance morale et sociale avec laquelle il faudra désormais compter. On a cherché maintes fois les causes de ce succès rapide et général, et on l'a cru découvrir dans le groupement de l'Eglise et des moines dont l'union offrait à tous les éléments sains et vivaces d'une société épuisée un point de ralliement, une voie à suivre et une chance de salut. Ce fut l'instinct individuel de conservation qui poussa vers le seul signal demeuré debout, une population abandonnée de ses chefs naturels et livrée aux peuples envahisseurs. Si l'Église avait formé les moines en un corps d'armée et livré avec eux une bataille hasardeuse, la défaite eût sans doute entraîné l'abolition de tout le passé. Une tactique différente fut adoptée. A la décomposition au sein de laquelle l'empire achevait visiblement de périr et à l'invasion brutale et sanglante on opposa mille et mille centres de résistance, mille et mille cellules de réorganisation; organismes dispersés et silencieux, ces obstacles fragiles, parfois inaperçus, souvent roulés, balayés et détruits, souvent aussi respectés ou bien renaissants malgré tout, avaient gardé, prêts à les répandre, tous les germes de civilisation et d'avenir dans ces abris sur lesquels la vague de corruption et de barbarie avait passé sans tout engloutir. C'est à tort, pensons-nous, qu'on a cherché la cause déterminante du succès du cénobitisme dans la crise sociale que traversait l'Empire au IVe siècle, crise amenée par la situation financière la plus désordonnée et à laquelle on prétendait remédier par l'oppression fiscale. Le monachisme chrétien se réduirait ainsi à n'être rien de plus qu'un incident de l'histoire économique. Nous l'avons vu dans l'inspiration surnaturelle de son origine et l'inépuisable générosité de son âge adulte uniquement soucieux de conformer sa destinée au double commandement de l'amour de Dieu et du prochain. Simultanément nous avons vu germer le même esprit de sacrifice, surgir les mêmes vertus, préluder aux mêmes essais, pressentir les mêmes institutions, et cette tendance spontanée et unanime témoigne à elle seule de

[1] S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 154. — [2] *Vita S. Fulgentii*, c. XXIII, *P. L.*, t. LXV, col. 128; c. XXVIII, col. 131; c. XXXIX, col. 137; c. LXII, col. 148. — [3] Labbe, *Concilia*, t. V, p. 1646. — [4] *Vita S. Fulgentii*, c. XXIX, *P. L.*, t. LXV, col. 131. — [5] Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 1647-1648. — [6] S. Ildefonse, *De viris illustribus*, c. IV, *P. L.*, t. XCVI, col. 200; S. Grégoire, *Epist.*, VII, 32, *P. G.*, t. XCI, col. 404-416. — [7] Saladin, *Rapport sur une mission en Tunisie*, dans les *Archives des missions scientifiques*, IIIe série, t. XIII, 1887, p. 179-181; Ch. Diehl. *Rapport sur deux missions dans l'Afrique du Nord*, dans *Nouvelles archives des Missions scientifiques*, t. IV, p. 331-332, 333-335; Ballu, dans *L'architecture*, 21 oct. 1893, p. 461-463. — [8] Procope, *De ædificiis*, p. 339; *De bello vandalico*, p. 521; Victor de Tonnenna, *Chronicon*, ad ann. 555; Morcelli, *Africa christ.*, t. III, p. 292. — [9] Diehl, *Une charte lapidaire du VIe siècle*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscr. et belles-lettres*, 1894, p. 383-384. — [10] Victor de Tonnenna, *Chronicon*, ad ann. 553, 557, et la note de Mommsen, *P. L.*, t. XLIX, col. 43. — [11] C. Tissot, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, in-4°, Paris, 1898, t. II, p. 165-166. — [12] *Vita Fulgentii*, c. XXVIII, *P. L.*, t. LXV, col. 131. — [13] *Ibid.*, c. XXVIII, XXIX, *ibid.*, col. 131, 136-137. — [14] Labbe, *Concilia*, t. IV, col. 1785, cf. col. 1642-1649. — [15] *Ibid.*, col. 1646. — [16] Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine. Hist. de la dominat. byzantine en Afrique*, in-8°, Paris, 1896, p. 429, 430.

l'apparition d'une grâce nouvelle répandue par Dieu sur son Église. Mais cette fécondité caractéristique qui marque l'inauguration d'une époque succédant à l'époque typique des charismes, courait risque de s'énerver en exagérations, si elle ne trouvait une culture propice et une vigoureuse discipline. Les charismes avaient eu ce sort déplorable, l'ascèse pouvait y succomber à son tour. Heureusement de multiples essais avaient été tentés en Orient pour endiguer, pour élaguer, pour conserver la force nouvelle; plusieurs de ces essais avaient obtenu un large succès. Cependant les grandes divisions politiques avaient généralement marqué les frontières des diverses observances : Égypte, Syrie, Asie-Mineure, Asie-Antérieure avaient été irréductibles à un type commun de vie cénobitique. L'Occident, non moins profondément partagé par les races latine, germaine, celte, allait tout d'abord offrir un inextricable mélange de règles locales et quelques essais de groupements provinciaux. On y signalerait bientôt de larges courants parallèles jusqu'au jour où tout viendrait se fondre dans l'uniformité d'un type unique déterminé par la règle de saint Benoît.

C'est cet épisode du cénobitisme occidental que nous avons maintenant à retracer et à apprécier. La vie et l'œuvre de saint Benoît nous sont connues par un récit de caractère biographique, une règle monastique et deux fondations encore subsistantes sur leurs emplacements primitifs. L'histoire des monastères de Subiaco et du Mont-Cassin est avant tout l'histoire des bouleversements périodiques qu'ils ont eu à subir; de la construction primitive il ne subsiste rien dont on puisse tirer parti [1]. La vie de saint Benoît par un de ses moines, devenu pape sous le nom de Grégoire Ier, forme le livre second des *Dialogi* dont la destination est bien claire. Dans cet écrit, saint Grégoire le Grand vise à glorifier un groupe de saints, principalement des moines ou des évêques, et à inspirer la piété envers eux par le récit des prodiges surnaturels qu'on leur attribue. Le point de vue strictement biographique est secondaire sans être complètement négligé, les traits qu'on peut utilement relever pour l'histoire personnelle de chaque saint personnage ne paraissent pas avoir fait de la part de saint Grégoire l'objet d'une enquête bien minutieuse; il rapporte ce qu'on lui a conté sans trop vérifier la valeur de chaque détail. Il importe donc de soumettre chacun des chapitres qui composent ce livre II des « Dialogues » à une critique prudente. Il ne peut s'agir toutefois de rejeter en bloc cette biographie, écrite un demi-siècle environ après la mort de saint Benoît et d'après les relations de quatre de ses disciples; les épisodes miraculeux dont elle foisonne ne peuvent en aucune façon accréditer ou discréditer la trame biographique et n'autorisent nullement le procédé expéditif qui consisterait à tout rejeter [2].

La chronologie de la vie de saint Benoît ne peut faire, dans ses lignes principales, l'objet d'aucun doute [3]. Saint Benoît de Nursie, né en 480, fonde le monastère du Mont-Cassin en 529 et meurt le 21 mars 543. Son œuvre capitale est moins la fondation de monastères qui furent détruits peu d'années après sa mort, que l'application qu'il tenta d'une nouvelle règle monastique élaborée par lui [4]. Cette règle nous a été conservée et son texte actuel, à part quelques interpolations peu importantes, est parfaitement authentique [5]. L'importance de cette question est telle cependant qu'elle réclame ici quelques détails.

Ce n'est que de nos jours, en 1880, qu'on vit naître le souci d'établir le texte critique de la règle de saint Benoît [6]. Cet essai recommandable à tous égards établissait sur un fond solide l'existence de deux familles de manuscrits, on pourrait dire de deux textes. C'est, en effet, à cette hypothèse d'une double édition de sa propre règle rédigée par saint Benoît lui-même qu'aboutit l'éditeur. Dans l'une, il ne se serait guère préoccupé d'écrire un latin correct, mais plus tard lui ou son copiste en avait éprouvé des remords et tâché de réparer cette négligence. La première édition, simple ébauche, serait aujourd'hui représentée par les plus anciens manuscrits, celui d'Oxford en tête, texte d'un latin bizarre, rempli de solécismes. La seconde édition, représentée par le ms. de Tegernsee [7], offre un texte un peu corrigé dans sa grammaire, souvent aussi dans son sens et pourvu d'une addition importante, le dernier paragraphe du prologue. Quelques années plus tard, en 1895, on insinue la possibilité de trois éditions [8] et on tente une nouvelle édition, suffisante à la rigueur pour son but lexicologique [9], mais n'ajoutant rien à notre connaissance du véritable texte de saint Benoît [10]. Le nouvel éditeur se montre exclusivement préoccupé de découvrir dans quelle mesure, au VIe siècle, la langue parlée s'est écartée de la langue classique; il rejette donc le témoignage du manuscrit de Tegernsee et s'efforce de reconstituer le texte supposé primitif dont les principaux témoins seraient le ms. de *Saint-Gall 916* (début du IXe siècle), le ms. de *Vérone LII* (début du IXe siècle), le ms. d'Oxford, *Hatton 42* (du VIIIe siècle [11]). La tradition manuscrite fut de nouveau étudiée par L. Traube qui faisait remarquer les conditions exceptionnellement favorables dans lesquelles se présente une *histoire du texte* de la règle bénédictine au sens strict du mot. A côté des manuscrits nombreux se trouve une série de témoignages extérieurs sur leur reproduction, leurs copistes, leur usage, l'appréciation qu'on en avait et leur propagation, outre les citations et les commentaires. Une histoire complète de la règle constituerait une grande partie de l'histoire de l'Ordre. Elle devrait être établie sur l'examen de tous les manuscrits et de leur contenu liturgique, etc., ce qui dépasserait les forces d'un individu. « Pour moi, disait M. Traube, je suis la fortune non pas de la règle, mais du livre de la règle. Je ne demande pas jusqu'où et sous quelle forme les copies ont pu pénétrer, mais où est demeuré l'original et ce qu'il est devenu. » La réponse ne nous donne rien de moins que le texte du saint patriarche, tel

[1] G. Morin, *Pour la topographie ancienne du Mont-Cassin*, dans la *Revue bénédictine*, 1908, t. XXV, p. 277-303, 468-497. — [2] S. Grégoire, *Dialogi*, l. II, *P. L.*, t. LXVI, col. 126-204. Le seul travail critique sur la vie de saint Benoît est celui de R. Grützmacher, *Die Bedeutung Benedicts von Nursia und seiner Regel*, in-8°, Berlin, 1892, avec les réserves présentées par les *Anal. boll.*, 1893, t. XII, p. 315. Grützmacher n'étudie guère que la règle, car il rejette sans explication le récit de saint Grégoire. Les livres intitulés — en tous pays — *Vie de saint Benoît*, ont généralement reproduit, développé et gâté les Dialogues dans lesquels ils choisissent leur matière. De Rivas, Luck, Brandès, Tosti, et d'autres ont donné carrière à leur veine sentimentale dans une forme littéraire qui n'a souvent rien de commun avec le goût; quant au sens historique et critique, il va sans dire qu'il n'en est pas question. — [3] R. Grützmacher, *op. cit.*, p. 4-7; Hase, *Kirchengeschichte*, 1886, p. 166; Herzog, *Kirchengeschichte, herausgegeben von* Koffmanne, 1890, p. 376; E. Schmidt, *Benedikt*, dans Wetzer und Welte, *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. II, p. 322; Vogel, *Benedikt* dans *Realencyklopädie*, édit. Hauck, t. II, p. 577 sq. — [4] Cinq autres écrits apocryphes ont été attribués à saint Benoît, cf. R. Grützmacher, *op. cit.*, p. 10, note 2. — [5] L'authenticité a été niée par le Père Hardouin. — [6] Edm. Schmidt, *Regula s. p. Benedicti juxta antiquos codices recognita*, in-8°, Ratisbonnæ, 1880; autre édition, pour laquelle l'éditeur a consulté de nouveaux manuscrits, en 1892. — [7] Le ms. de Tegernsee est aujourd'hui le *cod. lat. 19408* de Munich, il a servi de base à l'édition Schmidt de 1880. — [8] Ed. Woelfflin, *Benedicti Regula monachorum*, in-16, Lipsiæ, 1895, p. VII, XI note. — [9] Sur cette édition Ed. Woelfflin, cf. L. Traube dans *Berliner philologische Wochenschrift*, 1896, n. 38. — [10] J. Chapman, *Le texte de la règle de saint Benoît*, dans la *Revue bénédictine*, 1898, t. XV, p. 504. — [11] Woelfflin a négligé le ms. de Vérone et connu celui d'Oxford par une collation peu rigoureuse.

qu'il l'a écrit, presque mot pour mot et lettre pour lettre[1]. »

L'hypothèse des deux éditions originales fut bientôt abandonnée dès qu'il fut constant que le texte supposé primitif des plus anciens manuscrits (Oxford, Vérone, Saint-Gall *916*) est un texte interpolé, ainsi que ne permet pas d'en douter l'examen de vingt-six passages où ce texte offre toujours une correction postérieure et parfois même un contresens[2]. De méticuleuses confrontations relèvent plusieurs contradictions flagrantes qu'il est impossible d'attribuer à saint Benoît. Le dernier paragraphe du prologue, loin de démontrer la double rédaction, aboutit au résultat opposé. L'absence de ce paragraphe enlève au prologue entier sa signification, en sorte que privé de cette conclusion il n'aboutit à rien. L'interpolateur, se servant d'un exemplaire d'où la dernière page du prologue avait disparu, ne s'est pas préoccupé de compléter, il a suppléé maladroitement par quelques mots[3].

L'histoire de l'autographe de saint Benoît est connue. Lors de la destruction du Mont-Cassin, les moines emportèrent à Rome le manuscrit qui paraît avoir été déposé dans le trésor papal d'où le pape Zacharie le retira, en 717, pour le remettre à l'abbé Petronax qui restaurait le monastère[4]. En 883, à la suite d'une destruction partielle par les Sarrasins, le livre fut porté à Teano où il périt dans l'incendie de cette maison, en 896. Heureusement des copies avaient été tirées. Une édition *princeps* de la règle avait été faite au Mont-Cassin, vers l'an 560, par Simplicius, une autre, peu après 787, en faveur de Charlemagne à qui on l'adressa accompagnée d'une lettre bien connue de Paul Diacre. Or, il a été constaté que c'est précisément à cette époque que le « texte pur » devient commun; les manuscrits antérieurs à Charlemagne renferment le texte interpolé, ce qui est également le cas pour les plus anciens témoignages : les règles de Donat et de Chrodegang, Bède, Théodulphe d'Orléans, l'ancien manuscrit contenant *instrumentum magnum bonorum operum*. On en peut donc induire que pour la transcription envoyée à Charlemagne on aura recouru à l'original dont le « texte interpolé » imputé à Simplicius s'éloignait de plus en plus à mesure qu'on le recopiait. C'est ce « texte interpolé » que Venerandus introduit vers 680 dans le monastère fondé dans sa ville épiscopale d'Albi, d'ailleurs ce texte domine alors en Italie, en France, en Angleterre. Grâce à la copie faite sur le manuscrit autographe pour Charlemagne, le « texte pur » commence à disputer le terrain, Chrodegang et Théodulphe l'utilisent, saint Benoît d'Aniane le cite, Smaragde le commente. Vers l'an 800, le « texte pur » a partie gagnée en Allemagne où on en trouve dès lors des représentants[5]. Ailleurs, la lutte est plus tenace et la victoire plus tardive, encore faut-il se faire de réciproques concessions sur le terrain de la correction grammaticale. C'est aujourd'hui le ms. de Saint-Gall *914* qui représente le mieux la copie envoyée par Paul Diacre à Charlemagne[6]. Quant au texte interpolé son histoire pâlit désormais et prend fin bientôt; si on ne cesse de s'y référer, on cesse du moins de le copier[7].

En rédigeant une règle, saint Benoît usait du droit reconnu en son temps à tout fondateur de monastère. C'est un problème de psychologie assez attachant à suivre que l'élaboration de cette règle par son auteur, le choix de ses sources, l'adoption ou le rejet de telle ou telle observance. Tout porte à penser que l'homme qui combina ses connaissances avec son expérience possédait une culture intellectuelle étendue, laquelle s'associe difficilement avec le fait d'une fugue au désert dès l'adolescence. Ce départ prématuré doit être, croyons-nous, assez retardé pour donner au jeune étudiant le temps d'acquérir les connaissances techniques dont il fait l'emploi dans sa règle et qui ne sont pas de celles qui s'improvisent. Celui qui au sortir de l'adolescence se retira dans la solitude, était probablement un jeune homme, instruit dans tous les rudiments de la science d'alors. Il quitta Rome emmenant avec lui une vieille domestique[8] et désireux de s'essayer, à l'écart de toutes ses relations, à l'ascèse privée. Non seulement saint Benoît a mis à profit les *Collationes* et le *De institutis cœnobiorum* de Cassien, non seulement il a remonté jusqu'à saint Basile qu'il a sans doute connu à travers la traduction de Rufin, mais encore il a eu sous les yeux, ainsi qu'on peut s'y attendre, l'*Epistola CCXI-CCXII, ad virgines,* de saint Augustin, bien plus il a tourné son attention vers les sources égyptiennes. Une rapide citation relative à la boisson convenable aux moines montre qu'il a connu les *Apophtegmata Patrum* et, chose assurément plus

[1] J. Chapman, *op. cit.*, p. 594. La dernière assertion de ce paragraphe a rencontré l'incrédulité de D. C. Butler, *The Monte Cassino Text of S. Benedict's Rule,* dans *The Journal of theological Studies*, 1902, t. III, p. 458-468, contrairement à l'opinion de D. A. Amelli, D. G. Morin et D. J. Chapman. Ce dernier a repris la discussion de ce point : *A propos de l'autographe de la règle de saint Benoît,* dans la *Revue bénédictine* 1902, t. XIX, p. 314-317 avec une apostille de D. Germain Morin. — [2] Le passage le plus convaincant est celui du ch. XXIX : *Frater qui proprio vitio... ita recipiatur,* que l'interpolateur a mal entendu. — [3] L'interpolateur a ajouté de son cru : *erimus hæredes regni cælorum.* — [4] J. Chapman, *La restauration du Mont-Cassin par l'abbé Pétronax*, dans la *Revue bénédictine,* 1904, t. XXI, p. 74-80; C. Butler, dans *Downside Review,* 1899 déc.; *The Journal of theol. Studies*, 1902, avril; J. Chapman, dans la *Revue bénéd* , 1902, t. XIX, p. 314-317. — [5] Ms. Saint-Gall, *914;* ms. Vienne, *2232;* Munich latin *19408* du début du IXe siècle. Le ms. Saint-Gall *914* est celui-là même qui fut copié à Aix-la-Chapelle par les moines Grimaud et Tatton pour le compte de l'abbé Reginbert de Reichenau. — [6] Dans quelques passages il y a des corrections ou des lettres refaites dont on ne peut affirmer la forme primitive. Pour contrôler le *914*, la plupart des autres mss. ne servent à rien, même le ms. de Tegernsee, tous appartiennent au type contaminé. Les seuls qui peuvent être invoqués sont le ms. Mont-Cassin *CLXXV* et le ms. Vienne *2232*. Le texte du ms. *914* a été publié par D. Morin, au Mont-Cassin, en 1900. — [7] L'attribution à l'abbé Simplicius de ce texte interpolé appelle de sérieuses réserves, cf. J. Chapman, dans la *Revue bénéd.*, 1902, p. 316-317; C. Butler, dans *Downside Review*, 1899, p. 223-233. Les hexamètres sur lesquels on base l'altération du texte par Simplicius sont insuffisants; pour la prouver on trouvera une recension excellente du travail de H. Plenkers sur la règle de saint Benoît, *Untersuchungen zur Ueberlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln. Quellen und Untersuchungen zur lateinisch. Philologie des Mittelalters,* t. I, München, 1906, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1908, t. IX, p. 100-103. A la suite d'une étude des groupes divers de manuscrits, H. Plenkers revient à la conclusion de E. Schmidt sur les deux rédactions successives. Schmidt en attribuait la responsabilité à saint Benoît, Traube désignait Simplicius quatrième des successeurs de saint Benoît; quant à Plenkers, il présente une nouvelle hypothèse. Existence d'un développement successif ayant comme point de départ un texte qui contienne les leçons communes à tous les représentants du type interpolé. Donat de Besançon utilisait déjà ce texte, preuve qu'il date au plus tard de la première moitié du VIIe siècle. Où doit se fixer son origine, au Mont-Cassin ou à Rome? Impossible de le dire. Il est probable que le texte original, définitif, de saint Benoît fut conservé comme une relique et que le texte employé dans l'usage journalier fut une copie exécutée plus ou moins scrupuleusement d'après l'autographe. Il en fut fait d'autres pour l'usage privé, peut-être aussi pour les monastères affiliés. Les nouvelles transcriptions eurent à subir ces petites infidélités de détail qui tiennent à toute transcription d'une part et, d'autre part, à la modification voulue du texte en vue d'être mieux comprises des nouveaux lecteurs ou adaptées à de petites innovations. En somme, le texte employé devint avant tout pratique; il ne fallut rien moins pour faire désormais recourir au texte et le tirer de son reliquaire qu'un ordre formel de Charlemagne. — [8] Le titre de *nourrice* donné à cette femme a pu prêter à rajeunir beaucoup saint Benoît; mais nous retrouvons dans le récit de sa vie par saint Grégoire deux nonnes vivant avec leur nourrice qui leur survit et va faire pour elles l'oblation, *Dialogues*, l. II, c. XXIII.

curieuse, nous avons montré il y a quelques années que la règle de la réforme d'Atripé, rédigée par Schenoudi, a été lue et citée dans son texte par saint Benoît[1]. La règle de Tabennisi a été certainement lue et relue dans la traduction de saint Jérôme. Cassien avait trop exalté les moines égyptiens pour que saint Benoît demeurât indifférent à leur endroit, et c'était non seulement la règle, mais la vie de Pakhôme qu'il pouvait lire en latin dans la traduction donnée par Denys le Petit à Rome dans la première moitié du VIe siècle. Cette influence égyptienne était si sensible que lorsqu'il entreprit la réforme qui devait faire reconnaître la règle bénédictine pour unique règle monastique, saint Benoît d'Aniane donnait une place dans son *Liber regularum* à la règle de saint Pakhôme afin d'en montrer l'accord avec les institutions du patriarche du monachisme occidental. Pour saint Benoît, ainsi que pour la plupart des moines d'Occident, ses contemporains et ses prédécesseurs, la grande affaire était de modeler leurs usages monastiques sur ceux des moines d'Égypte, malgré bien des résistances et des objections, notamment sur la question des jeûnes. Les moines de ce temps n'étaient pas tous des modèles de ferveur et saint Benoît le savait aussi bien que personne. Ce qu'il dit des *Sarabaitæ* et des *Gyrovagi* n'est pas simple réminiscence de ses lectures dans saint Jérôme et dans Cassien, et l'épisode de son séjour à Vicovaro dans une maison de moines relâchés qui tentèrent de l'empoisonner montre assez quels abus et quel énervement d'une grande force l'absence d'une loi reconnue et imposée pouvait entraîner. Nous ne reprendrons pas le résumé de la règle bénédictine (voir *Dictionn.*, t. II, col. 664-670) qui a fondé véritablement l'*ordre monastique*. Jusqu'alors bien des règles en Orient et en Occident avaient été élaborées, promulguées et appliquées, mais aucune d'entre elles n'avait acquis un empire étendu ou durable[2]. Tabennisi et Scété avaient vécu sous des lois différentes qu'on était venu étudier sur place afin de les transplanter en Palestine, en Syrie, en Arabie, mais toujours avec d'importants changements. En Orient, la règle de saint Basile avait prévalu dans un grand nombre de monastères, mais à travers des interprétations de détail qui faisaient dire à Cassien après avoir visité l'Égypte, la Palestine et la Mésopotamie qu'il y avait rencontré presque autant de règles différentes que de monastères. En Occident, la diversité allait jusqu'à l'abus criant. Chacun se faisait sa règle à lui-même en s'autorisant des écrits ou de l'exemple des Pères d'Orient. Dans certaines maisons, on pratiquait simultanément plusieurs règles, au gré des habitants de chaque cellule. Aussi, suivant la remarque de Montalembert, y a-t-il une sorte d'anachronisme à parler d'*ordre monastique* en un temps où c'était la coordination qui manquait le plus à la vie religieuse dont les efforts généraux mais dispersés commençaient à s'affaiblir. La fatigue, une sorte de torpeur succédaient à l'enthousiasme et semblaient faire présager la stérilité et la disparition prochaine. Vers le début du VIe siècle, il y a, malgré quelques exceptions brillantes, un temps d'arrêt général, un instant d'incertitude, une sorte d'essoufflement, symptôme de lassitude et de débandade. C'est alors, à cette minute critique, qu'une impulsion nouvelle est donnée. Les groupes épars sont repris en main, les éléments gâtés sont écartés, on concentre, on discipline, on entraîne tout ce qui est capable d'être incorporé à la création nouvelle.

Car, avec son apparence modeste, la règle bénédictine ne vise à rien moins qu'à créer. Non, sans doute, que son auteur ait présagé les grandes destinées réservées à ce petit livret, mais, plus ambitieux que les rédacteurs d'observances locales, il ne nous cache pas son intention de « régler, avec l'aide de Dieu, la très forte association des cénobites. » On a étudié cette règle à divers points de vue : politique, psychologique, ascétique, etc.[3]. Il nous suffit de faire observer ce qui distingue cette règle de celles qui l'avaient précédée et dont saint Benoît avait eu le loisir de prendre connaissance. Saint Grégoire le Grand a résumé tout ce qu'on peut dire dans cette phrase : « Saint Benoît écrivit une règle remarquable par sa modération. » En effet, nulle tendance à restaurer l'ascèse primitive sous prétexte de revenir à la pratique intégrale des anciens, mais une ligne toute nouvelle s'inspirant non seulement du passé et des circonstances présentes, mais de la nature humaine, de ses aptitudes ordinaires et de ses répugnances foncières. Ce qui donne toute sa valeur à cette règle, c'est qu'elle est visiblement l'œuvre d'un tempérament impétueux auquel les années ont appris à se contenir. Benoît se jette dans la vie monastique avec la fougue de la jeunesse et, après une rapide décision, se plonge en pleine solitude pour y pratiquer l'anachorétisme le plus rigoureux pendant environ trois années. De cette austérité, il ne sera plus question dans la règle destinée à ses disciples et qu'il s'efforce de faire ni trop âpre ni trop dure, mais supportable à tous. Le vêtement, la nourriture, le sommeil sont accordés libéralement. Saint Benoît a lu assurément que le vin ne convient pas aux moines, néanmoins il leur en concède une mesure quotidienne[4]; il sait que certains estomacs éprouvent d'insurmontables dégoûts et il accorde deux mets cuits, afin qu'on puisse choisir celui dont on s'accommode le mieux. Les malades ne seront pas astreints à l'abstinence de viande[5]. De telles concessions nous entraînent bien loin de la rigueur farouche du régime égyptien; saint Benoît ne prescrit pas la faim ou la soif, mais la frugalité. Quant aux vêtements, ce ne sont pas les lambeaux sordides que préconise l'abbé Pambon[6], mais une garde-robe modeste et proprement tenue. Quatre vêtements, dont deux en étoffe légère pour l'été et deux en étoffe poilue pour l'hiver, afin de pouvoir changer la nuit et ne pas coucher avec le vêtement de jour, comme aussi afin de pouvoir laver et réparer au besoin, ainsi donc : deux cuculles, deux tuniques, des souliers, des mouchoirs, une petite trousse. Le sommeil se prend sur un lit pourvu de couvertures, avec une natte ou un sac de paille, et non plus dans l'incommode posture accroupie des moines pakhômiens, ou sur la terre nue avec une pierre ou un paquet de

[1] E. Schmidt, *Ueber die wissenschaftliche Bildung des heil. Benedict*, dans *Stimmen und Mittheilungen Bened. Cisterc. Ord.*, 1888, t. IX, p. 57-73, 234-251, 361-381, 553-572; 1891, t. XII, p. 209-221; P. E. Spreitzenhofer, *Die historischen Voraussetzungen der Regel des heil. Benedict von Nursia*, in-8°, Wien, 1896; D. Woelfflin, *Benedict von Nursia und seine Mönchsregel*, dans *Sitzungsberichte d. phil. philos. histor. Akad. der Wissenschaften*, München, 1895, p. 429-454; J.-M. Besse, *Le monachisme africain*, dans la *Revue du monde catholique*, 1899, t. CXL, p. 182-183; H. Leclercq, *Les sources*, dans la *Revue bénédictine*, 1901, t. XVIII, p. 77-79. Pour cette règle d'Atripé que nous possédons encore resterait à savoir comment saint Benoît a percé le mystère du texte copte. D'ailleurs il serait intéressant de chercher les éléments empruntés à la règle pakhômienne par plusieurs des règles qu'on vit alors apparaître en Gaule et en Italie, cf. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien*, p. 305, n. 2. — [2] B. Hæften, *Disquisitiones monasticæ*, in-fol., Antwerpiæ, 1644, l. I, tr. III, IV, V. — [3] Notamment Guizot, Grützmacher, etc., sans parler des commentaires proprement dits cf. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, in-8°, Paderborn, 1907, t. I, p. 215-216. — [4] L'hémine, environ 1/2 pinte ou 1/2 setier. *Regula*, c. XL, cf. *P. G.*, t. LXV, col. 325 : ὁ οἶνος ὅλως οὐκ ἔστι τῶν μοναχῶν. — [5] Au Mont-Cassin, dès le VIIIe siècle, on assurait que la règle autorisait tous les moines valides à manger les volatiles. — [6] *P. G.*, t. LXV, col. 639. Pambon souhaite que si on rencontre sur la route un vêtement de moine, personne ne veuille le ramasser; au contraire, saint Benoît les fait donner aux pauvres quand ils commencent à être usés; la prescription concernant le lavage des habits équivaut à une recommandation de propreté.

papyrus pour reposer la tête comme chez les ascètes égyptiens. De même les heures de sommeil sont largement dispensées, huit heures au moins en hiver et six heures en été avec une sieste au milieu du jour[1]. La prière commune est également moins accablante, grâce à des interruptions fréquentes qui permettent une récitation quotidienne plus longue et plus variée.

Pour nous tenir au simple point de vue de l'ascèse, il n'est pas douteux, d'après les rapprochements qui viennent d'être faits, que saint Benoît a très délibérément éliminé de ce qu'il nommait une faible ébauche de règle, *minima inchoationis regula,* les austérités qui avaient jusqu'à ce temps séduit la plupart des moines. Il n'est guère douteux qu'en son temps, saint Benoît aura été considéré comme *novateur* et fort mal noté à ce titre par les esprits rétrogrades et soupçonneux qui ne manquent jamais. Avec les siècles, cette règle jugée si indulgente a dû recevoir de nouveaux adoucissements. Mais il est certain que les mortifications n'étaient pas au jugement de saint Benoît un des éléments essentiels du cénobitisme, c'est pourquoi il n'en gardait que l'indispensable pour rappeler au religieux qu'il est bon et profitable d'imposer à son corps et à ses appétits quelque restriction qui le tienne en haleine. La base véritable sur laquelle le législateur cénobitique de l'Occident établit son institut, offre un caractère positif. A l'individualisme outré du monachisme égyptien et syro-palestinien il oppose la notion intransigeante de collectivité au point de vue spirituel. Il n'est pas disposé à protéger et à développer dans les groupes soumis à sa règle ces rivalités aboutissant trop souvent à de pures excentricités. La règle identique pour tous ne laissera à une vertu plus haute le moyen de se signaler que par une pratique plus parfaite de l'humilité dont les degrés sont tracés à l'avance. Nulle ressource pour la singularité, la prière commune sera brève, la prière privée sera silencieuse, on en bannira les démonstrations; le travail, les charges diverses rejetteront hebdomadairement chaque moine dans l'obscurité de la vie commune. Loin de chercher à se faire distinguer il s'attachera à s'effacer, à ne faire rien qui ne soit prévu par la règle et pratiqué par les anciens du monastère. Après une longue pratique de cette abnégation, de cet anéantissement, le cénobite pourra affronter la vie érémitique, mais en ce cas il ne sera plus gouverné par cette règle, laquelle est exclusivement destinée aux cénobites.

Tel est, selon nous, le caractère individuel de cette règle nouvelle qui, doucement, introduisait une conception monastique nouvelle dont il nous reste à rappeler le triomphe de proche en proche jusqu'au moment de sa domination universelle. Ce n'est ni sa sagesse économique, ni son adroite réhabilitation du travail, ni sa lumineuse fermeté, sa douceur ou le sens pratique qui s'en dégage qui ont assuré son triomphe. Toutes ces excellences y ont contribué chacune pour sa part, mais elles n'ont été que la sagesse ambiante et comme la monnaie courante de l'expérience monastique qu'on devait rencontrer en quantité variable dans toute règle. Ce qui a donné à la règle son caractère, ce qui a fait qu'elle marque une date dans l'histoire du cénobitisme, qu'elle clôt la période des essais et ouvre la période d'établissement, c'est cette modération savante qui l'a rendue apte à s'appliquer pendant des siècles, dans tous les pays, parmi les races diverses sans rien perdre de ce caractère essentiel dont tous les autres caractères dépendent suivant des relations fixes. Vers l'an 529-543, saint Benoît a fixé par écrit la législation monastique au point où le développement progressif de la vie religieuse l'avait alors amené; mais il ne s'est pas borné là. Si aucune des règles orientales n'a pu malgré bien des tentatives s'implanter en Occident, si les règles occidentales, pour sages, qu'elles fussent ont été balayées, il ne s'ensuit pas qu'elles fussent mauvaises; la règle de saint Césaire était sage et progressive, et cependant elle n'a guère prospéré. Par son équilibre, son sens pratique, l'absence de parti pris, la règle de saint Benoît l'emportait.

Et puis, elle venait à son heure; et pour le succès, cette condition vaut toutes les autres. Des agents extérieurs allaient travailler avec énergie à sa diffusion pour laquelle il faut distinguer plusieurs périodes.

1° Depuis saint Benoît jusqu'au pontificat de saint Grégoire le Grand, 543-600. Outre Subiaco et le Mont-Cassin, nous connaissons l'existence d'une fondation monastique à Terracine, et des récits légendaires s'efforcent d'inculquer l'idée de missions en Sicile, dans l'Anjou. Somme toute, c'est une période de recueillement et d'organisation qu'on semble avoir eu le souci après coup de rendre glorieuse. En 580, le Mont-Cassin est détruit par les Lombards, les moines sont dispersés.

2° Pontificat de saint Grégoire le Grand. Cette période marque le commencement des grandes colonisations monastiques, en Angleterre, en Gaule et ailleurs. Un concept nouveau, celui d'apostolat, se greffe sur l'idéal de stabilité cénobitique, l'âge des grandes missions lointaines s'ouvre alors. Toutefois cette destination nouvelle ne porte pas préjudice à la vie solitaire partagée entre le travail et la prière.

3° De saint Grégoire à Charlemagne, 604-811. C'est l'expansion de la règle, l'infiltration de son texte, de son esprit ou de ses représentants dans les monastères anciens, la construction de monastères nouveaux. Ce progrès constant dont l'histoire présente toute une opération de stratégie fort curieuse se termine par le Capitulaire d'Aix-la-Chapelle, 814, et la réforme de saint Benoît d'Aniane qui viendra à bout, en quelques années, des résistances isolées et implantera dans tous les monastères occidentaux la règle bénédictine.

A partir de l'apparition de la règle de saint Benoît, l'archéologie du cénobitisme prend fin, l'histoire commence. Nous n'avons pas à en étudier les péripéties; il nous suffit d'avoir marqué les étapes qui, à travers bien des flottements et des incertitudes, ont conduit de l'humble début à l'institution puissante qui domine avec la papauté et l'empire l'histoire religieuse tout entière du moyen âge.

XVIII. Bibliographie. — Abû Sâlih, *The churches and monasteries of Egypt and some neighbouring countries attributed to* Abû Sâlih, the Armenian, *edited and translated by* B. T. A. Evetts, *with added notes by* A. J. Butler, dans *Anecdota Oxoniensia, Semitic serie,* part. VII, in-8°, Oxford, 1895. En appendice, p. 305-325 : *Account of the monasteries and churches of the christians of Egypt, forming the concluding section of the* KHIṬAṬ *of Al Makrizi.* — H. Achelis, *Virgines subintroductæ. Ein Beitrag zum 7 Kapitel des 1 Korintherbriefs,* in-8°, Leipzig, 1902. — P. Allard, *Saint Basile avant son épiscopat,* dans la *Revue des questions historiques,* 1899, t. LXIV, p. 5-52. — T. W. Allies, *Monasticism ancient and modern, its principles, origin, development, triumphs, decadence and suppression with an enquiry as to the possibility of its revival,* in-8°, Londres, 1896, cf. *Rev. des quest. hist.,* 1897, p. 198-204. — Alliez, *Histoire du monastère de Lérins,* 2 vol. in-8°, Paris, 1861-1863. — Alteserra, *Asceticon sive originum rei monasticae libri decem, recensuit Ch. F. Glück,* in-4°, Halæ, 1782. — E. Amélineau, *Histoire de s. Packhôme et de ses communautés,* dans les *Annales du musée Guimet,* in-4°, Paris, 1889, t. XVII, cf. G. Krüger, dans *Theologische*

[1] L'office nocturne commençait à 2 heures après minuit et pendant le plein été à 1 h. 1/2.

Literaturzeitung, 1890, p. 620 sq.; *Étude historique sur saint Pachôme et le cénobitisme primitif dans la Haute-Égypte d'après les monuments coptes*, extrait du *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1886; in-8°, Le Caire 1887; *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, dans les *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, t. IV, 1e fascicule, Paris, 1888; 2e fasc., Paris, 1895, cf. G. Krüger, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1889, p. 35 sq.; *Les moines égyptiens. Vie de Schnoudi*, dans les *Annales du musée Guimet. Biblioth. de vulgarisation*, I, in-8°, Paris, 1889; *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne. Histoire des monastères de la Basse-Égypte. Vie des saints Paul, Antoine, Macaire, Maxime et Domèce, Jean le Nain, etc. Texte copte et traduction française*, dans les *Annales du musée Guimet*, in-4°, Paris, 1894, t. XXV, cf. E. Preuschen, dans *Deutsche Literaturzeitung*, 1896, n. 12; *De historia lausiaca, quænam sit hujus ad monachorum Ægyptiorum historiam scribendam utilitas, thesis, adjecta sunt quædam hujus historiæ coptica fragmenta inedita*, in-8°, Parisiis, 1887; *Le christianisme chez les anciens Coptes*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XIV, XV; *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, 2 vol. in-12, Paris, 1888, dans la *Collection de chansons et de contes populaires*, t. XIII, XIV; *Résumé de l'histoire d'Égypte depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*; dans les *Annales du musée Guimet. Biblioth. de vulgarisation*, Paris, 1894; *Étude sur le christianisme égyptien au VIIe siècle. Éloge de Pisentios, évêque de Keft*, dans les *Mémoires de l'Institut égyptien*, 1887, t. II, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, in-8°, Paris, 1893; *Voyage d'un moine égyptien dans le désert*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. VI, p. 166, cf. *P. L.*, t. LXXIII, col. 211-221. — P. G. Antolin, *Historia y descripcion de un « codex regularum » del siglo IX*, dans *Ciudad de Dios*, 1908, t. LXXV, p. 304-316, 460-471, 637-649; t. LXXVI, p. 310-323, 417-470; 1909, t. LXXVII, p. 48-56. — C. F. Arnold, *Cæsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*, in-8°, Leipzig, 1894, p. 25-65, 92-106. — S. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, trad. franc., in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 103-113, 138-150, 209-263. — A. Barine, *Couvents du temps jadis*, dans la *Revue de Paris*, 1898, t. III, p. 553-590. — R. Basset, *Les règles attribuées à saint Pakhôme*, dans *Les apocryphes éthiopiens*, Paris, 1896, fasc. VIII. — M. Bateson, *Origin and early history of double monasteries*, dans *Transactions of the royal histor. Society* 1899, t. XIII. — J. de Beausobre, *Histoire critique de Manichée*, 2 vol. in-8°, Amsterdam, 1734. — P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, in-8°, Paris. — Dom Benoît, *Histoire de l'abbaye et de la terre de Saint-Claude*, 3 vol. in-8°, Paris, 1890-1891. — U. Berlière, *Les origines du monachisme et la critique moderne*, dans la *Revue bénédictine*, 1891, t. VIII, p. 1-19, 49-69; *Les hymnes dans le « Cursus » de saint Benoît*, dans la *Revue bénédictine*, 1908, t. XXV, p. 367-374. — C. A. Bernouilli, *Die Heiligen der Merovinger*, in-8°, Tübingen, 1900. — J. Besse, *Les diverses sortes de moines en Orient avant le concile de Chalcédoine (451)*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1899, t. XL, p. 159-202; *Les moines de l'ancienne France, période gallo-romaine et mérovingienne*, dans *La France monastique*, t. II, in-8°, Paris, 1906; *Le monachisme africain*, dans la *Revue du monde catholique*, 1899, t. CXXXVIII, p. 463-480; t. CXXXIX, p. 78-89, 214-225; t. CXL, p. 34-42, 181-190; *Les moines d'Orient jusqu'au concile de Chalcédoine*, in-8°, Paris, 1900. — J. Bethune-Beker, *The date of the death of Nestorius, Schenute* [le 7 juillet 466] *Zacharias, Evagrius*, dans *The Journal of theological Studies*, 1908, t. IX, p. 601-605. — Bidez, *Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes*, in-8°, Gand, 1900. — F. Bivarius, *De veteri monachatu et regulis monasticis*, 2 vol. in-fol., Lugduni, 1662. — C. Blume, *Der Cursus S. Benedicti Nursini und die liturgischen Hymnen des 6-9 Jahrh. in ihrer Beziehung zu den Sonntags-und Ferialhymnen unseres Breviers. Eine hymnologisch-liturgische Studie auf Grund handschriftlichen Quellenmaterials*, in-8°, Leipzig, 1908. — Bochinger, *La vie contemplative, ascétique et monastique chez les Indous et chez les peuples bouddhistes*, in-8°, Strasbourg, 1831. — Bonet-Maury, *Saint Colomban et la fondation des monastères irlandais en Brie au VIIe siècle*, dans la *Revue historique*, 1903, nov. déc. — G. N. Bonwetsch, *Geschichte des Montanismus*, in-8°, Erlangen, 1881. — A. de la Borderie, *Les monastères celtiques aux VIe et VIIe siècles, d'après les usages de l'île d'Iona*, dans *Annales de Bretagne*, t. IX, p. 183-209, 379-394. — B. Braunmüller, *Ueber den Bildungszustand der Klöster des vierten und fünften Jahrhunderts*, in-8°, Metten, 1856. — Bornemann, *In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis*, in-8°, Gottingæ, 1885. — W. Bright, *Some aspects of primitive Church life*, in-8°, London, 1893. — J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, in-8°, Paris, 1905, cf. *Revue d'hist. ecclés.*, 1908, p. 74-77. — M. Brockie, *Codex regularum Lucæ Holstenii*, 3 vol. in-fol., Augustæ Vindelicorum, 1759. — Brunet de Presles, *Mémoire sur le Sérapeum*, dans les *Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, Ire série, in-4°, Paris, 1852, t. II. — E. W. Budge, *The Book of the Governors, the historia monastica of Thomas, bishop of Marga, AD. 840, edited from syriac manuscripts in the British Museum*, 2 vol. in-8°, London, 1893. — Chr. J. Buendgens, *Was verdankt die Länder-und Volkerkunde den mittelalterlichen Mönchen und Missionaren?* in-8°, Frankfurt, 1889. — L. Bulteau, *Essai de l'histoire monastique de l'Orient*, in-8°, Paris, 1678; *Histoire de l'ordre monastique, où l'on voit la naissance et le progrès de l'état religieux, la discipline des premiers instituts, la fondation de quantité d'illustres communautez, les vies et les maximes des pères du désert, et de plusieurs saints abbés ou simples conventuels, le tout tiré des plus pures sources de l'antiquité et éclairci par une table chronologique*, in-8°, Paris, 1686-1687. — J. W. W. Bund, *The celtic Church of Wales*, in-8°, London, 1897, p. 145-206. — F. C. Burkitt, *Aphraates und monasticism. A reply*, dans *Journal of theological Studies*, 1905, oct., p. 10-15. — Busé, *Saint Paulin, évêque de Nole, et son siècle*, trad. Dancoisne, in-8°, Paris, 1858. — A. J. Butler, *The ancient coptic churches of Egypt*, in-8°, Oxford, 1884. — C. Butler, *The lausiac history of Palladius, a critical discussion, together with notes on early Egyptian monachism*, dans *Texts and Studies*, in-8°, Cambridge, 1898-1904, t. VI, fasc, 1, 2; cf. C. H. Turner, *The lausiac history of Palladius*, dans *Journal of theological Studies*, 1905, t. VI, p. 321-355; A. d'Alès, *Les Pères du désert d'après l'Histoire lausiaque de Pallade*, dans les *Études*, 1906, t. CVIII, p. 7-37; *The Text of S. Benedict's Rule*, dans *The Downside Review*, 1899, p. 223-233; *The Monte Cassino text of S. Benedict's rule*, dans *The Journal of theological Studies*, 1902, p. 458-468. — *Catalogus codicum hogiograph. græcorum bibliothecae nationalis Parisiensis, edid. hagiographi bollandiani et H. Omont*, in-8°, Bruxelles, 1896. — J.-B. Chiaromonti, *Ragionamento sull'origine, antichità e pregi del monachismo in genere e specialmente dell'ordine Casinense*, in-8°, Brescia, 1788. — R. H. Connolly, *Aphraates and monasticism*, dans *Journal of theological Studies*, 1905, t. VI, p. 522-539; *Some early Rules for Syrian Monks*, dans *Downside Review*, 1806, t. XXV, p. 152-162, 300-306. — B. Cont-

zen, *Die Regel des heiligen Antonius*, dans *Jahresbericht des humanistischen Gymnasiums im Benediktinerstifte Metten für das Studienjahr 1895-1896*. — J.-B. Cotelier, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, in-4°, Lutetiæ Parisiorum, 1681. — A. Couret, *La Palestine sous les empereurs grecs, 326-636*. in-8°, Grenoble, 1869. — J. Cropp, *Origines et causa monachatus investigavit, Commentatio*, in-4°, Göttingen, 1863. — C. Daux, *Amédée Thierry et les premiers monastères d'Italie aux IVe et Ve siècles*, dans la *Revue des quest. hist.*, 1877, t. XXI, p. 404-473. — De Beaséjour, *Le monastère de Luxeuil*, in-8°, Besançon, 1891. — De Broglie, *L'Église et l'Empire romain au IVe siècle*, in-8°, Paris, 1867. — D. De Bruyne, *La regula consensoria. Une règle des moines priscillianistes*, dans la *Revue bénédictine*, 1908, t. XXV, p. 83-88. — J. De Decker, *Contribution à l'étude des vies de Paul de Thèbes*, in-8°, Gand, 1905. — L. Dedieu, *Colomban, législateur de la vie monastique*, in-8°, Cahors, 1901. — V. Delau, *Monastères palestiniens du Ve siècle*, dans le *Bulletin de littér. ecclés. de l'Instit. cath. de Toulouse*, 1899, t. I, p. 223-240, 269-281. — F. Delaunay, *Moines et sibylles dans l'antiquité judéo-grecque*, dans *Le correspondant*, 1874. — H. Delehaye, *Les stylites*, dans la *Revue des quest. hist.*, 1895, janvier; avec additions dans le *Compte rendu du 3e congrès scientifique international des catholiques. Sect. des sciences historiques*, Bruxelles, 1895. — C. Delle, *Histoire de l'ordre monastique*, 3 vol. in-12, Paris, 1699. — Ch. De Smedt, *Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam critice tractandam*, in-8°, Gandavi, 1876. — J. Draeseke, *Zu Evagrius Pontikus*, dans *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1894, p. 125-137. — L. Duchesne, *La vie des Pères du Jura*, dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1898, t. XVIII, p. 1-16. — Dulaurier, *Fragments des révélations apocryphes de saint Barthélemy et de l'histoire des communautés religieuses fondées par saint Pakhôme*, in-12, Paris, 1835. — L. Eckenstein, *Woman under monasticism, chapters on saint lore and convent life, between A. D. 500 and A. D. 1500*, in-8°, Cambridge, 1896. — Eckstein, *Geschichtliches über die Askesis der alten heidnischen und der alten jüdischen Welt*, in-8°, Freiburg, 1862. — Ehrhard, *Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes*, dans *Zeitschrift des deutschen Campo Santo in Rom*, in-8°, Freiburg, 1896; *Das griechische Kloster Mar-Saba in Palästina*, dans *Römische Quartalschrift*, 1893. — A. Eichhorn, *Athanasii de vita ascetica testimonia collecta*, in-4°, Halis Saxonum, 1886. — V. Ermoni, *L'essénisme*, dans la *Revue des questions historiques*, 1906, t. LXXIX, p. 5-27. — J. Ewelt, *Das Mönchthum in seiner Entwicklung bis auf den heiligen Benedict von Nursia*, in-8°, Paderborn, 1863. — F. W. Farrar, *Fasting in Holy Scripture*, dans *The Expositor*, 1893, t. I, p. 399 sq.; *Lifes of the Fathers: sketches of Church history in biography*, 2 in-8°, Edinburgh, 1889; *Was there a real S. Anthony the Hermit?* dans *Contemporary Review*, 1887, nov. — L. Ferrand, *Discours où l'on fait voir que saint Augustin a été moine*, in-8°, Paris, 1689. — Fr. de Fontaine, *Les moines juifs et le christianisme*, dans la *Revue des questions historiques*, 1875, t. XVII, p. 211-217. — F.-X. Funk, *Doctrina duodecim Apostolorum*, in-8°, Tübingæ, 1887; 1901; *Mönchthum*, dans *Realencyklopädie der christlichen Alterthümer*, in-8°, Freiburg, 1886. — M. Galenus, *Origines monasticæ*, in-4°, Dilingæ, 1563. — Gass, *Zur Frage von Ursprung des Mönchtums*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1878, t. II, p. 254-275. — Gasquet, *De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance*, in-8°, Paris, 1879. — R. Génier, *Vie de saint Euthyme le Grand (377-473). Les moines et l'Église en Palestine au Ve siècle*, in-12, Paris, 1909. — G. H. Goetze, *De vestimentis monachorum*, in-4°, Luebecæ, 1719 — Goldziher, *De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1898, mai-juin. — L. Gougaud, *L'œuvre des Scotti dans l'Europe continentale*, dans *Rev. hist. eccl.*, 1908, t. IX, p. 21-37, 257-277; *Inventaire des règles monastiques irlandaises*, dans *Revue bénédictine*, 1908, t. XXV, p. 167-184, 321-333. — H. Grasshoff, *Langobardisch-fränkisches Klosterwesen in Italien*, in-8°, Göttingen, 1907. — Grützmacher, *Pachomius und das älteste Klosterleben. Ein Beitrag zur Mönchgeschichte*, in-8°, Freiburg, 1896, cf. E. Preuschen, dans *Deutsche Literaturzeitung*, 1896, n. 23; H. Achelis, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1896, 25 avril; O. Seebas, dans *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1896, mai; G. Krüger, dans *Literarisches Centralblatt*, 1896, n. 8; *Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Mönchthums*, in-8°, Berlin, 1892, cf. *Analecta bollandiana*, 1893, t. XII, p. 314-315; *Mönchtum*, dans *Realencyklopädie*, t. XIII, p. 214 sq. — V. Guérin, *Mission scientifique en Palestine* (trois rapports). — G. Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, in-8°, Paris, 1874, t. I, p. 397-450. — Gwatkin, *Studies of arianism*, in-8°, Oxford, 1882, p. 98-103; *Arian controversy*, 1889, p. 123. — A. H..... *Monastères de Bithynie. Saint Jean le Pélécète*, dans les *Échos d'Orient*, 1897-1898, p. 274-281. — B. Haeften, *Disquisitiones monasticæ*, in-fol., Antwerpiæ, 1644. — W. Haller, *Jovinianus. Die Fragmenta seiner Schriften, die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre zusammengestellt*, in-8°, Leipzig, 1898. — J. O. Hannay, *The spirit and origin of christian Monasticism*, in-8°, London, 1903. — A. Harnack, *Das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte*, in-8°, Giessen, 1891; 7e édit. 1907; *Die pseudo-klement. Briefe De Virginitate und die Entstehung des Mönchthums*, dans *Sitzungsberichte der Berl. Akad.*, 1891, t. I, p. 361-385. — C. Hase, *Das Leben des heil. Antonius*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1880, t. VI. — J. A. Hauber, *Die Verfolgungen der Mönche, Einsiedler und aller geistlichen Ordensstände, dargestellt in Erzählungen aus der Geschichte aller christlichen Jahrhunderte*, in-8°, Augsbourg, 1843. — A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, in-8°, Leipzig, 1904. — J. P. Hebenstreit, *De eremitis sive anachoretis Christi*, in-8°, Ienae, 1693. — J. G. Hefele, *Einführung des Christenthums in südwestlichen Deutschland*, in-8°, Tübingue, 1837. — Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, in-8°, Paderborn, 1896. — Hélyot, *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires*, 8 in-4°, Paris, 1714. — I. Herwegen, *Das Pactum des heil. Fruktuosus von Braga*, dans *Kirchenrechtliche Abhandlungen*, 1907, t. XL. — A. Hilgenfeld, *Noch einmal die Essäer*, dans *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, 1900, p. 180-211. — K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchthum*, in-8°, Leipzig, 1898. — C. E. Hooijkaas, *Oud-christelijke Ascese, Onderzoek naar de getuigenissen betreffende het ascetische leven in het christendom der (Ie en IIe eeuw)*, in-8°, Leiden, 1905. — R. Hospinianus, *De monachis, hoc est de origine et progressu monachatus, ac ordinum monasticorum, equitumque militarium tam sacrorum quam et sæcularium omnium libri VI*, in-fol., Tiguri, 1588; 2e édit., *aucta responsionibus ad Rob. Bellarmini sophismata*, in-fol., Tiguri, 1609; in-fol., Genevæ, 1669. — Al. Huber, *Geschichte der Einführung und Verbreitung des Christenthums in Südostdeutschland*, 4 vol. in-8°, Salzburg, 1874. — A. Huefner, *Das Rechtsinstitut der klösterlichen Exemtion in der abendländischen Kirche in seiner Entwicklung bei den männlichen Orden bis zum Ausgang des Mittelalters*, dans *Archiv. für kathol. Kirchenrecht*, 1906, 1907, t. LXXXVI, LXXXVII. — W. Israël, *Die Vita S. Hilario-*

nis des Hieronymus als Quelle für die Anfänge des Mönchthums kritisch untersucht, dans *Zeitschrift für wissensch. Theologie,* 1880. p. 129-165. — M. R. James, *Visio Pauli,* dans *Texts and Studies,* in-8°, Cambridge, t. II, fasc. 3. — M. Jullien, *Voyage auxdéserts de Scété et de Nitrie,* dans les *Missions catholiques,* 1882, t. XIV, p. 33, 54, 70, 76; *Voyage dans le désert de la Basse-Thébaïde,* dans les *Missions catholiques,* 1884, t. XVI, p. 188, 201, 211, 217, 225, 237, 246, 253, 260, 272; *A travers les ruines de la Haute-Égypte. A la recherche de Tabenne et des autres monastères fondés par saint Pakhôme,* dans les *Études,* 1901, t. LXXXIX, p .205-217, p. 238-258; *Sinaï et Syrie* dans les *Miss. cathol.,* 1892; *Les moines et les couvents maronites du Liban,* dans même revue, 1893. — H. Koch, *Virgines Christi, Die Gelübde der Gottgeweihten Jungfrauen in der ersten drei Jahrhunderten,* dans *Texte und Untersuchungen,* 1907, t. XXXI, fasc. 2, p. 59-112. — A. Kranich, *Die Ascetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius dem Grossen,* in-8°, Paderborn, 1896. — Br. Krusch, *La falsification des vies des saints Burgardes,* dans les *Mélanges Julien Havet,* in-8°, Paris, 1895, p. 39-58. — P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IVe siècle et la première partie du Ve,* in-8°, Paris, 1898. — F. Lagrange, *Histoire de sainte Paule,* in-8°, Paris, 1867, c. XIII-XVI, XXI, XXIII. — Lambert, *Apotactiques et apotaxamènes,* dans *Dictionn.,* t. I, col. 2604 sq. — Larsow, *Die Festbriefe des heil. Athanasius,* in-8°, Leipzig, 1852. — B. Laures, *La vie cénobitique à l'Athos,* dans les *Échos d'Orient,* 1900-1901, t. IV, p. 80-86, 145-154. — Lebeau, *Histoire du Bas-Empire,* édit. Saint-Martin, in-8°, Paris, 1824. — Leitpoldt, *Schnute von Atripe und die Enstehung des nationalægyptischen Christenthums,* in-8°, Leipzig, 1903. — A. Lenoir, *Architecture monastique,* in-4°, Paris, 1852-1856. — Le Quien, *Oriens christianus,* in-fol., Paris, 1740. — Letronne, *Recueil des inscriptions grecques et latines d'Égypte,* in-4°, Paris, 1848; *Nouvel examen de l'inscription grecque de Silco,* dans les *Mémoires de l'Acad. des inscr. et belles-lettres,* 1831, t. IX. — H. Lietzmann, *Das Leben des heil. Symeon Stylites,* dans *Texte und Untersuch.,* Leipzig, 1908, t. XXXII, fasc. 4. — J. B. Lighfoot, *Dissertatio on the Essenes,* dans *Commentary on Colossians and Philemon,* in-8°, London, 1886. — A. Longnon, *Géographie de la Gaule au VIe siècle,* in-8°, Paris, 1878. — F. Loofs, *Eustathius von Sebaste,* in-8°, Halle, 1898. — E. Lucius, *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Ascese,* in-8°, Strassburg, 1879. *Die Quellen der älteren Geschichte des aegyptischen Mönchthums,* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1885, t. VII, p. 163-198; *Das mönchische Leben des vierten und fünften Jahrhunderts in der Beleuchtung seiner Vertreter und Gönner,* dans *Theologische Abhandlungen für H. Holtzmann,* in-8°, Tübingen, 1902, p. 121-156. *Der Essenismus in sein Verhältniss zum Judenthum,* Strassburg, 1881. — F. Maggioni, *Questioni delicate. Le origini pagane del monachismo cristiano,* in-8°, Roma, 1905. — A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles,* in-8°, Paris, 1894; *Quid Luxiovenses monachi discipuli sancti Columbani ad regulam monasteriorum atque ad communem Ecclesiæ profectum contulerint,* in-8°, Parisiis, 1894. — W. J. Mangold, *De monachatus originibus et causis, dissertatio inauguralis historico-ecclesiastica,* in-8°, Marburgi, 1852. — P. Marin, *Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius, 330-398,* in-8°, Paris, 1897. — H. Mauersberg, *Die Anfänge der ascetischen Bewegung im Abendlande. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Sitte,* in-8°, Königsberg, 1897. — J. Mayer, *Die christliche Askese. Ihr Wesen und ihre historische Entfaltung,* in-8°, Freiburg, 1894; *Ueber Echtheit und Glaubw. des dem heil. Athanasius zugeschr. Vita Antonii,* dans *Der Katholik,* Mainz, 1886, p. 55, 495, 619; 56, 178. — Pl. de Meester, *L'office décrit dans la règle bénédictine et l'office grec,* dans les *Échos d'Orient,* 1907, t. X, p. 336-344, cf. *Revue bénédictine,* 1908, t. XXV, p. 73, n. 423. — G. Th. Meyer, *De ascetis,* in-8°, Helmstadii, 1672. — J. Middendorp, *Originum anachoret. silva,* in-4°, Coloniæ Agrippinæ, 1615. — Mingarelli, *Ægyptiorum codicum reliquiæ Venetiis in bibliotheca Naniana asservatæ,* in-fol., Bononiæ, 1785. — A. Miraeus, *Originum monasticarum libri V,* in-4°, Coloniæ Agrippinæ, 1620. — C. Mœhler, *Geschichte des Mönchthums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung,* dans *Gesammelte Schriften und Aufsätze,* in-8°, 1840, t. II, p. 165-225. — Th. Mommsen, *Das Nonnenalter,* dans *Neues Archiv,* 1897, t. XXII, p. 545-547. — De Montalembert, *Les moines d'Occident depuis saint Benoit jusqu'à saint Bernard,* 5e édit, 7 vol. in-8°, Paris, 1874. — Müller, *Fragmenta historicorum græcorum,* in-8°, Paris, 1868. — T. Münch, *De monachorum origine, incremento et decremento,* in-4°, Altdorfii, 1700. — G. Musson, *Ordres monastiques, histoire extraite de tous les auteurs qui ont conservé à la postérité ce qu'il y a de plus curieux dans chaque ordre.* 7 vol. in-12, Berlin, 1751. — Von Nathusius, *Zur Charakteristik der Cirkumcelliones in Afrika,* in-8°, Greifswald, 1900. — F. Nau, *Le texte original de la vie de saint Paul de Thèbes,* dans *Analecta bollandiana,* 1901, t. XX, p. 121-157; *Histoire des solitaires égyptiens,* dans la *Revue de l'Orient chrétien,* 1908, t. XIII. — Nebridius a Mündelheim, *Antiquarium monasticum, in quo ex sacris conciliis et probatissimis scriptoribus traduntur enucleate pleraque ad initium, progressum et observationes status religiosi pertinentia,* in-fol., Viennæ Austr., 1650. — Nilles, *Ein ungedruckter Bericht über die Schwester des heil. Pachomius und ihre Klosterstiftung,* dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1882, t. VI. — W. Nissen, *Die Regelung des Klosterwesens in Rhomaerreiche bis zum Ende des 9 Jahrhunderts. Programm der Gelehrtenschule des Johanneums,* in-4°, Hamburg, 1897. — Palladij, *Svjatyj Pakhomij Velikij i pervoe inoceskoe obscezitie,* in-8°, Kazan, 1899. — Parenty, *Monastères doubles,* dans *Séances générales de la Soc. franc. pour la cons. des monum. histor.,* 1846, t. XII, p. 175-179. — J. Pargoire, *La Bonita de S. Theodore Studite,* dans les *Échos d'Orient,* 1903, t. VI, p. 207-213; *Les monastères doubles chez les Byzantins,* dans même revue, 1906, t. IX, p. 21-25; *S. Basile et moines basiliens,* dans *Dictionn.,* t. II, col. 501-510; *Prime et Complies,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1898, t. III, p. 281-288. — D. A. Petrokakos, Οἱ μοναχικοὶ θεσμοὶ ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ ἀνατολικῇ ἐκκλησίᾳ, in-8°, Leipzig, 1907. — S. Petridès, *Le monastère des Spoudæi à Jérusalem et les Spoudæi de Constantinople,* dans les *Échos d'Orient,* 1900-1901, t. IV, p. 225-231; *Spoudæi et Philopones,* dans les *Échos d'Orient,* 1904, t. VII, p. 341-348. — J.-B. Pitra, *Analecta sacra et classica,* in-8°, Paris, 1888, t. I. — H. Plenkers, *Neuere Forschungen zur Geschichte des alten Mönchthums,* dans *Der Katholik,* 1899, t. II, p. 30-51, 145-158, 211-227. *Untersuchungen zur Ueberlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln,* dans *Quellen und Untersuchungen zur lateinische Philologie des Mittelalters,* München, 1906, t. I, p. 27-52, 70-84. *Die Ueberlieferung der Regelbücher Benedikts von Aniane,* dans même revue, t. I, p. 1-25. — D. Plooy, *De bronnen voor onze kennis van de Esseners,* in-8°, Leyde, 1902, cf. *Theol. Tijdschrift,* 1903, t. XXXVII, p. 73-77. — R. Poupardin, *Étude sur la vie des saints fondateurs de Condat et la critique de M. Br. Krusch,* dans *Le moyen âge,* 1898, t. 31-48. — E. Preuschen, *Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums,* dans *Texte und Untersuchungen,* in-8°

Giessen, 1897; *Mönchthum und Serapiskult. Eine religionsgeschihtliche Abhandlung*, in-8°, Giessen, 1903. — A. Puech, *Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, in-8°, Paris, 1891. — Quatremère, *Mémoires geographiques et historiques sur l'Égypte*, in-8°, Paris, 1811; *Recherches sur la langue et la littérature de l'Égypte*, in-8°, Paris, 1808. — J. E. Quibell, *Excavations at Saqqara*, in-4°, Caire, 1909. — G. Ratzinger, *Forschungen zur bayerischen Geschichte*, in-8°, Kempten, 1898, p. 401 sq. — A. Regeffe, *La secte des esséniens. Essai de critique sur son organisation, sa doctrine, son origine*, in-8°, Lyon, 1898. — E. Renan, *L'essénisme*, dans le *Journal des Savants*, 1892, p. 83-93; cf. 1874, p. 798 sq. — A. Réville, *Vigilance de Calagurris. Un chapitre de l'histoire de l'ascétisme monastique, fin du IVe siècle, commencement du Ve*, in-8°, Paris, 1902. — Révillout, *Les origines du schisme égyptien, Sénuti le Prophète*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1883, t. VIII, p. 401-468, 545-581; *Mémoire sur les Blemmyes*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, Ie série, t. VIII; *Second mémoire sur les Blemmyes*, in-8°, Paris, 1887. — G. Rivius [Lauterbach], *Monastica historia Occidentis*, 3 part., in-8°, Lipsiæ, 1737. — H. Rosweyde, *Vitæ Patrum, De vita et verbis seniorum, sive Historiæ eremiticæ libri X*, in-fol., Antwerpiæ, 1615, 1628, et *P. L.*, t. CXXIII. — Ryssel, *Notiz über die Anfänge des Mönchthums in Syrien*, dans *Theolog. Literaturzeitung*, 1885, p. 387-389. — G. M. Scarnaglio, *Vindiciæ antiquitatum monasticarum Hispaniæ adv. Caiet. Cennium*, in-4°, Arretii, 1752. — B. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchthum*, in-8°, Mainz, 1904. — P. Schmieder, *Aphorismen zur Geschichte des Mönchthums nach der Regel des heil. Benedict*, dans *Studien und Mittheilungen. Bened. Cisterc. Ordens*, 1890, t. XI, p. 373-406, 560-597; 1891, t. XII, p. 54-90. H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisziphin der Kirche*, in-8°, Mainz, 1883. — E. Schmidt, *War der heilige Benedict Priester?* dans *Studien und Mittheilungen*, 1901, 1904; *Regula S. P. Benedicti juxta antiquos codices recognita*, in-8°, Ratisbonnæ, 1880; *Die 'Vorrede zur Regel des heil. Benedict*, dans *Studien und Mittheil. Bened. Cisterc. Ord.*, 1883, t. IV, p. 1-23; 1883, t. V, fasc. 2, p. 1-21 : *Das IV Capitel der Regel des heil. Benedict; Ueber die wissenschaftliche Bildung des heil. Benedict*, dans même revue, 1888, t. IX, p. 57-73, 234-251, 361-381, 553-572; 1891, t. XII, p, 209-221. — E. Schürer, *Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e édit., 1898, t. II, p. 556-584 (les esséniens). — O. Seebas, *Ueber das Regelbuch Benedikts von Aniane*, dans *Zeitschrift für Kirschengeschichte*, t. XV, part. II, p. 244; *Ueber Columbas von Luxeuil Klosterregel*, in-8°, Dresden, 1883; et *Zeistchrift für Kirchengeschichte*, 1893, 1895, 1897; *Ueber Regula Cassiani*, dans même revue, t. XV, p. 244 sq. — J. Smith, *Christian monasticism from the fourth to the ninth centuries of the christian era*, in-8°, London, 1891. — T. G. Smith, *Rise of christian monasticism*, in-8°, London, 1892. — E. Stapfer, *Les origines de l'essénisme*, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, 1902, t. XXXV, p. 385-398. — J. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius die Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*, in-8°, Rom, 1908. — G. Stosch, *De ascetis*, in-4°, Wittebergae, 1703. — Spreitzenhofer, *Die Entwicklung des alten Mönchthums in Italien*, in-8°, Wien, 1894; *Die historischen Voraussetzungen der Regel des heil. Benedikt von Nursian*, Programm, in-8°, Wien, 1895. — A. H. Springer, *De artificibus monachis et laicis medii ævi*, in-4°, Bonnæ, 1861. — P. Thopdschian, *Die Anfänge des armenischen Mönchthums mit Quellenkritik*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1904, t. XXV, p. 1-32. — L. Traube, *Text Geschichte der Regula S. Benedicti*, dans *Abhandlungen der kön. bayer. Akademie der Wissenschaften*, t. XXI, part. 3e, p. 601-731; cf. J. Chapman, *Le texte de la Règle de S. Benoît*, dans la *Revue bénédictine*, 1898, t. XV, p. 503-512. — L. Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église*, in-12, Paris, 1680; *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, in-fol., Paris, 1725, t. I. — R. Treplin, *Die Essenerquellen gewürdigt in einer Untersuchung der in neuester Zeit an ihnen geübten Kritik*, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, 1900, p. 28-92. — J. Troïtzky, *Obozrience istotchnikov nacialnoi istorii eghipetskago monachetsva*, in-8°, Serghievo, 1903. — C. H. Turner, *The lausiac history of Palladius*, dans *The Journal of theological Studies*, 1905, t. VI, p. 321-355. — G. Uhlhorn, *Essener*, dans *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, 3e édit. 1898, t. V, p. 524-527. — S. Vailhé, *Les premiers monastères de Palestine*, dans *Bessarione*, 1897-1898, t. III; *Les monastères de Palestine*, dans *Bessarione*, t. III, t. IV; *Les stylites de Constantinople*, dans les *Échos d'Orient*, 1897-1898, p. 303-307. — P. Van den Ven, *Saint Jérôme et la vie du moine Malchus le Captif*, dans *Museon*, 1900, p. 413-455; 1901, p. 208-326; 1903, p. 174-175. — D. Völter, *Der Ursprung der Mönchthums*, in-8°, Tübingen, 1900. — E. W. Watson, *Palladius and egyptian monasticism*, dans *Church Quarterly Review*, 1907, t. LXIV, p. 105-128. — C. J. Weber, *Die Möncherei oder geschichtliche Darstellung der Klosterwelt*, 4 vol. in-8°, Stuttgart, 1834. — Weingarten, *Der Ursprung des Mönchthums, im nachconstantinischen Zeitalter* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1877, t. I. p. 1-35, 544-574. — Ch. Fr. Weiss, *Die kirchlichen Exemptionen der Klöster von ihrer Entstehung bis zur gregorianisch-cluniacensischer Zeit*, in-8°, Bâle, 1893. — C. von Weizsäcker, *The apostolic Age of the christian Church*, in-8°, London, 1894. — J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer*, in-8°, Greifswald, 1874. — P. Wendland, *Die Therapeuten und die philonijsle Schrift vom beschaulichen Leben. Ein Beitrag zur Geschichte des hellenistischen Judentums*, dans *Jahrb. für class. Philologie*, Supplementheft XXII, 1896, p. 675-772. — E. W. J. Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen in den vier ersten christlichen Jahrhunderten*, dans *Zeitschrift für kaholische Theologie*, 1887, p. 302-330. — E. Woelfflin, *Benedict von Nursia und seine Mönchsregel*, dans *Sitzungsberichte de phil. hist. Akad. Wissensch.*, München, 1895, p. 429-454. — A. de Yepes, *Coronica general de la Orden de San Benito*, in-fol., Valladolid, 1609. — Ed. Zeller, *Zur Vorgeschichte der Christenthums. Essener und Orphiter*, dans *Zeits. für wissensch. Theologie*, 1899, t. II, p. 195-265. — O. Zöckler, *Askese und Mönchthum*, 2e édit., 2 vol. in-8°, Frankfort, 1897; *Hilarion von Gaza, Eine Rettung*, dans *Neue Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1894, t. III, p. 146-178; *Evagrius Ponticus*, in-8°, München, 1893.

H. LECLERCQ.

CENTAURE. Le centaure est un des symboles qui apparaissent le plus tardivement et le plus rarement

2342. — Centaure.

D'après De Rossi, *La Capella argentea africana*, pl. III, n. 3.

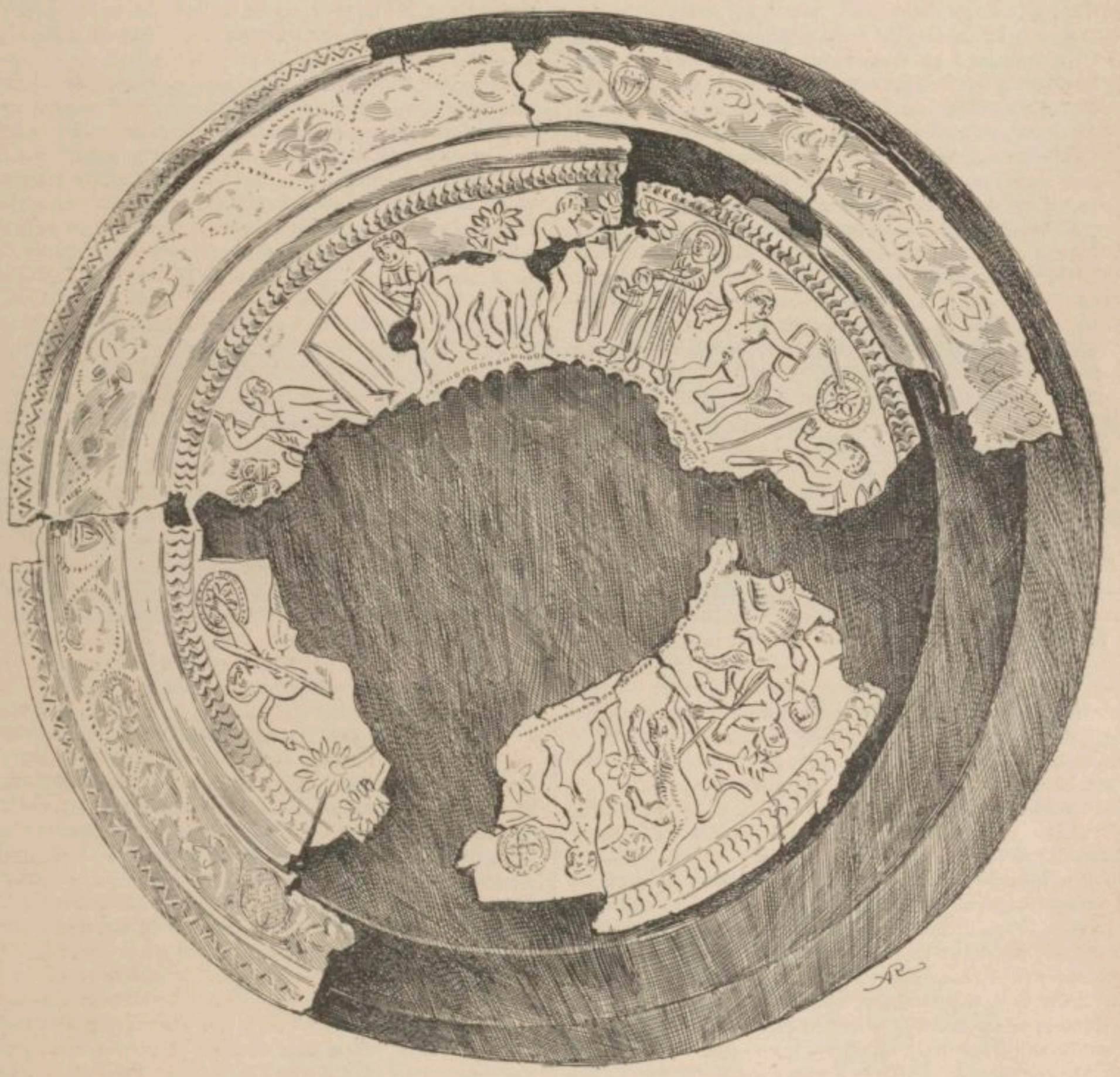
dans l'art chrétien. L'antiquité représentait les centaures non seulement pendant leur combat contre les

Lapithes, mais elle se les figurait comme d'obscurs démons du monde inférieur [1]. Le plus ancien exemple connu jusqu'à ce jour dans l'archéologie chrétienne se trouve sur une sculpture de l'ancienne basilique de Henchir Zirara, à 8 kilomètres d'Aïn-Beida, au lieu même où fut découverte une *capsella* d'argent. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 711, fig. 143. Dans un assez grand nombre de fragments sculptés, une frise nous offre l'image d'un centaure armé d'une longue haste. Il faut se garder de confondre ce monstre avec une figure offrant une certaine analogie, le Minotaure [2]; cette confusion est ordinaire au moyen âge, à l'époque carolingienne et plus tard, principalement sur les pavements des églises [3]. Le sens symbolique et moral qu'on leur attribue indistinctement est alors exprimé dans ces vers :

Hunc mundum typice labyrinthus denotat iste
Intranti largus, redeunti sed nimis artus [4]

Dans les catacombes, les fresques, les bas-reliefs et l'épigraphie ne nous présentent aucun exemple de centaures. Même, après la Paix de l'Église, ce symbole n'est pas adopté; il faut, pour le voir paraître, attendre le moyen âge.

Dans le *Physiologus*, dont les allégories répandent une si grande lumière sur l'art du moyen âge [5], l'arti-



2343. — Éducation d'Achille par les Centaures. Plat de bronze du musée du Caire.
D'après Strzygowski, *Koptische Kunst*, pl. XXVI.

[1] Virgile, *Æneid.*, l. VI, vers 286. Cf. F. Piper, *Mythologie der christlichen Kunst*, in-8°, Weimar, 1847, t. I, p. 393-402. — [2] Cf. Odorici, *Di alcuni monumenti cremonesi dei tempi romani e del medio evo*, in-4°, Cremona, 1857, p. 8, pl. LXXVII; E. Müntz, *Études iconographiques et archéologiques sur le moyen âge*, in-16, Paris, 1877, p. 17. — [3] Campi, *Dell' istoria ecclesiastica di Piacenza*, 3 vol. in-4°, Piacenza, 1651-1662, t. I, p. 241. Cf. De Rossi, dans *Bull. dell' Istit.*, 1852, p. 25 sq. — [4] Pour les textes anciens et du moyen âge du *Physiologus*, cf. Pitra, *Spicil. Solesm.*, t. III, p. XLVII sq., 338 sq.; Ch. Cahier et A. Martin, *Mélanges d'archéologie*, Ire série, t. II, p. IV; *Nouveaux mélanges (Curiosités mystérieuses)*, p. 106 sq.; Legrand et Gidel, *Physiologus en grec vulgaire*, in-8°, Paris, 1873; Springer, *Physiologus des Leonardo da Vinci*, dans *Berichte der Akademie*, Dresde, 1884, p. 244 sq.; O. Riemann, dans *Bull. de corresp. hellénique* donne connaissance d'un manuscrit grec du *Physiologus* attribué à saint Épiphane, orné de miniatures du Xe siècle. Pour les miniatures du *Physiologus*, dans les manuscrits latins, cf. Cahier et Martin, *Mélanges*, t. II, p. 106-228; t. III, p. 203-283. — [5] Pitra, *op. cit.*, p. 350.

cle XV, suivant le texte grec antique est intitulé : Περὶ Σειρήνων καὶ ὀνοκενταύρων. Les interprètes chrétiens lui ajoutèrent un commentaire allégorique et allusif à la double composition de ces monstres de forme moitié homme, moitié bête [1]. Dans les appendices au *Physiologus* par un Byzantin anonyme, l'hippocentaure est désigné comme un animal réel contre lequel saint Antoine lutta en cherchant l'ermite saint Paul dans le désert [2]. Il n'est donc pas étonnant que ce monstre mythologique ait été figuré sur les monuments du moyen âge. Le P. Cahier a disserté sur ce sujet [3] ainsi que M. Molinier [4] en donnant la description d'un vase de bronze en forme de centaure, du XIIe siècle environ, conservé au musée de Budapest. Toutefois, ni l'un ni l'autre n'en citent des exemples antérieurs à l'an 1000. Le centaure figuré sur les sculptures décoratives de la Numidie ne saurait descendre à une si basse époque, puisqu'il est du même temps que les autres pilastres et architraves, comme le démontre la continuité de l'ornementation en coquilles, et, d'ailleurs, on ne connaît en Afrique aucun monument chrétien du moyen âge. Nous avons donc là le plus ancien exemple, aujourd'hui connu, de la représentation de ce monstre mythologique sur les monuments chrétiens. Cependant nous ne devons pas le rapporter à une époque trop reculée. Selon toute probabilité, il ne paraît pas antérieur au VIe siècle [5].

Nous trouvons dans un passage du *Liber testimoniorum* de Fauste de Riez, à la fin du Ve siècle, quelques réminiscences recueillies dans le *Physiologus* et exposées dans un but théologique.

Nous ne comptons pas dans l'archéologie chrétienne une cassette de bois recouverte d'appliques en bronze sur laquelle on voit Isis allaitant son fils, les trois grâces, deux centaures.

Le musée du Caire possède un beau plat de bronze dont le diamètre est de 0m56, la profondeur 0m05 à 0m06. Les figures qui le décorent ont environ 0m09. Ce monument, dont la date reste incertaine entre le IVe et le VIIIe siècle et qui semble, par comparaison avec la technique de plusieurs ouvrages, pouvoir être reporté vers le VIe siècle, représente six scènes distinctes de l'éducation d'Achille par les centaures. 1° Thétis confie son jeune fils au centaure Chiron. Thétis est reconnaissable à l'auréole. Achille est un tout petit enfant encore vêtu de la robe, le centaure abaisse sa massue d'un geste galant et semble ne vouloir que s'appuyer sur elle. 2° Chiron instruit Achille dans l'art de lancer la flèche ; il atteint la cible en plein mille. 3. Chiron, portant Achille à califourchon, l'instruit dans la chasse au lion. 4° Combat entre Achille et Hector. 5° Mort d'Hector. 6° Le cadavre d'Hector pesé au poids de l'or. Tout le sujet est mythologique, mais, par sa date probable, le plateau appartient à une époque où les fidèles ne répugnaient plus à ces légendes jadis réprouvées et devenues inoffensives. Quoi qu'il en soit de sa destination, ce plat est un monument fort curieux et digne d'être compté parmi le très petit nombre de monuments chrétiens relatifs aux centaures [6].

En étudiant la basilique du consul Junius Bassus (voir ce mot), nous aurons occasion de décrire la décoration du palais depuis transformé en église et nous y verrons parmi les masques, les trophées, les allusions aux triomphes et aux munificences consulaires, des représentations de centaures combattant les animaux féroces [7]. Quant aux centaures sculptés sur les ivoires de la chaire dite de Saint-Pierre, c'est un ouvrage byzantin. Cf. CHAIRE DE SAINT-PIERRE.

H. LECLERCQ.

CENTENARIUM. Le mot *centenarium* se rencontre à plusieurs reprises dans la notice du pape Hadrien (772-795) au *Liber pontificalis* [8] et dans la notice de Nicolas Ier (858-867) [9].

Voici ces textes : *At vero jam per evoluta viginti annorum spatia, forma quæ vocatur Sabbatina, nimis confracta existens, per quam decurrebat aqua per centenarium in atrio ecclesiæ beati Petri apostoli... Et confestim centenarium illud qui ex eandem formam in atrio ecclesiæ beati Petri decurrebat... per quam decurrebat aqua per centenarium in Romana urbe.*

Le même mot se rencontre dans quelques inscriptions africaines : CENTENARIVM SOLIS A SOLO CONSTRVXIT ET DEDICAVIT [10]; CENTENARIVM A FVNDAMENTA SVIS SVMTIBVS FECIT ET DEDICAVIT [11].

Rome vivait du blé d'Afrique et d'Égypte, elle consommait l'eau drainée dans la campagne au moyen d'aqueducs. Tous ces aqueducs furent coupés en 537, lors du siège de la ville par Vitigès [12]. Un des plus utiles, l'aqueduc de Trajan, qui outre l'abondance et la pureté de l'eau qu'il apportait servait à faire tourner les moulins du Janicule, fut certainement réparé et remis en état entre 537 et 756, date d'une nouvelle rupture pendant le siège de Rome par Astolfe. Ces destructions périodiques et les réparations qu'elles entraînaient ont laissé leur souvenir dans l'histoire des papes. Il est possible que l'*aqua Trajani* ait été remise en état par les soins du pape Honorius [13]. L'*aqua sabbatina* et la *forma Jobia* mises hors de service en 756 furent réparées par les soins de Hadrien Ier en 776. La notice de ce pape parle assez longuement d'un *centenarium* qui conduisait l'*aqua Trajani* depuis le sommet du Janicule jusque dans l'atrium de la basilique de Saint-Pierre : *Centenarium illud qui ex eandem formam (Traianam) in atrio ecclesiæ beati Petri decurrebat, dum per nimiam neglectus incuriam plumbum conquassatum, protinus isdem præcipuus pastor* (Hadrien Ier) *addita multitudine plumbi, ipsum centinarium noviter fecit et, Deo auspice, aqua in atrio beati Petri...sive antiquitus abundanter decurri fecit* [14].

Le mot dérive de l'expression *fistula centenaria* [15], qui signifie un tuyau de cent doigts de circonférence ou de 0m60 de diamètre. L'acception est un peu différente dans les deux inscriptions citées et même dans cette troisième : CENTENARIVM AQVA FRIGIDA RESTITVIT ATQVE AD MELIOREM STATVM REFORMAVIT [16]. Dans ces textes épigraphiques il est question de magistrats qui construisent, restaurent, dédient l'ouvrage appelé *centenarium*, ce qui permet de croire que ce terme s'appliquait non seulement au tuyau de conduite, mais à la fontaine ou piscine à laquelle il aboutissait. Le sens du mot, remarque M. L. Duchesne,

[1] *Ibid.*, p. 372 ; S. Jérôme, *Vita S. Pauli eremitæ*, c. VII ; Pline, *Hist. nat.*, l. VII, c. III, n. 2, parle des hippocentaures comme de monstres réels. — [2] *Curiosités mystérieuses*, p. 262-264. — [3] Molinier, dans la *Gazette archéologique*, 1885, p. 162 — [4] De Rossi, *La capsella argentea africana*, in-8°, Rome, 1889, p. 13 ; *Bull. di arch. crist.*, 1887, p. 118-199 ; J. de Laurière, dans le *Bulletin monumental*, 1889, p. 337-339. — [5] J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, 1904, pl. LXIV, p. 254. — [6] *Ibid.*, p. 257-259, n. 9039, pl. XXVI. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1871, p. 50, pl. III. — [8] *Liber pontificalis*, in-4°, Paris, 1884, t. I, p. 503 lign. 23 ; p. 504, lign. 2. Ce mot se rencontre aussi dans un sens particulier, et c'est alors un terme d'art militaire s'appliquant à un type déterminé de fortification, cf. P. Gauckler, Le *centenarius de Tibubuci (Ksar-Tarcine, Sud Tunisien)*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1902, t. I, p. 321-340. M. Clermont Ganneau, *Le centenarium dans le Talmud*, dans le *Recueil d'archéol. orient.*, t. V, p. 194-200 étudie ce mot, mais dans un sens étranger à celui qui fait l'objet du présent travail. — [9] *Liber pontificalis*, t. II, p. 154, lign. 9. — [10] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8713, marqué par erreur 8712. — [11] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9010. — [12] Procope, *De bello gothico*, l. I, c. XV. — [13] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1884, t. I, p. 327, note 20. — [14] *Ibid.*, t. I, p. 503. — [15] Vitruve, VIII, 208. — [16] *Ephemeris epigraphica*, t. V, n. 932.

est donc plus éloigné ici de l'acception primitive qu'il ne l'est dans la phrase du *Liber pontificalis*, bien que le texte de la vie d'Hadrien soit du VIIIe siècle et les inscriptions du IVe [1].

Un tuyau de plomb a été trouvé à Porto d'Anzio, en 1878, non loin du monument fouillé en 1866, dans lequel J.-B. De Rossi avait reconnu le *Xenodochium* de Pammachius [2]. Ce tuyau, qui a été décrit et étudié par le P. Bruzza [3], a été acquis par la *Commissione archeologica comunale di Roma*. Il porte une inscription parfaitement lisible dont les caractères, comme c'est l'usage en pareille matière, sont relevés sur le métal même, par la fusion. La paléographie permet de reporter ce petit monument au Ve siècle. La présence d'une croix, en tête de l'inscription, ne permet de conserver aucun doute sur son caractère chrétien (fig. 2344).

Nous n'avons pas ici un *centenarium*, puisque le diamètre intérieur mesure 0m096 et l'épaisseur du plomb étant de 0m005, la circonférence extérieure ne se trouve être que de 0m335. Si on calcule le doigt [4] à 0m01851, le perimètre égale seize doigts et cinq onces, le diamètre égale cinq doigts, deux onces et deux tiers d'once, mesure qui concorde avec celle que Frontin assigne au tuyau appelé : *fistula vicenaria*, dont il dit ceci : *Fistula vicenaria : diametri digitos quinque* £ Ɔ (*semunciam, scripulum*), *perimetri digitos* XVS::ƆVI (*quindecim, dextantem, scripulos sex*), *capit quinarias sexdecim* = — £ (*quadrantem, semunciam*). Notre tuyau de Porto ne s'écarte de la mesure fixée par Frontin que de 0m0035 pour le diamètre et de 0m015 pour la circonférence ; il n'est pas douteux que le nom de *vicenaria* ne lui soit applicable.

La présence d'un symbole chrétien est chose exceptionnelle sur les tuyaux de plomb antiques [5]. Ici elle nous permet de trouver un indice irrécusable du christianisme dans une famille romaine. La famille des Probiani est représentée plusieurs fois dans les fastes consulaires et dans la série des préfets de Rome. Le titre de *vir illustris*, attribué au personnage mentionné sur le tuyau de Porto, nous montre qu'il avait exercé l'une ou l'autre de ces dignités, le consulat ou la préfecture urbaine. Il ne peut être question ici de Probianus qui fut proconsul d'Afrique en 315 et dont le gentilice n'est pas connu [6]. En 377 et en 416 la préfecture urbaine est exercée par deux personnages appelés Gabinius Vettius Probianus [7], probablement le père et le fils. Dans les fastes consulaires, on rencontre un Probianus en 322, appartenant à la gens Petronia, un autre en 471 qui semble devoir être identifié avec un préfet du Prétoire en 462 nommé Aconius Celius Probianus [8], qui est probablement le fils du personnage mentionné sur notre inscription. Nous apprenons de celle-ci qu'il avait épousé une nommée Epiphania, probablement la fille de Flavius Annius Eucharius Epiphanius, préfet de Rome en l'année 412 [9].

Parmi les rares tuyaux de plomb avec des symboles chrétiens, celui que nous venons de décrire est le seul qui porte la croix latine ou croix hastée [10] ; sur un autre tuyau nous avons le monogramme et sur deux autres la croix équilatérale. Voici ces monuments.

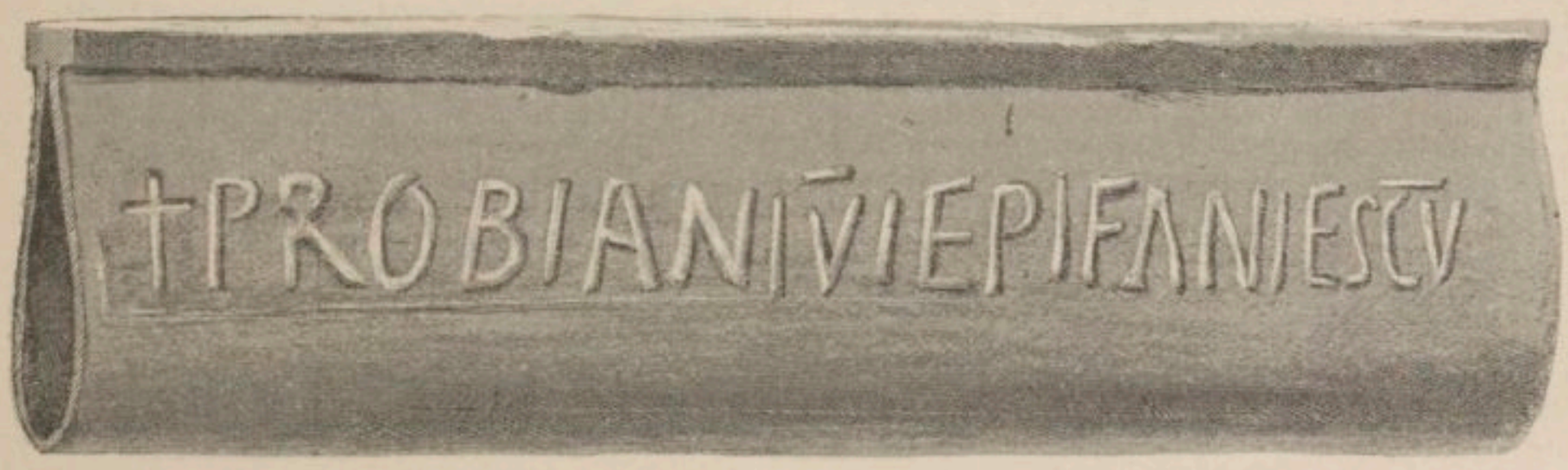
En 1707 on découvrit près de la basilique de Saint-Laurent-hors-les-murs un tuyau de plomb portant cette inscription [11] :

+ ƧALVO PAPA IOHANNE
STEFANVS PP REPARAVIT

Bianchini, dans ses notes au *Liber pontificalis* rapporte ce monument au pontificat de Jean Ier, et J.-B. De Rossi confirme cette conjecture en citant une inscription datée de l'année 526, dans laquelle reparaît le nom de ce même *Stephanus præpositus* de la basilique Saint-Laurent [12].

Oderici avait copié au Musée Kircher une inscription tracée sur un tuyau de plomb qui semble perdu aujourd'hui. Cette inscription a été conservée par Marini qui n'a pu malheureusement savoir d'où provenait le monument dans lequel il semble être fait allusion à un *Xenodochium Orfanotrophium*, hospice d'orphelins [13] :

+ XENOD ORFANONT



2344. — Centenarium de Porto d'Anzio.
D'après *Bullet. della commiss. archeol. comunale di Roma*, 1878, t. II, p. 132.

[1] L. Duchesne, *Sur le mot centenarium*, dans le *Bulletin de la Société nat. des antiquaires de France*, 1886, p. 86-87. — [2] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1866, p. 37 sq., 99 sq. — [3] L. Bruzzas, *Fistola plumbea acquaria di Porto*, dans *Bull. della commiss. archeol. comunale di Roma*, 1878, t. VI, p. 132-138. — [4] Seizième partie du pied qui est égal à 0m29614. — [5] Le P. Bruzza n'en connaissait que quatre. — [6] *Code théodosien*, l. XI, tit. XXX, leg. 3. — [7] Corsini, *Series præfectorum*, in-4°, Pisis, 1763, p. 265, 337. Cf. Cardinali, *Intorno la serie dei Prefetti*, in-4°, Velletri, 1836, p. 47-49. — [8] S. Maffei, *Musæum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1749, p. 254, n. 6. — [9] *Code théodosien*, l. VI, tit. XXIV, leg. 7 ; tit. XXVI, leg. 1, 14 ; l. XII, tit. XIX, leg. 4. — [10] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1863, p. 24 ; ce type était en usage dès le début du Ve siècle. — [11] Bianchini, *Anastasius*, t. III, p. 229 ; *P. L.*, t. CXXVIII, col. 628 ; où il a malencontreusement changé d'avis et attribué cette inscription à Jean III, en 560, c'est dans une dissertation spéciale écrite en 1708 qu'il soutenait l'attribution à Jean Ier (523-526) ; Muratori, *Novus thesaur. veter. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, t. IV, p. MDCCCLXXXIX, n. 1 ; Brunati, *Musæi Kircheriani inscriptiones*, in-12, Mediolani, 1837, p. 100, n. 232, qui lit à la deuxième ligne : STFANVS, avec un *sic* ; Ficoroni, *Piombi antichi*, in-4°, Roma, 1740, p. 51. G. Marini, *Iscrizioni antiche doliari*, 1884, p. 509, n. 129 *a*. — [12] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 541 ; *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 1065. — [13] G. Marini, *Iscrizioni antiche doliari*, édit. De Rossi, Roma, 1884, *Tubi di piombo*, p. 497, n° 70 *a*. Cf. J.-B. de Rossi, *Singolare epigrafe di fistola plumbea acquaria*, dans *Bull. della commiss. archeol. municip. di Roma*, 1872, t. I. p. 131-138, trouvée entre les thermes de Dioclétien et la basilique de Sainte-Marie Majeure, avec l'inscription : *F(lavio) Iohanne v(iro) c(larissimo) trib(uno)*.

G. Marini rapproche de ce texte un passage du *Liber pontificalis : Fecit Belisarius xenodochium in via Lata et aliud in via Lata*[1].

Un autre tuyau de plomb fut trouvé dans les entours immédiats du palais Barberini, à Rome. Marini qui l'a copié dans la bibliothèque de ce nom interprète le sigle final : *Christi servi*[2].

[*e*]X OFICINA AGNELLI ☧ ς

J.-B. De Rossi voit, avec bien plus de raison, dans cet *episema* final, un nombre sénaire indiquant la capacité du tuyau. Marini admet comme chrétien un tuyau conservé au musée du Vatican et portant : EX OF VRSINI[3], à cause de la grande ressemblance avec le précédent. Enfin Maffei tient pour moderne un tuyau trouvé près du Timavo, aux environs d'Aquilée, avec ces mots : AQVA DEI ET VITAE[4].

H. Leclercq.

CENTONISATION. En littérature, on désigne sous ce terme un procédé de composition qui consiste à insérer dans un ouvrage des séries de passages ou *centons* empruntés à d'autres auteurs. Ce genre de composition a fleuri au moyen âge. Tout Virgile a été mis en centons. Grâce à d'ingénieux arrangements et à des interpolations, on a fait célébrer au chantre d'Énée, les mystères de la vie du Christ. Le terme *centonisation* a été récemment appliqué en liturgie à un procédé analogue par lequel on a greffé sur le texte de certaines formules, oraisons ou préfaces, des phrases ou membres de phrases empruntés soit à des Pères de l'Église, soit à d'autres auteurs, même à des liturgies différentes[5].

Certains morceaux liturgiques sont de véritables centons et forment comme une mosaïque ou marquetterie ou juxtaposition de phrases et de formules empruntées à d'autres sources.

On comprend l'intérêt que présente pour les pièces liturgiques, au point de vue philologique et historique, l'étude du style et la détermination des *sources* où un auteur a puisé. Quand ces études seront plus avancées elles permettront des rapprochements et des conclusions fort intéressantes sur la date et l'origine des pièces liturgiques pour lesquelles jusqu'ici on est réduit à l'ignorance la plus complète. Malheureusement ce travail difficile et délicat de rapprochement en est à peine à ses débuts; nous pouvons cependant citer certains exemples que nous emprunterons surtout à une étude de dom Havard, *Centonisations patristiques dans les formules liturgiques*[6].

On sait que les formules liturgiques dans les liturgies gallicanes sont d'ordinaire plus étendues et d'un style plus oratoire. La raison en est souvent que ce sont des morceaux empruntés aux homélies des Pères du IVe, du Ve et du VIe siècle. « Qu'on ouvre au hasard les livres qui nous ont conservé l'ancien usage gallican, mais surtout le missel mozarabe et l'on se rendra compte qu'un grand nombre de ces formules (il s'agit surtout ici de la première formule de la messe gallicane qui débute par une sorte d'invitatoire) rappellent le style homilétique et l'éloquence des sermonnaires du Ve au IXe siècle, en particulier de Zénon de Vérone[7]. »

Dom Cagin de son côté revenait sur la question dans un chapitre de son livre *Te Deum ou Illatio*, sous ce titre : *Défaut d'originalité du texte des Contestationes*[8]. Il y prouve, avec d'abondantes preuves à l'appui, que toute une catégorie de ces *contestations* ou préfaces appartient au domaine de la centonisation. On y découvre des imitations nombreuses et indiscutables de sermons ou d'homélies. La présence dans les sacramentaires, de ces passages, devenus formules, trahit la facilité avec laquelle on prenait à pleines mains dans la littérature ambiante, comme dans un domaine ecclésiastique commun, ce qu'on estimait répondre le mieux aux nécessités liturgiques. C'est, dit dom Cagin, un genre d'exploitation littéraire.

Bien plus, dans certains cas, celui des légendes de saints, lues à la messe, l'emprunt ne se dissimule plus. C'est une réduction ou adaptation des actes ou de la vie du saint dont on célèbre la fête au genre eucholog ique exigé par la *contestatio*[9].

En voici un exemple tiré du missel mozarabe, au 2e dimanche de carême, le fameux dimanche connu dans la liturgie sous le nom de *dominica de cæco*, à cause de l'évangile de l'aveugle-né qu'on y lisait.

Dominica II. In Quadragesima[10]	In Johannis Evang. Tractatus XLIV[11]. Et preteriens de homine quem Dominus illuminavit qui cæcus natus fuit prolixa lectio recitata est : quam si, etc.
Missa : Erigamus quæso dilectissimi fratres corda nostra ad consideranda divini mysterii sacramenta. Lectio etenim sancti Evangelii : que hodierna die ad audiendum vos esse sollicitos : efficiet etiam eternitatis fructus opulentos. Et sicut auditu eam fide integra percepistis : ita quoque fideli devotione quiddam in illa mysticum requiratis. *Ea quippe que fecit Dominus noster Jesus Christus obstupenda atque miranda : et opera* fuerunt et signa. Quia et operatio extitit in virtute : et signum in visione. *Si ergo quod significet hoc quod factum est requiramus :* omne *genus humanum* significat *iste cæcus. Hanc enim* piaculi *cæcitatem* traductam ducimus *ex homine primo de quo non solum originem trahimus* nationis; *sed* et *pondus iniquitatis.* Ideoque si ex illo lumen amisimus : quod nostro ex merito in nobis reparare nos possumus. Ecce adest Jesus ultroneus ad sanandum : qui cor contritum spectat et humiliatum, etc.	Breviter ergo cæci hujus illuminati commendo mysterium. *Ea quippe que fecit Dominus noster Jesus Christus stupenda atque miranda et opera* et verba sunt : opera quia facta sunt verba quia signa sunt. *Si ergo quid significet hoc quod factum est cogitemus, genus humanum est iste cæcus : hæc enim cæcitas contigit in primo homine per peccatum de quo omnes originem duximus, non solum mortis, sed etiam iniquitatis.*

Le suivant est encore une centonisation de saint Augustin.

Missale gothicum[12].	Missale mozarabicum[13].	Sancti Augustini in Joannem[14].
Immolatio. Dignum et justum est...	*Inlatio. Dignum et justum est... Qui ad commendendam... humilitatis magnificentiam : etiam tra-*	. . . . . *Ad cumulum humilitatis accederet, quod etiam non dedignatus est pedes*

[1] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1884, t. I, Vigile, p. 295, et p. 300 note 7. L'emplacement en est marqué par l'église de S. Maria di Trevi, près de la fontaine de Trevi, cette église s'appelait au moyen âge *S. Maria in Xenodochio*. — [2] G. Marini, *op. cit.*, p. 498, n. 76 *a*; L. Bruzza, *op. cit.*, p. 135. — [3] G. Marini, *op. cit.*, p. 518, n. 186; L. Bruzza, *op. cit.*, p. 135. — [4] Del Torre, *Mon. vet. Antii*, p. 320; Bertoli, *Antichita di Aquileja*, p. 111; Maffei, *Arte crit. lapid.*, p. 476; Marini, *op. cit.*, p. 70. — [5] Le mot a été appliqué à la liturgie pour la première fois, si nous ne nous trompons, par dom Cagin dans la *Paléographie musicale*, 1896, t. V, p. 133. Voir aussi son *Mémoire sur le sacramentaire de Gellone*, dans les *Mélanges Cabrières*, Paris, 1899, t. I, p. 231 sq. — [6] Éditée dans dom Cabrol, *Les origines liturgiques*, Paris, 1906, p. 281-316. — [7] *Loc. cit.*, p. 282. — [8] *Te Deum ou Illatio*, Paris, 1906, t. I, p. 42 sq. — [9] *Te Deum ou Illatio*, *loc. cit.*, p. 42. Dom Cagin avait poursuivi la même démonstration dans son *Mémoire sur le sacramentaire de Gellone*, dans les *Mélanges Cabrières*, Paris, 1899, t. I, p. 231 sq. — [10] *Missel mozarabe*, *P. L.*, t. LXXXV, col. 321. — [11] *Saint Augustin*, *P. L.*, t. XXXV, col. 1713. — [12] Muratori, *Liturgia romana vetus*, p. 577 sq. — [13] *P. L.*, t. LXXXV, col. 415, 416. — [14] *Tractatus* LV, *P. L.*, t. XXXV, col. 1787.

Sed quid mirum si præcinxit se linteo; qui formam servi accipiens habitu est inventus ut homo?...	*ditoris sui non dedignatus est pedes abluere : cujus jam manus prevídebat in scelere.* *Quid mirum si præcinxit se linteo: qui formam servi accipiens habitu est inventus ut homo?...* *Et linteo quidem ut se præcingeret : posuit vestimenta quæ habebat, ut autem formam servi acciperet. etc.* *Ut eam suo commendaret exemplo divina sublimitas. Quia homo superbus in æternum periret, etc.*	*lavare: cujus manus jam prævidebat in scelere.* *Quid mirum si præcinxit se linteo: qui formam servi accipiens habitu inventus est ut homo?* *Et linteo quidem ut se præcingeret, posuit vestimenta quæ habebat : ut autem formam servi acciperet. etc.* *Ut eam suo commendaret exemplo etiam divina sublimitas quia homo superbus in æternum periret, etc.*

Les exemples qui précèdent sont tirés des liturgies gallicanes. Mais pour la liturgie romaine on trouverait facilement des exemples analogues.

Dans le sacramentaire léonien, le dernier éditeur Feltoe, reconnait dans le texte, à la suite de Mgr Duchesne, un procédé de même genre. Nous nous contentons de renvoyer à son édition [1].

On en peut citer aussi pour le sacramentaire Gélasien.

Sermo Sancti Augustini episcopi, de Nativitate Dni [2].	Item in Octavas Domini [3].
Salvator noster natus de patre sine die, per quem factus est omnis dies. Quam hodie celebramus quisquis hunc diem miraris, etc. Adhuc mirare quæ peperit, mater et virgo est; quem peperit infans et Verbum est (Joann I. 14) Merito cœli locuti sunt, angeli gratulati, pastores lætati, magi invitati reges turbati, parvuli coronati.	V. D., etc. *Cujus hodie octavas nativitatis celebrantes, etc.* *Quia quæ peperit et mater et virgo est; qui natus est et infans et Deus est. Merito cœli locuti sunt, angeli gratulati, pastores lætati, magi mutati, reges turbati, parvuli gloriosa passione coronati.*
Lacta, mater, cibum nostrum, lacta panem de cœlo venientem et in præsepio positum velut piorum cibaria jumentorum. Illic enim cognovit bos possessorem suum, asinus præsepe Domini sui circumcisio scilicet et præputium. Cohærendo lapidi angulari quorum primitiæ fuerunt pastores et magi. Lacta eum qui talem fecit te, ut ipse fieret in te, etc., etc.	*Lacta mater, cibum, nostrum; lacta panem de cælo venientem. in præsepio positum velut piorum cibaria jumentorum. Illic namque agnovit bos possessorem suum, et asinus præsepium Domini sui, circumcisio scilicet et præputium. Quod etiam Salvator et Dominus noster a Simeone susceptus in templo plenissime dignatus est adimplere. Et ideo, etc.*

A son tour, dom de Puniet, étudiant dans le Gélasien les rites du baptême, arrive à démontrer que les trois homélies catéchétiques de ce sacramentaire pour la tradition des évangiles, celle du symbole et celle du Pater, contiennent des passages empruntés à Tertullien, à saint Cyprien, à saint Léon, à Chromatius d'Aquilée [4].

Et pour le Grégorien on avait déjà relevé l'intercalation de phrases entières empruntées à un traité de saint Ambroise [5].

En voici un exemple non moins suggestif :

Sacramentarium Gregorianum [6].	Saint Maxime de Turin [7].
Vere dignum... per Christum D. N. qui continuatis... quadraginta *diebus et noctibus hoc jejunium non* esuriens... (*dedicavit*)... postea enim	*Hoc autem quadragenario numero se ipse dominus exercuit.* Continuatis *ergo* quadraginta *diebus...* hæc jejunia non esuriens *Dominus* (*procuravit*) *sed dicit illum evangelista esuriisse* postea. *Quomodo ergo potest fieri, etc.*
... esuriit non tam cibum hominum, quam salutem, nec escarum sæcularium epulas concupivit, sed animarum desideravit (potius) sanctitatem.	*Esuriit enim non... cibum hominum, sed salutem nec escarum sæcularium epulas concupivit. sed animarum desideravit (cælestium) sanctitatem.*
Cibus (namque ejus) est redemptio populorum. Cibus ejus est (totius) voluntatis affectus (qui nos docuit)...	*Cibus (enim Christi) est redemptio populorum; cibus (Christi) est (paternæ) voluntatis effectus...*
Operari non solum cibum qui terrenis dapibus apparatur, sed eum qui divinarum scripturarum lectione (percipitur). Per quem, etc.	*Unde et nos esuriamus cibum, non qui terrenis epulis apparatur, sed... qui divinarum scripturarum lectione (colligitur).....*

Enfin voici encore un très curieux exemple d'un centon dans une messe gallicane, exemple d'autant plus curieux qu'il est tiré d'un ouvrage de Novatien sur la Trinité presque ignoré du moyen âge. Est-ce la *contestatio* qui fait cet emprunt à Novatien, ou au contraire Novatien qui cite un texte liturgique, comme pourraient le laisser conjecturer ces mots *Hunc deum... novit et veneratur ecclesia*, etc., ainsi que l'allure rythmique de la citation? Nous n'avons pas le loisir de faire ici cette recherche, mais l'exemple était bon à citer.

Ex Missa III, p. 20. Cf. *Die gallicanische Messe*, édit. Mone, Frankfurt am Main, 1850.	Novatien « *De Trinitate* ». Édit. W. Yorke Fausset, Cambridge, 1909, p. 24.
Contestatio.	VIII.
Dignum et justum est, vere equum et justum est, et sanctum, etc. digne igitur ac juste te laudare QUEM OMNIS ANGELI CUMLAUDANT ET ASTRA MIRANTUR, MARIA BENEDICUNT, TERRA VENERATUR, ININFERNA SUSCIPIUNT, CUI CYRUPHYM ET SERAPHYM NON CESSANT CLAMARE DICENTES.	*Hunc ergo, omissis hereticorum fabulis atque figmentis, deum novit et veneratur* ECCLESIA, cui testimonium reddit tam invisibilium quam etiam visibilium et semper et tota natura QUEM ANGELI ADORANT, ASTRA MIRANTUR, MARIA BENEDICUNT, TERRÆ VERENTUR, INFERNA QUÆQUE SUSPICIUNT, *quem mens omnis humana sentit, etiam si non exprimit, etc.*

On comprend l'utilité qu'aurait un pareil travail poursuivi avec méthode et appliqué à l'ensemble des liturgies. On y trouverait la solution de bien des problèmes sur les origines de ces liturgies, on établirait le degré de parenté, on fixerait les dates de composition de plusieurs des pièces. Enfin on devine facilement l'importance de pareilles recherches pour l'édition des textes liturgiques. Quelques-uns nous ont été transmis sous une forme très altérée, parfois inintelligible. La comparaison avec la source aiderait à restituer le texte [8].

Il y a là en tout cas un procédé de composition qui n'est pas spécial à la liturgie, au moyen âge, puisqu'on est en train de le retrouver aussi dans les légendes

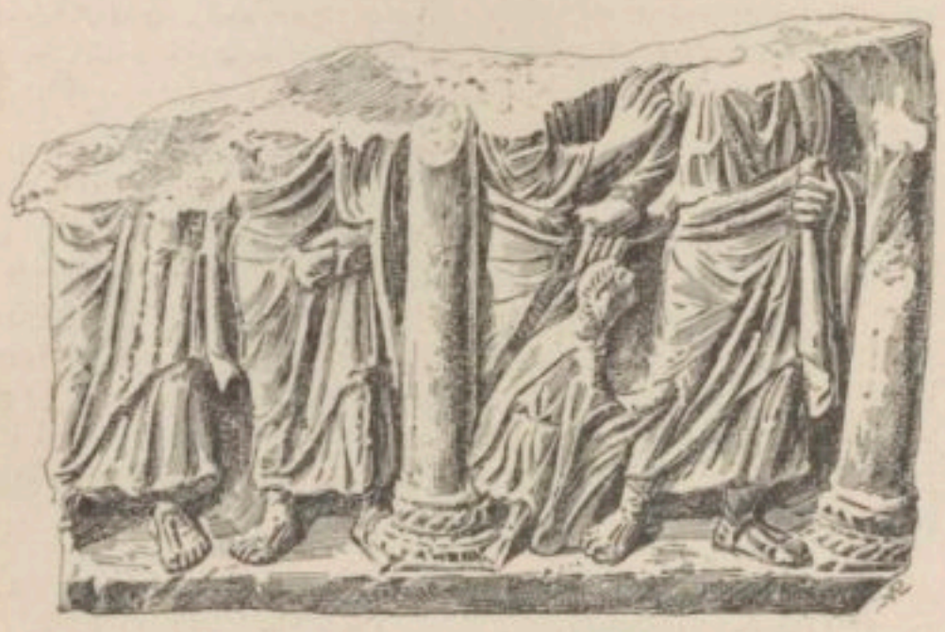
[1] Feltoe, *Sacramentarium Leonianum*, Cambridge, 1896. — [2] *P. L.*, t. LIII, col. 316. — [3] *The Gelasian sacramentary*, Oxford, éd. Wilson, p. 9. — [4] D. P. de Puniet, *Les trois homélies catéchétiques du Sacramentaire gélasien*, dans la *Rev. d'hist. ecclés.*, Louvain, 1904-1905. — [5] Dom Hugues Ménard, cf. *P. L.*, t. LXXVIII, col. 154 et 415. Cf. Le même passage dans le *Liber Ordinum, Monumenta liturgica*, t. V, p. 29, et sacramentaire de Bergame, *Auctarium Solesmense*, p. 67. — [6] Muratori, *Liturgia romana vetus*, col. 300. La même préface est répétée dans plusieurs documents liturgiques, cf. *Auct. Solesm.* col. 34. — [7] *P. L.*, t. LVII, col. 310. (ex homilia XXXVIII, *de quadragesima, II*). — [8] Voyez les exemples donnés pour le Missel de Bobbio dans notre article *Mabillon et les études liturgiques*, p. 22, dans les *Mélanges Mabillon*, Poitiers, 1908.

hagiographiques, et dans d'autres compositions littéraires, mais qu'il était utile de signaler, car il peut mettre sur la voie de découvertes intéressantes pour l'histoire de la liturgie.

BIBLIOGRAPHIE. — D. M. Havard, *Centonisations patristiques dans les formules liturgiques*, appendice H à l'ouvrage de D. Cabrol, *Les origines liturgiques*, Paris, 1906, p. 281 à 316; D. P. Cagin, *Mémoire sur le sacramentaire de Gellone*, dans les *Mélanges Cabrières*, Paris, 1899, t. I, p. 231 sq.; du même, *Te Deum ou illatio*, Paris, 1906; D. P. de Puniet, *Les trois homélies catéchétiques du sacramentaire Gélasien*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, Louvain, 1904-1905, t. V et VI.

F. CABROL.

CENTURION. Le rapide entretien du centurion de l'évangile avec Jésus semble avoir eu aux yeux des premières générations chrétiennes beaucoup plus qu'un intérêt épisodique, peut-être n'a-t-on pas pensé que le miracle fût le seul aspect intéressant de cette rencontre. On ne peut s'interdire de remarquer le soin avec lequel les fidèles prenaient soin d'améliorer de plus



2345. — Le centurion touchant la robe du Christ. Sarcophage de Vienne.
D'après Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, pl. V, n. 2.

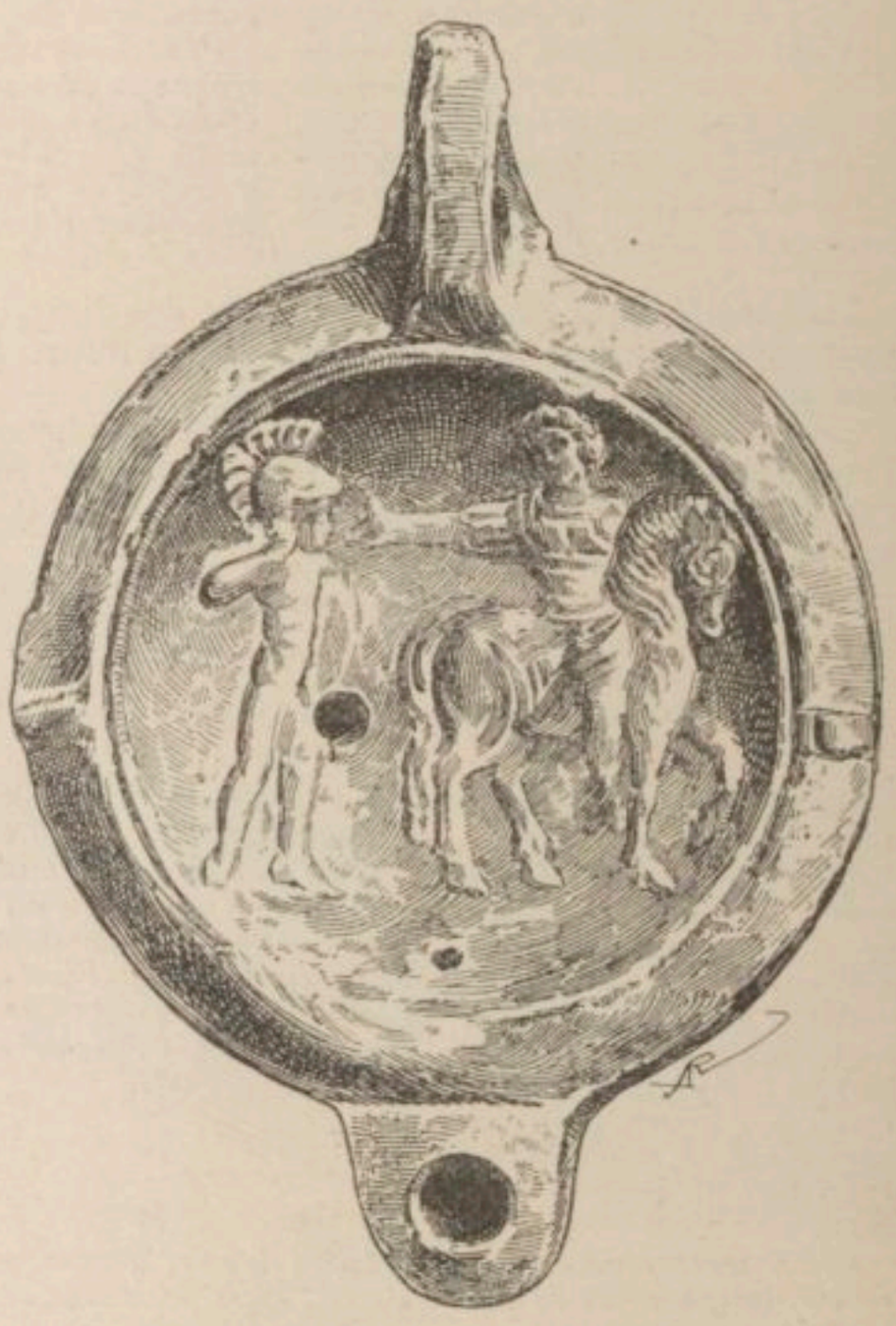
en plus leurs rapports avec l'armée romaine, de développer leurs relations avec les officiers. Les écrits de l'époque apostolique nous montrent saint Pierre consentant en faveur d'un centurion à une mesure d'une gravité exceptionnelle, l'introduisant, le premier de la gentilité, dans l'Église naissante. On s'empressait de faire l'éloge de ces gens de guerre qui représentaient dans la société contemporaine un ensemble de vertus que la société civile offrait de moins en moins. La vertu éminente du centurion Corneille lui valut une mesure d'exceptionnelle bienveillance comme la foi du centurion de Capharnaüm lui attira l'éloge de Jésus et la guérison de son fils.

Les monuments qui ont gardé le souvenir de la rencontre du centurion avec Jésus sont en petit nombre. Un sarcophage du IVe siècle conservé à Soissons offre sa face principale divisée en cinq compartiments, l'un d'eux montre le centurion s'avançant les mains couvertes de son manteau, vers le Christ[1]. A Vienne, dans la Viennoise, un fragment très mutilé comprend deux sujets que sépare une colonne (fig. 2345). A gauche deux personnages qu'on ne peut identifier, tenant en main le *volumen*; à droite, un apôtre et le Christ, devant lequel s'incline le centurion, les mains enveloppées dans son manteau, ce qui était chez les anciens une marque de respect pour les personnes qu'on abordait[2]. Suivant l'usage antique le centurion est représenté d'une taille exiguë en présence du Sauveur[3]. Nous retrouvons la même représentation et le même détail des mains cachées sous le manteau dans un sarcophage de Saint-Maximin, en Provence.

H. LECLERCQ.

CEOLFRID. — I. Benoît Biscop. II. Ceolfrid. III. Le *Codex Amiatinus*. IV. Bibliographie.

I. BENOÎT BISCOP. — L'archéologie de la Grande-Bretagne (voir ce mot) nous a amené à mentionner les célèbres fondations monastiques de Wearmouth et de Jarrow sur lesquelles nous aurons occasion de revenir.



2346. — Centurion saluant un tribun. Lampe romaine trouvée à Carthage. Musée Lavigerie.

Bientôt nous rencontrerons les précieux souvenirs découverts dans la tombe de saint Cuthbert (voir CERCUEIL); ici nous devons parler de l'abbé Ceolfrid et de son prédécesseur Benoît Biscop dont les noms demeurent inséparables.

Né en 628, Benoît quitta le monde à l'âge de vingt-cinq ans, en 653. Avant de s'agréger à une communauté, il entreprit le voyage de Rome de concert avec Wilfrid. Destinés tous deux à parvenir à la sainteté, ils inauguraient parmi leurs concitoyens cette coutume de se rendre *ad limina apostolorum* destinée à devenir un pèlerinage des plus fréquents chez les Anglo-Saxons. La différence d'âge et de caractère ne permit pas aux deux voyageurs de s'accorder longtemps; arrivé à Lyon, Benoît Biscop continua seul sa route vers Rome. Il y fit trois séjours successifs, s'étant dans l'intervalle affilié au monastère de Lérins, jusqu'à ce que le pape Vitalien l'eût donné pour guide et pour interprète au

[1] E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-4°, Paris, 1886, p. 14, n. 15. — [2] Plaute, *Amphitr.*, act. I, sc. I, vs. 100, 101; *Menologium græcum jussu Basilii editum*, t. II, p. 59 (26 déc. n. 274), la figure symbolique d'une femme couronnée de tours et s'avançant, les mains voilées, vers la Sainte-Famille; H. Bordier, *Manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, in-8°, Paris, 1883, p. 271. — [3] E. Le Blant, *op. cit.*, p. 20, n. 20, pl. V, n. 2. — [4] *Ibid.*, p. 152, n. 213, pl. LV, n. 1.

grec Théodore envoyé occuper le siège épiscopal de Cantorbéry où Benoît Biscop séjourna deux ans en qualité d'abbé du monastère de Saint-Pierre (depuis Saint-Augustin). Ces deux années écoulées, il entreprit un quatrième voyage à Rome, il en devait faire un cinquième et ces deux dernières fois le pèlerinage était en même temps une expédition littéraire[1].

Les indications de Bède, si sèches qu'elles soient, ne peuvent être négligées. Au retour du troisième voyage, il nous apprend de Biscop qu'il revenait chargé de livres : *retulisse libros omnis divinæ eruditionis non paucos vel pretio emptos vel dono largitos*[2]; au retour du quatrième voyage : *innumerabilem librorum omnis generis copiam*[3]; au retour du dernier voyage : *magnam copiam voluminum sacrorum*[4]; enfin nous savons qu'à son passage en Gaule, en 678, il s'arrêta à Vienne où il reprit quelques volumes qu'il y avait laissés en dépôt chez des amis[5]. Lorsqu'il sentit la mort prochaine *bibliothecam, quam de Roma nobilissimam copiosissimamque advexerat... sollicite servari integram præcepisse*[6]. Dans cette bibliothèque on faisait cas surtout du *cosmographorum codex mirandi operis Romæ emptus*[7] et d'une importante collection d'images provenant de Rome : *non minori sanctarum imaginum munere ditatus*[8], parmi lesquelles : *imagines de concordia veteris et novi Testamenti, ...verbi gratia Isaac ligna, quibus immolaretur, portantem et Dominum crucem, in qua pateretur, æque portantem*[9]. Ce sont là les rudiments de la *Biblia pauperum*. Toutes ces richesses allaient prendre place dans les armoires à livres des monastères. Voir JARROW et WEARMOUTH.

Benoît Biscop en mourant désigna au choix des moines l'homme qui pouvait le remplacer, Ceolfrid. Celui-ci avait été formé à Ripon et, après un séjour à Cantorbéry et à Icanhoe, il revint à Ripon où il exerça la profession de boulanger du monastère[10] et de maître des novices, sous saint Wilfrid. Sa renommée parvint bientôt jusqu'à Benoît Biscop qui demanda à Wilfrid de le lui céder et fut exaucé, peut-être en souvenir de la camaraderie ébauchée et vite rompue au temps de leur jeunesse. Transféré à Wearmouth, Ceolfrid y remplit la charge de prieur, pendant les voyages multipliés de l'abbé du monastère. Ces voyages prêtaient fort à la critique des religieux astreints au régime sédentaire et à tout ce qu'il comportait d'austérités. Ceolfrid, peu satisfait de se trouver confident de stériles réclamations, profita d'une absence de l'abbé et réintégra la vie studieuse et silencieuse de Ripon. Benoît Biscop, qu'un voyage de plus n'effrayait pas, courut l'y chercher et le ramena à force de prières. Cela fait, se sentant peut-être mal à l'aise avec ce prieur qui le connaissait et se taisait, il l'envoya fonder le nouveau monastère de Jarrow. Placé à la tête des deux monastères après la mort de Benoît et gouvernant une communauté de 600 moines, il déploya pendant vingt-sept années tous les dons d'une capacité supérieure. Il s'occupa à continuer l'œuvre de son prédécesseur et d'enrichir les deux bibliothèques. Il tira bon parti de quelques-unes des trouvailles de Benoît Biscop, notamment la fameuse cosmographie rapportée de Rome, qu'il échangea avec le roi contre un don de *huit familles*, lesquelles il troqua encore plus tard, en y ajoutant quelque argent, contre un autre domaine deux à trois fois plus vaste et contigu au monastère de Jarrow; ainsi l'abbaye faisait son pré carré[11].

Septuagénaire, fatigué, Ceolfrid souhaita finir ses derniers jours à Rome d'où il avait jadis rapporté *pandectem vetustæ translationis* (sacrorum librorum). Il fit faire trois copies semblables, mais de la nouvelle version, *pandectes novæ translationis*, dont il emportait un exemplaire qu'il voulait déposer sur la Confession de saint Pierre[12]. Ceolfrid ne put atteindre Rome. Il mit trois mois pour aller de Northumbrie aux frontières de Bourgogne; pendant ces trois mois, il ne manqua pas un seul jour de célébrer la messe et de chanter intégralement l'office monastique, même lorsque sa faiblesse croissante l'obligea à se faire transporter en litière. Mais il ne put dépasser Langres, où il mourut le 25 septembre 711. Sa suite, composée de quatre-vingt personnes se sépara, les uns s'établirent dans le pays, d'autres regagnèrent l'Angleterre, quelques-uns continuèrent leur pèlerinage à Rome et offrirent *ecclesiæ S. Petri pandectem a beato Hieronymo in Latinum ex Hebræo vel Græco fonte translatum*[13].

Ce manuscrit a été identifié par J.-B. De Rossi avec le plus célèbre exemplaire de la Vulgate hiéronymienne, aujourd'hui conservé à la bibliothèque Laurentienne, à Florence, où il est coté *Amiatinus I* parce qu'il provient de l'abbaye de Monte-Amiato, près de Sienne, supprimée en 1786. C'est un volume de parchemin composé de cahiers de huit feuillets chacun, chaque page divisée en deux colonnes de texte et chaque colonne comptant quarante-quatre lignes. L'écriture est onciale et la calligraphie italienne. Les initiales des versets sont en saillie sur la marge de toute leur largeur. Point de ponctuation; le texte est coupé par des alinéas à chaque verset. Pas de grandes initiales ornées. Hauteur 0m50; largeur 0m34. Le manuscrit compte 1029 feuillets. Il contient le texte intégral de la Vulgate et chaque livre est précédé de son introduction ou prologue par saint Jérôme[14].

Au verso du premier feuillet se lit une épigramme en lettres onciales, partiellement retouchée au IXe siècle, lorsqu'on substitua un nom nouveau à celui de l'ancien donateur[15]. Voici cette épigramme[16] dans laquelle nous

[1] La date de ces cinq voyages *ad limina* est donnée par Bède : 653, 658, 671, 678, 684. — [2] *P. L.*, t. XCIV, col. 716. — [3] *P. L.*, t. XCIV, col. 717. — [4] *P. L.*, t. XCIV, col. 720. — [5] Bède, *Vitæ abbatum in Wiramutha et Girvum*, c. IV : *Libros omnis divinæ eruditionis non paucos, vel placito pretio emptos, vel amicorum dono largitos retulit... Emptitios ibi quos apud amicos commendaverat, recepit.* — [6] *P. L.*, t. XCIV, col. 721. — [7] *P. L.*, t. XCIV, col. 725. — [8] *P. L.*, t. XCIV, col. 717. — [9] *P. L.*, t. XCIV, col. 720. — [10] Bède, *Vitæ abbatum*, append. : *Pistorii officium tenens, inter cribrandum clibanumque accendendum mundandumque, et panes in eo coquendos presbyteratus ceremonias sedulus discere simul et exercere non omisit.* — [11] Bède, *Vitæ abbatum*, c. XII : *Bibliothecam utriusque monasterii,... non minori germinavit industria. Dato Cosmographorum codice mirandi operis... terram octo familiarum... ab Alfrido regi in Scripturis doctissimo... comparavit, quem comparandi ordinem ipse dum adhuc viveret, Benedictus... taxaverat, sed prius quam complere potuisse, obiit. Verum pro hac terra postmodum, Osredo regnante addito pretio digno, terram xx familiarum... accepit.* — [12] *P. L.*, t. XCIV, col. 721. Chacune des deux autres copies avait été donnée à Wearmouth et à Jarrow. — [13] *P. L.*, t. XCIV, col. 721; Bède, *De ratione temporum*, c. LXVI, *P. L.*, t. XC, col. 571. — [14] Une reproduction d'un feuillet dans le *Dictionnaire de la Bible*, 1891, t. I, fig. 117. — [15] Bandini, *Biblioth. Leopold. Laurent.*, catal. cod., t. I, p. 701-732 s'était aperçu de ce grattage et de la substitution de nom; nous indiquerons plus loin sa conjecture. Cf. Lachmann, *Novum Testamentum*, p. XXVII; Tischendorf, *Biblia latina veteris Testamenti Hieronymo interprete*, 1873, p. VIII sq. — [16] Chaque vers est disposé sur deux lignes, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9-10, 11-12. La traduction est : « Pierre, abbé à l'extrémité du pays des Langobards, envoie ce gage de son tendre dévouement au vénérable monastère du Sauveur, que la foi tient pour la tête de l'Église. » Ce dernier trait qui est inintelligible suffirait seul à attirer l'attention si la présence des grattages ne disait assez que le début de l'épigramme a été modifié sans souci de l'omber d'accord avec la suite. Le manuscrit porte *langobardorum* et non pas *longobardorum* suivant une transcription fautive de Bandini, reproduite par Tischendorf.

distinguons la première main par des lettres debout, la seconde main par des lettres couchées :

+ C*ENOBIVM* AD EXIMII MERITO
VENERABILE *SALVATORIS*
QVEM CAPVT ECCLESIAE
DEDICAT ALTA FIDES
5 P*ETRVS LANGOBARDORVM*
EXTREMIS DE FINIB · ABBAS
DEVOTI AFFECTVS
PIGNORA MITTO MEI
MEQVE MEOSQ. OPTANS
10 TANTI INTER GAVDIA PATRIS
IN CAELIS MEMOREM
SEMPER HABERE LOCVM

Les lignes 1, 2 et 5 avaient subi un grattage, la mesure du vers avait été brisée, la contradiction était flagrante entre la qualité de monastère et le titre de tête de l'Église qui lui était conféré, il ne pouvait s'appliquer au monastère de Monte-Amiato, enfin l'abbé Pierre était inconnu. Évidemment la dédicace avait été démarquée ; il s'agissait de retrouver le destinataire primitif.

A la fin du XVIIIe siècle, Bandini dressant le catalogue des manuscrits de la Laurentienne donna une copieuse et exacte description de l'*Amiatinus I* [1]. Le grattage du premier feuillet ne pouvait lui échapper, il proposa la restitution suivante :

C*VLMEN* AD EXIMI MERITO
VENERABILE *PETRI*

Du coup l'hexamètre retombait sur ses pieds et le sens devenait acceptable avec celui du deuxième vers :

Quem caput ecclesiæ dedicat alta fides

Il s'agissait donc d'un livre offert à saint Pierre, à Rome, la tête de l'Église. L'explication était si satisfaisante qu'on renonça à trouver mieux. Restait le nom du donateur *Petrus Langobardorum* qui n'y avait aucun titre. Bandini proposa de lui substituer :

S*ERVANDVS LATII*
EXTREMIS DE FINIB · ABBAS

On pouvait ainsi superposer le nom primitif au nom de l'intrus tout en respectant la deuxième lettre E demeurée intacte lors du grattage ; cette coïncidence pouvait, à la rigueur, ressembler à un commencement de vérification. Bandini avait un peu hésité [2] avant de s'arrêter à ce personnage parce que la transcription du manuscrit lui paraissait l'œuvre de quelque copiste anglais ou allemand. Toutefois ce nom de Servandus lui semblait imposé par une inscription en grec barbare qui se lisait après le livre de l'Exode, à la fin des chapitres du Lévitique [3] :

ΟΚΥΡΙϹ ϹΕΡΒΑΝΔΟϹ ΑΙ ΠΟΙΝϹΕΝ

Bandini présuma que ce Servandus avait non seulement écrit la partie signée par lui, mais la Bible entière. On composa une biographie à ce Servandus qu'on identifia avec l'abbé d'un monastère bénédictin voisin d'Alatri dans le Latium, venu visiter saint Benoît au Mont-Cassin, en 541 [4]. On avait sous la main un autre Servandus, à défaut du précédent, correspondant du pape Grégoire Ier [5] ; enfin une tradition rapportée par Ughelli attribuait la copie du volume à Grégoire lui-même. La première conjecture de Bandini était aussi habile que la seconde l'était peu ; pour cette dernière il suffisait de faire observer que l'espace couvert par les lettres *Servandus Latii* ne remplissait pas, de toute façon, l'espace primitivement gratté.

Une locution devait attirer l'attention de J.-B. De Rossi : *extremis de finibus*. Tischendorf n'y voyait que l'indication de la distance entre le monastère de Servandus et la ville de Rome, opinion insoutenable [6]. Et pendant ce temps, on discutait la date du manuscrit, l'attribution à Servandus [7], le lieu d'origine [8].

En 1886, dans une étude sur les origines de la bibliothèque Vaticane, J.-B. De Rossi remarquait que le copiste de cet important manuscrit n'eût pas caché son nom dans une sorte de cul-de-sac ; à plus forte raison, le possesseur n'eût pas choisi ce recoin pour marquer son titre de propriété. Ce fut, nous venons de le dire, l'expression *extremis de finibus* caractéristique des peuples bretons : *toto divisos orbe Britannos* qui mit sur la voie. Une fois établi le mouvement très actif d'échange de livres entre Rome et les Anglo-Saxons, M. De Rossi proposa pour le vers 3e la restitution suivante : BRITONVM EXTREMIS DE FINIB. ABBAS [9], et ayant sous les yeux le texte qui mentionnait l'offrande au tombeau de l'apôtre Pierre d'un exemplaire de la Vulgate par les disciples de Ceolfrid, il examina avec plus d'attention les traces laissées par le grattage. Les premières lettres de la 5e ligne laissaient soupçonner le vestige d'un C, la lettre E avait été épargnée, la quatrième lettre avait dû dépasser le niveau de la ligne, c'était à en juger par le reste de l'inscription, la haste de L, la cinquième lettre descendait sous le niveau des lettres et on était en droit de supposer la présence de F. On reconstituait ainsi ce début : CE ▒ LF. L'espace ménagé, en tenant compte du type des lettres et de leur espacement permettait de loger exactement le mot : CEOLFRIDVS BRITONVM. Le doute n'était guère possible ; on avait retrouvé le manuscrit emporté par Ceolfrid dans ses bagages, pour être offert à l'apôtre saint Pierre [10].

L'origine bretonne du manuscrit ne causait pas un moindre étonnement que son identification. Précisément, M. J. Wordsworth arrivait de son côté et par une voie différente à un résultat analogue. Au cours des collations minutieuses nécessitées par la préparation de son édition de la Vulgate, il avait été frappé par la ressemblance existant entre les textes bibliques anglais des VIIIe et IXe siècles et le texte de l'*Amiatinus*. La comparaison portait principalement sur l'évangile de saint Jean, dans le *Durham Gospels* (*A. II 16*) du VIIe siècle ; le ms. *Stonyhurst S. John*, du VIe-VIIe siècle, trouvé dans le cercueil de saint Cuthbert († 687) ; principalement sur le *Lindisfarne Gospels* (Brit. Mus., Nero *D. IV*) du début du VIIIe siècle ; à un degré moindre le *Rushworth Gospels*, texte irlandais du début du IXe siècle conservé à la bibliothèque Bodléienne, le *S. Augustine's Gospels*, du VIe-VIIe siècle à Cambridge ; enfin la première main de l'*Echternach Gospels* (Paris. latin *9389*), ms. anglo-saxon du VIIIe-IXe siècle.

On discutait ces résultats lorsque M. Hort signala dans une Vie anonyme de Ceolfrid, vraisemblablement

[1] Bandini, *Biblioth. Leopold. Laur.*, t. I, p. 701 sq. ; Tischendorf, *Novum Testamentum ex codice Amiatino*, Lipsiæ, 1850 et 1854. — [2] Bandini, *op. cit.*, t. I, p. 706. — [3] Zangemeister, *Exempla codicum latinorum litteris majusculis scriptorum*, in-fol., Heidelbergæ, 1876-1879, pl. XXXV. — [4] Mabillon, *Annales O. S. B.*, t. I, p. 85, 86. — [5] S. Grégoire, *Dialogorum*, liber II, c. XXXV. — [6] Ranke, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1887, p. 270, remarque que cette distance est comparable à celle entre Berlin et Leipzig. — [7] K. Hamann, dans *Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1873, p. 591-594. — [8] P. de Lagarde, dans *The Academy*, 2 sept. 1882, fait descendre le ms. jusqu'au IXe siècle et lui donne pour copiste le même moine de Reichenau qui écrivit le *Psalterium juxta Hebræos* conservé à Carlsruhe. — [9] Au VIIe siècle on écrivait couramment *Brittones* et non *Britones*, forme ancienne ; mais celle-ci donnait le vers dont on avait besoin et on peut penser que Ceolfrid n'était pas puriste au point de se refuser cette licence. — [10] La quantité du vers soulevait une objection. Au lieu de *Cēōlfrīdūs Britonum*, M. S. Berger proposa *Cēōlfrīdūs Anglorum*.

l'œuvre de Bède, publiée pour la première fois en 1841 et à laquelle personne n'avait songé, les deux passages suivants[1]. Le premier est relatif aux soins donnés par Ceolfrid à ses deux monastères :

Itaque monasteria quibus præerat et extrinsecus abundanter opibus et non minus locupletavit internis. Nam et vasis quæ ad ecclesiæ vel altaris officium pertinent copiosissime ditavit et bibliothecam quam de Roma vel ipse vel Benedictus attulerat nobiliter ampliavit, ita ut inter alia tres Pandectes faceret describi; quorum duo per totidem sua monasteria posuit in ecclesiis, ut cunctis qui aliquod capitulum de utrolibet Testamento legere voluisse in promptu esset invenire quod cuperent, tertium autem Romam profecturus donum beato Petro apostolorum principi offerre decrevit.

Le second passage est relatif au voyage de Ceolfrid et au groupe de moines qui, après la mort du vieil abbé, poussèrent leur pélerinage jusqu'à Rome :

Sepulto igitur patre quidam ex fratribus qui eum deduxerunt patriam rediere, narraturi in monasterio ipsius ubi et quando transiret e corpore; quidam vero dispositum Romam iter peragere, delaturi munera quæ miserat. In quibus videlicet muneribus erat Pandectes, ut diximus, interpretatione beati Hieronymi presbyteri ex Hebræo et Græco fonte transfusus, habens in capite scriptos hujusmodi versus :

Corpus ad eximii merito venerabile Petri
Dedicat ecclesiæ quem caput alta fides
Ceolfridus, Anglorum extimis de finibus abbas,
Devoti affectus pignora mitto mei.
Meque meosque optans tanti inter gaudia patris
In cælis memorem semper habere locum.

Les différences entre ce texte et celui du manuscrit de la Laurentienne sont insignifiantes : une transposition à la 2e ligne; un mot mal écrit à la 3e : *extimis* pour *extremis*.

On ne saurait souhaiter démonstration plus complète. Le *Codex Amiatinus* a été transcrit entre 690, date de la mort de saint Benoit Biscop, et 716, date du voyage de Ceolfrid, et plutôt vers 690 que vers 716, dans le Northumberland, soit à Jarrow, soit à Wearmouth, d'après un manuscrit de la Vulgate hiéronymienne, apporté de Rome ou d'Italie.

Une indication du texte ci-dessus a son prix pour nous. L'anonyme nous dit : *ita ut tres Pandectes faceret describi :* ainsi ce n'était pas quelque vieux manuscrit trouvé par Ceolfrid pendant ses battues littéraires, mais un manuscrit neuf, copié par son ordre, ce qui reporte la date à un siècle et demi au moins après celle que proposaient Bandini et Tischendorf. Rien ne prouve que le copiste fût Anglais, car on avait envoyé de Rome des chantres en Angleterre dont il est possible qu'on ait mis le talent de scribes à contribution. Le ms. *Stonyhurst S. John* aurait également pour copiste un Italien établi en Northumbrie[2].

On a voulu préciser davantage et comme on a remarqué la présence dans le *Codex Amiatinus* d'un prologue sur les divisions de la Bible en livres, prologue dont le texte est presque identique à celui du *De institutione divinarum litterarum* de Cassiodore, on a soutenu que l'*Amiatinus* sortait de la librairie de Cassiodore. Après ample discussion on peut considérer comme acquis : 1° que le *Codex Amiatinus* est absolument indépendant de Cassiodore; 2° que le prologue sur les divisions de la Bible qui remplit les premiers feuillets de l'*Amiatinus*, est d'origine cassiodorienne, mais n'a pas été fait pour l'*Amiatinus*[3].

Cassiodore avait fait représenter *in Pandecte Latina corporis grandioris* le tabernacle et le Temple; d'après l'opinion de Bède, on avait dû utiliser les traditions et les souvenirs des Juifs pour composer cette restauration probablement tout arbitraire. En tous cas c'est en se basant sur cette peinture (voir t. II, col. 2358) que l'intrépide polygraphe composa ses traités *De tabernaculo* et *De templo Salomonis*. Le *Codex Amiatinus* offre des figures qui appellent la comparaison avec celles de Cassiodore; ne serait-ce pas l'*Amiatinus* que Bède voudrait désigner?

Le *Codex Amiatinus* est, à l'heure actuelle, considéré comme représentant le plus ancien état du texte de la Vulgate hiéronymienne, ou, autrement dit, comme se rapprochant le plus du texte donné par saint Jérôme. En outre, il a joué un rôle considérable dans l'histoire de la Vulgate hiéronymienne et de la Bible au moyen âge. « C'est du Northumberland que les bons textes de la Vulgate se sont répandus non seulement sur l'Italie, à laquelle l'Angleterre payait ainsi sa dette, mais bien plus encore sur la France; car Alcuin était d'York, et c'est lui que Charlemagne choisit pour corriger le texte de la Bible[4]. » Enfin l'on sait que le *Codex Amiatinus* a été mis à profit pour la constitution du texte de l'édition sixtine de la Vulgate.

Bibliographie. — Bandini, *Bibliothecæ Leopoldinæ Laurentianæ catalogus codicum*, in-fol., Florentiæ, 1791, t. I, p. 701-732. — P. Batiffol, *Amiatinus (Codex)*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, 1891, t. I, col. 480-483. — Bellesheim, dans *Dublin Review*, 1888, série IIIe, t. XX, p. 232-234. — S. Berger, *La date du codex Amiatinus*, dans le *Bulletin critique*, 1887, t. VIII, p. 115-116; dans *Revue celtique*, 1884, t. VI, p. 352. — G. F. Browne, dans *The Academy*, 1887, t. XXXI, p. 309-310; 1888, t. XXXIII, p. 307-308; 1889, t. XXXIV, p. 89. — P. Corssen, *Die Bibeln des Cassiodorus und der Codex Amiatinus*, dans *Jahrb. für protest. Theologie*, 1883, t. IX, p. 619-633; dans *Academy*, 1888, t. XXXIII, p. 239-241, 361. — L. Delisle, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1886, t. XLVII, p. 670-671; dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1887, t. XV, p. 149-151. — L. Duchesne, dans le *Bulletin critique*, 1886, t. VII, p. 323. — F.-X. Funk, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1888, t. LXX, p. 656-657. — H. Grisar, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1887-1888, t. XI, p. 412; t. XII, p. 741-742. — K. Hamann, dans *The Academy*, 1887, t. XXXI, p. 327; cf. *Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1873, p. 591-594. — F. J. A. Hort, *The Codex Amiatinus*, dans *The Academy*, 1887, t. XXXI, p. 148-149, 414-415; 1889, t. XXXV, p. 41-43; cf. *Biblioth. de l'École des chartes*, 1887, t. XLVIII, p. 171-172. — P. de Lagarde, *The codex Amiatinus of the latin Bible*, dans *The Academy*, 1882, t. XXII, p. 172; *Mittheilungen*, in-8°, Göttingen, 1884, p. 191-192. — E. Maunde-Thompson, dans *The Academy*, 1887, t. XXXI, p. 183-184. — J. Raine, dans *The Academy*, 1887, t. XXXI, p. 167. — Ranke, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1887, p. 270. — H. Roensch, dans *Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1873, p. 591-594. — J.-B. De Rossi, *De origine, historia, indicibus scrinii et bibliothecæ Sedis apostolicæ*, in-8°, Romæ, 1886, p. LXXV-LXXVIII; *Biblioteca della sede apostolica*, 1884, p. 29; *La Biblia offerta da Ceolfrido abbate al sepulcro S. Pietro*, Roma, 1887, p. 19. — M. Rule, dans *The Academy*, 1887, t. XXXI, p. 131, 150, 167, 184; 1888, t. XXXIII, p. 257-258; 1889, t. XXXIV, p. 59. — W. Sanday, dans *The Academy*, 1887, t. XXXI, p. 130-131, 165-166, 184; *On the italian origin of the codex Amiatinus*

[1] Cette *Vita anonyma Ceolfridi* fut publiée en 1841, par Stevenson, pour *The English Historical Society*, en appendice à l'édition des ouvrages historiques de Bède, d'après le ms. Harleian *3020* du IXe-Xe siècle; réimprimée par Giles en 1843, dans son édition de Bède, t. VI, p. 416 sq. Les passages cités se trouvent dans Stevenson, p. 325, 332 et dans Giles, p. 423, 430. — [2] On trouvera le détail de ces questions de paléographie et de philologie dans la démonstration de H. J. White, dans *Studia biblica*, t. II, p. 287 sq. — [3] *Ibid.*, p. 288-308. — [4] S. Berger, *De l'histoire de la Vulgate en France*, in-8°, Paris, 1887, p. 4.

and the localizing of italian mss., dans *Studia biblica et ecclesiastica*, Oxford, 1890, t. II, p. 309-324. — I. Schmidt, *Zur Geschichte des Codex Amiatinus*, dans *Tübing. Quartalschrift*, 1907, t. LXXXIX, p. 577-584. — J. O. Westwood, dans *The Academy*, 1887, t. XXXI, p. 415, 449. — H. J. White, dans *The Academy*, 1887, t. XXXI, p. 150; *The codex Amiatinus and its birthplace*, dans *Studia bibl. eccl.*, p. 273-308. — J. Wordsworth, *The date and history of the great latin Bible of Monte Amiatina*, dans *The Academy*, 1887, t. XXXI, p. 111-113, 149-150, 167; *Novum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi latine*, in-4°, Oxonii, 1889, p. XI.

H. LECLERCQ.

CEPOTAPHIUM. *Cepotaphium* et son diminutif *cepotaphiolum* se lisent sur quelques inscriptions. Les païens et même les fidèles se plaisaient à faire préparer leur sépulture dans un jardin. La tombe du Christ était aménagée dans ces conditions : ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινόν[1] et après les bouleversements du siège de Titus et de celui d'Hadrien, on montrait encore à Jérusalem, au temps de l'épiscopat de saint Cyrille, l'emplacement de ce jardin qu'on comparait au jardin d'Éden[2]. C'est afin d'imiter le tombeau du Christ que beaucoup d'édicules funéraires furent disposés à la manière des *cepotaphia*. Par ce mot, on désignait à la fois le monument et le jardin qui l'entourait, ainsi qu'on peut le voir par ces formules : MONVMENTVM SIVE CEPOTAPHIVM et CEPOTAPHIVM A SOLO FACTVM[3].

Dans le cimetière de Julia Concordia, on a retrouvé les troncs ou les racines des arbres, disposés de manière à ombrager les tombes, ce qui donnait aux cimetières anciens un aspect peu différent de celui des nécropoles de nos jours. Le caractère funèbre s'adoucissait notablement et disparaissait pour ainsi dire en sorte qu'on donnait tout naturellement à ces cimetières le nom d'*horti*. Une *area* sépulcrale avec ses fleurs, ses arbres, ses fontaines réalisait un véritable jardin. Les arbres à fruits, les vignes occupaient une partie de l'espace : HVIC MONVMENTO CEDET VINIOLA[4] et la récolte venait rétribuer de ses peines le gardien ou le conservateur de la tombe. Ces fruits avaient leur destination marquée au banquet funèbre, aux *rosaliæ* et aux *violationes*[5]. Pétrone fait dire à Trimalcion lorsque celui-ci prescrit les dispositions de son monument funèbre : *sicut in fronte pedes centum, agrum pedes ducentum, omne genus enim poma volo sint circa cineres meos et vinearum largiter*[6]. Ce n'est pas là une fantaisie, mais une pratique très commune. Dans un tombeau païen de la voie Latine, on voyait représentés un beau paysage et des oiseaux volant parmi les arbres; une inscription grecque accompagnait cette peinture et expliquait que l'*area* était décorée par ces arbres et égayée par ces oiseaux[7]. Sans doute, les chrétiens avaient, en adoptant cette mode, un but bien différent de celui des païens. Ils ne songeaient en aucune façon à commémorer les rites funèbres des *rosaliæ* et des *violationes* ; ils détournaient le symbolisme dans une direction différente et dans les arbres verdoyants, les roses éclatantes, etc., ils voyaient les symboles du martyre, du jardin céleste; aussi ornaient-ils les tombes[8] :

Nos tecta fovebimus ossa
Violis et fronde frequenti

et nous savons que Constantin assigna en dotation au cimetière de Balbine un *fundus rosarius*[9]. Il suffit de rappeler quelques fresques des catacombes, notamment celle des *cinque santi*[10] et de Zozimiane[11] comme aussi des bas-reliefs champêtres pour se convaincre de l'adoption générale de cette idée du jardin funéraire parmi les fidèles. C'était une gracieuse insinuation du bonheur de l'âme introduite dans le paradis qu'on se représentait comme un vaste jardin; plus tard on imposera ce même nom de paradis à l'*area* ceinte de portiques qui précède les basiliques et sert de cimetière.

A Salone, nous lisons sur une épitaphe que le défunt a été inhumé IN ORTO METRODORI[12] et nous retrouvons fréquemment cette expression à Rome dans les actes de saint Nicomède enseveli sur la voie Nomentane *in horto Justi*, de saint Timothée sur la voie d'Ostie, *in horto Theonis*, de sainte Hilarie sur la voie Salaire, *in horto Hilariæ*[13]. *Hortus* fut employé dans son diminutif : IN SARCOPHAGO IN HORTVLIS NOSTRIS SECESSIMVS[14] et aussi : IN AGELLVLIS MEIS SECESSI[15].

L'épigraphie du cimetière de Sainte-Agnès a donné dans les constructions constantiniennes un fragment ainsi conçu[16] :

*cepot*APHIVM
VLO · INF
*n*OMENTA*na*
*part*E · LAEVA · C
*i*TEM · A\

La paléographie de cette inscription permet de la reporter au début de l'époque impériale; elle nous apprend l'existence à cette époque d'un *cepotaphium* sur la *Via Nomentana parte læva*.

Une inscription chrétienne, dont les caractères très soignés permettent d'assigner la date au IIIe et peut-être au IIe siècle, fait mention d'une sépulture ἐν τῷ κήπῳ[17].

ΕΝ ΤΩΔΕ ΤΩ ΤΟΠΩ ΤΟΥ ΚΑΤΑΓΑΙΟΥ ΤΗΝ ΚΑΤΑΠΑΥCΙΝ
ΠΟΙΗCΑC ΘΑΙΔΩΡΕ ΑΝΤΕΘΗ · ΛΕΙΨΩΝ ΤΩΤΕ ΤΟΠΟΦΥΛΑΚΙ
ΚΑΙ ΦΟCCΟΡΙ ✳ ΔΕΚΑ · ΠΑΡΑΝΓΕΛΛΩΤΕ ΕΝ ΟΝΑΜΑΤΙ ΚΑΙ
ΜΕCΕΙΤΕΙΑ $\overline{\text{ΘΥ}}$ ΜΗΤΕ ΕΝ ΤΑΙC CΤΟΑΙC ΜΗΤΕ ΕΝ ΤΩ ΚΗΠΩ
ΠΥΕΛΟΝ Η CΩΜΑ ΤΕΘΗΝΑΙ · ΠΑΡΕΖ ΤΩΝ ΑΡΧΗΘΕΝ ΩΡΙCΜΕ
ΝΩΝ ΠΥΕΛΩΝ ΔΥΟ · ΟΔΕ ΑΙΤΗCΟΜΕΝΟC ΚΑΙ Ο ΕΠΙΤΡΕΨΩΝ
ΤΕΘΗΝΑΙ ΛΟΓΟΝ ΤΩ $\overline{\text{ΚΩ}}$ ΔΟCΟΥCΙΝ

[1] Joa, XIX, 41. — [2] S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XIV, 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 828. — [3] Doni, *Inscript.*, l. II, n. 178; Muratori, *Thes. vet. inscr.*, p. MDCCCLIV, n. 4. — [4] Fabretti, *Inscript. antiquar.*, in-fol., Romæ, 1699, p. 223, n. 594. — [5] Orelli-Henzen, *Inscript. lat.*, n. 7321; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 25 sq.; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 7454. — [6] Pétrone, *Satyricon*, c. LXXI. — [7] Secchi, *Monumenti inediti d'un antico sepolcro di famiglia greca sur la via Latina*, in-8°, Roma, 1843, p. 23, 25. — [8] Prudence, *Cathemerinon*, hymn. X, vers 169-170, *P. L.*, t. LIX, col. 888. — [9] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 4. — [10] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. I-II. — [11] *Dictionn.*, t. I, fig. 352, col. 1503. — [12] *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 2207. — [13] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 207; t. III, p. 429. — [14] *Dictionn.*, t. I, col. 1504. — [15] Lanciani, dans *Bull. dell' Istit. di corrisp. archeol.*, 1870, p. 16, 17. — [16] M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, in-8°, Roma, 1880, p. 64. — [17] Cette inscription a fait jadis partie du cabinet du cardinal Passionei, son origine est inconnue, elle est entrée depuis dans les collections de la bibliothèque vaticane. Cf. Giaccuzi (= Jacutius), *De Bonusæ et Mennæ titulo*, in-8°, p. 45; Passionei, *Iscrizioni antiche*, Lucca, 1763, in-fol., p. 136, n. 4; *Corp. inscr. græc.* t. IV, n. 9546, dont la transcription s'éloigne un peu trop du texte pour la deuxième ligne. Giacuzzi et Kirchhoff ne trouvaient pas le nom du défunt. De Rossi propose à la deuxième ligne : ποίησας Θαίδωρε ἀν(ι)τίθη, ou bien ἀνε(τι)θη. Le nom du défunt serait Théodore. Il est au vocatif au lieu d'être au nominatif, ce qui n'est pas sans exemple. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 431-432.

Ἐν τῷδε τῷ τόπῳ τοῦ καταγαίου τὴν κατάπαυσιν ποιήσασθαι δωρεὰν τεθη[κ]α ἔ[τι ζ]ῶν τῷ τε τοποφύλακι καὶ μεσειτείᾳ φοσσορι (δηνάρια) δέκα. παραγγέλλω τε ἐν ὀνόματι καὶ θ(εο)ῦ μήτε ἐν ταῖς στοαῖς μήτε ἐν τῷ κήπῳ πύελον ἢ σῶμα τεθῆναι παρὲξ τῶν ἀρχῆθεν ὡρισμένων πυέλων δύο. Ὁ δὲ αἰτησόμενος καὶ ὁ ἐπιτρέψον τεθῆναι λόγον τῷ κ(υρί)ῳ δώσουσιν (transcription de Kirchhoff).

In hoc loco hypogæi requietorio facto Theodorus sursum positus (ou bien *ante positus*) *est, relinquens et loci custodi et fossori denarios decem. Et obnuncio in nomine et intercessione Dei* (ou bien *Deus sponsorem invocans*) *neque in porticibus neque in horto arcam vel corpus* (*licere*) *poni, exceptus duabus arcis ab initio constitutis; qui vero petierit et qui permiserit poni, rationem Deo reddent* (traduction de J.-B. De Rossi).

Il s'agit, on le voit, d'un monument funéraire destiné à deux cadavres; ce monument était entouré de portiques et de jardins. Le gardien recevra dix deniers pour sa peine; il est évident qu'il était chargé de veiller sur toute une série de monuments, car cette somme eût été dérisoire, surtout si elle était fixée annuellement.

Fabretti a publié un certain nombre d'inscriptions païennes faisant mention du *cepotaphium;* toutefois plusieurs d'entre elles méritent d'être rappelées parce qu'elles éclairent le sujet que nous étudions. Une fois nous voyons les dimensions : PEDVCAEA· IRENE· FECIT SE· VIVA· CEPOTAFIVM· QVOT· CONTINET IN· F(*ronte*). P(*edes*). XX IN· AG(*ro*)· P(*edes*)· XX [1]; ou bien nous rencontrons ces rapides descriptions : HORTVLVM RELIGIOSVM; — MEMORIOLAM CVM ORTVLO SVMIACENTE; HOC CEPOTAPHIVM MVRO CINCTVM CVM SVO IVRE OMNI EX AVCTORITATE ET IVDICIO PONTIFICVM POSSEDERVNT [2].

Dans quelle mesure le caractère religieux des tombeaux s'étendait-il à ces jardins funéraires que les fidèles établissaient à leur usage comme pouvaient le faire les païens? On sait que l'inhumation d'un cadavre d'une façon définitive et avec le consentement du propriétaire du sol constituait cette parcelle du sol romain, aux termes du droit, *religiosum*. La loi, sur ce point, ne faisait pas de différence entre le citoyen et l'étranger, l'homme libre et l'esclave, l'adorateur des divinités nationales et le sectateur des croyances étrangères. Qu'ils le voulussent ou non, les chrétiens harcelés, poursuivis pendant leur vie, ne trouvant pas où s'arrêter et s'établir en sûreté, se voyaient, dans la mort, placés sous la protection de l'État. Il y avait là un contraste intéressant peut-être, mais encore plus précieux, à coup sûr, puisque le fait d'une sépulture assurait la possession, *dominium,* d'un sol devenu inaliénable qu'elle mettait à l'abri des surprises de l'expropriation. Le sol qui renfermait un cadavre devenait ainsi « sol religieux », mais non pas le terrain environnant : *non totus, qui sepulturæ destinatus est locus religiosus sit, sed quatenus corpus humatum est* [3]. Toutefois, dans la pratique, on prenait ses dispositions pour étendre le caractère inaliénable à tout le terrain environnant le tombeau : HI HORTI ITA VT O(*ptimi*) M(*aximi*) QVE SVNT CINERIBVS SERVITE MEIS... IN PERPETVO HOS HORTOS NEQVE DIVIDI VOLO NEQVE ABALIENARI [4]; sur une inscription découverte à Pouzzoles : TABERNVLA AVTEM CVM SVIS SVPERIORIBVS NVLLO MODO AB HOC LOCO SACRO ET RELIGIOSO... SEPARARI POTERIT [5]; enfin celle-ci : HAEC AEDIFICIA PROPRIA COMPARATA FACTA DICATAQ SVNT MONVMENTI SIVE SEPVLCRVM EST ET OLLARVM QVAE IN HIS AEDIFICIIS INSVNT ET CONSACRATAE SVNT RELIGIONISQ EARVM CAVSA [6].

Dans cette dernière inscription il est question de *locus sacer et religiosus,* d'urnes funéraires *consecratæ* et de leur *religio*. Il y a ici deux termes et deux idées distinctes; un lieu quelconque pouvait devenir *religiosus* sans, par le fait, devenir *sacer;* cette dernière qualité lui était appliquée à la suite d'une consécration légitime faite par qui de droit, d'après les formules rituelles, au nom du peuple romain [7]. La consécration appartenait aux pontifes, auxquels revenait de plein droit tout ce qui appartenait au droit funéraire. Ainsi, le sol ou le monument dans lequel le défunt était *perpetuæ sepulturæ traditus* devenait *religiosus ipso jure* et par le seul fait de l'inhumation : *religiosum nostra voluntate facimus, mortuum inferentes in locum nostrum* [8]; la consécration pontificale donnait seule le caractère sacré et permettait d'appliquer ces formules : *locus sacer et religiosus, ollæ consecratæ et religio earum,* ou d'une façon plus générale : *locus sacer, locus dis manibus consecratus* [9], *domus æterna consecrata.*

Dans un sens différent de *sacer* nous rencontrons *sacrarium,* terme qui désigne non un lieu consacré, mais dans lequel reposent des objets sacrés; en sorte qu'un particulier pouvait, sans recourir aux pontifes, faire d'un *locus religiosus,* par sa seule volonté, un *sacrarium* [10]. En fait, une inscription païenne applique le mot de *sacrarium* à un monument funéraire [11].

Ce droit funéraire s'appliquant aux chrétiens, ceux-ci eussent commis un acte d'idolâtrie au cas où ils eussent sollicité la *consecratio* de leurs sépultures aux conditions exposées dans ce qui précède; ainsi donc, chaque fois que nous rencontrons la mention de cette *consecratio* nous devons tenir pour assuré que nous ne nous trouvons pas sur un sol chrétien; on peut même, à la rigueur, étendre cette exclusion à la formule *locus sacer* qui, de sa nature, désigne un lieu consacré. J.-B. De Rossi a cependant cru pouvoir admettre une exception en faveur d'un cippe trouvé dans un des antiques vestibules du cimetière de Domitille. Ce cippe est inscrit sur deux faces, on y lit : LOCVS SACER SACRILEGE CAVE MALV*m*, et il pourrait avoir marqué l'entrée du cimetière chrétien [12]. En effet, la place de la trouvaille dans un cimetière contemporain des empereurs de la famille des Flaviens suffirait presque à expliquer l'emploi d'une formule, qu'à cette date si éloignée, les chrétiens acceptaient, faute de s'être déjà mis en garde contre le sens qu'elle pouvait offrir. A mesure que le temps s'écoula, on se montra plus rigoureux à exclure tout ce qui pouvait prêter à l'équivoque. C'est ainsi que l'expression *locus sacer* fut rejetée comme faisant allusion à la cérémonie du rituel païen; on lui substitua *locus sanctus.*

Dans la langue juridique des Romains *sacer* et *sanctus* et *religiosus* n'étaient pas synonymes, en sorte qu'on pouvait dire que *sanctum interdum nec sacrum est nec religiosum* [13]. Ulpien en donne cette définition [14] : *proprie dicimus sancta, quæ neque sacra, neque profana sunt, sed sanctione quadam confirmata, ut leges sanctæ sunt... quod enim sanctione quada subnixum est, id sanctum est, etsi Deo non sit consecratum.* On le voit, ce mot *sanctus* ne se prêtait à aucune équivoque et cela suffit à expliquer son choix par les fidèles. Toutefois *sanctus* reçut une application très étendue

[1] Fabretti, *Inscription. antiquar. explicatio*, p. 80, n. IX. — [2] *Ibid.*, p. 114, 115, n. 293. — [3] *Digeste*, l. XI, tit. VII, leg. 5. — [4] Orelli, *Inscript.*, n. 4417. — [5] De Petra, dans *Giornale degli scavi di Pompei*, 1869, t. I, p. 242. — [6] Gruter, *Corpus inscr.*, p. 867, n. 5; Orelli, *op. cit.*, n. 4507. — [7] V. Mazochi, *De mutilo Campani amphith. titulo*, p. 97 sq.; Luebbert, *Commentationes pontificales*, p. 20 sq. — [8] Caius, *Institutes*, II, 6. — [9] Orelli-Henzen, *op. cit.*, n. 7345. — [10] Luebbert, *op. cit.*, p. 43, 49. — [11] Brizio, dans *Bull. dell' Istit. di corrisp. archeol.*, 1873, p. 13. — [12] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1875, p. 39, 56. — [13] Trebatius, dans Macrobe, *Saturn.*, III, III, 5. — [14] *Digeste*, l. I, tit. VIII, leg. 9, n. 3.

dans le christianisme et ce ne fut qu'occasionnellement qu'on désigna un tombeau sous ce titre.

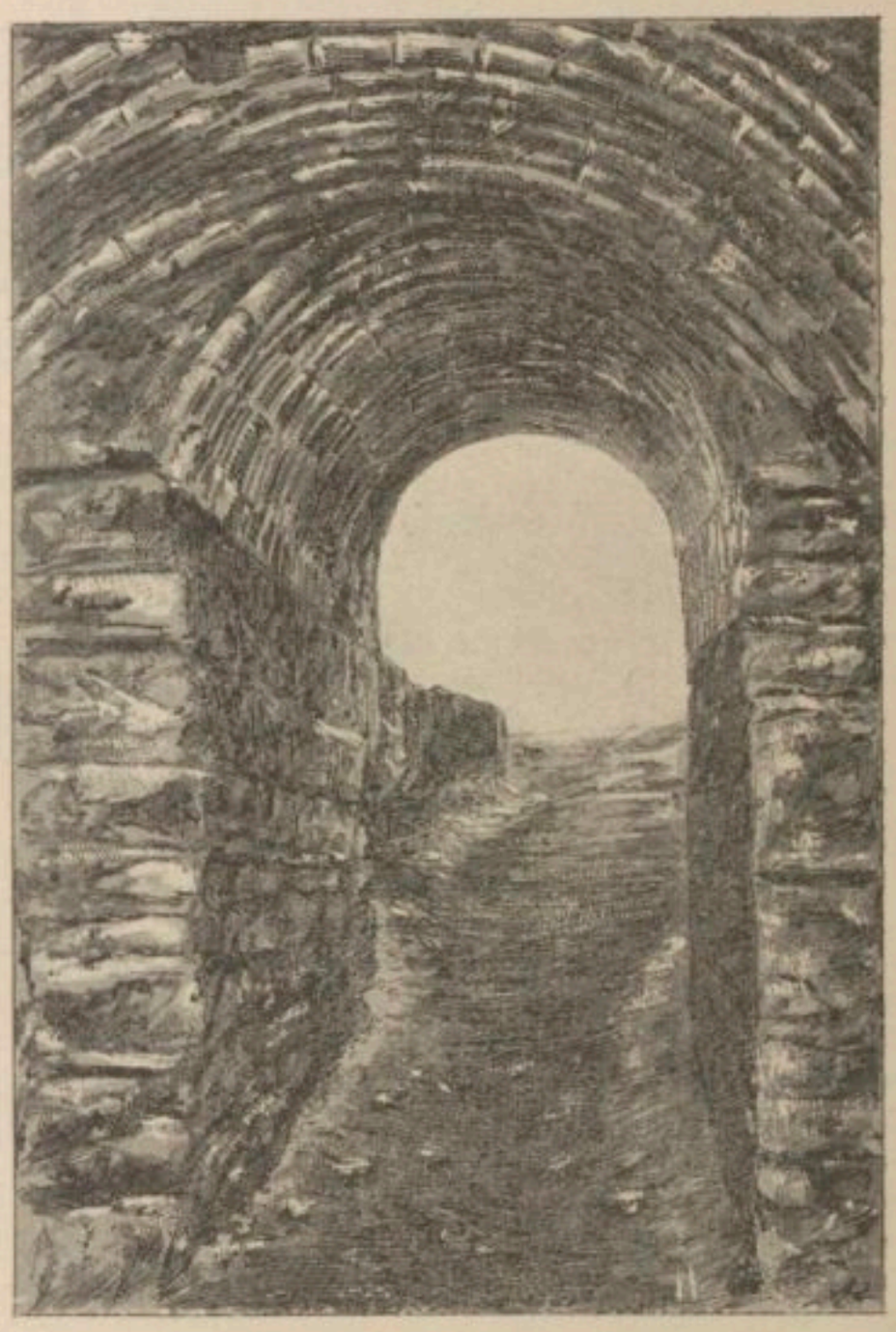
De même que dans les inscriptions païennes nous rencontrons la formule *locus sacer et religiosus*, de même, dans une inscription chrétienne de l'*agro Verano* nous lisons : HVIC SANCTO ET RELIGIOSO LOCO SEPVLTVS EGO SVN (*sum*)[1]. Cependant comme cette épitaphe est postérieure à l'époque de la Paix de l'Église, le mot *religiosus* pourrait avoir ici son sens générique d'un lieu consacré au culte plutôt que son sens juridique en droit funéraire.

Les tombes des chrétiens furent donc, d'après le droit commun, et sans cérémonie de *consecratio*, des *loci religiosi* inviolables et inaliénables. Il est probable qu'à l'époque des persécutions, non seulement ils s'abstinrent de solliciter la *consecratio*, mais même ils évitèrent généralement de faire usage du titre de *locus sacer*, afin de ne pas assimiler leurs tombes à celles des idolâtres. Néanmoins, ils bénéficiaient de ce titre et il ne paraît pas qu'il fût nécessaire de le mentionner formellement. Dans les actes légaux d'établissement d'une sépulture avec une *area*, on ne lit pas toujours la qualité de *locus religiosus*, alors qu'il ne peut faire de doute que cette sépulture ne jouit du privilège en question.

H. Leclercq.

CÉRAMIQUE. Si la terre cuite tient un rang honorable dans l'archéologie chrétienne, la céramique y est peu et mal représentée. Le travail de l'argile et sa glaçure artistique étaient à peu près délaissés dès le second siècle de notre ère, après une longue période d'activité et de prospérité. Ce qui dut contribuer à hâter cette décadence et à la rendre irrémédiable, ce fut l'invasion du luxe qui rendit presque odieuse une industrie dont les produits ne pouvaient valoir que par le goût, mais non par la matière première. La rude poterie de terre, même ornée avec toute la délicatesse des pinceaux grecs ou alexandrins, ne pouvait rivaliser avec les récipients d'or, de jaspe, de sardoine, d'onyx, etc. Si une place était réservée à la céramique, c'était dans la construction des édifices, principalement dans les voûtes et dans les dômes où, pour alléger la concrétion des matériaux, des tubes enfilés l'un dans l'autre et disposés par courbes parallèles formaient une charpente ingénieuse et imperméable (fig. 2347). D'autres produits continuaient à sortir des fabriques de poteries, mais d'un prix si bas, d'un usage si humble, d'une fabrication si négligée qu'on n'a guère songé à les épargner lorsque le hasard d'une fouille en a ramené quelques-uns à la surface du sol. Pendant des siècles, rien ne trouvait grâce aux yeux des fouilleurs et des antiquaires que ce qui flattait le goût ou bien pouvait promettre quelque rémunération importante.

Instruments culinaires, plats en terre cuite, lampes, moules suivent la pente d'universelle décadence. La fine terre rouge, qui servait autrefois, fait place à une argile pâteuse, de teinte indécise, jaunâtre tirant sur le gris, et les produits de cette industrie misérable sont désormais barbouillés d'un vernis gluant et épais, sorte de barbotine à peu près incolore, qui bave et coule de manière à offrir l'aspect le plus désobligeant. Et néanmoins, cette poterie vulgaire nous fait, mieux que les produits d'un art compliqué et exceptionnel, pénétrer dans la vie domestique des anciens. La poterie est indispensable durant la vie de l'homme, elle l'accompagne jusque dans la tombe, sauf à changer de forme ou de nuance. « Si je regarde la céramique comme la première de toutes les industries, dit M. Cochet, je considère aussi l'usage de placer des vases dans le tombeau de l'homme, comme la plus ancienne de toutes les pratiques religieuses des funérailles[2]. Tous les cimetières montrent aux pieds du mort un vase vide dont les hommes d'aujourd'hui nous demandent le sens et le mystère. Nous croyons l'avoir trouvé dans la piété simple, grossière, peut-être même un peu matérielle et superstitieuse de nos pères. Nous supposons donc, non sans fondement, qu'ils auront pris dans ce vase une eau sacrée, préservatrice des obsessions et possessions démoniaques, si fréquentes chez



2347. — Tubes en céramique.
D'après une photographie.

les vivants, et dont ils ne croyaient les morts ni exempts ni affranchis[3]. » Dans certains cimetières barbares à Herpes notamment[4], les poteries étaient presque invariablement posées à la tête des défunts.

Dans quelques cimetières de Belgique, on trouve une poterie rouge ayant l'aspect de la céramique romaine et décorée à la roulette, décoration essentiellement barbare[5]. Mais cette poterie disparaît bientôt pour faire place à un type caractéristique. A la céramique romaine succède une industrie toute particulière et bientôt prédominante, « tout ce qui peut rappeler la céramique romaine est banni définitivement du foyer d'abord, puis de la tombe du Franc[6]. » Dans les sépultures, on rencontre des vases d'une teinte noirâtre et des urnes rouge pâle ou jaunâtre. Les premières sont faites d'une terre assez fine; on a des exemples dans lesquels la teinte noire est obtenue par une teinture superficielle, d'autres exemples, au contraire, montrent la pâte teintée

[1] G. Marini, *Gli atti degli fratelli Arvali*, in-fol., Romæ, 1795, p. 505. — [2] Cochet, *Sépultures gauloises, romaines, franques et normandes*, in-8°, Paris, 1857, p. 339. — [3] *Ibid.*, p. 351. — [4] P. Delamain, *Le cimetière d'Herpes*, 1892, p. 16. — [5] Béquet, *La Belgique avant et pendant les invasions des Francs*, 1888, p. 30. — [6] J. Barrière-Flavy, *Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule*, in-4°, Paris, 1901, t. I, p. 245.

intérieurement comme au dehors. La forme de ces vases est caractéristique, elle présente presque invariablement la figure de deux cônes tronqués joints par leurs bases. Ce sont là des vases à destination funéraire. Au contraire, dans les vases destinés aux usages domestiques, la panse est ordinairement arrondie et le vase est pourvu d'une anse.

Tous ou presque tous les vases de couleur sombre portent sur la panse, c'est-à-dire sur le cône supérieur, une ornementation régulière faite à la roulette, décor qui fait défaut sur les vases destinés à l'usage domestique. Cette ornementation se répète à satiété sur les poteries, elle n'est pas dépourvue d'intérêt. On y remarque des tracés en arête de poisson, des oves, des croix, des X, des chevrons, des dentelures, des faisceaux, des zigzags, des feuilles, des rectangles, des roses, etc.

La poterie de couleur claire servait aux usages domestiques, des taches noires attestent un séjour prolongé dans le feu de la cuisine. On rencontre quelquefois cette poterie dans les tombes où il est probable que ces vaisseaux servaient à contenir les aliments destinés aux mânes des défunts, ou de l'eau lustrale si les morts étaient païens, et de l'eau bénite s'ils étaient chrétiens. Il est possible que certaines de ces poteries aient servi aux repas qui accompagnaient les funérailles, usage que les conciles condamnèrent sans parvenir à l'abolir complètement.

Les insignes et symboles qui ornent les céramiques grossières de l'époque barbare n'offrent, dans l'immense majorité des cas, rien de spécifiquement chrétien, car on ne saurait, selon nous, considérer comme tel et attribuer une valeur confessionnelle à des croix qui reproduisent un ornement sans signification dans l'art barbare. Néanmoins, chacun reste libre de suivre une opinion différente et de dresser en conséquence des séries nouvelles dans l'archéologie chrétienne. Ce par quoi ces humbles monuments peuvent se rattacher au christianisme, c'est par leur lieu d'origine, par leur date, qui nous les montrent en usage parmi des populations que la religion nouvelle pénétrait de plus en plus.

Si de cette fabrication commune on passe à la fabrication de luxe, l'indigence n'est pas moins grande. En Occident, c'est l'abandon complet. Dès le IIIe siècle, nous l'avons dit, le procédé de la glaçure lustrée de la terre semble définitivement perdu. En Orient, la céramique conserve un certain rang, mais néanmoins fort déchu comme technique et comme goût. Les produits sont destinés principalement à l'ornementation des édifices et font pressentir l'usage qu'en fera le style arabe. Au Ve siècle, d'après Étienne de Byzance, l'industrie céramique se soutient dans l'île d'Égine et dans la ville phénicienne de Gaza. Malheureusement nous ne connaissons aucun produit de ces officines ni de cette époque. Il faut attendre quelques siècles pour rencontrer un témoignage, important à la vérité, en ce qu'il nous permet d'induire que les procédés anciens ne furent pas entièrement oubliés. Au XIe siècle, le moine Théophile, passant en revue les industries artistiques des peuples de l'Europe, signale la poterie chez les seuls Grecs. Voici ce qu'il en dit :

« Des vases d'argile peints avec diverses couleurs. — Les Grecs fabriquent des plats, des nefs et d'autres vases d'argile qu'ils peignent de cette manière. Ils prennent les différentes couleurs (les oxides métalliques) et ils les broient chacune séparément avec de l'eau, mêlant ensuite à chaque couleur un cinquième de verre coloré de même, qui a été finement pulvérisé à part avec de l'eau. Avec ce mélange, ils peignent des cercles, des arcs, des carrés qu'ils remplissent d'animaux, d'oiseaux, de feuillages et de toute autre chose, suivant leur goût. Lorsque les vases sont ainsi ornés de peintures, ils les placent dans un fourneau à cuire les vitraux et allument au-dessous un feu de bois de hêtre sec, jusqu'à ce que, environnés par la flamme, ils soient incandescents. Alors, enlevant le bois, ils bouchent le fourneau. Ils peuvent décorer certaines parties de ces vases, soit avec de l'or en feuilles, soit avec de l'or ou de l'argent réduit en poudre[1]. » Ces couleurs vitrifiables fixées sur l'excipient céramique étaient de véritables émaux déposés sur la poterie ayant subi une première cuisson; car le four aux vitraux, sorte de moufle, n'eût pas donné une chaleur suffisante pour cuire la poterie elle-même.

Le plus précieux monument de la céramique chrétienne, un bol de terre jaunâtre couvert d'une sorte de glacis vitreux, est conservé au Musée britannique; nous l'avons décrit et figuré ailleurs[2], nous n'y reviendrons pas.

H. Leclercq.

CERCUEILS. — I. Pierre. II. Plomb. III. Bois. IV. Terre cuite. V. Verre.

Au début de l'époque chrétienne, l'usage de la crémation avait rendu les inhumations plus rares; néanmoins beaucoup de païens répugnaient encore à renoncer aux rites séculaires et continuaient à exiger que leur cadavre fût déposé dans un cercueil. Parmi les chrétiens, la crémation, si elle fut pratiquée, resta toujours exceptionnelle; on ne se départit pas de l'inhumation, et à cet effet le cadavre continua à être déposé dans un récipient de la longueur du corps. Ce récipient était confectionné avec des matières assez différentes, telles que la pierre, le plomb, le bois, la terre cuite, le verre.

I. Pierre. — Nous étudierons les cercueils en pierre avec les sarcophages, toutefois une distinction s'impose entre eux. Le sarcophage a presque toujours une apparence monumentale, il est orné et destiné à être placé au-dessus du sol[3]. On ne peut dire la même chose de ces auges rudement creusées qui seront posées à la rangette dans la fosse commune ou disséminées sous quelque tumulus, mais toujours aveuglées et enfouies. De ces dernières il n'y a que peu de chose à apprendre. Ce sont, comme les tombes en mosaïque de Tabraka en Afrique, des produits industriels auxquels l'art et toute préoccupation esthétique demeurent parfaitement étrangers. Parfois on rencontre, comme à Vichy, une borne milliaire évidée afin d'en faire un cercueil[4]. Ce sont là des spécimens fort misérables sans doute, mais encore instructifs à leur manière, puisqu'ils nous montrent à quels expédients se trouvaient réduites des générations ravagées par les malheurs de toute sorte et la misère sous toutes ses formes. Nous pouvons cependant nous arrêter à une série intéressante.

En 1884, la commune d'Antigny, canton de Saint-Savin, département de la Vienne, dut extraire, pour l'établissement d'une route, plusieurs milliers de mètres cubes de terre à son ancien cimetière. Une fouille, poussée à plus de deux mètres de profondeur, mit au jour environ deux cents tombes à couvercles

[1] *Diversarum artium schedula*, édit. L. Escalopier, l. II c. XVI. — [2] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 549-550, fig. 366. — [3] On a trouvé sans doute des sarcophages enterrés dans le sol, d'autres emmurés dans une niche. — [4] E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1892, p. 225, n. 227; *Inscr. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856, t. I, p. 29; Ph. Le Bas, dans *L'Athenæum français*, 1855, n. 3; Siauve, *Antiquités du Poitou*, p. 23, 71, 80, 98; Fr. Mandet, *Documents relatifs à l'histoire du Velay*, in-4°, Le Puy, 1842, p. 116; Léon Renier, *Itinéraires romains de la Gaule*, p. 52.

grossièrement ornés [1]. Les types les plus intéressants de ces cercueils mérovingiens ont été étudiés par le P. de la Croix entre tous ceux qu'ont rendus les cimetières d'Antigny, de Saint-Pierre-des-Églises, de Béruges, de Saint-Pierre-de-Maillé, de Civaux, de Savigné, de Saint-Julien l'Ars, de Rom et de Poitiers. Outre l'intérêt qui s'attache à un ensemble de spécimens aussi variés que nombreux, l'étude des cercueils avait été jusqu'alors généralement négligée ou fort écourtée par les archéologues qui avaient décrit et inventorié les cimetières mérovingiens. « Parmi les quatre cents et quelques sarcophages que fournirent les terrassements, neuf couvercles seulement avaient des inscriptions; un grand nombre d'autres étaient ornés de décorations extrêmement variées, pour la plupart faites au ciseau; quelques-uns aussi, grossièrement taillés, n'avaient ni inscriptions, ni dessins, ni ciselures; enfin, tous, à quelques exceptions près, étaient plus larges du côté de la tête que des pieds, et sur la face du plus grand nombre se voyait un dessin rectiligne, composé de trois larges bandes parallèles, placées à la tête, au centre et aux pieds, et reliées ensemble par une bande perpendiculaire moins large que les précédentes. Pour plus de netteté et de brièveté, nous appellerons *croix à trois traverses* l'ornementation figurée par les bandes que nous venons de décrire. Quant à la forme plus large à la tête qu'aux pieds, nous la désignerons par le nom de gaine [2]. »

Voici maintenant la description et la figuration de quelques-uns des plus caractéristiques parmi ces cercueils.

Cimetière d'Antigny. — 1. Couvercle plat, en forme de gaine avec croix à trois traverses. La traverse centrale, de forme trapezoïdale, a ses angles recoupés par des diagonales qui se croisent au centre. La traverse supérieure présente une croix gravée en creux et un cartouche portant une inscription très incorrecte [3] :

+ TEODOVALDOLA
BEDE NON REVOL
VATVR

Ce qu'on doit interpréter ainsi : *Teovaldi lapis non revolvatur* (fig. 2348).

On a, en effet, trouvé dans le même cimetière un second couvercle très mutilé dont l'inscription tracée sur deux lignes ne laisse plus déchiffrer que ces lettres [4] :

ADOLE . . . . OLVA . . . .
BE + DE

C'est incontestablement un second exemple de la même formule inscrite sur la tombe en vue de la protéger contre la violation. Dimensions : long. 2m10, larg. 0m80 (tête), 0m40 (pieds); épaisseur 0m16.

2. Couvercle bombé en forme de gaine avec croix à trois traverses. Cette croix est décorée de hachures faites à la pointe du pic; l'inscription porte : + RVMVLIANE PETRA, « Pierre sépulcrale de Rumuliana ». Dimensions : long. (inconnue par suite de brisure); larg. 0m68 (tête); épaisseur 0m18 et 0m15 [5].

3. Couvercle bombé, en forme de gaine, avec croix à trois traverses. Les quatre rectangles formés par les traverses sont en creux d'environ 0m006 (fig. 2349). La croix entière offre exactement le type linéaire et décoratif du couvercle précédent, ce sont des hachures en sillons tracées à la pointe du pic. Dans les deux pierres l'inscription n'a été gravée qu'après ces opérations et au sommet de la traverse supérieure. Ici on lit [6] :

+TAVRVS VIVAT DEO
TAVRV PETRAM

La lecture est absolument certaine; aussi le rapprochement de ces trois épitaphes fournit un curieux exemple de l'inconstance des formes grammaticales qui caractérisait le langage à l'époque mérovingienne. Les accusatifs *petram* et *lapide(m)* représentent ici des nominatifs [7]. Dimensions : long. 1m92; larg. 0m68 (tête), 0m50 (pieds); épaisseur 0m18 et 0m15.

Un autre couvercle fragmentaire, celui de + MAGNEFRVDE, est du même type linéaire que le précédent [8].

Ce premier groupe épigraphique ne semble pas antérieur au VIe siècle. D'autres exemplaires anépigraphes forment cependant série avec les types qui viennent d'être décrits, au titre de leur ornementation caractéristique avec la croix à trois branches diversement décorée. Mentionnons donc sans nous y attarder :

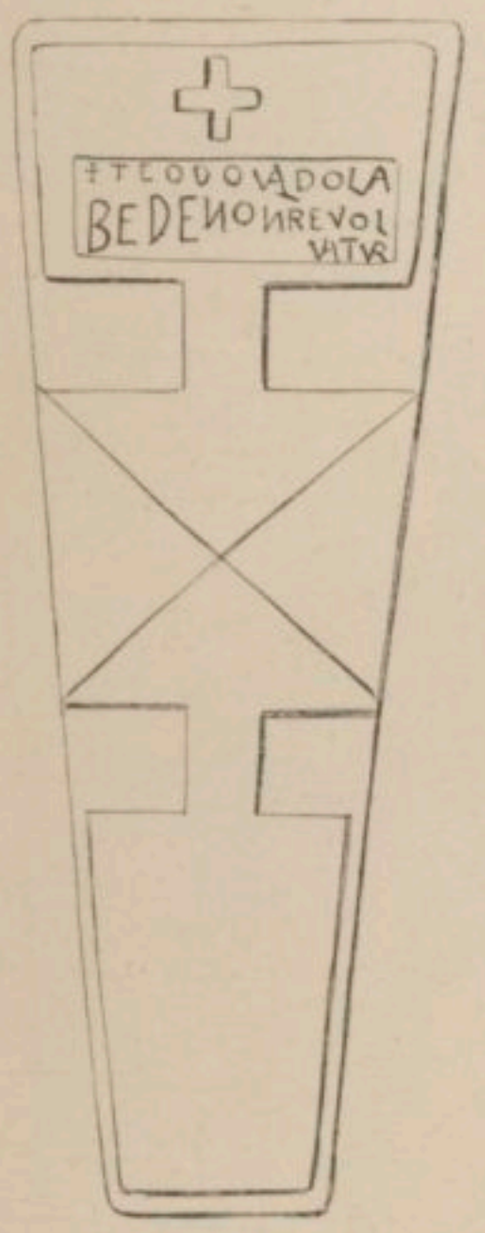
4. Couvercle en pierre blanche. La croix à trois branches est striée à l'aide du ciseau plutôt qu'à la pointe du pic; les quatre rectangles sont également striés de lignes courbes voulant être parallèles. Il existe six autres couvercles de même style [9].

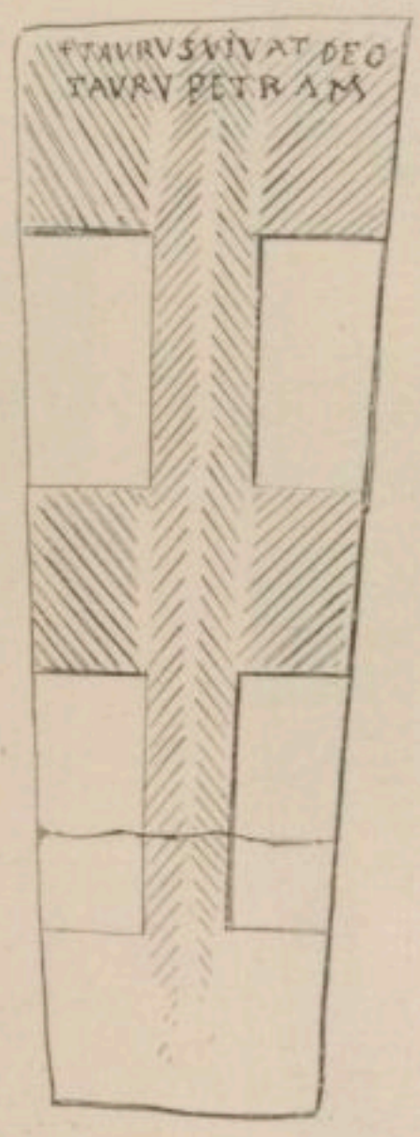
5. Couvercle bombé. Les trois traverses de la croix sont ornées de dessins géométriques : triangles, rosaces, croisillons. Une bordure dentelée encadre le couvercle; les rectangles sont tapissés d'une sorte de sparterie assez curieuse et qui, d'après la manière dont les ciselures sont faites, nous offre l'indice bien certain d'un type décoratif indigène [10]. La plus remarquable des pierres de ce type vient du cimetière de Saint-Pierre-Maillé.

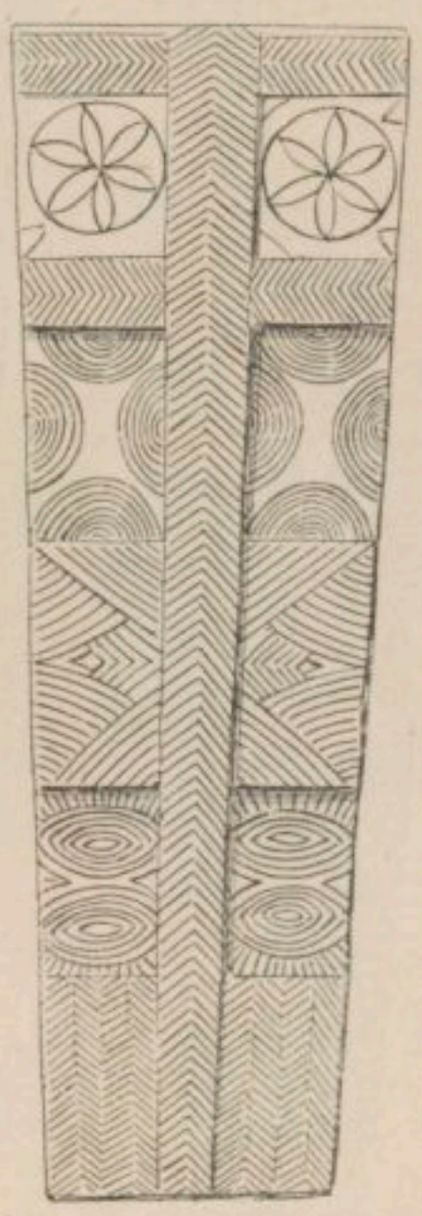
[1] C. de la Croix, dans le *Bulletin de la Société des antiquaires de l'Ouest*, IIe série, t. III, p. 455-460; *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1885, p. 209-216; *Cimetières et sarcophages mérovingiens du Poitou*, dans le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1886, t. II, p. 256-298, E. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 277, n. 260-264. « Quarante-trois couvercles seuls ou accompagnés de leurs sarcophages, provenant de ces fouilles, écrit le P. C. de la Croix, ont été dernièrement achetés par la Société des antiquaires de l'Ouest, et sont actuellement placés dans le temple Saint-Jean, à Poitiers. Joints à d'autres objets de même genre et de même époque, faisant partie du musée de la Société, ils forment une collection importante de soixante-deux spécimens de sculpture, de sarcophages et de couvercles mérovingiens. » — [2] C. de la Croix, dans le *Bulletin archéologique du Comité des trav. hist.*, 1886, t. II, p. 257, n. 2. — [3] C. de la Croix, *op. cit.*, p. 257, n. 1, donne ce sens : « Cette sépulture est celle de Theodovaldola; qu'elle ne soit pas foulée au pied (ou plutôt) qu'elle ne soit pas violée. » E. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 277, n. 260, donne le seul sens acceptable. — [4] C. de la Croix, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de l'Ouest*, IIe série, t. III, p. 459; *Bull. de Soc. nat. des antiq. de France*, 1885, p. 214; *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1886, p. 258; E. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 282, n. 265. — [5] C. de la Croix, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1886, p. 259, n. 2, fig. 2; E. Le Blant, *Nouv. rec.*, p. 279, n. 262. — [6] C. de la Croix, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1886, p. 259, n. 3, fig. 3; E. Le Blant, *Nouv. rec.*, p. 279, n. 263. — [7] E. Le Blant, *op. cit.*, p. 280 et notes 1, 2, 3; D'Arbois de Jubainville, *La déclinaison latine en Gaule, à l'époque mérovingienne. Étude sur les origines de la langue française*, in-8°, Paris, 1872, p. 10, 11, 14. — [8] C. de la Croix, dans le *Bull. du Comité des trav. hist.*, 1886, p. 260, n. 4, fig. 4; E. Le Blant, *Nouv. rec.*, p. 279, n. 261. — [9] C. de la Croix, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1886, p. 264, n. 7, fig. 7. — [10] C. de la Croix, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1886, p. 265, n. 9, fig. 9; p. 266, n. 10, fig. 10; p. 268, n. 11, fig. 11. Les rosaces des n. 9 et 10 sont semblables à celles qui se voient sur le couvercle du sarcophage de Boèce, évêque de Carpentras et de Vénasque, mort en 604, et sur celui d'Aiguisy (Oise), cf. H. Revoil, dans la *Revue des Sociétés savantes*, 1864, t. IV, p. 456; Fr. Moreau, *Album Caranda*, nouvelle série, pl. XLIX, n. 4. Les rayons en nombre varié qui garnissent le centre des rosaces se retrouvent sur les sarcophages en plâtre de Paris, de Montmartre et d'Armentières, cf. R. de Lasteyrie, dans la *Revue archéologique*, 1876, p. 360 sq.; G. Rohault de Fleury, *Bulletin du Comité d'histoire et d'archéologie du diocèse de Paris*, n. 1, p. 61, pl. I, n. 1, 2, 3; F. Moreau, *Album Caranda*, nouvelle série, pl. XXIX, n. 2.

6. Couvercle bombé et en forme de gaine. Son dessin principal est une croix à trois traverses, qui se distingue des précédentes en ce que la bande longitudinale, ornée complètement d'une ciselure chevronnée, règne dans toute la longueur et coupe les trois traverses au lieu de leur servir de liaison. Le reste de sa décoration est empreint de la même originalité : la traverse supérieure, garnie en haut et en bas par une bande ornée de ciselures faites en forme de chevrons, possède à son centre deux rosaces à six feuilles inscrites dans un cercle [1]; la traverse centrale est agrémentée par des lignes chevronnées auxquelles viennent aboutir des lignes courbes à centres opposés; enfin, la traverse inférieure est couverte par un chevronnage régulier. Quant aux deux parallélogrammes allongés, délimités par les traverses supérieure et centrale et par la barre longitudinale, ils sont remplis chacun de quatre demi-cercles composés de sept courbes concentriques à centres opposés; et pour ce qui est des deux autres parallélogrammes compris entre les traverses inférieure et du centre, et la barre longitudinale, ils sont tous deux ornés de cinq traits ellipsoïdes concentriques et par quelques traits rayonnants qui remplissent les parties laissées libres. Toute cette décoration, remarque le P. de la Croix, est faite à la pointe avec un art et une originalité qui donneraient à penser qu'elle a été l'œuvre de quelques ouvriers indigènes auxquels ce genre d'ornementation traditionnel était particulièrement cher [2]. Dimensions : longueur 2m05; largeur 0m69 (tête), 0m50 (pieds); épaisseur 0m23 et 0m19 (fig. 2350).

7. Nous abordons une deuxième série de couvercles ornementés : citons d'abord celui du jeune *Ferrocinctus* dont nous avons déjà donné l'épitaphe [3]. C'est un couvercle plat, en forme de gaine, destiné à recouvrir les restes d'un enfant. Le cercueil se compose d'une cuve creusée dans un ancien libage gallo-romain, si l'on s'en rapporte du moins à deux trous de scellement romains qu'il possède encore. Sur le couvercle, une bordure encadre le tout; elle se compose d'un simple filet taillé en creux et semé de cœurs ou de feuilles, il n'est pas aisé d'en décider. Le champ est divisé en trois registres égaux. Au sommet, une roue à sept branches dont chacune est formée par deux traits arrondis à leurs extrémités extérieures; au centre, quatre petits trous. Cette roue est entourée d'une sorte de bourrelet avec quatre boucles. Ce motif ornemental se retrouve sur d'autres couvercles fournis par le même cimetière. Le registre central porte l'épitaphe entourée sur trois côtés par une espèce de bordure ou bande faite au trait et terminée à ses deux extrémités par une sorte de gland quadrillé. Le registre inférieur présente trois feuilles posées debout sur une demi-circonférence. Dimensions : longueur 0m86; largeur 0m48 (tête), 0m36 (pieds). D'après les caractères de l'inscription : + FERROCINCTVS FILIVS LAVNONE, principalement les O en forme de losange, cette tombe peut appartenir à la fin du VIe ou au VIIe siècle [4] (fig. 2351).







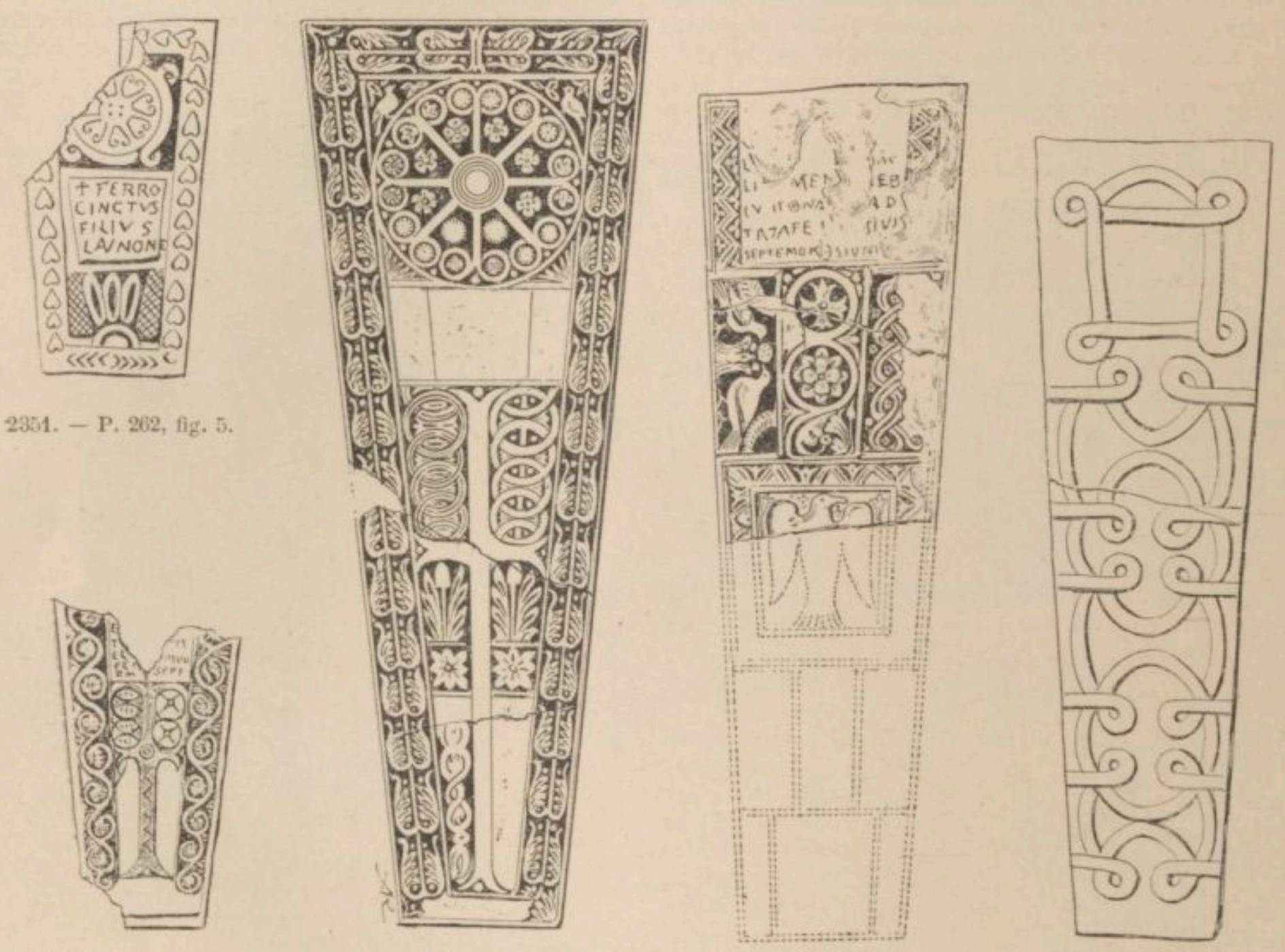
2348, 2349, 2350. — Cercueils du cimetière d'Antigny.
D'après *Bull. archéol. du Comité des trav. histor.*, 1886, p. 258, fig. 1; p. 260, fig. 3; p. 277, fig. 16.

8. Cercueil d'enfant dont on n'a retrouvé que le couvercle plat, en forme de gaine, bordé par une large bande de 8 centimètres de largeur moyenne, sur laquelle se développe un rinceau dont les boucles sont remplies par des feuillages variés [5]. Le champ est partagé en deux registres. Dans le premier, qui occupe le premier tiers supérieur de la hauteur, se lit un vestige de l'épitaphe; dans le deuxième, une croix

[1] Les cercueils trouvés en 1875 à Montmartre et décrits par G. Rohault de Fleury, *loc. cit.*, offrent plusieurs exemples de ces rosaces. — [2] C. de la Croix, dans le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1886, p. 276, n. 16, fig. 16. — [3] Voir au mot *Catenati*, t. II, col. 2622-2201, fig. 2201. — [4] C. de la Croix, dans le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1886, p. 262, n. 5, fig. 5; E. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 277, n. 260. — [5] Un des rinceaux qu garnissent le battant de la porte de l'hypogée-martyrium de Poitiers offre une certaine analogie de conception et d'exécution avec celui-ci, cf. C. de la Croix, *L'hypogée-martyrium de Poitiers*, pl. VI.

ancrée se dresse. La croix est délicate, un dessin natté décore sa branche verticale, et les espaces laissés libres entre les bras et la partie supérieure sont remplis, à droite par deux rosaces ressemblant à des fleurs quadrilobées, et à gauche par trois rosaces dont celle du milieu est tangente au centre des deux autres. Chacune d'elles est ornée par quelques petits dessins. Dimensions : longueur 0m90; largeur 0m46 (tête), 0m26 (pieds)[1] (fig. 2352). Cette sépulture était proche de la précédente, et toutes deux se trouvaient entourées par d'autres sépultures d'enfants; on croirait que le petit coin de ce cimetière qui les renfermait aurait été réservé aux enfants.

9. Couvercle légèrement bombé, en forme de gaine; le dessous du couvercle est légèrement concave. Une large bordure, composée d'une suite de palmes géminées se faisant face et séparées les unes des autres par de petits pois, forme au couvercle un cadre continu. Le champ est divisé en trois registres très inégaux. Celui du haut est rempli par une superbe rosace à huit rayons, dont les extrémités extérieures divisées en deux sont repliées en boucles qui contiennent chacune un fleuron; d'autres fleurons de plus grandes dimensions meublent les parties laissées libres entre les rayons. A l'extérieur, deux colombes et des feuillages. Le second registre se compose d'un grand cartel qui a peut-être contenu une épitaphe aujourd'hui entièrement effacée; il est manifeste que cette mutilation a été volontaire, ce n'est pas l'usure, mais un ciseau qui en est venu à bout, le motif nous échappe. Dans le troisième registre, une croix ancrée, étroite, mince et haute, très élégante, occupe entièrement le champ. Une perle est placée au centre des ancres de chaque bras. Des cercles entrelacés meublent l'espace laissé libre entre la barre supérieure et les bras de la croix, mais ceux de droite diffèrent de ceux de gauche. Deux tulipes avec leurs feuilles figurent au-dessous des bras et sont supportées par deux fleurons à huit feuilles; enfin, au-dessous de ces fleurons descendent, jusqu'à la bordure du bas, deux sortes de torsades assez originales, mais trop mutilées pour être décrites. En examinant avec soin la technique de ce cercueil, il semble que les creux de la ciselure n'ont jamais été remplis de mastic; tout l'effet de la décoration provient uniquement du dessin lui-même et de la manière dont il est exécuté. Dimensions : longueur moyenne 2m18; largeur 0m82 (tête), 0m37 (pieds); épaisseur au centre 0m22, sur les bordures 0m17 (fig. 2353)[2].



2351. — P. 262, fig. 5. 2352. — P. 263, fig. 6. 2353. — P. 269, fig. 12. 2354. — P. 275, fig. 15. 2355. — P. 265, fig. 8.

2351 à 2355. — Cercueils du cimetière d'Antigny.

D'après le *Bulletin du Comité des travaux historiques*, 1886, t. II.

10. Cimetière de Béruges (canton de Vouillé). Il ne s'agit ici que d'un fragment de couvercle de cercueil, mais fort digne d'attention. Ce qui subsiste, brisé en deux morceaux, n'a que 1m005 en longueur, tandis que dans son entier, le couvercle devait bien mesurer deux mètres et quelques centimètres. La cavité pour la tête est faite de gauche à droite; il est légèrement bombé et sa partie la plus forte en tête a 0m018 d'épaisseur, tandis que les bords extérieurs ne dépassent pas 0m016. La tranche de la pierre est décorée de feuillages, ce qui indique péremptoirement que le cercueil était destiné à un endroit apparent et probablement rehaussé au-dessus du sol, probablement sous un *arcosolium* ou une *arcula*. Le dessous est légèrement concave, parti-

[1] C. de la Croix, dans le *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1886, p. 263, n. 6, fig. 6; E. Le Blant, *Nouv. rec.*, p. 282, n. 266. — [2] C. de la Croix, dans le *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1886, p. 269, n. 12, fig. 12.

cularité peu commune, mais qui a été rencontrée à Antigny [1] et à Poitiers [2]. D'après ce qui reste du couvercle, il est manifeste qu'il était orné de la croix à trois traverses, mais ce type linéaire servait de cadre à la plus riche ornementation. La traverse du haut, garnie à droite et à gauche par une bande en zig-zag, contenait une inscription composée de sept lignes dont il ne reste malheureusement rien d'utilisable [3]. La traverse centrale, encadrée par une large bordure composée d'oves et de feuilles, présente un aigle aux ailes éployées, symbole de la résurrection : *Renovabitur ut aquilæ juventus tua.* Dans le champ sur lequel l'aigle se détache on aperçoit des feuillages et un semis de pois. La bande qui relie les deux traverses est décorée par un rinceau dont les trois volutes sont garnies de fleurs et de feuilles et qui offre une grande analogie avec les rinceaux des couvercles d'Antigny [4] et avec ceux sculptés sur les battants de la porte de l'hypogée-martyrium de Poitiers. Le petit parallélogramme allongé placé entre la bande verticale et les deux traverses est décoré par un double entrelacs agrémenté de petites perles d'un très bon effet. On voit sur le compartiment qui lui fait face deux colombes becquetant un disque crucifère figurant sans doute le pain eucharistique (fig. 2353) [5].

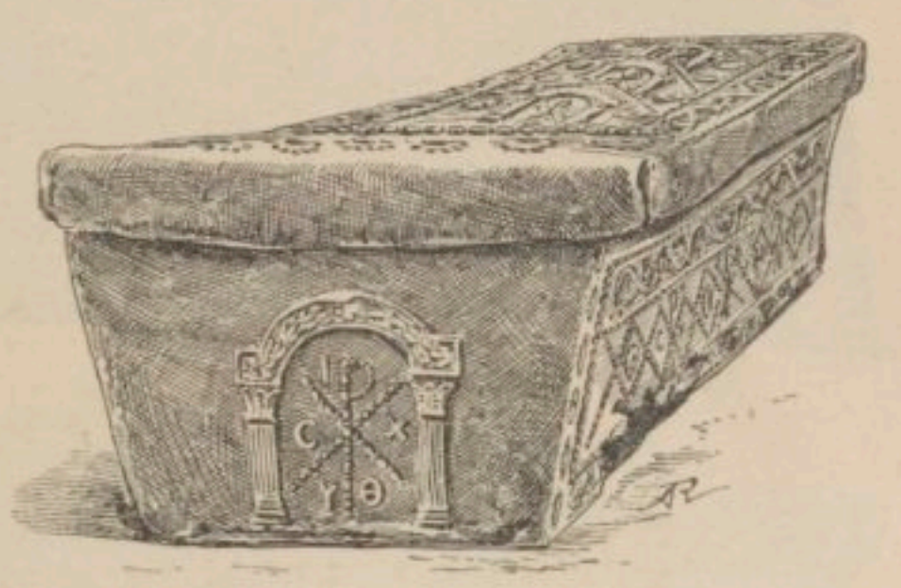
Ce couvercle offre une particularité. Entre la sixième et la septième ligne de l'inscription on lit un nom très légèrement gravé à la pointe : dVMb [...; sur l'aile gauche de l'aigle on lit : DVRAT[... Cette particularité reparaît sur un cercueil d'Antigny, où on lit sur les parois : DVRENNO. VVRNV. ADVLFO. Ce sont probablement des ouvriers qui ont tenu à signer leur travail.

11. Revenons à Antigny pour y mentionner un type bien particulier. C'est un couvercle arrondi, complet, mais en deux morceaux, en forme de gaine, en pierre dure, sans aucun signe chrétien; son ornementation semble représenter des enroulements sans fin; la sculpture en est méplate et le dessin n'est formé que par un trait large et profond, une sorte de sillon creusé par le ciseau. Trois autres cercueils à Antigny — mais là seulement — ont fourni de ces sculptures à enroulements, mais dans ces trois cercueils on voit la croix à trois traverses et les cordes n'existent que sur les traverses. Au sommet, un carré dont les angles forment une boucle suivant un type qu'on rencontre dans la numismatique mérovingienne. Dimensions : longueur 2m17; largeur 0m62 (tête), 0m37 (pieds); épaisseur au centre 0m19; sur les bords latéraux 0m17 (fig. 2355) [6].

Nous pourrions prolonger beaucoup cette énumération; nous n'avons rien dit des cimetières de Rom, de Savigné, de Persac, de Saint-Pierre-les-Églises, de Poitiers, d'autres encore. Nous pensons toutefois avoir indiqué les caractères essentiels de cette curieuse série franque. Telle qu'on peut l'étudier, principalement dans le musée du temple Saint-Jean, à Poitiers, elle nous montre l'existence d'une industrie locale assez prospère qu'il est intéressant de rapprocher des ateliers de sarcophages de la Guyenne. C'est le même style et le même goût pour le dessin géométrique et quelques symboles animaux en petit nombre. Peut-être une étude plus spéciale que celle à laquelle nous devons nous borner ici permettra-t-elle de saisir quelque rapport entre les sculpteurs poitevins et les sculpteurs bordelais.

[1] *Ibid.*, p. 269, n. 12, fig. 12. — [2] *Monographie de l'hypogée-martyrium de Poitiers*, pl. XIV, n. 4. — [3] E. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 274, n. 257. — [4] *Bull. arch. du Comité*, 1886, p. 263, fig. 6. — [5] C. de la Croix, dans le *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1886, p. 275, n. 15; *Mémoires de la Soc. des antiq. de l'Ouest*, IIe série, t. VI, p. 497. — [6] C. de la Croix, dans le *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.*, 1886, p. 265, fig. 8. — [7] De Rossi, *Bull. di archeol. cristiana*, 1873, p. 77-80, pl. IV-V, n. 1-4; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 572-573, fig. 382. Ce cercueil a fait partie de la collection Augier de Marseille avant d'entrer au musée de Cannes. — [8] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 95. — [9] De Rossi, *Bullettino di archeol. crist.*, 1871, p. 87. — [10] Adon, *Martyrol.*, 30 juli., *Acta sanct.*, juli., t. VII, p. 138.

II. Plomb. — Il n'est pas douteux que les fidèles aient fait usage de cercueils de plomb. Le plus ancien et aussi le plus précieux des monuments de cette catégorie est une cuve de plomb conservée au musée de Cannes [7] et provenant de Saïda (= Sidon) en Phénicie. Non seulement la matière, mais plus encore la décoration. La cuve et le couvercle en sont recouverts avec profusion et les figures que nous donnons (fig. 2356-2358) remplaceront avantageusement une description nécessairement longue et obscure. On remarquera principalement la frise où les canthares et les coupes auxquelles s'abreuvent les oiseaux se succèdent dans le gracieux enroulement des pampres. Quelques profils humains sont même disséminés et remplacent parfois la grappe de raisin. Cinq portiques majestueux abritent le monogramme du Christ et la statuette d'un défunt vêtu du *pallium* des philosophes. Les monogrammes reparaissent sur les parois latérales du cercueil, leur type ne varie pas dans les dix exemplaires que nous en avons; c'est le *chrismon* constantinien dans lequel on a logé le mot IXΘYC écrit en cercle. Aucun monument chrétien n'offre rien d'analogue. Le



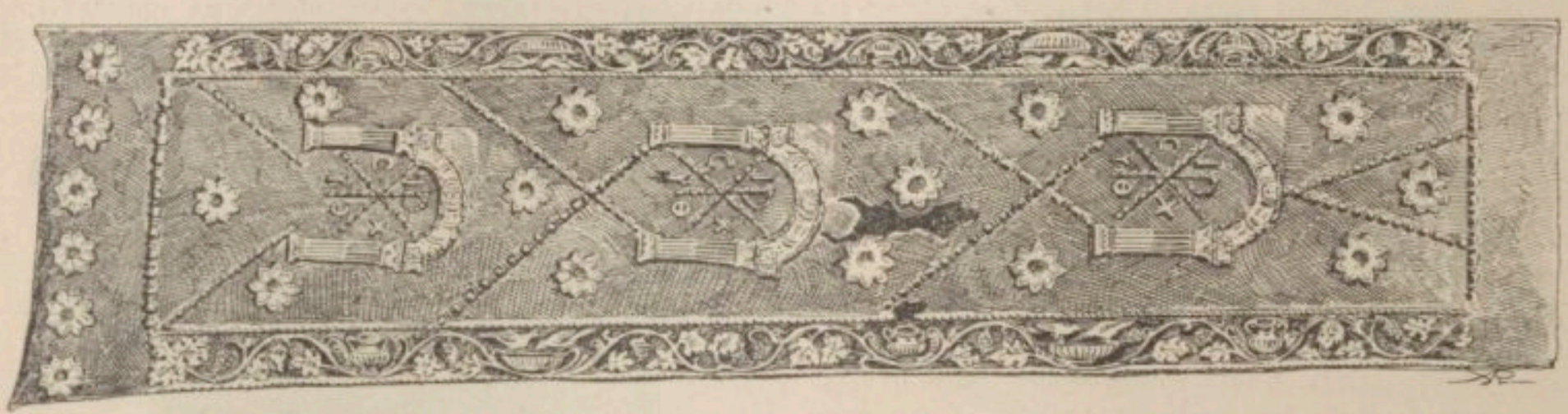
2356. — Cercueil de plomb de Sidon.
D'après *Bull. di arch. crist.*, 1873, pl. IV.

soin de la technique et le choix des sujets tant pour la frise que pour le reste de la décoration laissent douteuse la question chronologique; le cercueil de Sidon peut être attribué soit au IIIe soit au IVe siècle. Il est probable que nous nous trouvons ici en présence de deux courants décoratifs. Les frises appartiennent à un premier courant et n'ont rien de spécifiquement chrétien. Un autre cercueil porte en effet pour unique et exclusive décoration ces gracieuses frises. Or, pour christianiser le monument on a superposé les chrismes qui non seulement ne sont pas du même style, mais empiètent maladroitement sur les frises des parois latérales. Le couvercle a reçu des rosaces, des portiques et des baguettes qui sont à peine mieux ajustés.

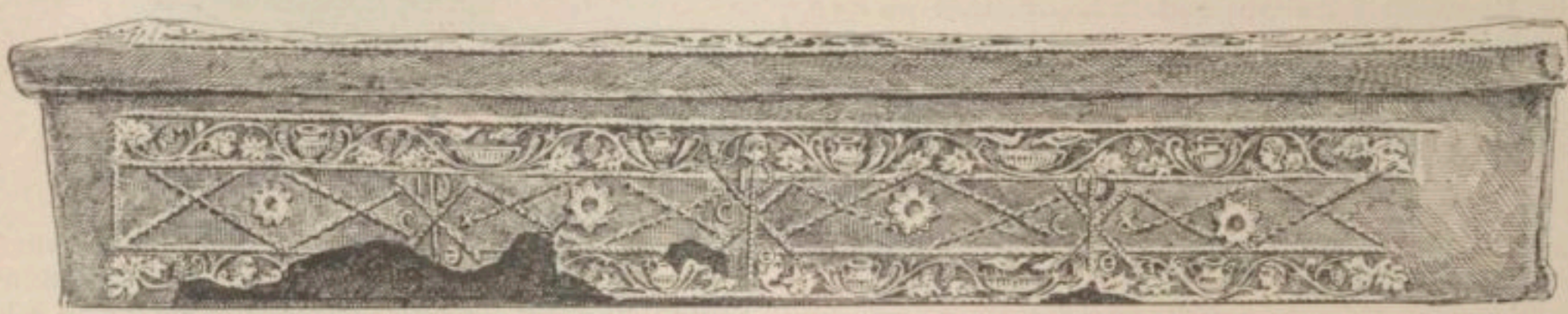
De la Phénicie nous nous sommes trouvés transportés à Cannes; avant de nous éloigner mentionnons les cercueils de plomb trouvés dans le cimetière des Aliscamps à Arles [8].

En Italie, nous rencontrons à Terni le cercueil de plomb de saint Valentin [9]; à Rome, nous savons qu'on faisait usage de préférence de cercueils de plomb quand on prévoyait la possibilité d'une exhumation. On lit que le sous-diacre Quirin déposa les martyrs Abdon et Sennen dans une *arca plumbea* qu'il cacha dans sa maison en attendant le transfert au cimetière de Pontien [10]. Au cimetière de Calliste, à quelques pas de la

crypte papale, J.-B. De Rossi a vu des fragments d'une *arca plumbea;* peut-être cependant y avaient-ils été jetés pêle-mêle par un lucernaire avec d'autres décombres [1]. A Modène on a trouvé plusieurs cercueils de plomb. Un, entre autres, reposait entre deux petits murs parallèles en briques romaines que réunissait une dalle de marbre. Ce cercueil mesurait 1m98 en longueur, 0m32 en largeur au bas, 0m46 en largeur au sommet, il était haut de 0m25; quoique la partie inférieure fût détériorée, le poids total était encore de 198 kilogrammes. L'épaisseur du plomb sur les parois et pour le couvercle était de 0m008 à 0m010 environ. Le couvercle était muni de trois manicles de plomb, soudées à l'extérieur, dont une seule fut retrouvée non loin de là. Le cercueil contenait les restes de deux adultes, hommes, et d'une femme, probablement deux époux et leur fils. Près de ce cercueil fut trouvée une monnaie de Constance II, fils de Constantin, et un



2357. — Cercueil de plomb de Sidon, dessus. *Ibidem.*



2358. — Cercueil de plomb de Sidon, côté. *Ibidem.*

célèbre marbre représentant deux poissons et six pains [2]. Ces indices invitent à croire que le cercueil de plomb renfermait des chrétiens [3]. En 1483, on avait trouvé à Modène, près de l'église Santa Agata, un cercueil de plomb contenant un jeune chrétien nommé Filadelphe; le cercueil pesait 272 kilogrammes [4].

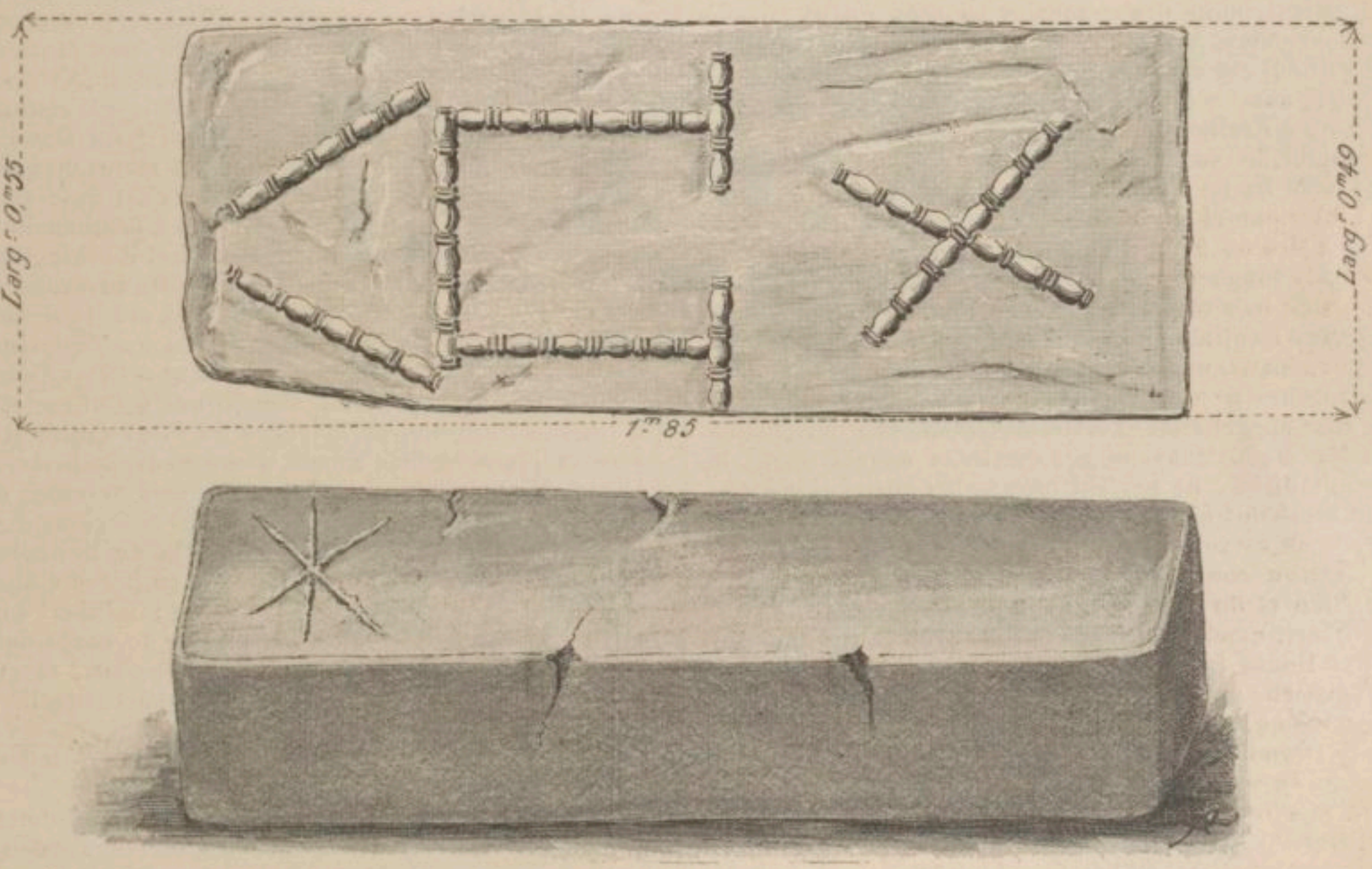
En Gaule, on a trouvé des urnes cinéraires en plomb au Mesnil, à Bolbec, à Ételan, à Lillebonne; les unes sont carrées, les autres cylindriques, quelques-unes sont ornées, mais elles n'offrent en aucun cas un symbole spécifiquement chrétien [5]. A partir du IVe siècle, l'usage des cercueils de plomb se répand, principalement en Gaule et dans l'île de Bretagne. Du moins sommes-nous mieux renseignés pour ces deux contrées que pour les autres [6]. A Savigny-sous-Beaune, on trouva en 1819, un cercueil de plomb contenant, avec des ossements humains, un *præfericulum* de verre blanchâtre haut de 0m24 et un petit *guttus* haut de 0m08, tous deux remplis d'eau. Cette tombe paraît chrétienne, ce serait un nouvel exemple de l'emploi de l'eau bénite. Au musée d'Angers, deux cercueils de plomb gallo-romains ont fait l'objet de bien des discussions. Leur forme et leur ornementation semblent inviter à les classer dans cette période de transition dont l'abbé Cochet disait : « La période la plus difficile à définir est celle du IVe et du Ve siècle que j'appellerai de transition, c'est-à-dire de passage entre l'urne et le cercueil, entre l'idée chrétienne et le système païen [7]. » Ce n'est que lentement que le christianisme substitue ses usages à d'autres usages invétérés et pendant longtemps il est tenu en échec, en matière funéraire, par les pratiques de la sépulture païenne [8]. Des conversions se faisaient isolément, mais le défunt pouvait après sa mort être réclamé par une religion qu'il avait repoussée et être enterré parmi les païens. A Eslettes, près de Rouen, païens, barbares, chrétiens sont pêle-mêle; les deux cercueils d'Angers, trouvés parmi huit autres appartenant presque tous à la période des incinérations, peuvent être de chrétiens inhumés contre leur désir ou leur volonté dans un cimetière païen. Ces deux cercueils sont du IVe siècle, ce point est hors de doute. Or, à cette époque, la *crux decussata* est d'un usage répandu. Pour le deuxième cercueil sur lequel on remarque deux bâtons croisés, nous ne croyons pas devoir nous attarder à l'objection de l'abbé Cochet d'après lequel ce motif ayant été rencontré sur une urne cinéraire en plomb, du musée de Rouen [9], ne peut être considéré comme chrétien, son appartenance à l'époque d'incinération excluant la possibilité du christianisme. Si on compare l'urne de Rouen, le cercueil d'Angers et le cercueil de Sidon, on se trouvera en présence d'un

[1] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 63; *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 76. — [2] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 76. — [3] C. Cavedoni, *Ragguaglio archeologico di un gruppo di sepolcri antichi scoperto di recente in Modena*, dans *Atti e memorie delle R. R. deputazioni di storia patria per le provincie Modenesi e Parmensi*, 1866, t. III, p. 193-205. Cf. De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1866, p. 76. Le cercueil contenait un tube de verre et les fragments d'un vase en terre mal cuite. D'après Cavedoni ce tube contenait de l'eau bénite. *Ibid.*, p. 197, note 1, p. 201-202. — [4] C. Cavedoni, *op. cit.*, p. 197-198; *Scriptores rerum Italicarum*, t. XI, p. 84; *Marmi Modenesi*, p. 266-268. — [5] Cochet, *Mémoire sur les cercueils de plomb dans l'antiquité et au moyen âge*, dans les *Précis analytiques des travaux de l'Académie de Rouen*, 1869, p. 285-329; 1870, p. 187-238. — [6] Beaulieu, *Des sarcophages en plomb et de l'époque à laquelle ils commencèrent à être en usage en Gaule*, dans les *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1842, t. XVI, p. 99-110. Cf. Raoul Rochette, dans les *Mém. de l'Acad. des inscrip.*, 1838, t. XIII, p. 629-630; de Caumont, dans le *Bull. mon.*, 1860, t. XXVI, p. 130; Cochet, *La Normandie souterraine*, p. 45-49. — [7] Cochet, *op. cit.*, p. 33, cf. p. 53. — [8] *Ibid.*, p. 34. — [9] De Caumont, *Bull. monum.*, 1869, p. 207.

même motif décoratif. Au reste, l'incinération ne prouve rien, ni pour ni contre. Pendant cette période de transition dont nous parlons, rien n'indique que des cadavres chrétiens n'aient été incinérés. Le martyr Pionius se réjouissait d'être brûlé afin d'affermir chez les fidèles de Smyrne la croyance en la résurrection quand même. D'autres, pour renouveler la démonstration, n'ont-ils pas fait brûler leurs restes? Minucius Felix a, sur ce sujet, un texte fort digne d'attention : « Tout corps, dit-il en parlant du dogme de la résurrection[1], soit qu'il se réduise en cendres ou en poussière, soit qu'il s'exhale en vapeur ou en fumée, est soustrait à nos sens, mais il existe pour Dieu qui en conserve les éléments. *Nous ne redoutons rien, quoi que l'on puisse dire, de la sépulture par le feu.* etc. » Il résulte de ce passage qu'il n'est pas impossible que l'incinération ait été appliquée à certains chrétiens de l'époque de transition. Et alors s'explique très bien la présence des X sur l'urne cinéraire, néanmoins nous ne revendiquons pas ce signe douteux et unique parmi les monuments chrétiens; mais dès lors rien ne s'oppose à ce que le second cercueil d'Angers soit considéré comme chrétien[2]. Voici maintenant la description de ces cercueils :

Le cercueil n° 772 du *Catalogue du musée d'Angers* fut trouvé, au commencement d'août 1848, à une profondeur de 1m75, en pleine terre. Des restes de clous donnent lieu de supposer qu'il était enfermé dans un cercueil de bois. Les pieds étaient tournés au nord. Cette bière, large aux épaules de 0m55 et de 0m49 du côté des jambes, mesure 1m85 en longueur et 0m36 en profondeur. Le couvercle présente extérieurement, du côté de la tête, une sorte de temple en relief, formé de deux colonnes et d'un fronton triangulaire; au-dessous un X. Cet édicule a, en hauteur, 0m47 et chacun des bâtons croisés 0m24. Les moulures ont quelque ressemblance avec ces perles ovales qu'on nomme *patenôtres*, sauf qu'elles sont ici plus allongées. La main droite du squelette placée sur l'ombilic, tenait une monnaie très fruste, mais appartenant à la classe des médailles romaines de moyen bronze. Ce petit temple entrant en combinaison avec le chrisme n'a pas d'analogue sur les cercueils de plomb connus (fig. 2359).

Le cercueil n° 773 du même musée fut découvert le 17 décembre 1848, à une profondeur de 1m80. Comme le précédent, il était en pleine terre et avait les pieds tournés vers le nord et plus de largeur dans la partie correspondant aux épaules. Sur le couvercle, du côté de la tête, on voit un chrisme en relief. La main droite du squelette tenait un moyen bronze où l'on distingue : IMP. CONSTANTINVS. PF. AVG., le revers porte : PRINCEPS IVVENTVTIS; Le champ : S. A; l'exergue P. T. R. (fig. 2360).



2359 et 2360. — Cercueils de plomb d'Angers, n. 772 et 773.
D'après *Congrès archéologique de France*, XXXVIIIe session, 1872, face p. 88.

Nous pouvons ajouter que les cercueils de plomb de cette période présentent la forme de parallélogramme, tandis que les cercueils païens ont la forme parallélipipède; leur couvercle est ordinairement une chape de plomb recouvrant les bords de l'auge. Ils sont fréquemment ornés de bâtons croisés en relief, de cercles ou d'anneaux saillants, de têtes d'animaux ou de mascarons humains; presque toujours ils offrent à la tête une croix de Saint-André tracée à la pointe qui peut indiquer soit une croix soit un signe en tenant lieu. Parfois ces cercueils sont logés dans une auge de pierre, parfois dans une maçonnerie de tuiles ou de briques, le plus souvent dans une bière en bois.

III. Bois. — On comprend sans peine que l'humidité de nos climats soit venue à bout, en agissant pendant des siècles, de détruire et de faire disparaître entièrement les cercueils de bois. Nous avons déjà mentionné

[1] Minucius, *Octavius*, c. XXXIV, *P. L.*, t. III, col. 347. — [2] Godard-Faultrier, *Cimetière gallo-romain d'Angers. Signes présumés chrétiens sur deux cercueils en plomb*, dans le *Congrès archéologique de France*, 1872, XXXVIIIe session, p. 83-94. Cercueils trouvés de juillet 1848 à février 1855, lors des fouilles faites pour établir la gare d'Angers.

le cercueil de cyprès de sainte Cécile et dit ce que nous en pensions. Voir col. 2752. Un seul cercueil de bois pour l'époque qui fait l'objet de nos études s'est conservé intact, celui de saint Paulin de Trèves que nous allons décrire; quant à divers débris plus ou moins informes et contestables, ils ne peuvent nous retarder ici. En Orient, principalement en Égypte, le sol conservait avec autant de soin qu'il en prenait en Europe à détruire; ainsi les nécropoles d'Akhmîn et d'Antinoë ont fourni une ample moisson de cercueils et de boîtes à momies.

A Antinoë nous avons déjà rencontré un panneau sculpté provenant d'un cercueil. Voir t. I, col. 2357, fig. 795. Nous n'y reviendrons pas.

Dans nos régions, des cercueils de bois ont été retrouvés, exceptionellement conservés, bien qu'à vrai dire ce soient moins des cercueils au sens qu'on attache ordinairement à ce mot que des arbres évidés, taillés grossièrement dans un tronc de chêne. Il suffira de signaler, pour représenter cette catégorie, les cercueils trouvés à Featherston Castle, près de Haltwhistle, dans le comté de Northumberland. Deux pièces équarries à coups de hache et affilées aux extrémités sont creusées à l'intérieur et ressemblent vaguement à une grande mangeoire ou à un canot [1]. La longueur totale est de 2m20; la longueur de l'évidement 1m65. D'autres cercueils de bois ont été trouvés en nombre variable dans diverses localités en Angleterre, en France, dans les pays rhénans, mais l'archéologie chrétienne n'a guère de secours à attendre de ces découvertes qui, bien qu'elles appartiennent vraisemblablement à une époque où les populations de ces contrées connaissaient le christianisme, ne portent néanmoins aucun signe, aucun symbole qui permettent de leur attribuer avec certitude un caractère chrétien.

C'est au contraire un monument indiscutablement chrétien et du plus vif intérêt que le cercueil de saint Cuthbert, mort le 20 mars 687 à Farne Island, aujourd'hui House Island. Après son décès, les moines de Lindisfarne ne consentirent pas à inhumer le saint au lieu même où il avait trépassé, ils le ramenèrent à Holy Island : *Obiit autem Pater reverendissimus in insula Farne, multum deprecatus fratres ut ibi quoque sepeliretur, ubi non parvo tempore pro Domino militarat. Attamen tandem eorum precibus victus assensum dedit ut ad insulam Lindisfarnensium delatus, in ecclesia deponeretur* [2]. *Impositum autem navi venerabile corpus Patris, ad insulam Lindisfarnensium fratres retulerunt. Quod magno occurrentium agmine chorisque canentium susceptum est, atque in ecclesia beati Petri Apostoli ad dextram altaris petrino in sarcophago repositum* [3]. Après cette première translation, le corps demeura onze ans à cette place. En 698, Bède veut voir une *divina dispensatio* dans la pensée qui vint aux moines *ut tollerent ossa illius, quæ more mortuorum consumpto jam et in pulverem redacto corpore reliquo, sicca invenienda putabant : atque in novo recondita loculo, in eodem quidem loco, sed supra pavimentum dignæ venerationis gratia locarent* [4]. A leur grande surprise, ils trouvèrent le corps intact et flexible comme celui d'un homme endormi, les vêtements comme neufs. *Extremam autem indumentorum partem pro ostendendo incorruptionis signo tollentes, nam quae carni illius proxima aderant prorsus tangere timebant, festinarunt referre antistiti quod invenerant* [5]. L'évêque Eadbert fit donner de nouveaux vêtements à la place de ceux qu'on avait retirés : *fecerunt fratres ut jusserat, et involutum novo amictu corpus* NOVAQUE IN THECA RECONDITUM, *supra pavimentum sanctuarii posuerunt* [6]. C'est de ce nouveau cercueil que nous possédons des fragments d'une authenticité au-dessus de tout soupçon, conservés dans la bibliothèque du doyen et du chapitre de Durham [7]. Cependant, au cours des invasions des pirates du Nord qui ravagèrent l'Angleterre, Lindisfarne fut particulièrement menacé. En 867, après la prise d'York, les Danois remontèrent vers le nord; en 875, à l'approche du roi Halfdene, l'évêque Eardulf *fugam cum suis arripere meditabatur: sed quid de sacratissimo patris Cuthberti corpore fieret sollicitabatur... Tollentes ergo sacrum illud et incorruptum corpus et* UNA CUM EO IN EJUSDEM THECÆ LOCULO, *(ut in veteribus libris invenitur) collatas sanctorum reliquas* [8] : le chef du roi saint Oswald, quelques ossements de saint Aidan, les restes de quelques anciens évêques de Lindisfarne, c'est avec cette pieuse charge que les fugitifs arrivèrent à l'embouchure du Derwent, en Cumberland, (aujourd'hui Workington), où une tempête empêcha de donner suite au projet de fuite en Irlande. Le cercueil avait déjà été embarqué, il fallut revenir à la côte et reprendre les pérégrinations; en 883, les fugitifs se trouvaient à Crayke dans le Yorkshire. Peu après, ils s'établirent à Cuneacestre (= *Chester-le-Street*) et le corps de saint Cuthbert y demeura jusqu'en 995, année d'une nouvelle invasion qui obligea de fuir jusqu'à Ripon. La paix revenue, on ramena le cercueil et les reliques dans la direction de Chester ou de Lindisfarne, mais proche de Dunholm, le chariot s'embourba et on vit dans ce fait si simple l'indication d'une volonté d'outre-tombe : Cuthbert souhaitait reposer à Dunholm. On y porta le corps dans une église improvisée au moyen de roseaux, et que remplaça en 998 une église de pierre dans laquelle le cercueil si longtemps vagabond put enfin reposer [9]. C'est ce cercueil si étonnamment pourvu d'attestations historiques qu'il nous reste à décrire.

Les textes que nous venons de citer mentionnent simplement le cercueil sans entrer dans aucun détail sur sa forme ou sa décoration. En 1069-1070, on eut une alerte à l'approche de Guillaume le Bâtard et le cercueil fut transporté de Durham à Lindisfarne [10]; en 1104 le cercueil fut vu de nouveau, mais dans ces deux circonstances on ne nous fournit aucun détail [11]. Vers la fin du XIIe siècle, un moine de Durham, Reginald, donne une description telle quelle [12] et il confond les figures sculptées sur le bois avec celles tissées dans les étoffes et brodées dans les vêtements du saint. Le cercueil est en bois de chêne, *de quercu nigra*, écrit Reginald; c'est en réalité un coffre long, un peu plus large à la tête qu'aux pieds. Les dimensions sont les suivantes : longueur 2m02; largeur 0m42 (tête); hauteur 0m43. Les parois forment un cadre dans lequel des entailles soutiennent les traverses sur lesquelles porte le plancher; quant au couvercle il posait sur la tranche des parois formant cadre. En 1104, on pratiqua un faux-fond afin d'isoler les restes de saint Cuthbert

[1] T. W. Snagge, *Some account of ancient oaken coffins discovered on the lands adjoining Featherstone Castle, near Haltwhistle, Northumberland*, dans *Archæologia*, 1873, t. XLIV, p. 8-14. — [2] Bède, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXIX, *P. L.*, t. XCV, col. 225. — [3] Syméon de Durham, *Historia Dunelmensis Ecclesiæ*, dans *Chronicles and memorials*, 1882, t. I, p. 35. — [4] Bède, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXX, *P. L.*, t. XCV, col. 225. — [5] Syméon de Durham, *op. cit.*, p. 36. — [6] Bède, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXX, *P. L.*, t. XCV, col. 226. — [7] Haverfield et Greenwell, *A catalogue of the sculptured and inscribed stones in the cathedral Library, Durham*, in-8°, Durham, 1899, p. 134; W. Page, *The Victoria history of the County of Durham*, in-4°, London, 1905, t. I, p. 241-258. — [8] Syméon de Durham, *op. cit.*, p. 57. — [9] *Ibid.*, p. 73, 78, 79, 82. — [10] Syméon de Durham, *op. cit.*, t. I, p. 100, t. II, p. 189. — [11] Anonyme, *De miraculis et translationibus*, dans Syméon de Durham, t. I, p. 229. — [12] *Liber de admirandis beati Cudberi virtutibus*, dans *Surtees Society*, t. I. Les ch. 40-43 sont donnés en appendice dans Raine, *S. Cuthbert*, 1828; on trouvera les principaux textes dans W. Page, *op. cit.*

des autres reliques[1]. Les parois, le plancher et le couvercle sont ornés de figures tracées à la pointe du couteau ou du ciseau; pour le tracé des courbes, on a fait usage d'une petite gouge. Les figures ainsi obtenues sont un des spécimens les plus curieux de l'art anglo-saxon; grossières assurément, mais non pas maladroites, ces figures nous mettent certainement en présence de l'œuvre pas du tout méprisable d'un ouvrier habile, à la main ferme, sûr de lui, n'ayant ni hésitation, ni tâtonnements, ni repentirs. C'est bien à un artiste du VIIe siècle que nous avons ici affaire; car le cercueil de voilée le livre des évangiles. Le type est imberbe, avec la figure encadrée dans la chevelure bouclée et l'auréole crucifère; aux angles le tétramorphe évangélique; les noms des saints Matthieu, Marc et Jean sont tracés en caractères runiques (fig. 2361).

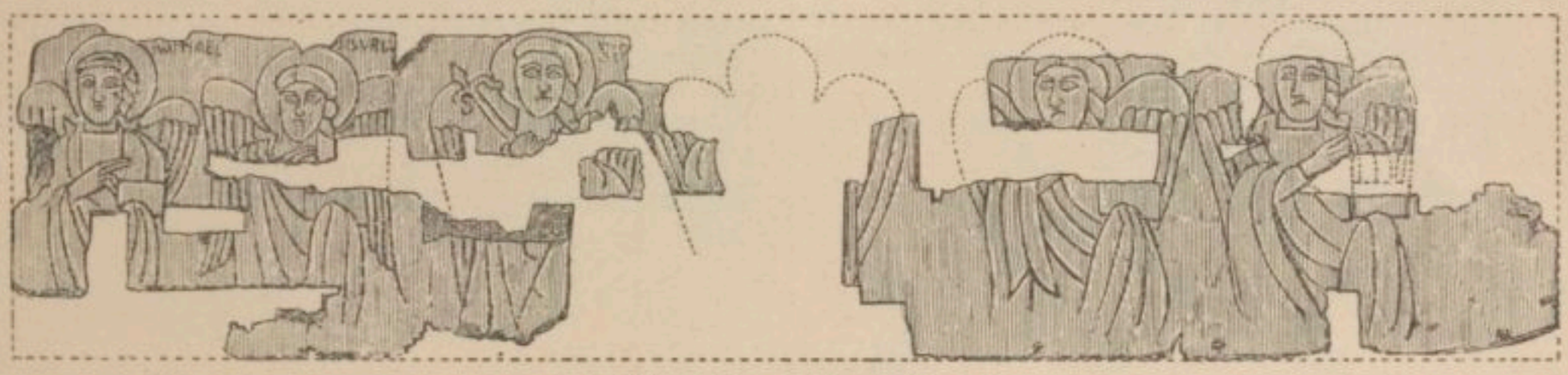
Le plancher portait une simple croix dressée sur deux degrés; il ne subsiste que des fragments très rares; ce plancher pouvait se soulever avec deux anneaux, l'un des deux s'est conservé (fig. 2366).

Les parois offrent deux grands et deux petits panneaux. Le grand panneau de droite offre six archanges dont

2362. — Panneau du pied.

2361. — Reconstitution du cercueil de saint Cuthbert.

2363. — Panneau de tête.



2364. — Panneau de gauche.

2365. — Panneau de droite.

D'après W. Page, *County of Durham*, t. I, p. 244-249.

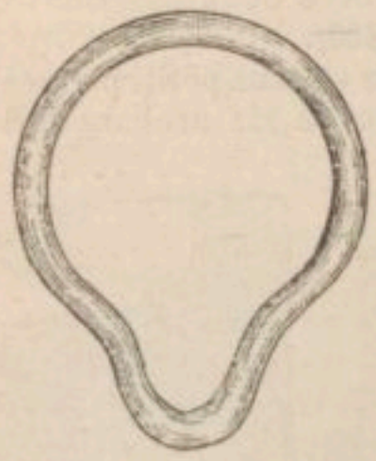
698 n'a pas été changé au cours des pérégrinations et, en 1104, Reginald de Durham remarque qu'il est gravé à l'extérieur avec un art merveilleux. Le coffre fut conservé jusqu'en 1537; on fit alors une reconnaissance des reliques par ordre de Henri VIII[2]; le cercueil fut brisé par un serrurier à grands coups de marteau et déposé dans la sacristie en attendant la décision royale[3], puis replacé dans un caveau[4] où il demeura jusqu'en 1827. A cette époque, on retira ce qui demeurait du cercueil; en 1899, une nouvelle reconnaissance procura quelques débris[5].

Le couvercle porte la figure du Christ, debout, bénissant de la main droite, tenant dans la main gauche la pose et les gestes varient un peu; l'archange Gabriel tient le lys; on ne lit plus que les noms de Raphaël et d'Uriel; le grand panneau de gauche contient quatorze figures, les douze apôtres, saint Paul et probablement saint Barnabé; douze figures seules sont conservées plus ou moins complètes. Il est probable, à en juger par les dimensions du panneau et la disposition des figures, que lorsque le cadre était entier, il contenait non pas quatorze mais seize figures. Saint Pierre porte les clefs, saint Paul est reconnaissable à la barbe[6]. Les deux petits panneaux présentent, celui de la tête : les archanges Michel et Gabriel; celui des pieds : la Vierge et l'enfant. Celui-ci lève la main pour

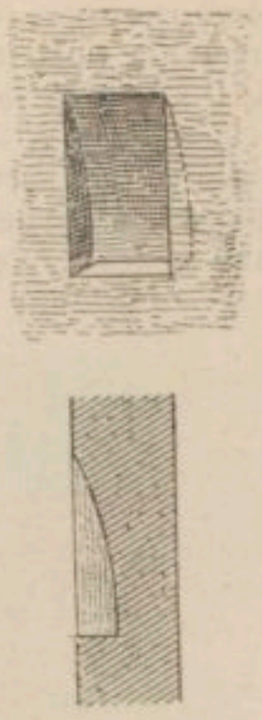
[1] Il ne reste aucun vestige de ce faux-fond. — [2] *Rites of Durham*, dans *Surtees Society*, t. CVII, p. 284. — [3] *Ibid.*, t. CVII, p. 103. — [4] *Durham Account Rolls*, t. III, p. 472; *Surtees Society*, t. XCIX-CIII. — [5] J. T. Fowler, *On an examination of the grave of S. Cuthbert in Durham cathedral Church, in march 1899*, dans *The Archæologia*, 1900, t. LVII, p. 11-28. — [6] Haverfield and Greenwell, *A catalogue of the sculptured and inscribed stones in the cathedral Library Durham*, in-8°, Durham, 1899, p. 149.

bénir et tient un rouleau dans la main gauche (fig. 2362-2365).

Un certain nombre de fragments trop minimes n'ont



2366. — Anneau pour soulever le plancher.



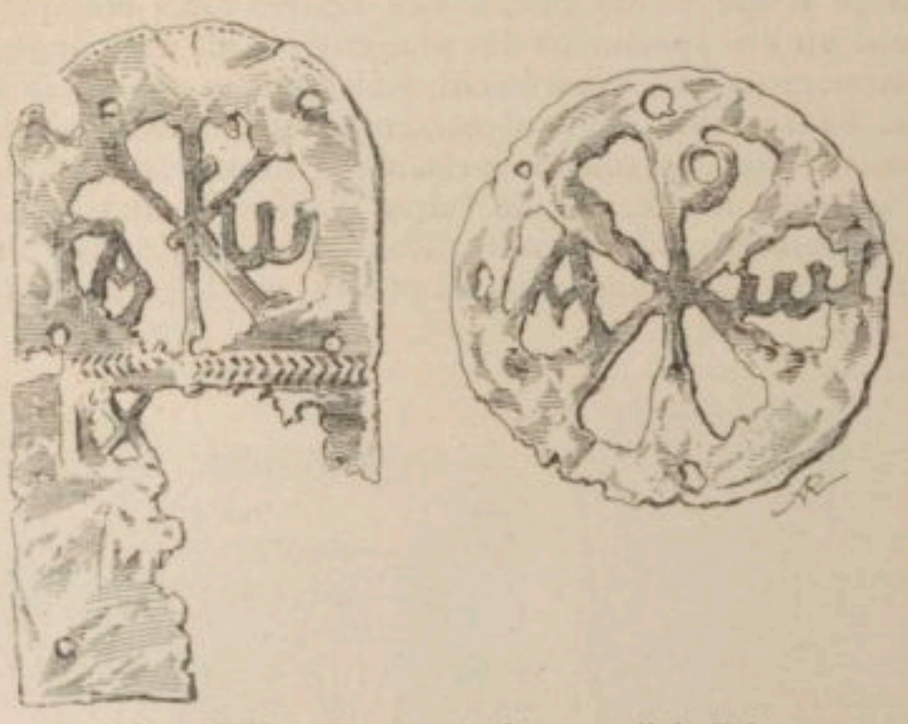
2367. — Entaille pour soutenir les traverses.

pu trouver leur place; une petite arcade provient peut-être du faux-fond de 1104[1].

Les inscriptions tracées à côté des figures sont les unes en caractères latins, les autres en caractères runiques. En voici la transcription :

I : [S]cs Michael, [G]abriael. — II : Matheus, Marcus, Lucas, Johannis. — III : Raphael, Scs Uria[l], Scs....., [Ch]umia[l] (?). — IV. [M]ar[ia], IXS XPS. — V : Petrus, Jacobus, Johannis, Andreas VI : [Philip]pus. Bar[tholomeus], Thomas, Pa[ulus], Matheæ (fig. 2364-2365).

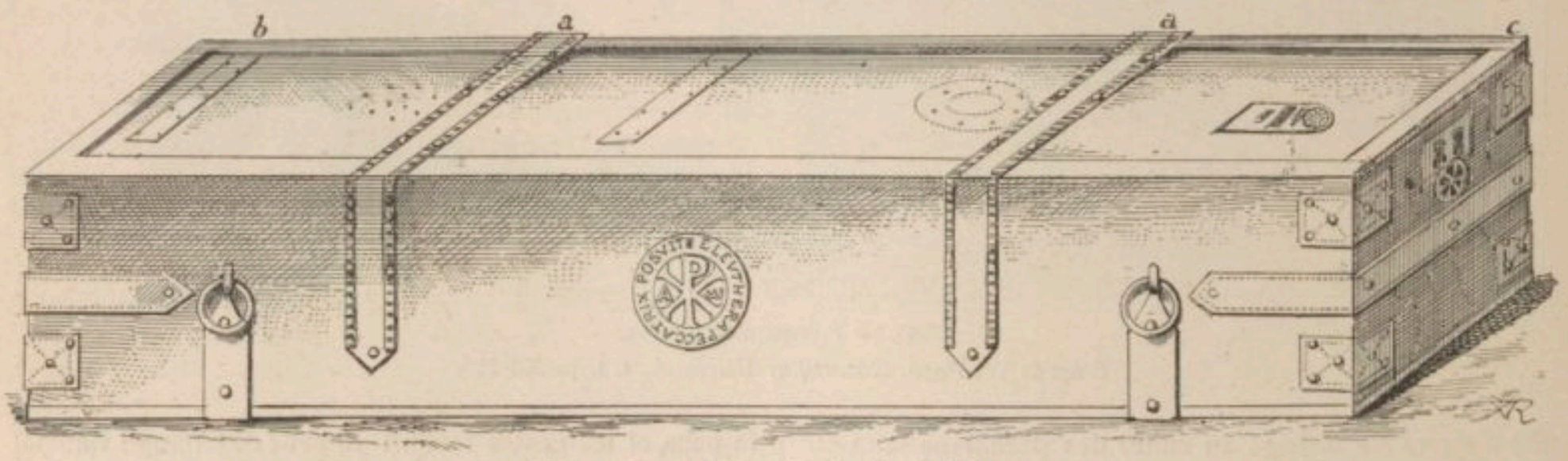
Plus précieux et plus curieux parce que plus ancien, mais moins artistique que le cercueil de saint Cuthbert est le cercueil de saint Paulin de Trèves, mort en 358. Les restes du saint rapportés d'exil à Trèves en 395 y furent ensevelis dans l'église placée sous son vocable. Ils ont fait l'objet de deux reconnaissances. En 1402, Frédéric Schaward, prévôt de Saint-Paulin, procéda à



2369 et 2370. — Ornements du cercueil de Trèves.

D'après F.-X. Kraus, *Die altchristlichen Inschriften des Rheinlandes*, Fribourg, 1890, p. 97-98.

la première dont il a laissé un procès-verbal[2]. *Et primo quidem non sine magno labore ipsius sarcophagi ferreis excisis clausuris, revoluto demum illius lapide superiori, vidimus in eo tumbam plus quam solitam habentem pedum longitudinem. Hæc autem multis et diversis fuit sericis pannis involuta, quos cum dissolveremus apparuit tumba eius de quodam nobili, nobis tamen ignoto ligno subtillissime composita. Hæc autem tumba fuit undique argenteis circumligata ligaturis, in quarum superficie sunt imagines elevatae diversarum materiarum et inter binas et binas refulgent argenteæ sphæreæ etiam diversis sanctorum imaginibus operosa confectæ subtilitate. Quarum quidem aliquas hujus diligentiæ gratia exempli duximus excipiendas. Rursus ad caput beatissimi*

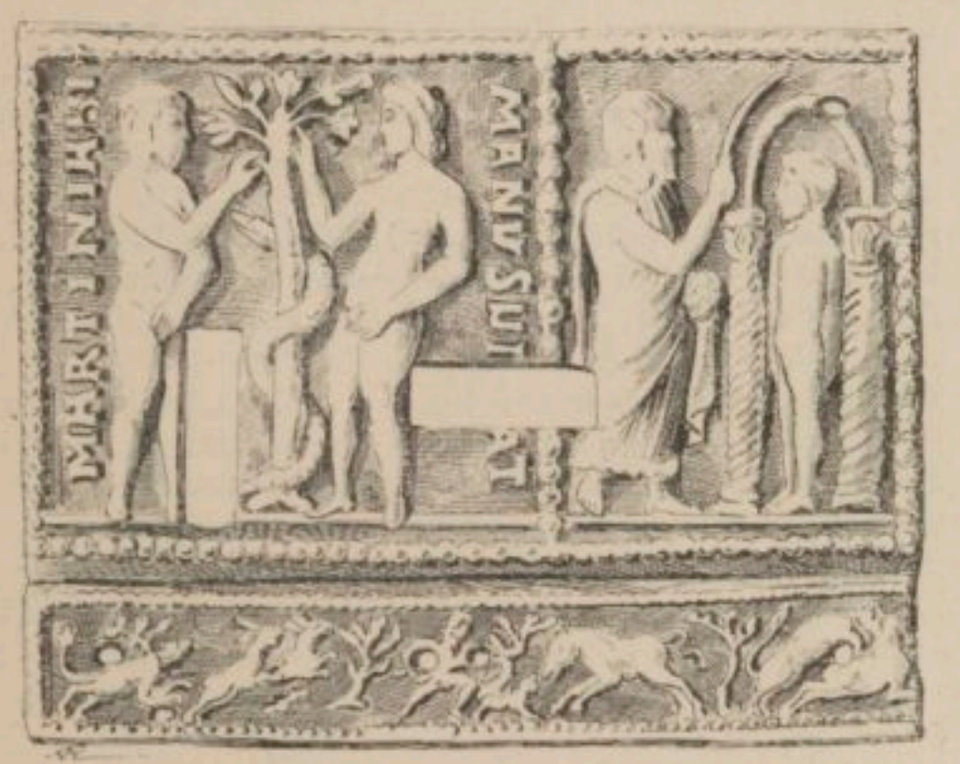


2368. — Cercueil de saint Paulin de Trèves.

D'après *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, 1884, t. III, p. 30, pl. III.

[1] Haverfield and Greenwell, *op. cit.*, p. 155. — [2] Publié par Ph. Schmitt, *Die Kirche des heil. Paulinus bei Trier*, in-8°, Trier, 1853, p. 182; l'original est conservé à la bibliothèque de Trèves, n. 1345, vol. XXXIII, f. 49 : *Collatio super urbis recommendatione, S. Paulini apercione atque ecclesiæ illius religione.*

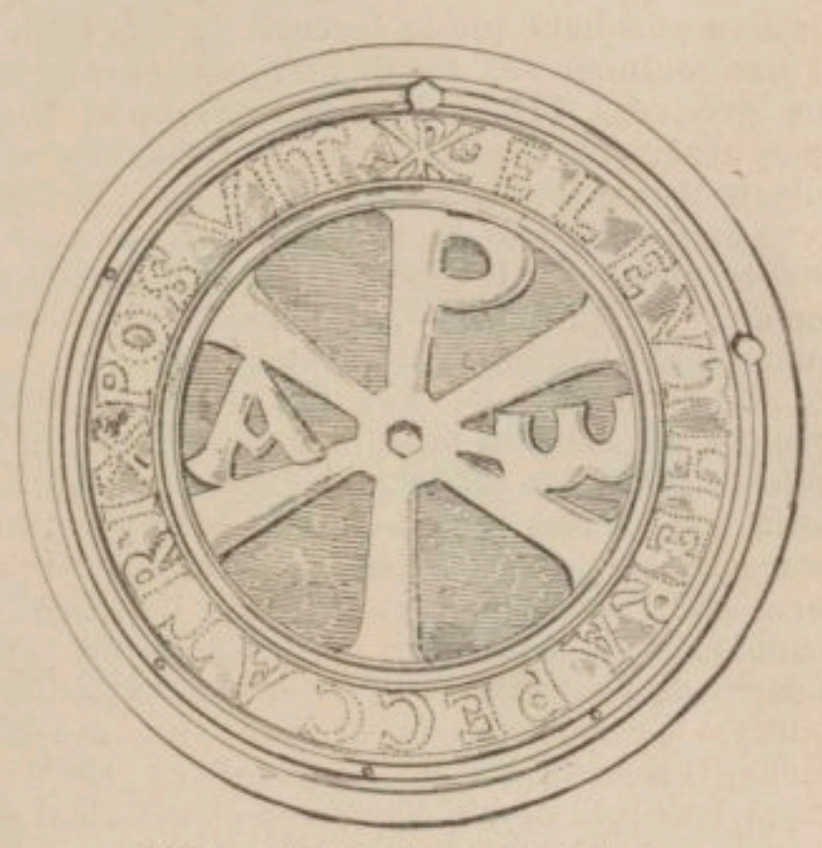
viri est eadem tumba argenteis seris pretiose conclusa. Habet quoque ipsa tumba etiam cupreas ligaturas desuper argento vermiculatas, quibus ut credimus ipsa ferreis ut diximus fuit catenis suspensa. Porro supra pectus ejusdem sanctissimi viri in eadem tumba, fuit hæc in argento sculpta figura, quæ in capite et in fine sarcophagi summi altaris et in ecclesiæ capite in lapidibus vetustissimo tempore sculpta videtur... Itaque tumba aperta jacuit in eadem corpus beatissimi viri Paulini, magna quidem diligentia etiam sericis pannis involutum colorum diversorum, quos cum nostris indignis dissolveremus manibus, vidimus stupentes hoc nudum corpus humano more compositum velut hominem integrum cum ipsius capite et absque membrorum corruptione. Quod licet de tanto tempore humanæ fragilitati non immerito sit admirandum[1]. Dans les *Gesta episc. Trevirensium*, nous lisons en effet : *corpus S. Paulini quod.... de Frigia (Felix episc.) detulerat, facta crypta in*



2371. — Plaque de serrure du cercueil de Trèves.
D'après E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. de la Gaule*, p. 49.

eodem monasterio[2], *medio cryptæ cum ferreis catenis suspendit*[3]. Le cercueil et le sarcophage qui le contenait furent refermés et demeurèrent dans cet état jusqu'en 1883 où M. Fr. Schneider procéda à une nouvelle reconnaissance. Un intérêt archéologique de premier ordre s'attachait à cette tombe. Paulin avait été le premier évêque d'Occident exilé pour son attachement à la foi de Nicée : *inclytus Paulinus qui pro fide martyr in exilio animam dedit*[4]. Seul parmi les évêques présents au concile d'Arles, en 353, il avait refusé son consentement à la condamnation de saint Athanase d'Alexandrie exigée par l'empereur Constance. Exilé, il était mort en Phrygie en 358[5] d'où son corps ne fut rapporté à Trèves qu'en 395. J.-B. De Rossi ne doute guère, d'après les caractères de la décoration du cercueil, que nous nous trouvions en présence du *loculus* même dans lequel le corps fut transporté de la Phrygie dans les Gaules[6]. La reconnaissance de 1883 a fait l'objet d'un mémoire minutieux dont la précision ne laisse rien à désirer[7] et que d'autres notices ont commenté et développé[8].

Le cercueil de bois de cèdre du Liban contenu dans la tombe de pierre porte, sur son couvercle, une petite plaque d'argent haute de 122 millimètres, large de 0m065, sous laquelle se trouvait une feuille de plomb doré, de même grandeur, fixée avec des clous de bronze. Dans sa partie supérieure qui est de forme arrondie, a été découpé à jour le monogramme constantinien A☧ω. Deux cartouches gravés au-dessous offrent des traces de lettres qu'il serait hasardeux, écrit Edmond Le Blant, de vouloir expliquer. Ce sont, croyons-nous, ces cartouches que veut désigner J.-B. De Rossi de la manière suivante : *Una piastra quadrilunga d'argento, parimente a traforo sotto quel sacrosanto monogramma aveva altre lettere ora rotte,*



2372. — Disque d'argent de Trèves.
D'après F.-X. Kraus, *Die altchristlichen Inschriften*, p. 98, fig. 4.

che sono state supplite IX[θυς][9]. Fortement oxydée, la face de cette plaque porte l'empreinte d'un tissu qui avait enveloppé le cercueil (fig. 2369). D'autres appliques de métal, enlevées sans doute en 1402, étaient fixées sur ce dernier, car on retrouve, vers le bas de son couvercle, des traces de clous marquant la place d'un disque où se lisait peut-être une inscription et qui mesurait 13 centimètres.

Nous possédons probablement l'entrée d'une des serrures dont parle Frédéric Schavard qui présida la reconnaissance de 1402; on peut la reconnaître dans une plaque d'argent de 0m088 sur 0m068, percée de deux entailles rectangulaires, l'une de 19, l'autre de 17 millimètres; six clous fixaient cette plaque sur le haut du couvercle. Elle est ornée de reliefs représentant des sujets semblables à ceux qui décorent les sarcophages du IVe et du Ve siècle : les images d'Adam et

[1] F. Hettner, *Der Fund im Grabe des heiligen Paulinus zu Trier. Eine vorlaufige Notiz*, dans *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, 1884, Trèves, t. III, p. 30-35. — [2] Le monastère qu'il faisait construire au *Campus Martius*. — [3] *Gesta episc. Trevirensium*, c. XXXV; Brower, *Annales Trevirenses*, t. I, p. 274; t. II, p. 260, ad ann. 1402, n. 3; *Acta sanctorum*, aug. t. VI, p. 674. — [4] Faustin et Marcellin, *Libellus precum*, dans Sirmond, *Opera*, Venetiis, t. I, col. 149. — [5] S. Hilaire, *Ad Constantium*, l. I, c. VIII, *P. L.*, t. X, col. 562. — [6] De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1883, p. 30, n. 5. — [7] Fr. Schneider, *Die Kripta von S. Paulin zu Trier*, in-4, Mainz, 1883, le même, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreuden im Rheinlande*, 1884, t. LXXVIII, p. 167-198, pl. VII. *Gutachten über das Reliquien Grab des heil. Paulinus und die Herstellung der Krypta mit ihren Grabstätten*. — [8] Schaaffhausen, *Der Sarg des heil. Paulinus in Trier*, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthum sfreunden im Rheinlande*, t. LXXVII, p. 238-242; Hettner, dans *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, 1884, t. III, part. 1, p. 30 sq.; F.-X. Kraus, *Literaturbericht. christliche Archäologie*, 1884-1885, p. 5-8, dans *Repertorium für Kunstwisssenschaft*, 1885, t. VIII, fasc. 3; De Rossi, *op. cit.*, 1886, p. 14. E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscrip. chrét. de la Gaule*, 1892, p. 48, n. 39-40; F.-X. Kraus, *Die altchristlichen Inschriften der Rheinländer*, in-8°, Freiburg, 1890, p. 96-99, n. 190. — [9] De Rossi, *op. cit.* 1883, p. 30, n. 5. Kraus, *op. cit.*, p. 97, propose de lire T, R, A.

d'Ève tentés par le serpent, et de la résurrection de Lazare unissant le symbole de la chute mortelle de l'homme à celui de la renaissance promise[1] (fig. 2371). Un bandeau étroit placé plus bas offre, comme quelques-unes de nos vieilles tombes chrétiennes, des scènes de chasse : deux lièvres poursuivis par un chien, un homme attaquant un sanglier, un lion dévorant un cerf[2]. L'une des entailles a emporté quelques lettres de l'inscription MARTINIANI MANVS VI[*nc*]AT.

Sous cet ornement était attachée, avec des clous d'or fin, une rondelle de même métal, grossièrement travaillée, et portant le monogramme (fig. 2370). Son diamètre est de 57 millimètres; à la gauche, un disque d'argent de mauvaise exécution qui mesure 14 centimètres de diamètre; le même monogramme figure au centre, entouré d'une inscription portant, en lettres tracées au pointillé, le nom de la donatrice A☧Ω ELEVTHERA PECCATRIX POSVIT (fig. 2372).

On a vu plus haut que le cercueil de bois était, suivant une coutume des temps antiques, enveloppé de tissus précieux. Ces étoffes ne présentent que de simples ornements géométriques. M. Schneider estime qu'elles sont antérieures aux âges byzantins et remontent au IVe siècle ainsi que la tombe même. Le style des reliefs de métal qui le décorent n'a rien que de conforme à cette appréciation[3]. Dimensions du cercueil : longueur 1m83; largeur 0m44; hauteur 0m315[4].

IV. Terre cuite. — Les anciens connaissaient l'usage des cercueils en terre cuite, *sarcofagi fictiles*[5]. La fabrication assez active au début de l'empire se ralentit et cessa vers le IIe siècle de notre ère : aussi ne rencontre-t-on qu'exceptionnellement des cercueils de terre cuite dans les ambulacres du IIIe siècle aux Catacombes. Au contraire dans l'*area* du grand ambulacre de l'hypogée des Flaviens, au cimetière de Domitille, on trouva sous le pavement plusieurs de ces cercueils. Il semble, à voir les précautions prises pour eux, que leur prix devait être assez élevé; ainsi dans le cimetière de Sainte-Agnès un cercueil ayant été brisé fut l'objet d'une réparation assurément longue et coûteuse. On fit usage de languettes de bronze à queue d'aronde, soudées avec du plomb afin de maintenir et consolider le cercueil[6].

Nous avons déjà mentionné et décrit l'usage des jarres ou amphores en terre cuite pour l'ensevelissement des corps, nous n'y reviendrons donc pas[7]. Ce n'est d'ailleurs qu'un expédient de pauvres gens que la misère a réduits aux extrémités. En Égypte, nous rencontrons une industrie de cercueils en terre cuite que, d'après quelques spécimens, nous pouvons juger florissante. La Haute et la Basse-Égypte et même le Delta du Nil ont rendu au cours des fouilles des cercueils d'un travail soigné. Cinq d'entre eux conservent pour le coffre et le couvercle la forme anthropoïde[8]. Il est possible que ce type ait été utilisé par des fidèles, mais jusqu'ici nous n'en avons aucune preuve. Un cercueil nous montre le couvercle à oreillons décoré d'une croix pointillée, il est incontestablement chrétien[9].

V. Verre. — Benjamin de Tudèle, parcourant au XIIe siècle la Perse, rapporte y avoir vu un cercueil qu'on lui dit contenir les restes du prophète Daniel; ce cercueil était en verre transparent.

H. Leclercq.

CÉRÉMONIAL. — I. Notion. II. Origines. III. Recueils officiels.

I. Notion. — La dénomination dérive du mot *Cérémonie* (voir *Cérémonies de l'Église*); elle est employée pour désigner le recueil des observances sacrées, des directions à suivre pour la digne célébration des offices liturgiques, pour l'administration des sacrements. Les latins ont appelé ce recueil : *Liber cæremoniarum, Liber* (ou *codex*) *cæremonialis*, et, par abréviation, *Cæremoniale;* il correspond à ce que les grecs appellent *Archieraticon*[10].

II. Origines. — 1° Le livre, tel que nous l'avons aujourd'hui, a fait son apparition seulement au début du XVIe siècle; mais il eut des devanciers dans les ordinaires des Églises (*Ordines*), dans les rituels (*Rituales libri* ou encore *Libri agendarum*). Chaque église particulière possédait ses ordinaires ou coutumiers; ces sortes de directoires semblent s'être répandus surtout à partir du XIe et du XIIe siècle : ainsi l'Église romaine a ses *Ordines Romani;* Mabillon a publié seize de ces documents en les faisant précéder d'un commentaire[11]; ils ont été l'objet d'études plus récentes (voir Ordines Romani); l'*Ordo Beroldi* donne la pratique de l'Église de Milan au XIIe siècle (voir Bérold, col. 823); M. U. Chevalier a publié les ordinaires de l'église de Laon aux XIIe-XIIIe siècles[12]. De même aussi les ordres religieux avaient leurs coutumiers; tel est, par exemple, le cérémonial de maître Sibert de Beka[13], achevé en 1315 pour l'ordre des Carmes. On voit que l'expression *cérémonial* est déjà en usage parallèlement au mot *Ordo* au XIVe siècle : d'ailleurs l'*Ordo romanus XV* donné par Amélius en 1370 porte aussi pour titre : *Liber de cæremoniis S. R. E.*[14].

Jean Burchard[15] publia en 1502 l'ordre à observer par le prêtre dans la célébration de la messe : on donna de son œuvre plusieurs éditions sous différents titres[16], puis ce traité fut placé en tête des missels à partir de l'année 1534. Ce sont là, comme nous avons dit, des précurseurs du cérémonial.

2° On peut considérer comme le premier auteur du cérémonial romain Augustin *Patricius* ou *Patrizi* (surnommé *Piccolomini*), évêque de Pienza; en 1488, ce prélat dédia au pape Innocent VIII le *Livre des cérémonies pontificales* auquel il avait travaillé pendant trois ans. Cette compilation ne fut pas alors publiée. Un peu plus tard, vers la fin de 1516, sous le pontificat de Léon X, Christophe Marcel, archevêque élu de Corcyre édita à Venise un recueil sous ce titre : *Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum Cæremoniarum S. R. E. libri tres.* — La publication n'eut pas le don de plaire au maître des cérémonies pontificales, Paris de Grassi, car celui-ci soumit immédiatement au pape l'exposé de ses plaintes et de ses griefs : il prétendait que les rites de l'Église romaine ne devaient pas être mis sous les yeux du vulgaire et exposés ainsi au mépris; que d'ailleurs l'archevêque de Corcyre s'était attribué l'œuvre de Patrizi, y avait ajouté des erreurs et des inexactitudes tirées de son propre fonds. Paris de Grassi terminait son réquisitoire en demandant la suppression du livre

[1] Des repoussés représentant également des sujets chrétiens, ont déjà été signalés dans la même région. Cf. Braun, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, t. XIII, pl. V, VI. — [2] E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 67, 68, 123, 124, 125, etc. — [3] E. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 49-51. — [4] Hettner, *op. cit.*, p. 32, donne les mesures suivantes : 1m84, 0m44, 0m34. — [5] Orelli, *Inscr. latin.*, in-8°, Turici, 1828, t. II, n. 4370. — [6] M. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, in-8°, Roma, 1880, p. 93. — [7] *Dictionn.*, t. I, col. 730-733, fig. 163-164, et la bibliographie dans les notes du texte. — [8] J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, in-fol., Wien, 1904, p. 243, n. 7127-7130. — [9] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. II, p. 544, fig. 364. — [10] D. Guéranger, *Institutions liturgiques*, in-8°, Paris, 1881, t. I, p. 370; Zaccaria, *Onomasticon*, 2 v. in-4°, Faventiæ, 1787, t. I, p. 53. — [11] Mabillon, *Musæum italicum*, t. II, *Appendix*, p. 587, et P. L., t. LXXVII, col. 51, 1399. — [12] U. Chevalier, *Ordinaires de l'Église cathédrale de Laon*, in-8°, Paris, 1897. — [13] Zimmerman, dans les *Chroniques du Carmel*, janvier 1903 à mars 1905. — [14] P. L., t. LXXVIII, col. 1273; Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, 3 vol. in-4°, Romæ, 1776, t. I, p. 475. — [15] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 1350. — [16] Zaccaria, *Bibliot. ritualis*, t. I, p. 58.

et de l'auteur, ou du moins un châtiment sévère pour ce dernier: *librum Cæremoniarum nuper impressum omnino comburi simul cum falso auctore, aut saltem ipsum auctorem corrigi et castigari* (11 mars et 25 avril 1517). Christophe Marcel était assurément dans son tort, en s'attribuant une œuvre dont il n'était pas l'auteur; il ne méritait pourtant pas un tel déchaînement de colères comme s'il avait offensé la majesté pontificale par la publication d'un livre de cérémonies. La demande de Paris n'obtint pas tout son effet; le livre, il est vrai, ne fut pas répandu, mais son auteur n'eut pas à subir la peine du feu [1]. Paris de Grassi lui-même changea de sentiment, car il publia plus tard un *Ordo romain*, le dernier de tous. Cet *ordo* se trouve dans dom Martène [2]. Au XVIIIe siècle on a fait un choix des écrits de ce genre, sans que ces actes aient jamais eu un caractère officiel [3].

III. Recueils officiels. — Jusqu'à nos jours, il existait un livre officiel liturgique concernant les cérémonies, c'est le *Cérémonial des évêques*. Les *Ephemerides liturgicæ*, ann. 1907, 1908 et 1909, publient un *Cæremoniale parochorum* destiné à compléter le précédent. D'autre part des indications cérémonielles se trouvent aussi dans les autres livres liturgiques, Missel, Bréviaire, Rituel, Pontifical.

En l'an 1600, Clément VIII, prenant pour type l'ancien cérémonial, donna une édition corrigée du *Cérémonial des évêques*. Dans la pensée du pontife, ce livre est destiné à toutes les églises, mais principalement aux églises métropolitaines, cathédrales et collégiales; on y trouve les rites et cérémonies à observer pour la célébration de la messe, des vêpres et autres offices divins, pour les autres fonctions de l'église, pour les droits de préséance [4].

En 1650 Innocent X a fait reviser l'œuvre de son prédécesseur Clément VIII [5]. Une nouvelle correction a été accomplie en 1727 par les soins de Benoît XIII [6]; en 1741 par Benoît XIV. Ce dernier confère en outre à la Sacrée Congrégation des Rites (instituée depuis 1587 sous Sixte-Quint) pleins pouvoirs pour la correction des futures éditions [7].

Le *Cérémonial des évêques* est divisé en trois livres. Dans le premier livre on traite des devoirs de l'évêque depuis son élection jusqu'à son arrivée dans son diocèse, des officiers de sa cathédrale, des ornements pontificaux et de l'ameublement du chœur, de l'assistance du prélat à l'office. — Le deuxième livre expose la manière de célébrer les offices pontificaux, vêpres, laudes, messe, puis les particularités attachées à certains jours. — Le troisième livre enfin règle la manière de faire les visites ou de recevoir les grands personnages. Voir *Ordines romani*.

J. Baudot.

CÉRÉMONIES DE L'ÉGLISE. — I. Notion. II. Origine et développement. III. Symbolisme.

I. Notion. — 1. *Étymologie*. — Le mot latin a été diversement orthographié; on a écrit tantôt *ceremonia* ou *cerimonia*, tantôt *cæremonia* [8]. C'est une conséquence de la diversité d'étymologie : les uns font dériver l'expression du mot sanscrit *Karmôn*, « la *chose faite* » ou la *chose sacrée*; les autres de *Cære*, ville d'Étrurie où les Romains déposèrent les objets sacrés de leurs temples, lors de la prise de Rome par les Gaulois [9]; d'autres y voient un dérivé de *Carimonia*, « abstinence ». Voici comment s'exprime à ce sujet saint Augustin [10] : *Cum agerem de observationibus Judæorum a quibusdam escis..... abstinentium, dixi* *quarumdam escarum cerimoniæ* (il fait allusion à son traité *De spiritu et littera*, c. XXI, n. 36 [11]) *quod nomen non est in usu litterarum sanctarum : ideo tamen mihi congruens visum est quod a carendo appellatas* *cerimonias*, *quasi* *carimonias* *memoria tenebam, eo quod observantes careant his rebus a quibus se abstinent.* — Même dans le langage païen, le mot *cérémonie* implique donc quelque chose de sacré, et marque toute expression du culte divin par des signes sensibles; le christianisme adopta de bonne heure ce même mot pour désigner toute manifestation extérieure du culte véritable : dans la version de la Vulgate, *cæremonia* traduit, tantôt le mot hébreu *'ăbodah* (rac. *'âbad*, servir) qui veut dire *service de Dieu, culte* [12], tantôt le mot hébreu *mišmârôt* (rac. *sâmar*, observer, garder) qui désigne toute *observance positive concernant l'honneur dû à Dieu* [13].

2. *Définition*. — L'Église prend le mot *cérémonie* dans un sens large ou dans un sens restreint. Au sens large, les cérémonies désignent tout ce qui appartient à l'exercice extérieur de la religion. Au sens restreint, les cérémonies sont les attitudes, actions et mouvements extérieurs qui accompagnent les prières ou l'exercice public du culte divin, qui entrent dans l'offrande du saint sacrifice ou l'administration des sacrements, mais plutôt comme rite accidentel : tel fut par exemple l'acte de Notre-Seigneur soufflant sur ses Apôtres quand il leur donna le Saint-Esprit [14].

Nous ne reviendrons pas ici sur ce qui a été exposé ailleurs du but, de la raison d'être, de la nécessité, de l'efficacité, de l'influence des cérémonies [15]; nous voulons seulement ajouter quelques détails à ce qui a été dit, 1° de leur origine et de leur développement; 2° de leur symbolisme.

II. Origine et développement. — 1. Les cérémonies dans l'Église sont aussi anciennes que le christianisme. L'acte du Sauveur rapporté par l'évangéliste saint Jean nous montre que Jésus-Christ lui-même a institué des cérémonies et des rites; cet acte n'est d'ailleurs pas le seul dont les Évangiles nous ont laissé le souvenir : à l'exemple du Sauveur, les Apôtres usant du pouvoir divin qui leur était conféré ont pratiqué et prescrit d'autres rites, et l'Église dépositaire de ce même pouvoir divin, a précisé, complété, modifié de siècle en siècle cet ensemble d'actions, de mouvements, d'attitudes et même de paroles non essentielles à la validité du sacrifice et des sacrements, mais destinées à en relever extérieurement la dignité. L'expression *Cérémonies* se rencontre à peine dans les documents liturgiques des premiers âges (I, IIe et IIIe siècles), mais pour un lecteur familiarisé avec les articles de ce Dictionnaire, il n'est pas douteux qu'un certain nombre de rites fut l'accompagnement obligé du sacrifice et des sacrements.

2. Au IVe et au Ve siècle. — Saint Jérôme donne bien à entendre qu'il existait de son temps un code de règles

[1] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 855, 1401. — [2] *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, 4 vol. in-fol., Venetiis, t. III, p. 217. Voir aussi D. Guéranger, *Institutions liturgiques*, 4 vol. in-8°, Paris, 1881, t. I, p. 370. — [3] Gatticus, *Acta selecta cæremonialia S. R. E. ex variis manuscriptis codicibus et diariis, sæc. XV, XVI, XVII, aucta et illustrata pluribus aliis monumentis nondum editis*, in-fol., Romæ, 1753. — [4] Bulle *Cum novissime*, du 14 juillet 1600. — [5] Bulle *Etsi alias*, du 31 juillet 1650. — [6] Bulle *Licet alias*, du 7 mars 1727. — [7] Constitution *Quod Apostolus*, du 15 mai 1741. — [8] *P. L.*, t. LXXXII, col. 903. — [9] E. Littré, *Dict. de la langue franç.*, in-4°, Paris, 1881, t. I, p. 530. — [10] S. Augustin, *Lib. II de retractationibus*, c. XXXVII, *P. L.*, t. XXXII, col. 646. L'étymologie a été reproduite par saint Isidore de Séville, *Etymologiarum lib. VI*, c. XIX, *P. L.*, t. LXXXII, col. 255, et par Alcuin, *Opera dubia; Disputatio puerorum*, *P. L.*, t. CI, col. 1135, etc. Voir Zaccaria, *Onomasticon*, 2 v. in-4°, Faventiæ, 1787, t. I, p. 53. — [11] *De spiritu et littera*, *P. L.*, t. XLIV, col. 222. — [12] Exod., XII, 25; Num., III, 7, 8, etc.; Gen., XXVI, 5; Deuter., IV, 8; VII, 11, etc. — [13] Voir *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 437-441. — [14] Joa., XXV, 22. — [15] On trouvera ces divers points traités soit dans l'article précédemment cité du *Dictionnaire de la Bible*, soit surtout au point de vue théologique dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 2139-2151.

pour la célébration des saints offices, quand il dit du jeun Népotien : *in omnes CÆREMONIAS pia sollicitudo disposita non minus, non majus negligebat officium* [1]. Au lieu de l'expression *cæremonia* dont il nous a donné plus haut l'étymologie, saint Augustin, pour caractériser les rites de l'Église, se sert plutôt du mot *sacramentum*, mais comme saint Jérôme il connaît tout un code de règles liturgiques. Dans une lettre où il répond à diverses questions, il traite longuement des rites de l'Église, distingue ceux qu'on ne peut en aucune façon négliger et ceux qu'on peut faire disparaître; il parle de diverses pratiques, comme le jeûne du carême, le lavement des pieds, le chant de l'Eglise, etc., et donne un moyen de discerner ce que l'on peut ou écarter ou retenir parmi les observances [2].

Ailleurs le même saint Docteur présente ces signes visibles ou sacrements comme le lien qui unit tous les hommes dans une même religion : *in nullum autem nomen religionis seu verum seu falsum coagulari homines possunt nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur* [3]. — Saint Augustin n'est pas le seul à appeler du nom de Sacrements cette variété de signes *quæ ad res divinas pertinent* [4], saint Ambroise appelle l'encens le sacrement de la puissance divine, *divinæ sacramentum potestatis* [5]; saint Jérôme, parlant d'une vierge, dit qu'elle a renouvelé ses vœux dans les jours qu'il appelle *crucis ac resurrectionis et ascensionis dominicæ sacramenta* [6]. Aussi Bossuet a-t-il pu écrire que saint Augustin avec tous les Pères donne ce nom (*de sacrement*) à toutes les cérémonies sacrées [7].

3. Saint Grégoire le Grand († 604), un des papes qui se sont le plus occupés de la liturgie, a porté plus d'une fois son attention sur les pratiques cérémonielles; son historien Jean Diacre nous le montre réglant divers détails du culte [8] et la même préoccupation apparaît dans les lettres du grand pontife, sans toutefois que le mot *cæremonia* se rencontre sous sa plume. Il faut noter la largeur d'esprit avec laquelle il admet qu'à côté des pratiques romaines l'on conserve en certaines régions des coutumes particulières : le code liturgique et cérémoniel n'est point à ses yeux un livre fermé aux améliorations. Il suffit pour s'en convaincre de lire ces quelques lignes de sa réponse à saint Augustin de Cantorbéry : *mihi placet ut sive in Romana sive in Galliarum sive in qualibet Ecclesia aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere sollicite eligas* [9].

Nous savons que saint Isidore s'est préoccupé de nous donner l'étymologie du mot *cæremonia* en s'inspirant de saint Augustin; mais l'expression n'a pas encore de son temps le sens précis qu'elle a pris dans notre langue. Témoin cette citation empruntée à la vie de saint Martin par Venance Fortunat († 609) : *Immaculata Deo cum dona imponeret aræ, Et Pater attonitus CÆREMONIA diva sacraret, Munera vel Christi benediceret ore sacerdos* [10]. Hugues Ménard observe que dans ce passage, *cérémonie* veut dire *sacrifice* [11]. Et d'ailleurs, le concile de Cloveshoe (en 747) exprime encore les cérémonies à l'aide du mot *sacramenta*. Aux ministres des autels il prescrit : *necnon et ipsa sacramenta quæ in Missa ac Baptismate vel in aliis ecclesiasticis officiis visibiliter conficiuntur, quid spiritualiter significent, et discere studeant* [12]. C'est l'expression qu'emploieront aussi les liturgistes du moyen âge, comme on le voit dans ce passage d'Yves de Chartres : *quoniam populus ad fidem vocatus visibilibus sacramentis instruendus est, et per exhibitionem visibilium pertingere possit ad intellectum invisibilium, nosse oportet Domini sacerdotes qui hæc SACRAMENTA contrectant modum* et *ordinem SACRAMENTORUM* et *veritatem rerum significatarum* [13], et même dans l'œuvre d'Innocent III : *De sacro altaris mysterio* [14].

4. Pendant les siècles que nous venons de parcourir rapidement, les pratiques cérémonielles n'étaient point réunies dans un recueil spécial; on les trouve éparses dans les sacramentaires.

III. SYMBOLISME. — 1. Les Pères des premiers siècles de l'Église n'ont pas manqué de rechercher les raisons cachées de nos observances rituelles. Tertullien a, dans ses écrits, une foule de renseignements liturgiques et il tâche d'en découvrir la signification : ainsi le baiser de paix qui termine l'assemblée liturgique est comme le sceau imprimé à la prière *osculum pacis quod est signaculum orationis* [15]. Saint Irénée remarque qu'on ne fléchit pas le genou, à la prière, le dimanche ni durant le temps pascal, en mémoire de la résurrection [16].

Dans sa lettre à Januarius, saint Augustin établit une distinction entre les jours de Noël et de Pâques sous le rapport du symbolisme [17]. Les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem nous apprennent que les cérémonies du baptême ont été instituées par l'Église dans le but de signifier par leurs formes extérieures ce qui s'accomplit spirituellement dans les âmes [18]. — Ces quelques exemples nous apprennent comment les Pères grecs et latins ont ouvert la voie aux liturgistes du moyen âge pour l'interprétation symbolique des cérémonies.

2. Pendant plus de six siècles, de saint Isidore de Séville à Durand de Mende, on a travaillé sur ce cadre avec plus ou moins de succès. Le *De officiis ecclesiasticis* [19] de saint Isidore est une recherche perpétuelle des origines des rites sacrés. Walafrid Strabon, moine de Fulda au IXe siècle, écrit un traité ayant pour titre : *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis* [20]; il ajoute à l'œuvre de ses prédécesseurs l'exposé des coutumes de certaines Églises. — Amalaire [21], dans son *De divinis officiis*, cherche les raisons pour lesquelles les rites ont été ordonnés de telle ou de telle manière; il joint à cet exposé des explications mystiques. — Mais il faut abréger cette énumération d'auteurs : chacun d'eux à un article dans le présent *Dictionnaire*; mentionnons seulement en passant le *Micrologue* de Bernold de Constance [22], le *Gemma Animæ* d'Honorius d'Autun [23], le *Rationale divinorum officiorum* de Jean Beleth [24] pour arriver à Sicard de Crémone et à Innocent III. Sicard de Crémone met à profit l'œuvre de ses devanciers dans sa somme liturgique : *Mitrale, seu de officiis ecclesiasticis summa* [25]; Innocent III a écrit une exposition des rites sacrés sous ce titre : *De sacro*

[1] S. Jérôme, *Epist.*, LX, *ad Heliodorum*, écrite en 396, *P. L.*, t. XXII, col. 596. — [2] S. Augustin, *Epist.*, LV, *ad Januarium*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 220-221. — [3] S. Augustin, *Contra Faustum*, l. XIX. c. XI, *P. L.*, t. XLII, col. 355. — [4] Id. *De doctrina christiana*, l. III, c. IX, *P. L.*, t. XXXIV, col. 7. — [5] S. Ambroise, *In S. Luc.*, II, n. 44, *P. L.*, t. XV, col. 1569. — [6] S. Jérôme, *Epist.*, CLXVII, *ad Sabinianum*, *P. L.*, t. XXII, col. 1200. — [7] Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture*, l. VI, art. II, 4e proposition, 31 vol. in-8°, Paris, 1864, t. XXIV, p. 12. — [8] *P. L.*, t. LXXV, col. 94, 176. — [9] S. Grégoire, *Epist.*, LXIV, *ad Augustinum Anglorum episc.*, l. XI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1186; voir aussi la note de l'éditeur. — [10] *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 144. — [11] *In sancti Gregorii Librum Sacramentorum notæ*, *P. L.*, t. LXXVII, col. 274. — [12] *Concil. Cloveshoe*, can. 10, dans Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, t. XII, col. 398. — [13] *Serm.*, I, *P. L.*, t. CLXII, col. 505. — [14] *P. L.*, t. CCXVII, col. 763. Toutefois, dans ce traité, l. IV, c. XXXVI, Innocent III donne les distinctions de la théologie scolastique au sujet du mot Sacrement. — [15] *De oratione*, c. XVIII, *P. L.*, t. I, col. 476. — [16] *De Pascha*, *P. G.*, t. VII, col. 1233. — [17] S. Augustin, *Epist.*, LV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 204. — [18] *Catecheses mystagogicæ*, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1065-1128. — [19] *De ecclesiasticis officiis*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 737-826. — [20] *P. L.*, t. CXIV, col. 919-966. — [21] *P. L.*, t. CV, col. 985-1242. — [22] *P. L.*, t. CLI, col. 973-1022, et *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, au mot *Bernold*, t. II, col. 817-820. — [23] *P. L.*, t. CLXXII, col. 541-738. — [24] *P. L.*, t. CCII, col. 9-166. — [25] *P. L.*, t. CCXIII, col. 9-436.

altaris mysterio[1]. Il y fait cette déclaration au livre VI, ch. IX : « Nous ne pouvons pas toujours donner la raison de tout ce qu'ont introduit les anciens dans les rites sacrés, je crois cependant que dans ces rites sont cachés de profonds mystères; peu importe d'ailleurs que certaines pratiques aient eu des précédents dans les rites païens. »

3. Quant aux exagérations et aux erreurs auxquelles a donné naissance la recherche du symbolisme dans les cérémonies, nous n'en parlerons pas. On trouvera d'amples détails à ce sujet dans l'article déjà mentionné du *Dictionnaire de théologie catholique* et dans les *Institutions liturgiques* de dom Guéranger[2].

Outre les ouvrages cités au cours de cet article, signalons en terminant : le mot *Ceremony* dans *The catholic Encyclopedia*, New-York, vol. III, p. 538; — Desloge, *Études sur la signification des choses liturgiques*, Paris, 1906, in-12; — Menghini, *Elementa juris liturgici*, Romæ, 1907, in-8°; — G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. XI.

J. Baudot.

CERF. — I. Fresques. II. Mosaïques. III. Sculptures. IV. Bas-reliefs. V. Terre cuite. VI. Fonte.

I. Fresques. — La représentation du cerf n'a obtenu qu'un succès très limité dans l'art chrétien primitif. Elle ne semble pas antérieure à la Paix de l'Église. Une seule fresque ancienne, peinte un peu avant l'année 340, montre le cerf se désaltérant à une source. Quoique très endommagé le sujet n'est guère douteux[3], c'est le commentaire presque indubitable des versets du psaume : *Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus*[4]. Le type fut rapidement créé et ne varia guère depuis; malheureusement l'état de la fresque ne permet pas de dire si dès cette première image de la catacombe de Marc et Marcellin les cerfs se désaltéraient aux quatre fleuves sortant d'un monticule; nous ignorons également si, dès cette époque, le monticule était déjà assimilé à la roche mystique et surmonté d'une croix ou d'un autre symbole[5]. Parfois le cerf alterne avec l'agneau, mais, quelque attitude qu'on lui impose, son symbolisme est invariable, le cerf est l'emblème du catéchumène se disposant à recevoir le baptême. C'est ce que dit clairement saint Jérôme lorsque, après avoir comparé le catéchumène à un cerf, il ajoute : *Desiderat venire ad Christum in quo est fons luminis, ut ablutus baptismo accipiat donum remissionis*[6].

2373. — Baptême de Jésus. D'après Wilpert, *Pitture delle catacombe romane*, pl. 269, n. 2.

Le cerf se trouva donc désigné pour intervenir dans la décoration des baptistères et nous le trouvons employé fréquemment dans ce sens. Une fresque du baptistère de Pontien, représentant le baptême du Christ et remontant au VIe-VIIe siècle, nous montre sur la rive du

[1] *P. L.*, t. CCXVII, col. 773-916. Paris de Grassi, maître des cérémonies papales au XVIe siècle, dit qu'Innocent III s'est surpassé lui-même dans cet ouvrage. *De cerimoniis cardinalium et episcoporum libri duo*, l. I, c. I. — [2] *Institutions liturgiques*, 4 vol. in-8°, Paris, 1881, t. II, p. 180 sq. Il y est surtout question de Claude de Vert et de la réfutation de celui-ci par Languet. La synthèse de Languet sur le symbolisme est à retenir comme donnant la juste mesure. — [3] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 889, fig. 204; J. Wilpert, *Pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 150, n. 3. — [4] Ps. XLI, 1-2. — [5] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 12. — [6] S. Jérôme, *In psalm. XLI*, *P. L.*, t. XXVI, col. 949.

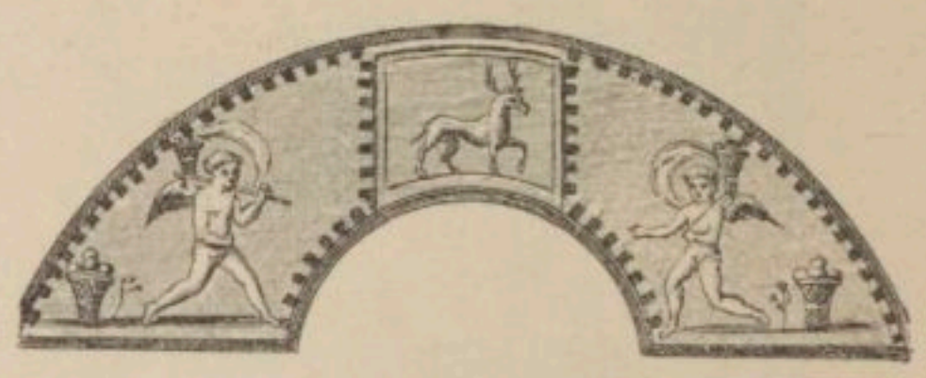
Jourdain un cerf se disposant à s'y désaltérer tandis que saint Jean baptise le Sauveur (fig. 2373)[1]. Cette fresque et celle dont nous venons de parler auparavant sont, à notre connaissance, les seuls monuments peints, en Occident, sur lesquels nous voyons le cerf[2].

II. Mosaïques. — Les mosaïques sont plus nombreuses. A Sens, une belle mosaïque, en partie recouverte, montre au centre d'un panneau deux cerfs dont l'un est entier et l'autre n'est représenté que par les

2374. — Mosaïque de Sens.
D'après la *Gazette archéologique*, 1877, t. III, pl. 31-32.

deux jambes de devant; entre eux, s'élève un beau canthare (voir ce mot), le fond est décoré par des arbustes. C'est un ouvrage de technique médiocre qui semble avoir été lourdement encastré dans une mosaïque plus ancienne (fig. 2374)[3]. Un monument de destination semblable a été rencontré à Salone, en Dalmatie. « Cette mosaïque était placée dans le passage, soit peut-être sur le seuil par où, en sortant du baptistère proprement dit, les néophytes faisaient leur entrée dans la petite basilique pour y recevoir l'onction du saint chrême, et assister à la messe où la communion leur était distribuée. La signification de l'emblème des deux cerfs, déjà évidente par elle-même, se trouve péremptoirement confirmée par l'inscription du premier verset du psaume XLI, tracée dans le champ : SIC [*ut'cer*] VVS DESIDERAT AD FONTES AQVARVM ITA DESIDERAT ANIMA MEA AD TE DEVS[4]. »

« Dans la Gaule, comme en Italie, écrit M. Martigny[5], les baptistères antiques étaient aussi décorés de pavés en mosaïques. Une des plus anciennes qui soient venues à ma connaissance, et qui est peut-être la première exécutée en France depuis la paix constantinienne, est celle qui fut découverte à Saint-Dié[6], sous un édifice incorporé à l'ancien évêché. Cette mosaïque était sans doute le pavé du baptistère contigu à la cathédrale. Elle représente les quatre fleuves du paradis terrestre, et nous retrouverions sans doute ici, si le monument nous fut arrivé intact, les cerfs traditionnels venant s'y désaltérer, comme nous l'observons dans beaucoup de sarcophages de la France, du Midi principalement[7]. Ces quatre fleuves s'échappant du centre d'une rosace, ou mieux peut-être du pied d'un rocher, formaient une espèce de lac où nageaient les monstres



2375. — Voûte d'arcosolium.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1890, t. IV, pl. XI-XII.

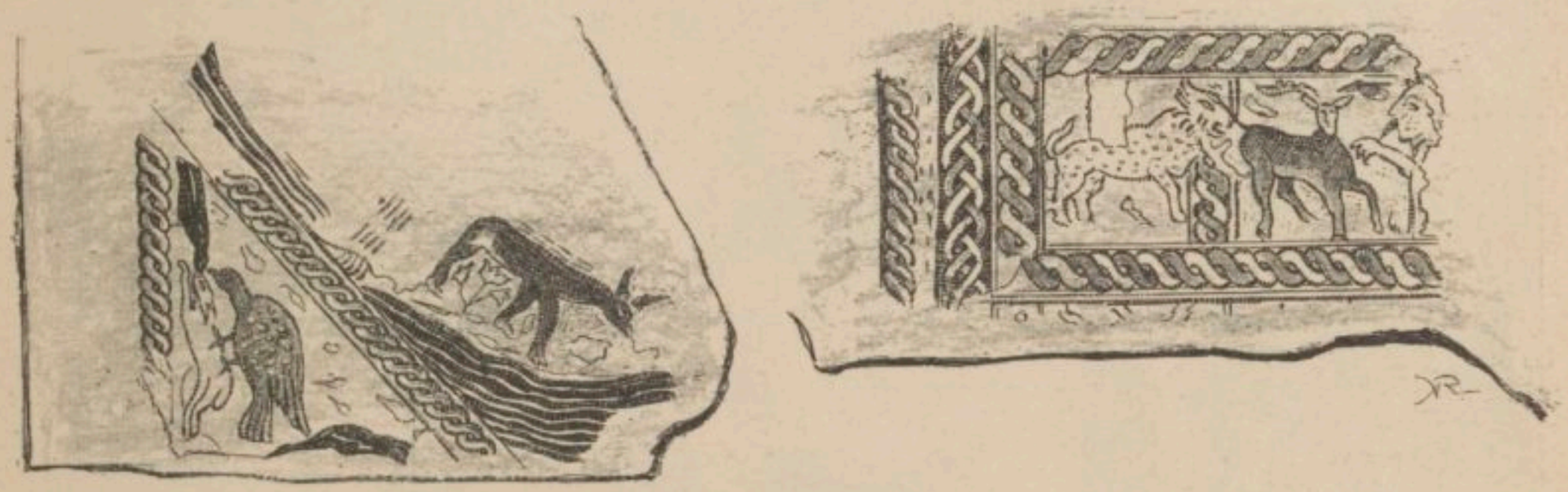
marins. Ces scènes maritimes qui jouent un si grand rôle dans la partie figurée de l'antiquité chrétienne, étaient un des motifs d'ornementation les plus usités dans les baptistères de l'Italie, témoin celui qu'avait construit le pape Damase au Vatican et qui fut décoré aux frais de Longinien, préfet de Rome. On conserve aussi au musée Kircher des fragments de mosaïque où figurent des poissons de toute sorte se jouant dans les eaux[8], fragments qui ont une provenance analogue.

« On peut citer, pour la France, beaucoup d'autres faits du même genre. Saint Avit avait décoré son baptistère de riches mosaïques. Saint Venance, évêque de Viviers, avait fait aussi construire près de l'église de Saint-Julien des fonts baptismaux où, comme dans les baptistères des catacombes, l'eau était amenée par des conduites de plomb. Il y avait ici un cerf d'airain, mais pour recevoir l'eau et la vomir dans la vasque, comme les sept cerfs du baptistère constantinien de Latran.

« Mais, de tous les monuments de cette classe découverts en France jusqu'ici, aucun, à notre connaissance, ne reproduit avec autant d'insistance et sous des formes aussi variées le symbole du cerf, que le pavé

[1] Wilpert, *op. cit.*, pl. 259, n. 2. — [2] Mentionnons encore un cerf entre deux amours chargés de fleurs sur une voûte d'*arcosolium*. Il y a de notables différences entre Bosio et Séroux d'Agincourt qui supprime le cerf, cf. J. Wilpert, *Kritik einiger « unedirten » Katakombengemälde Seroux d'Agincourt's*, dans *Römische Quartalschrift*, 1890, t. IV, p. 338, pl. XI-XII, n. 3 (fig. 2375). — [3] *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1866, p. 188; Martigny, *Mosaïque chrétienne trouvée à Sens*, dans la *Gazette archéologique*, 1877, t. III, p. 189-196, pl. XXXI-XXXII. — [4] *Annali dell' Istituto di corrispondenza archeologica*, 1850, t. XXII, p. 140; Carrara, *De' scavi di Salona*, in-8°, Prague, 1852; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. V, pl. 298; Martigny, *Une mosaïque de baptistère*, dans la *Gazette archéologique*, 1878, t. IV, p. 130-131; cf. *Bullettino di archeologia e storia dalmata*, 1902-1904, p. 3. — [5] *Gazette archéologique*, 1877, t. III, p. 193-194. — [6] A. de Caumont, dans le *Bulletin monumental*, 1868, t. XXXIV, p. 105. — [7] Millin, *Voyage dans le Midi de la France*, in-8°, Paris, 1811, atlas, pl. XXXVIII, 8; LXVIII, 4; LXIX, 3. — [8] De Rossi, *Bull. d'arch. chrét.*, 1867, édit. franç., p. 33.

d'un baptistère trouvé à Valence en 1866[1]. Les quelques fragments subsistant de la mosaïque qui le décore sont de nature à en faire vivement regretter la ruine. On reproduit ici deux de ces fragments d'après lesquels on pourra juger de la beauté de l'ensemble (fig. 2376). La composition entière se composait de plusieurs panneaux encadrés dans des frises formées d'entrelacs et de torsades d'une grande richesse. Les cerfs y sont deux à deux, séparés par des arbustes fleuris et se désaltérant dans une rivière qui descend d'une montagne, autant qu'on peut le distinguer dans ce qui reste. Ici (premier fragment), le second cerf



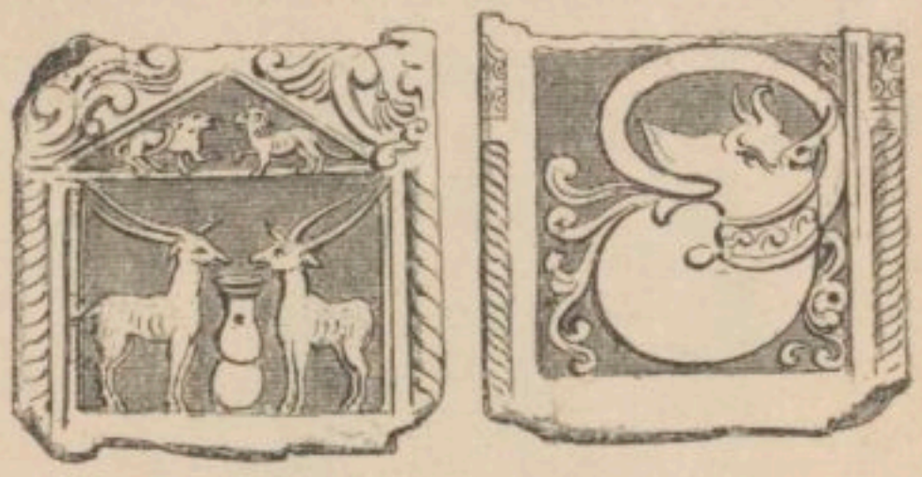
2376. — Mosaïque de Valence. D'après la *Gazette archéologique*, 1877, t. III, p. 195.

manque, mais les ondulations d'un autre cours d'eau, faisant pendant au premier, marquent la place qu'il devait occuper. Le second fragment fait voir un cerf entre un léopard et un lion, animaux figurant, dans le symbolisme ingénieux et compliqué de cette composition, les ennemis qui assiègent le catéchumène et font tous leurs efforts pour le détourner de sa voie. » Dans l'angle du premier fragment, on remarque un sujet analogue de simple décoration, un lièvre attaqué par deux corbeaux à l'instant où, lié par un aigle, celui-ci l'enlève dans ses serres[2].

III. Sculptures. — Nous venons de mentionner un cerf d'airain vomissant l'eau dans la vasque du baptistère de Viviers. Ce n'était pas là une innovation. Dans les établissements de bains publics et dans les bains privés, il était rare que la gerbe ne sortît pas de la gueule d'un animal, cerf, sanglier, lion, etc. La notice du pape Silvestre Ier au *Liber pontificalis* énumère les dons de l'empereur Constantin au baptistère du Latran; on y voit *cervos argenteos septem fundentes aquam pensantes singulos libras LXXX*[3]. Au début du IVe siècle le pape Innocent Ier offre au baptistère de la basilique des Saints-Gervais-et-Protais : *cervum argenteum fundentem aquam, pensantem libras XXV*[4]; un peu plus tard, le pape Sixte III se contente d'un *cervum argenteum fundentem aquam pensantem libras XX*[5]. Il ne reste malheureusement ni débris, ni souvenir figuré de ces cerfs.

IV. Bas-reliefs. — Un beau sarcophage de Ravenne nous montre deux cerfs affrontés se désaltérant à un large canthare[6]. Paciaudi a publié une urne de marbre, du VIIe siècle, probablement découverte dans le voisinage de Pesaro; on y voit deux cerfs affrontés et se désaltérant[7]. L'éditeur voyait dans ce petit monument un bénitier et supposait qu'il avait été placé dans l'*atrium* de quelque église; mais Martigny remarque que sa forme s'éloigne beaucoup de celle de ces sortes de vases, de plus sa face antérieure offre une représentation d'exorcisme, ce qui, s'ajoutant au symbole du cerf, ne permet pas de douter que ce soit une vasque baptismale[8] (fig. 2377).

On conserve à Naples un important morceau de sculpture remontant au IXe siècle. C'est une *transenna* de marbre reléguée dans un des bas-côtés de l'église San Giovanni, couverte de rinceaux et d'animaux identiques pour le dessin et le relief à la décoration du fameux *Calendrier* (voir ce mot) sur marbre retrouvé en 1742 dans la même église. Au milieu du décor compliqué se détachent deux animaux de grande taille, un cerf et un cheval ailé qui se regardent. Cette plaque est, d'après M. E. Bertaux, la partie médiane d'une *transenna :* au milieu des ruisseaux se détachent deux colonnettes auxquelles deux autres faisaient pendant. Supposons que le parapet qui, dans l'état actuel, a 0m76 de haut, ait eu seulement quelques centimètres de



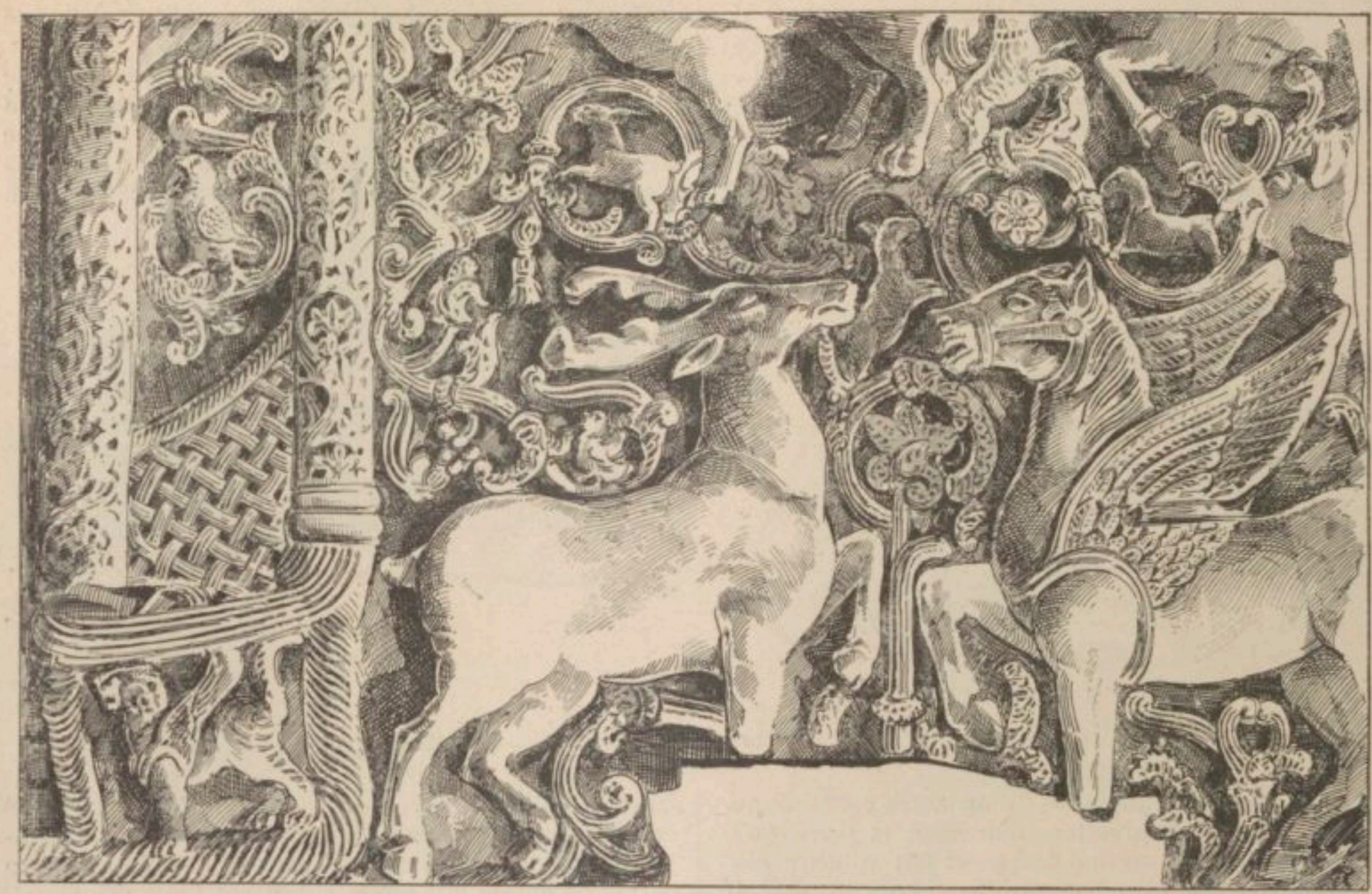
2377. — Urne de Pesaro.
D'après Paciaudi, *De sacris christianorum balneis*, pl. III.

plus; prolongeons au-dessus de ce parapet les quatre colonnettes et nous verrons qu'on pouvait avoir utilisé ce petit monument pour y poser, debout, les plaques du *Calendrier*. Quoi qu'il en soit de cette disposition, le mérite de l'ouvrage suffit à retenir l'attention. Le grand cerf avec son encolure puissante, son attitude majestueuse, est un des meilleurs morceaux de sculpture qu'il nous ait été donné jusqu'ici de rencontrer (fig. 2378)[9]

V. Terre cuite. — Quelques lampes nous montren

[1] Nous ne partageons pas l'interprétation présentée par Martigny qui voit dans ce sujet de remplissage un « emblème de la protection divine qui ne fait jamais défaut à l'âme en péril. » — [2] Ciampini, *De sacris ædificiis a Constantino Magno constructis synopsis historica*, in-fol., Romæ, 1693, c. IX. — [3] *Liber pontificalis*, édit. Mommsen, t. I, p. 55. — [4] *Id.*, p. 89. — [5] *Id.*, p. 96. — [6] Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Romæ, 1699, part. II, p. 7, pl. III D; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 310, fig. 243. — [7] Paciaudi, *De sacris christianorum balneis*, in-4°, Romæ, 1758, pl. III en regard de la p. 137. — [8] Martigny, dans la *Gazette archéologique*, 1877, t. III, p. 193. — [9] E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, t. I, *De la fin de l'Empire romain à la conquête de Charles d'Anjou*, in-4°, Paris, 1904, t. I, p. 79, fig. 18.

la représentation du cerf[1]; à Carthage nous le rencontrons sur un disque à bord en relief, conservant une partie d'attache avec la lampe sur laquelle il était soudé (diamètre 0,07); le type est informe (fig. 2379)[2].



2378. — Transenna de marbre à Naples. D'après E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, t. I, p. 79, fig. 18.

Nous avons récemment signalé un type très élégant sur un carreau de terre cuite. Voir *Dictionn.*, t. II, col. 2186, fig. 2107.

VI. Fonte. — Le sceau de plomb provenant de Carthage présentait une applique sur laquelle deux cerfs se désaltéraient au pied d'un monticule. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 641, fig. 116.

2379. — Disque de lampe.
D'après Delattre, *Le musée Lavigerie*, 3e série, pl. X, n. 12.

H. Leclercq.

[1] Aringhi, *Roma subterr.*, in-fol., Roma, 1659, t. II, p. 603. — [2] A.-J. Delattre, *Musée Lavigerie*, in-4°, Paris, 1899, pl. X, n. 12.

CERNE (Le book of) ou **LIVRE DE CERNE.** On désigne sous ce nom un livre ou recueil de prières pour l'usage privé. Cerne est une abbaye anglaise dans le Dorsetshire à laquelle appartint un certain temps ce manuscrit liturgique[3]. Il est aujourd'hui la propriété de l'Université de Cambridge sous la cote Ll. 1. 10. De format in-4° (23 × 18 1/5), il compte cent cinquante pages sur vélin, distribuées en trois parties; ce sont en réalité trois manuscrits différents reliés ensemble. La première partie, en vingt-six feuillets, contient la copie de quelques chartes, la plupart concernant l'abbaye; la troisième est consacrée à des séquences; c'est de la seconde seule que nous avons à nous occuper ici, à cause de son intérêt liturgique; c'est le *livre de Cerne* proprement dit, qui comprend quatre-vingt-dix-neuf feuillets d'une écriture qui, au premier aspect, nous révèle comme date la fin du VIIIe ou le IXe siècle. Il a été écrit sous Æthelwood (Æthelweald ou Aedelwald) et pour l'usage privé de ce prélat, qui fut évêque de Lichfield de 818 à 830. Mais il semble que ce manuscrit n'est lui-même que la copie d'un original du VIIe ou du VIIIe siècle. Il a été récemment édité par dom A. B. Kuypers, bénédictin de Downside[4].

Il ne faut pas oublier que le *Book of Cerne* n'est qu'un livre de dévotion privée; s'il n'a pas l'importance des livres officiels pour l'histoire de la liturgie générale, il a néanmoins sa valeur comme témoin de la piété populaire au VIIIe et au IXe siècle, et aussi parce qu'à cette époque la prière privée n'est pas isolée, ou fantaisiste, comme de nos jours; elle reflète la liturgie publique, elle en est comme imbibée; à ce point de vue, il se classe dans la catégorie d'un certain nombre de livres du même genre au moyen âge, le

[3] Sur ce point et pour l'ensemble voir notre article *Le Book of Cerne et les liturgies celtiques*, dans la *Revue des questions historiques*, t. LXXVI, p. 210-222 (1904), et nos *Origines liturgiques*, Paris, 1906, p. 227. — [4] *The Prayer Book of Aedelvald the Bishop, commonly called the Book of Cerne*, edited from the ms. in the University library, Cambridge, University Press, 1902, in-4°. L'éditeur a pu étudier au British Museum un autre manuscrit (*Royal ms., 2 A XX*), qui présente avec celui de Cerne de nombreuses analogies, et il l'a édité à la suite du premier manuscrit.

Libellus precum, les livres de Bède et d'Alcuin, etc.

Le livre de Cerne débute par un récit de la passion selon les quatre évangélistes. Le reste du manuscrit est consacré à des prières diverses, prières à la Trinité, prières au Seigneur, louanges à Dieu, prières du matin et du soir, examens de conscience, préparation à la pénitence, prières de saint Grégoire, de saint Jérôme, de saint Éphrem, de saint Paulin, de saint Jean, de saint Pierre, prière à la sainte Vierge, aux apôtres, à saint Pierre, à saint André, à saint Michel, un abrégé du psautier comme ceux de Bède et d'Alcuin, un récit de la descente du Christ aux enfers. Plusieurs de ces pièces sont d'origine irlandaise, mais on y trouve aussi des prières d'inspiration gallicane ou mozarabe, ou romaine.

Dom Kuypers et surtout M. Ed. Bishop, dans une longue note en appendice (p. 234 à 283), se sont efforcés d'établir la provenance de ces différentes prières. Nous-même, dans l'article cité, avons indiqué quelques nouveaux rapprochements. Ce n'est pas le lieu de reproduire ici ou d'analyser ces travaux. Nous nous contentons d'y renvoyer le lecteur. On voit en somme l'intérêt que présente ce livre, moins pour l'histoire de la liturgie en général, que pour celle de la dévotion privée du VIIe au IXe siècle.

F. Cabrol.

CÉROFÉRAIRE. — I. Étymologie. II. Fonction.

I. Étymologie. — Le mot *céroféraire*, du grec κηροφόρος, en latin *ceroferarius*, quelquefois *cereoferarius*, signifie qui porte le cierge (par extension, la lumière). Les documents liturgiques l'emploient tantôt pour désigner le piédestal ou chandelier sur lequel on fixe le cierge, tantôt pour désigner le ministre qui porte ce chandelier. *Acolythus, sic dictus quod candelabra et cereos deferat : ipsa quoque candelabra nonnunquam hoc nomine donantur*[1]. Dom Ménard dit que le genre du mot varie suivant que l'on désigne la personne ou l'objet : *To ceroferarium pro candelabro neutraliter sumendum esse arbitror, nam ceroferarius masculine acolytus est*[2]. Les mêmes documents donnent cette double signification au mot *cereostata*[3]; on trouve encore, pour marquer le premier des deux sens, les mots *ceroferale, candelabrum*, et pour le second les mots *ceroferagius, cerophanus, cereostatarius*[4].

Plus communément, à partir du VIe siècle, l'expression a été employée pour désigner l'acolyte et l'une de ses principales fonctions.

II. Fonction. — Il n'est pas trace d'une fonction de céroféraire dans les premiers siècles de l'Église; cependant on peut conjecturer son existence durant la période des persécutions, alors que les réunions des fidèles se tenaient pendant la nuit en des endroits retirés et sombres. — Nous savons par saint Jérôme que la pratique de porter des cierges devant le livre des Évangiles existait de son temps et il en donne l'explication dans son traité contre Vigilance[5]. C'est sans doute de ce texte de saint Jérôme et peut-être aussi des *Statuta ecclesiæ antiqua*, document gallican du VIe siècle[6], que s'est inspiré saint Isidore de Séville, quand, abandonnant l'étymologie du mot *Acolyte* (*pedissequus, apparitor*), il écrit : *Acolyti græce, latine ceroferarii dicuntur a deportandis cereis*[7].

Toujours est-il qu'à partir de cette époque, les sacramentaires et les liturgistes donnent comme principale caractéristique de l'acolyte la fonction de céroféraire. Le sacramentaire gélasien s'inspire des *Statuta* de l'Église de Carthage : *Acolytus... ab archidiacono accipiat ceroferarium cum cereo ut sciat se ad accendenda luminaria ecclesiæ mancipari*[8]. Le sacramentaire grégorien édité par dom Ménard fait suivre la rubrique des paroles : *Accipite hoc gestatorium luminis, ut per illud valeatis adversariorum tenebras effugare*[9]. Plus tard la tradition du chandelier sera faite par l'évêque lui-même avec la formule qui se lit dans le pontifical romain : *Accipite ceroferarium cum cereo.*

Plus communément, les *Ordines romani* représentent les Acolytes portant des chandeliers dans les fonctions pontificales; par exemple, l'*Ordo II : septem acolyti portantes septem cereostata... Et duo acolyti portantes duo cereostata, venientes ante ambonem*[10] De même dans l'*Ordo romanus III*[11]. *Dans l'Ordo romanus VI*[12] on lit : *acolytis candelabra portantibus... Acolyti cum candelabris se dividunt.*

Les liturgistes, quand ils parlent de l'acolyte, s'inspirent à peu près tous de la pensée de saint Isidore, et l'interprétation symbolique de la fonction donnée par eux est à quelques variantes près celle de l'auteur du livre des Étymologies. Tels sont Alcuin[13], Amalaire[14], Rhaban Maur[15], Honorius d'Autun[16]. La pensée de ces auteurs et de beaucoup d'autres parmi leurs contemporains peut se résumer dans ce texte d'Innocent III : *Acolyti vero qui latine ceroferarii nuncupantur ab Aaron et filiis ejus ministerii sui sumere possunt exemplum... Acolyti cereos ferunt accensos dum legitur evangelium non ut tenebras aeris illuminent, sed ut proximis opera lucis ostendant*[17].

J. Baudot.

CÉSÈNE (MANUSCRITS LITURGIQUES DE). *Pluteus XXIX, cod. II*, Evangiles grecs, XIIe siècle. — Propre du temps, des saints et quelques fêtes en usage dans l'Église grecque.

Incipit (en grec) : Choix des saints évangiles pour le propre du temps. Les notes qui accompagnent le texte en vue du chant sont disposées en vue de diriger la voix conformément à ce que nous lisons chez certains liturgistes, notamment le cardinal Hugues de Saint-Cher. *Tractatus super missam seu speculum ecclesiæ*, c. IX : *Lectiones Veteris Testamenti terminantur in gravem acutum; in Novo Testamento promittuntur spiritualia et æterna, in cujus signum evangelium et epistola terminantur in accentum acutum.* On lit également dans Durand de Mende, l. IV, c. XVI : *Quæritur quare prophetias voce inferius deflexa; evangelium vero ac epistolam vocem exaltando finimus?* La question seule est intéressante, la réponse, dans le goût mystique ordinaire à cet auteur, importe peu.

Pluteus XXVII, cod. IV. Évangiles, Xe siècle. — Péricopes évangéliques distibuées suivant le propre du temps et des saints.

Au 1er feuillet on lit[18], dans une écriture fort compli-

[1] Zaccaria, *Onomasticon Faventiæ*, 2 vol. in-4°, 1787, t. I, p. 75. — [2] *Notes sur le Sacramentaire grégorien, P. L.*, t. LXXVIII, col. 481. — [3] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 88, 90. Voir aussi l'*Ordo de Saint-Amand*, dans l'appendice des *Origines du culte chrétien*, de Mgr Duchesne. — [4] Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, 10 vol. in-4°, Niort, t. II, p. 274, au mot *ceroferarium*. — [5] Texte cité au mot Acolyte, t. I, col. 353. — [6] *P. L.*, t. LVI, col. 887. Héfélé, *Hist. des conciles*, édit. Leclercq, t. I, part. 1, p. 103-120. — [7] *P. L.*, t. LXXXII, col. 293. — [8] H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary*, in-8°, Oxford, 1894, p. 145. — [9] *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 219. — [10] *P. L.*, t. LXXVII, col. 970, 971. — [11] *Ibib.*, col. 979, 980. — [12] *Ibid.*, col. 989, 990. — [13] *P. L.*, t. CI, col. 1132. — [14] *P. L.*, t. CV, col. 1317. — [15] *Id.*, t. CXI, col. 93. — [16] *Id.*, t. CLXXII, col. 546. — [17] *P. L.*, t. CCXVII, col. 775. — [18] *Catalogus codicum manuscriptorum Malatestianæ Cæsenatis bibliothecæ, fratrum minorum conventualium fidei custodiæque concreditæ, historica præfatione variisque adnotationibus illustratus*, auctore Jos. Mar. Mucciolo..., 2 vol. in-8°, Cesenæ, 1780-1784. Sur la bibliothèque de Cesena, cf. A. Martin, *Les manuscrits de la bibliothèque Malatestiana à Cesena*, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1882, t. II, p. 224-233, et R. Zazzeri, *Sui codici e libri a stampa della biblioteca Malatestiana di Cesena*, in-12, Cesena, 1887, p. 232, 241.

quée, quelques mots qui pourraient vouloir dire : « Le saint et grand dimanche de Pâques. » Au milieu de la page, une miniature avec ces mots : *Ex evangelio secundum Johannem*. Nombreuses majuscules ornées. Les évangiles n'étaient pas seulement lus, mais chantés ainsi qu'on peut s'en convaincre par la présence de neumes : Ω (flexion de la voix). L (son grave). / (son aigu).

Choix des péricopes évangéliques pendant la semaine pascale d'après ce manuscrit et le précédent.

Plut. XXVII, cod. IV.	*Plut. XXIX, cod. II.*
Dans la sainte et grande Pâque dominicale, selon saint Jean.	Choix des saints évangiles dans la sainte Résurrection du grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ, selon saint Jean.
Second jour de la Résurrection [1], selon saint Jean.	Second jour de la Résurrection [1], selon saint Jean.
Troisième jour de la Résurrection, selon saint Luc.	Troisième jour de la Résurrection, selon saint Luc.
Quatrième jour de la Résurrection, selon saint Jean.	Quatrième jour de la Résurrection, selon saint Jean.
Fin (de l'évangile) en mémoire de saint André, apôtre.	(On lit) le même et en mémoire de Saint-André, apôtre.
Cinquième jour de la Résurrection [2], selon saint Jean.	Cinquième jour de la Résurrection [2], selon saint Jean.
Parascève, jour de la Résurrection, selon saint Jean.	Sixième jour de la Résurrection, selon saint Jean.
Sabbat, jour de la Résurrection, selon saint Jean.	Sabbat, jour de la Résurrection, selon saint Jean.
Dimanche ἀντὶ πάσχα, selon saint Jean.	Dimanche du Lamprophore [3].
Fin (de l'évangile) de la grande Pâque dominicale.	

2e dimanche après la Résurrection, selon saint Jean; de même tous les jours de cette semaine. La péricope du mardi est également employée pour l'adoration de la Croix.

3e dimanche après la Résurrection. On fait mémoire de Joseph d'Arimathie et des saintes femmes qui portèrent des parfums au tombeau, selon saint Marc. Tous les jours de cette semaine, selon saint Jean. La péricope du vendredi est également employée pour les morts.

4e dimanche après la Résurrection, selon saint Jean; de même tous les jours de cette semaine dont le mercredi est désigné comme marquant le milieu du temps entre Pâques et Pentecôte.

5e dimanche après la Résurrection, selon saint Jean; de même tous les jours de cette semaine; après le samedi, on lit en marge : « Fin de la Parascève. »

6e dimanche après la Résurrection, selon saint Jean; de même tous les jours de cette semaine. La péricope du mardi est également employée pour l'adoration de la Croix. Le mercredi, pour la vigile de l'Exaltation : *Dixit Jesus qui diligit animam*. Le jeudi, outre la lecture de saint Jean [4], [on trouve : *Quinta ascensionis sec. Marcum. Ad liturgiam sec. Lucam*;] la lecture de saint Jean est également employée ce jour-là *ad surrectionem matutinam*.

7e dimanche après la Résurrection; dimanche des CCCXVIII Pères [5], selon saint Jean; de même tous les jours de cette semaine. La péricope du mercredi se lit également pour la mémoire de saint Acace, évêque, et des martyrs Probe, Taraque et Andronique. La péricope du vendredi se lit *in surrectione matutina* et pour la mémoire de saint Jean l'évangéliste.

Dimanche de la Pentecôte, à la liturgie, selon saint Jean. La seconde férie, selon saint Matthieu : *Dixit Dominus, videte ne contemnatis...;* le reste de la semaine, selon saint Matthieu.

1er dimanche après la Pentecôte — de tous les saints — selon saint Matthieu. A partir d'ici le *Plut. XXVII, cod. IV*, ne donne plus les péricopes du propre du temps [6]. Nous suivons donc désormais *Plut. XXIX, cod. II*, d'après lequel nous ne trouvons plus que les samedis et les dimanches mentionnés. Depuis le samedi qui précède le 2e dimanche jusqu'au 17e dimanche inclusivement, les péricopes sont prises dans saint Matthieu. En outre, la péricope du 3e dimanche se lit également pour les malades, la péricope du 4e dimanche pour la fête de saint Matthieu, la péricope du 6e dimanche se lit aussi le samedi qui précède l'Exaltation et pour la fête des saints Cornu et Symmaque; la péricope du samedi qui précède le 13e dimanche s'emploie également pour saint Étienne proto-martyr; la péricope du 17e dimanche est facultative.

Il existe une autre série de lectures pour les 17 samedis et les 17 dimanches, d'après saint Luc. De même que dans l'autre manuscrit le samedi et le dimanche *carnis privii*, le samedi et le dimanche *esus casei* sont selon saint Matthieu.

Nous arrivons au propre des saints. Nous suivrons, ici encore, le *Plut. XXIX, cod. II*, et nous indiquerons en note les variantes notables du *Plut. XXVII, cod. IV*. Les abréviations sont : *Mt. Mc. Lc. Jo.*, indiquant les péricopes.

Septembre. — 1. S. Siméon Stylite. *Lc.* — 2. S. Mamas myr. et S. Jean le Jeûneur, *Jo.* — 3. S. Anthime et S. Theoctiste, *Jo.* — 4. S. Babylas, *Lc.* — 5. Le prophète Zacharie, *Mt.* — 6. S. Eudoxe et ses compagnons [7]. *Mc.* — 7. S. Sozontas myr. *Lc. : Dixit Dominus : Cavete ab hominibus.* — 8. Nativité de la Vierge, à matines *Lc.*, à la liturgie *Lc.* — 9. S. Joachim et Ste Anne, *Lc.* — 10. Pour l'adoration des précieux bois (de la Croix) *Jo.* (le 7e évangile de la 2e semaine). — 11. L'adoration de la Croix, *Mt.* — 11. S. Théodore (voir le 8 du présent mois). — 12. Adoration de la Croix. — 12. S. Autonome et S. Coronat (voir le 20 du présent mois : *In illo tempore collegerunt Principes et Pharisæi concilium adversus Jesum dicentes...*, le 2e de la 6e semaine). — 13. Vigile de l'Exaltation. *Jo. : Dixit Dominus qui diligit animam.* — 13. S. Pierre κέιμσε έκοῆ το λείψαὴ; S. Alype. — Samedi avant l'Exaltation, *Mt. Dixit Dominus : qui diligit patrem et matrem.* — Dimanche avant l'Exaltation, *Jo.* — 14. Exaltation de la sainte Croix, le matin, *Jo.;* pour

[1] Διαχανήσιμου, qu'on peut traduire *commotionis, excitationis, renovationis*. Les Grecs donnent à la semaine pascale le nom de ἑβδομάδα διαχανήσιμου, *septimana renovationis*, et au dimanche *in albis* le nom de αντί πασχα, cf. Codinus, *De officiis aulæ Constantinopolit.*, c. XIV, n. 19; Jean Morin, *Comment. de sacris ordinibus*, in-fol., Parisiis, 1655, part. 2, p. 245. — [2] Même note que la précédente. — [3] Lamprophori, = *ferentis splendorem*. — [4] Voir *Diction.*, au mot Bonusa. — [5] Ce qui suit, entre crochets, ne se trouve que dans *Plut. XXVII, cod. IV*. — [6] Notons toutefois ces indications : Dimanche *carnis privii* selon S. Matthieu; dimanche *esus casei*, selon S. Matthieu; samedi des jeûnes et de S. Théodore, martyr, selon S. Marc; 1er dimanche des jeûnes, voir le quatrième jour de la Résurrection; samedi de Lazare, qui précède le dimanche des Rameaux, selon S. Jean; dimanche des Rameaux, au matin, selon S. Matthieu; pour la liturgie, selon S. Jean; le jeudi-saint, pour la liturgie, selon S. Matthieu; le vendredi-saint, selon S. Matthieu; le samedi-saint selon S. Matthieu; le matin et pour la liturgie, selon S. Matthieu. — [7] *Plut. XXVII, cod. IV* indique : « Michel, chef de la milice » et renvoie au 8 novembre.

la liturgie, *Jo.* — Samedi après l'Exaltation (voir la parascève du temps Pascal), *Jo.; Ego vado et quæretis me.* — Dimanche après l'Exaltation, et mémoire de S. Siméon, cousin de Jésus. *Mc.* — 15. S. Nicetas, *Mt.* — 16. Ste Euphémie, *Lc.* — 17. Les saintes martyres Sapience, Foi, Espérance et Charité, *Mt.* — 18. S. Théodora, *Lc.* — 19. SS. Trophime, Dorymédon et Sabbatius (voir le dimanche de tous les saints). — 20. S. Eustathe et ses compagnons, *Lc.* — 21. S. Jonas, prophète. *Lc.* — 22. SS. Phocas myr. et S. Codrat, *Lc.* — 23. La conception du Précurseur, *Lc.* — 24. Ste Thècle, protomartyre, *Lc.* — 25. Supplication *contra Brucos, Lc. Ingressus est Jesus in navim.* — 26. Mort de S. Jean le Théologien, *Jo. : Manifestavit se ipsis Jesus.* — 27. S. Épiphane, *Lc.* — 28. S. Chariton (voir le 20 janvier). — 29. S. Cyriaque (voir le 21 octobre). — 30. S. Grégoire de la Grande Arménie, *Mt.*

Octobre. — 1. S. Ananias apôtre et S. Romain (voir au 2 septembre). — 2. S. Cyprien et Ste Justine (voir au 3 septembre). — 3. S. Denys l'Aréopagite, *Mt.* — 4. S. Hiérothée (voir au 22 septembre). — 5. S. Mamelchtas (voir le 10 des dimanches selon S. Luc). — 6. S. Thomas apôtre (voir le dimanche *in albis*). — 7. SS. Serge et Bacchus (voir le 20 septembre). — 8. Ste Pélagie, *Jo.* — 9. S. Jacques, apôtre (voir le 1er des dimanches selon S. Luc). — 10. S. Eulampe et Ste Eulampie, *Mc.* — 11. Mémoire des saints Pères du VIIe concile, *Mt.* — 11. S. Zonaidis, *Mc.* — 12. SS. Probe, Taraque et Andronique (voir au 20 septembre). — 13. SS. Carpe, Papyle et leurs compagnons, *Mt.* — 14. S. Nazaire et ses compagnons (voir au 21 octobre). — 15. S. Lucien (voir au 3 octobre). — 16. S. Longin, centurion, *Mt.* — 17. Le prophète Osée, *Lc.* — 18. S. Luc, *Lc.* — 19. Le prophète Joël (voir au 5 septembre). — 20. S. Artème et les nouveaux martyrs Étienne, André, Paul et Pierre (voir 5e samedi après Pâques : *Hæc præcipio,* etc.). — 21. S. Hilarion, *Lc.* — 22. S. Abercius (voir le 11 des samedis selon S. Luc : *Ne timeas pusillus grex*). — 23. S. Jacques, frère du Seigneur, *Mt.* — 24. S. Arethas et ses compagnons. (voir le 1er des dimanches selon S. Matthieu). — 25. SS. Notarion, Marcion et Martyrius, *Lc.* — 25. S. Paul le Confesseur : *Dixit Dominus : omnis qui confitetur.* — 26. Le Tremblement de terre et S. Démétrius martyr, *Mt.* — 27. Déposition du chef du précurseur, *Lc.* — 28. Les SS. Anargyres, Cosme et Damien, romains (voir le 5 des samedis selon S. Luc). — 29. SS. Térence et Neonilla, Ste Pia, martyre, Ste Anastasie, romaine (voir au 10 octobre). — 30. SS. Zénobius et Ste Zénobie, et le patriarche cyriaque (voir au 3 septembre). — 31. S. Épimaque (voir au 20 septembre).

Novembre. — 1. SS. Anargyres, Cosme et Damien, *Lc.* [1], — 2. S. Acyndinus, *Mt.* — 3. SS. Acepsimas, Joseph et Ajthala (voir au 21 octobre). — 4. S. Joamecius (voir au 20 janvier). — 5. SS. Galactio et Epistemes (voir au 10 octobre). — 6. S. Paul confesseur (*Omnis qui confitetur,* voir au 21 octobre). — 7. Les 30 martyrs de Mélitène (voir au 15 septembre). — 8. Synaxe des saints archanges (voir au 18 octobre) [2]. — 9. Ste Matrona (voir au 11 octobre). — 10. S. Jean l'aumônier (voir au 10 janvier). — 11. S. Mennas et ses compagnons (voir au 3e samedi après Pâques). — 12. S. Nil (voir au 20 janvier). — 13. S. Chrysostome, le matin, *Jo.,* pour la liturgie (voir au 3 septembre). — 14. S. Philippe, apôtre (voir le 3e jour de la Résurrection : *Voluit Jesus exire*). — 15. SS. Confesseurs (voir au 21 octobre). — 16. S. Matthieu, apôtre (voir au samedi de S. Matthieu après la Pentecôte). — 17. S. Grégoire le thaumaturge, *Mt.* — 18. S. Platon, *Jo.* — 19. Le prophète Abbias (voir au 17 octobre). — 20. S. Dase martyr (voir au 20 septembre). — 21. Présentation de la Vierge au Temple (voir au 8 septembre, le matin : *Exurgens Maria*). — 22. Ste Cécile (voir au 4 décembre). — 23. SS. Procle, Anatole et Gennade (au 11 octobre). — 24. S. Grégoire d'Agrigente (voir au 30 septembre). — 25. Ste Catherine et S. Clément de Rome, Pierre d'Alexandrie et Mercure (voir au 13 octobre). — 26. S. Alype et Acace Climaque (voir au 20 janvier). — 27. S. Jacques le Persan (voir au 2 septembre). — 28. S. Etienne le jeune (voir le 7 des samedis de S. Matthieu). — 29. S. Ivinarque (voir le 10 octobre). — 30. S. André apôtre (voir le quatrième jour de la Résurrection, depuis le commencement de l'évangile).

Décembre. — 1. Le prophète Nahum (voir au 5 septembre). — 2. Le prophète Habacuc (voir au 17 octobre). — 3. SS. Inde et Domnas, martyrs, et leurs 20000 compagnons martyrs (voir le dimanche de tous les saints). — 4. Ste Barbe, *Mc.* — 5. S. Saba (voir au 20 janvier). — 6. S. Nicolas (voir au 10 janvier) [3], S. Grégoire de Nysse. — 7. S. Ambroise (voir le 3 septembre). — 8. Les apôtres Sosthène, Apollo, Céphas (voir au 22 septembre). — 9. Conception de Ste Anne. De même pour les fêtes anniversaires des victoires impériales, *Mc.* — 10. SS. Menas, Ermogènes et Eugraphe (voir au 10 octobre). — 11. S. Daniel le stylite (voir au 20 janvier). — 12. S. Spyridion et fête anniversaire d'une victoire contre les Perses et Chosroes, *Lc.* — 13. S. Eustrate et ses compagnons (voir au 20 septembre). — 14. SS. Thyrse, Philémon et leurs compagnons, *Lc.* — 15. S. Eleuthère (voir le dimanche après l'Exaltation de la Croix). — 16. Le prophète Aggée, S. Marin, martyr et S. Bacchus (voir le 10 octobre). — 17. Les trois saints enfants et le prophète Daniel, *Lc.* — 18. S. Phlorus et S. Michel le syncelle, confesseur. — 19. S. Boniface, martyr, et les saints Prome, Arem et Élie (voir dimanche de tous les saints). — 20. S. Ignace le théophore, *Mc.* — 21. Ste Julienne (voir au 16 septembre). — 22. Ste Anastasie (voir le 16 des samedis de S. Matthieu). — 23. Les dix saints de la Crète (voir au 15 septembre).

Plut. XXVII, cod. IV.	*Plut. XXIX, cod. II.*
Dimanche avant la Nativité du Christ, *Mt.*	Samedi avant la Nativité du Christ, *Mt.*
24. Vigile de la Nativité, *Lc.*	24. Vigile de la Nativité, *Lc.*
25. Nativité; au matin (voir dimanche des Saints Pères) pour la liturgie, *Mt.*	25. Nativité; matin, *Mt.*
26. Synaxe, *Mt.*	26. Synaxe, *Mt.*

27. S. Étienne proto-martyr (voir le 16e des dimanches de S. Matthieu). — 28. (voir le cinquième jour après la Résurrection : *Homo quidam ex pharisæis*). — 29. SS. Innocents (voir le 26 du présent mois jusqu'au milieu de l'évangile). — 30. (Voir le 15 des dimanches de S. Matthieu). — 31. (Voir au 6 septembre : *quidam scriba accessit ad Jesum*). — Samedi après la Nativité du Christ, *Mt.* — Dimanche après la Nativité : *Reversis Magis.* — Samedi *ante lumina,* c'est-à-dire avant l'Epiphanie, *Mt.* — Dimanche *ante lumina, Mc.*

Janvier. — 1. S. Basile et Circoncision de N.-S., *Lc.* — 2. *Mc.* — 3. *Mt.* — 4. *Lc.* — 5. Vigile de l'Epiphanie, *Lc.* — 6. Épiphanie, au matin, *Mc.,* pour la liturgie, *Mt.* — 7. S. Jean, prophète, précurseur et baptiste, *Jo.* — Samedi après l'Épiphanie, *Mt.* — Dimanche après l'Epiphanie, *Mt.* — 8. (Voir le samedi après la Résurrection : *Venit Jesus et discipuli ejus in Judæam*). — 9. *Lc.* — 10. *Lc.* — 10. S. Grégoire de Nysse, *Mt.* — 11. *Lc.* — 11. S. Théodose le cénobiarque (voir au 21 octobre : *Stetit in loco campestri*). — 12. *Jo.* — 13. *Mc. In diebus illis venit Jesus Nazareth ex Galilæa*

[1] *Plut. XXVII, cod. IV,* indique pour la même fête *Mt.* — [2] *Plut. XXVII, cod. IV,* indique pour cette fête *Lc.* — [3] *Plut. XXVII, cod. IV,* donne pour cette fête *Lc.*

et baptizatus est. — 14. SS. Abbadorum, c'est-à-dire le retour des Mages (voir 11e des samedis de S. Luc). — 15. S. Jean Calybite (voir au 10 janvier). — 16. Les chaînes de S. Pierre (voir le samedi de la Pentécôte). — 17. S. Antoine (voir au 21 octobre). — 18. SS. Athanase et Cyrille (voir au 11 octobre : *Vos estis lux*). — 19. S. Macaire (voir 11e des samedis de S. Luc). — 20. S. Euthyme le Grand, *Mt.* — 21. S. Maxime le Confesseur (voir au 25 octobre : *Omnis qui confitetur me*). — 22. S. Timothée, apôtre, et S. Anastase le Persan (voir le Dimanche de tous les saints). — 23. S. Clément d'Ancyre, *Mt.* — 24. Ste Xena, *Mc.* (voir au 5 février : *Dixit Dominus, Cavete a scribis*). — 25. S. Grégoire le théologien (voir au 3 septembre). — 26. S. Xénofont (voir le 11e samedi de S. Luc). — 27. S. Jean Chrysostome (voir 13 novembre). — 28. S. Éphrem le Syrien (voir au 10 janvier). — 29. S. Ignace (voir au 20 décembre). — 30. S. Hippolyte, *Jo. : Dixit Dominus discipulis suis : Si granum frumenti cadens* (voir au 20 février). — 31. SS. Cyr et Jean (voir au 17 novembre).

Février. — 1. S. Tryphon, martyr (voir au 18 octobre). — 2. Hypapante D.-N. J.-C.; le matin (voir au 8 septembre *Exurgens Maria*), pour la liturgie, *Lc.* — 3. S. Siméon le juste : *In illo tempore erat quidam homo in Jerusalem* jusque *et gloriam populi tui Israel.* — 4. S. Isidore de Péluse (voir au 21 octobre). 5. Ste Agathe, *Mc.* — 6. S. Bucole (l'évangile n'est pas mentionné). — 7. S. Parthène [1] (voir au 11e samedi de S. Luc). — 8. Le prophète Zacharie (voir au 17 décembre). — 8. S. Théodore Tero. — 9. S. Nicéphore, *Jo. : In illo tempore elevans Jesus oculos suos* jusque *ut habeatis gratiam* (voir au 16 juillet, mémoire des Pères de Chalcédoine). — 10. S. Charalampe (voir au 3e samedi après Pâques). — 11. S. Blaise (voir la 5e semaine après Pâques : *Dixit Dominus ad eos qui venerunt ad se Judæos : in judicium ego in mundum veni* jusque *et postea inveniet*). — 12. S. Mélèce d'Antioche (voir au 11 octobre : *Vos estis lux mundi*). — 13. S. Martinien (voir au 20 janvier). — 14. S. Auxence (voir au 17 novembre). — 15. S. Onésime, apôtre (voir au 18 octobre). — 16. S. Pamphile et ses compagnons (voir au 3e samedi après Pâques). — 17 S. Théodore, général d'armée (voir au 10 octobre). — 18. S. Léon, pape (voir au 3 septembre). — 19. S. Sadoc et ses compagnons (voir au 2 septembre). — 20 (manque). — 21. S. Eusthate d'Antioche (voir au 13 novembre); le matin, de S. Chrysostome. — 22. S. Protère d'Alexandrie (voir au 3 septembre). — 23. S. Polycarpe, *Mt.* — 24. Invention du précieux chef du Précurseur, le matin, *Lc.*, pour la liturgie, *Mt.* — 25. S. Taraise, patriarche. — 26. S. Porphyre. — 27. S. Procope de la Décapole, confesseur. — 28. S. Basile, confesseur.

Mars. — 1. Ste Eudoxie (voir au 8 octobre). — 3. SS. Cléonice, Eutrope et Basilique (voir au 15 septembre). — 6. Les XLII martyrs d'Amorium (voir au 25 octobre). — 9. Les XL martyrs de Sébaste, *Mt.* — 25. Annonciation (voir au 8 septembre), le matin : *Exurgens Maria;* pour la liturgie, *Lc.*

Avril. — 1. Ste Marie l'Égyptienne (voir au 18 septembre). — 22. S. Théodore, évêque de Sicéote (voir au 21 octobre). — 23. S. Georges, martyr, *Jo. : Hæc mando vobis* (voir au 3e samedi après Pâques). — 25. S. Marc, évangéliste, *Mc.* — 16. S. Basile, martyr (voir le 3e samedi après Pâques); *Hæc mando vobis.* [S. Jacques fils de Zébédée [2].]

Mai. — 1. Le prophète Jérémie (voir au 29 juin). — 2. SS. Athanase et Cyrille (voir au 11 octobre). — 6. S. Job. — 8. S. Jean le théologien, *Jo.* — 9. Le prophète Isaïe (voir au 4e jour de la 6e semaine après Pâques). — 10. S. Simon, apôtre (voir au 3e des samedis de S. Luc). — 11. Pour la fondation de la ville (Constantinople), *Jo.* — 12. SS. Épiphane et Germain (voir au 11 octobre). — 13. S. Alexandre (voir au 3e samedi après Pâques). — 14. S. Glycère (voir au 5 février). — 15. S. Pakhôme (voir au 20 janvier). — 16. Le prophète Zacharie. — 17. S. Patrice et ses compagnons (voir au 28 octobre). — 18 et 19. Manquent. — 20. S. Thalelée, martyr (voir au dimanche après l'Exaltation). — 21. S. Constantin et Ste Hélène, *Jo.* — 22. S. Basilique (voir au 15 septembre). — 23. S. Michel, évêque de Synade (voir au 25 octobre). — 24. S. Siméon Stylite. — 25. S. Mélèce et ses compagnons, martyrs. — 26. S. Jude apôtre (voir au 18 octobre). — 27. S. Thérapont (voir au 23 février). — 28. Manque. — 29. Ste Théodosie (voir au 7e des samedis de S. Matthieu). — 30 S. Isaac. — 31. S. Herméen (voir au 2 septembre).

Juin. — 1. S. Justin, martyr, et ses compagnons (voir au 3e samedi après Pâques), *Jo. : Hæc præcipio vobis.* — 2. S. Nicéphore, patriarche (voir au 3 septembre). — 3. S. Lucillien (voir au 15 septembre). — 4. S. Métrophane (voir au 2 septembre). — 5. 6. 7. Manquent. — 8. S. Théodore général d'armée (voir au 20 septembre). — 9. S. Cyrille d'Alexandrie (voir au 11 octobre). — 10. S. Timophruse, martyr (voir au 10 octobre). — 11. S. Barthélemy et S. Barnabé (voir au 25 avril). — 12. S. Onuphre (voir au 20 janvier). — 13. S. Acylinas (voir au 11 octobre), Ste Zénaïde. — 14. Les prophètes Élie et Élisée, *Lc.* — 14. S. Méthode (voir au 3 septembre). — 15. Le prophète Amos (voir au 17 décembre). — 16. S. Tychon (voir au 2 septembre). — 17. S. Manuel (voir au 4 janvier). — 18. S. Léonce (voir au 20 septembre). — 19. 20. Manquent. — 21. S. Julien (voir au 3e samedi après Pâques). — 22. S. Eusèbe de Samosate (voir au 21 octobre). — 23. Ste Agrippine (voir au 5 février). — 24. Nativité du Précurseur, *Lc.* (en marge : *Conceptionis principium... finis conceptionis*). — 25. Ste Fébronie (voir au 17e des samedis de S. Matthieu). — 26. S. David de Tessalonique (voir au 21 octobre). — 27. S. Samson (voir au 11e samedi de S. Luc). — 28. SS. Cyr et Jean (voir au 7e samedi de S. Luc). — 29. Les saints apôtres Pierre et Paul, *Mt.* — 30. les douze apôtres (voir le 4e dimanche de S. Luc).

Juillet. — 1. Les SS. Anargyres Cosme et Damien, *Mt.* — 2. *Depositio* de la Vierge (voir au 8 septembre). — 3. S. Hyacinthe (voir au 20 septembre). — 4. S. André de Crète (voir au 21 mai). — 5. S. Lampadius (voir au 20 janvier). — 6. SS. Cyriaque, Agnès (et Luce (voir au 17e samedi de S. Matthieu). — 7. S. Sisœ (voir au 17 octobre). — 8. S. Procope, martyr, *Lc.* — 9. S. Pancrace (voir au 17 octobre). — 10. Les XLV saints de Nicopolis (voir au 20 septembre). — 11. Ste Euphémie du Mont (voir au 16 septembre). — 12. S. Golindüch (voir au 27 septembre). — 13, 14, 15 manquent. — 15. SS. Cyr et Juliette (voir au 10e de samedis de S. Matthieu). — 16. S. Athénogène et Ste Marine (voir au 20 septembre et au 4 décembre). — 17. Les saints Pères de Chalcédoine, *Jo.* — 18. S. Émilien. — 19. S. Dius et Ste Macrine (voir au 20 janvier). — 20. Le prophète Élie, *Mt.*; un autre évangile à la liturgie de la fête de la Transfiguration. — 21. SS. Siméon et Jean (voir au 30 septembre). — 22. Ste Marie Madeleine, *Lc.* — 23. Le prophète Ézéchiel (voir au 17 octobre). — 24. S. Anatole et ses compagnons et Ste Christine (voir au 10 octobre). — 25. Ste Anne, Ste Eupraxie et Ste Olympiade (voir au 31 août). — 26. S. Hermolaüs (voir au 15 septembre). — 27. S. Pantaleemon (voir au 3e samedi après Pâques). — 28. 29. 30. Manquent. — 31. Adoration de la Croix, *Mt.*

Août. — 1. Les Machabées (voir au 15 septembre). — 2. S. Étienne, martyr, *Mc.* — 3. SS. Dalmate, Fauste et Isaac (voir au 20 janvier). — 4. Ste Eudoxie (voir au 18 septembre). — 5. S. Eusigne (voir au 20 septembre). — 6. Transfiguration, le matin, *Lc.*, pour la liturgie, *Mt.* — 7. *Recordatio barbarorum* (voir au 9 décembre). —

[1] *Plut.* XXVII, *cod. IV,* donne le 7, S. Théodose, général d'armée, *Mt.* — [2] Sa fête devrait être placée le 1er mai.

8. S. Émilien (voir au 25 octobre). — 9. S. Matthias (voir au 25 avril). — 10. S. Laurent, martyr (voir au 10 octobre). — 11. S. Euple (voir au 3e samedi après Pâques): *Hæc præcipio*, etc. — 12. S. Photius et S. Anicetas (voir au 10 octobre). — 13. S. Cudrubas (voir au 25 octobre). — 14. Le prophète Michée (voir au 17 octobre). — 15. Mort de la Vierge, le matin et pour la liturgie (voir au 8 septembre). — 16. S. Diomède (voir au 2 septembre[1]). — 17. S. Myron (voir au 15 septembre). — 18. S. Laurus et S. Florus (voir au 10 octobre). — 19. S. André, soldat (voir au 20 septembre). — 20. Le prophète Samuel (voir au 30 septembre). — 21. S. Thaddée, apôtre (voir le 1er des dimanches de S. Luc). — 22. S. Agathonique (voir au 15 septembre). — 23. Manque. — 24. S. Barthélemy, apôtre (voir au 1er juillet). — 25. S. Tite (voir au 11 octobre). — 26. S. Adrien et Ste Nathalie (voir au 2 septembre). — 27. S. Paem (voir au 20 janvier). — 28. S. Moïse l'Éthiopien. — 29. Décollation de S. Jean-Baptiste, le matin, *Mt.*, pour la liturgie, *Mc.* — 31. La ceinture de la Vierge, *Mt.*, et au 31 août, *Lc.*

Péricopes pour diverses circonstances. — Sur l'huile des infirmes (voir au 25 avril). — Pour la dédicace (voir au 29 juin) une autre selon *Jo.* — En souvenir de la peur du tremblement de terre (voir au 26 octobre), une autre selon *Lc. : In tempore illo ascendit Jesus in navem* (voir au 14 décembre). — En temps d'incursions des barbares, *Lc.* — Pour obtenir la pluie, *Mt.* — Pour les victoires de l'empereur (voir au 9 décembre). — Pour le vêtement d'un moine (voir au 20 janvier). Pour le vêtement d'une nonne (voir au 17e des samedis de S. Matthieu). — Pour les malades et sur 7 prêtres (voir au 2e jour de la 3e semaine après Pâques et voir au 25 avril). — Pour les défunts (voir le 4e jour de la 2e sem. après Pâques, le 4e jour de la 3e sem., le 5e et le 6e jour de cette même semaine, le cinquième jour de la 2e semaine). — Pour un des douze apôtres (voir au 1er juillet). — Pour un martyr (voir au 3e samedi après Pâques et au 23 février). — Pour les Hiérarques[2] (voir au 11 octobre). — Pour un saint [confesseur] (voir au 20 janvier et au 21 octobre). — Pour les martyrs (voir au 20 septembre au 4 janvier et le samedi de la 3e semaine après Pâques). — Pour les anges (voir au 28 octobre et le quatrième jour après la Résurrection).

Pendant le carême. — 1re semaine. *secunda vespera, Lc. : Videte ne decipiamini* (voir au samedi *carnis privii*); *tertia vespera, Mt. : Dixit Dominus adhibete misericordiam* (voir au samedi *esus casei*); *quarta vespera, Mc. : Dixit Dominus habete fiduciam Dei* (voir au 9 décembre); *quinta vespera, Mt. ; Parasceve vespere, Jo. : Dixit Dominus discipulis suis : Ego sum vitis* (voir au 2 septembre).

1re samedi, *Mc.* — 1er dimanche du jeûne et des saints prophètes Moïse et Aaron, *Jo.* — 2e samedi, *Mc.* — Depuis le 2e dimanche jusqu'au 5e dimanche, tous les samedis et dimanches, *Mc.* — Samedi de Lazare, *Jo.*, le matin, *Mt.* — Le dimanche des Rameaux, *Jo.* — Lundi et mardi, le matin et pour la liturgie, *Mt.* — Mercredi, *Jo.*; à vêpres, *Mt.* — Le jeudi-saint, au matin, *Lc.*; au lavement des pieds, *Jo.*, autre évangile, *Jo.* — Le jeudi pour la liturgie, *Mt.*; vendredi, pour la liturgie, *Mt.*; le samedi matin et à vêpres, *Mt.* H. Leclercq.

[1] *Ptut. XXVII, cod. IV*, donne pour ce jour Retour d'Édesse de S. Mantellius, *Lc.* — [2] Les Grecs célèbrent le 30 janvier la fête des saints Basile, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome.

TABLE DES ARTICLES

DU

DEUXIÈME VOLUME

col.

B. B. Formule épigraphique, par dom H. Leclercq . . . . . 1 à 2

B. M. Formule épigraphique, par dom H. Leclercq . . . . . 2 à 4

B. et V. Emploi de ces deux lettres l'une pour l'autre, par dom H. Leclercq . . . . . 4 à 5

Baalbek, par dom H. Leclercq . . . . . 5 à 12

Babel (Tour de), par dom H. Leclercq 13

Babiska, par dom H. Leclercq . . . . . 13 à 22

Babouda (Église de), par dom H. Leclercq . . 22 à 23

Baccano, par dom H. Leclercq . . . . . 24 à 27

Bacchanales, par dom H. Leclercq . . . . . 28 à 31

Bagaouat (El). — I. La nécropole. II. Le grand édifice. III. Chapelle des scènes bibliques. IV. Chapelle des figures allégoriques. V. Chapelle des fresques abimées. VI. Épigraphie. VII. Bibliographie, par dom H. Leclercq . . . . . 31 à 62

Bagnacavallo. — I. Autel. II. Ciborium. III. Tuiles, par dom H. Leclercq . . . . . 62 à 65

Bagnols. — I. Autel. II. Sarcophage, par dom H. Leclercq . . . . . 65 à 69

Baguette, par dom H. Leclercq . . . . . 69 à 70

Baillon, par dom H. Leclercq . . . . . 70 à 72

Bains. — I. Usage et estime des bains dans l'antiquité chrétienne. II. Règlement ecclésiastique. III. Bains de purification. IV. Recommandations et pratiques ascétiques. V. Immersions celtiques. VI. Bains superstitieux. VII. Symbolisme. VIII. Établissement de bains et personnel. IX. Bains annexés aux basiliques. X. Bains chrétiens privés et publics. XI. Bains, lieux de réunions chrétiennes. XII. Bibliographie, par dom H. Dumaine . . . . . 72 à 117

Baiser. — I. Nom et usage général. II. Le baiser liturgique à la messe. III. Explication des divergences au sujet de la place du baiser de paix. IV. Acclamations au baiser de paix. V. Le baiser de paix dans les autres rites. VI. L'*osculatorium*. VII. Bibliographie, par dom F. Cabrol . . . . . 117 à 130

Bakirha, par dom H. Leclercq . . . . . 130 à 133

Balaam, par dom H. Leclercq 133

Balance, par dom H. Leclercq . . . . . 133 à 137

col.

Balbine (Cimetière de). — I. Attestations. II. Antiquité. III. Topographie. IV. Découverte. V. Historique. VI. Crypte de Marc et de Marcellien. VII. Crypte de Damase. VIII. Fresque. IX. Sarcophages. X. Épigraphie, par dom H. Leclercq . . . . . 137 à 157

Balcon, par dom H. Leclercq . . . . . 157 à 158

Baldaquin, par dom H. Leclercq . . . . . 158 à 161

Bâle (Manuscrits liturgiques de), par dom H. Leclercq . . . . . 161 à 164

Baléares (Iles), par dom H. Leclercq 164

Bamberg (Manuscrits liturgiques de), par dom H. Leclercq . . . . . 164 à 171

Bamouqa, par dom H. Leclercq . . . . . 171 à 172

Banaqfour, par dom H. Leclercq . . . . . 172 à 180

Banes, par dom H. Leclercq . . . . . 180 à 183

Bangor (Antiphonaire de), par dom F. Cabrol . 183 à 191

Banos (Basilique San Juan Bautista en), par dom H. Leclercq . . . . . 191 à 198

Banque, Banquiers, par dom H. Leclercq . . 198 à 203

Baouit. — I. Généralités. II. Le monastère et ses dépendances. III. Les églises. IV. La sculpture. V. Les chapelles funéraires. VI. Les fresques, par J. Clédat . . . . . 203 à 251

Baptême. Étude sur les *ordines baptismi*. — I. Rites orientaux : 1° alexandrin; 2° syrien; 3° byzantin. II. Rites occidentaux; 1° romain; 2° africain; 3° ambrosien; 4° gallican; 5° mozarabe; 6° celtique. III. L'acte baptismal et sa formule dans les différentes liturgies. IV. Bibliographie, par dom P. de Puniet . 251 à 346

Baptême de Jésus. — I. Textes. II. Influence occidentale : 1° fresques; 2° bas-reliefs; 3° mosaïques; 4° ivoires. III. Influence égyptienne : 1° ivoires; 2° miniatures; 3° haut-relief; 4° fresques; 5° menus-objets. IV. Bibliographie, par dom H. Leclercq . . . . . 346 à 380

Baptême des morts, par W. Henry . . . . . 380 à 381

Baptismale, par W. Henry 381

Baptistère. — I. Baptistères improvisés. II. Baptistères domestiques. III. Noms des baptistères. IV. Distinction des églises et des baptistères. V. Architecture. VI. Disposition. VII. Adduction et écoulement de l'eau. VIII. Décoration. IX. Distinction des sexes. X. Conciles dans les baptistères. XI. Autels dans les baptistères. XII. Dédicaces des baptistères. XIII. Vocable des baptistères.

col.

XIV. Admission. XV. Droit d'asile. XVI. Droit d'étole. XVII. Fermeture. XVIII. Baptistère provisoire. XIX. Baptistères dans les catacombes. XX. Les baptistères romains. XXI. Italie. XXII. Istrie. XXIII. Dalmatie. XXIV. Grèce. XXV. Arménie. XXVI. Asie-Mineure. XXVII. Phénicie. XXVIII. Syrie centrale. XXIX. Palestine. XXX. Égypte. XXXI. Afrique. XXXII. France. XXXIII. Lorraine. XXXIV. Bibliographie, par dom H. Leclercq . . . . . 381 à 469

Baquouza, par dom H. Leclercq . . . . . 469 à 478

Barrabas, par dom H. Leclercq 478

Barbe. — I. Chez les anciens. II. Coupe et rasure de la barbe. III. Chez les chrétiens. IV. Chez les moines. V. Chez les barbares. VI. Curiosités. VII. Liturgie. VIII. Bibliographie, par dom H. Leclercq . . 478 à 493

Bardesane, par dom H. Leclercq . . . . . 493 à 495

Barette, par W. Henry. . . . . 495 à 496

Barnabé (Saint), apôtre. — I. Légende et culte. II. Inscription au martyrologe. III. Bibliographie, par dom F. Cabrol . . . . . 496 à 498

Baronius, par W. Henry . . . . . 498 à 499

Barthélemy (Saint), apôtre. — I. Identification avec Nathanaël. II. Légendes. III. Reliques et fêtes, par B. Zimmermann . . . . . 499 à 500

Basile de Césarée (Saint) **et Basiliens**. — I. Idéal monastique de Basile. II. Action monastique de Basile. III. Écrits ascétiques de Basile. IV. Basile a-t-il écrit une règle? V. Influence de la tradition basilienne. VI. Influence des écrits basiliens. VII. Y a-t-il un ordre basilien? VIII. Basiliens catholiques, par J. Pargoire . . . . . 501 à 510

Basilic, par dom H. Leclercq. . . . . 511 à 514

Basilicarii, par W. Henry 514

Basilidiens, par dom H. Leclercq . . . . . 514 à 525

Basilique. — I. Églises domestiques. II. La maison privée. III. Basiliques privées et civiles. IV. La basilique. V. La description dans les écrits chrétiens. VI. Type chrétien primitif. VII. Appropriation de la basilique au culte chrétien. VIII. Type oriental. IX. La basilique byzantine voûtée. X. Type occidental. XI. L'orientation. XII. Le couvrage. XIII. Chalcidique = transept. XIV. La « tour lanterne ». XV. Les tours de basilique. XVI. Les contreforts. XVII. L'abside, le chevet. XVIII. Distribution de la basilique chrétienne. XIX. La nef et les bas-côtés. XX. Le *narthex*, l'*atrium*. XXI. La façade. XXII. Les fenêtres. XXIII. Les portes. XXIV. Plafond. XXV. Décoration. XXVI. Aspect général. XXVII. Les dépendances du sanctuaire. XXVIII. Les dépendances du reste de la basilique. XXIX. Restauration des basiliques romaines. XXX. Basiliques en bois. XXXI. Basiliques cémétériales. XXXII. Bibliographie, par dom H. Leclercq. . . . . 525 à 602

Bassins, par dom H. Leclercq . . . . . 602 à 608

Bassus (Sarcophage de Junius), par dom H. Leclercq . . . . . 608 à 614

Bastagarius, par le R. P. Petit. 614

Bastard (Œuvre paléographique du comte de), par dom H. Leclercq. . . . . 614 à 615

Batanée, par dom H. Leclercq . . . . . 615 à 620

Bateliers, par dom H. Leclercq. . . . . 620 à 621

Bâton, par W. Henry. . . . . 621 à 623

Baumer, par dom R. Proost . . . . . 623 à 626

Beauté, par dom H. Leclercq . . . . . 626 à 631

Bèche, par dom H. Leclercq . . . . . 631 à 632

Bède le vénérable, par dom H. Quentin . . . 632 à 648

Behioh, par dom H. Leclercq. . . . . 648 à 649

Beleth, par dom F. Cabrol . . . . . 649 à 650

Bélier, par dom H. Leclercq . . . . . 650 à 658

Bellarmin, par W. Henry . . . . . 658 à 659

col.

Benedicamus Domino, par dom F. Cabrol . 659 à 660

Benedicite et benedictus es Domine, par dom F. Cabrol. . . . . 660 à 664

Bénédictins. — I. La Règle de Saint-Benoit. II. L'Ordre bénédictin, par dom F. Cabrol. . . . . 664 à 670

I. Bénédiction. — I. Notion de la bénédiction liturgique. II. Historique de la bénédiction liturgique. III. Classification des bénédictions liturgiques. IV. Bibliographie, par dom J. Baudot . . . . . 670 à 684

II. Bénédiction commune, par dom J. Baudot. 684 à 685

III. Bénédiction de l'eau. — I. Bénédiction de l'eau baptismale : *a*. dans la tradition patristique des premiers siècles ; *b*. dans la liturgie romaine ; *c*. dans la liturgie milanaise ; *d*. chez les Orientaux. II. Bénédiction de l'eau en la fête de l'Épiphanie : *a*. particulière aux Orientaux ; *b*. adoptée plus tard dans plusieurs églises latines. III. Bénédiction ordinaire de l'eau lustrale chez les latins. IV. Bénédictions diverses : pour la dédicace des églises ; le baptême des cloches, les malades, les ordalies. V. Bibliographie, par dom P. de Puniet 685 à 713

IV. Bénédiction de la table et des aliments, par dom J. Baudot. . . . . 713 à 716

V. Bénédiction épiscopale, par dom J. Baudot 716 à 723

VI. Bénédiction d'uu abbé et d'une abbesse, par dom J. Baudot . . . . . 723 à 727

Bénédictionnaire. — I. Notion. II. Classification des recueils de bénédictions. III. Contenu des recueils de bénédictions. IV. Le bénédictionnaire de saint Æthelwold. V. Bibliographie, par dom J. Baudot. . 727 à 741

Benedictus, par dom H. Leclercq . . . . . 241 à 245

Bene fecit, par dom H. Leclercq. . . . . 245 à 146

Bénir (Manière de). — I. Textes. II. Imposition de la main. III. La main ouverte. IV. Bénédiction latine. V. Bénédiction grecque. VI. Bénédiction avec le médius et l'index. VII. Bénédiction avec l'index et l'auriculaire. VIII. Bénédiction avec les quatre doigts. IX. Autres bénédictions avec quatre doigts par le R. P. E. Fehrenbach . . . . . 746 à 758

Bénitier. — I. Pierre. II. Terre cuite. III. Métal, par dom H. Leclercq . . . . . 758 à 771

Benoit XIV. — I. Le *De servorum Dei canonizatione*. II. Le *De sacrificio missæ*. III. Le *De festis*. IV. Autres ouvrages. V. Correction du bréviaire et des ouvrages liturgiques. VI. Bibliographie, par dom F. Cabrol. 771 à 775

I. Berlin (Musée de), par dom H. Leclercq. . 775 à 807

II. Berlin (Manuscrits liturgiques grecs de la bibliothèque royale), par dom H. Leclercq . . . . . 807 à 818

III. Berlin (Manuscrits liturgique latins de la bibliothèque royale), par dom H. Leclercq. . . . . 808 à 814

Berne (Manuscrits liturgiques de la bibliothèque), par dom H. Leclercq . . . . . 814 à 817

Bernold de Constance. — I. L'auteur du *Micrologue*. II. Le *Micrologue*. III. Bibliographie, par dom F. Cabrol. . . . . 817 à 820

Bernon de Reichenau. — I. Bibliographie. II. Ouvrages liturgiques. III. Ouvrages musicaux, par dom F. Gatard. . . . . 820 à 823

Berold de Milan, par dom F. Cabrol . . . . 823 à 824

I. Besançon (Archéologie), par dom H. Leclercq. 824 à 825

II. Besançon (Manuscrits liturgiques de la ville), par dom H. Leclercq . . . . . 825 à 828

III. Besançon (Manuscrits liturgiques du séminaire), par dom H. Leclercq 828

Bethléhem, par dom H. Leclercq . . . . . 828 à 837

Bianchini (François et Joseph), par dom F. Cabrol. . . . . 837 à 839

Bibliothécaire, par dom H. Leclercq . . . . 839 à 841

Bibliothèques. — I. Différents sens du mot. II. Bibliothèques du monde grec. III. Bibliothèques du monde latin. IV. Origines chrétiennes. V. Au IIIe siècle. VI. Des-

col.

truction des bibliothèques sous Dioclétien. VII. Réfection des bibliothèques après la paix de l'Église. VIII. La bibliothèque apostolique. IX. Bibliothèque du Latran : 1° Emplacement. 2° Catalogue. 3° Classement. X. Bibliothèques privées. XI. Bibliothèque d'Espagne. XII. Bibliothèque de Vivarium. XIII. Bibliothèque d'Égypte. XIV. Bibliothèque d'Angleterre et autres. XV. Aménagement : 1° Bibliothèques païennes; 2° Bibliothèques chrétiennes. XVI. Classement. XVII. Catalogues. XVIII. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 841 à 904

Biduana, par W. HENRY . . . . . 904 à 905

Bingham (Joseph), par dom H. LECLERCQ . . . 905 à 906

Binterim (Ant. Jos.), par dom H. LECLERCQ . . 906 à 907

Birrus, par dom H. LECLERCQ . . . . . 907 à 910

Biscandent, bisomus, par dom H. LECLERCQ . 910 à 915

Bithynie. I. Origines. II. Épigraphie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 915 à 925

Blanc, par dom H. LECLERCQ . . . . . 925 à 926

Blasphème. — I. Étymologie et différents sens. II. Blasphème des apostats et des *lapsi*. III. Blasphème des hérétiques. IV. Blasphème des chrétiens. V. Blasphème contre le Saint-Esprit. VI. Législation, par le R. P. E. FEHRENBACH . . . . . 926 à 935

1. Bobbio (Manuscrits de). — I. Les dépôts actuels. II. L'état ancien. III. Manuscrits liturgiques, par dom A. WILMART . . . . . 935 à 939

2. Bobbio (Missel de). — I. Le nom. II. Les éditions. III. Description analytique. IV. Les hypothèses. V. Conclusions. VI. Bibliographie, par dom A. WILLMART . . . . . 939 à 962

Boethia, par dom H. LECLERCQ . . . . . 962 à 966

Bœuf. — I. Texte. II. Monuments. III. Épigraphie. IV. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 966 à 971

Boisseau, par dom H. LECLERCQ . . . . . 971 à 974

Boldetti (Mar. Ant.), par dom H. LECLERCQ . . 974 à 976

Bologne (Manuscrits liturgiques de la bibliothèque de), par le dom E. FEHRENBACH . . . . . 976 à 980

Bolsène. — I. Origines. II. Tombeau de sainte Christine. III. Épigraphie, par dom H. LECLERCQ . . . . 980 à 991

Bona (Jean). — I. Biographie. II. Ouvrages liturgiques. III. Bibliographie, par dom H. DUMAINE . . . . 991 à 1002

Bonaria, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1002 à 1007

Bonorva, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1007 à 1008

Bonté chrétienne. — I. La bonté chez les Gentils. II. La bonté chez les chrétiens : 1° *Affectus conjugum*; 2° *Affectus parentum erga liberos*; 3° *Affectus liberorum erga parentes*; 4° *Affectus dominorum erga servos et secus*; 5° *Affectus àmicorum*, par dom H. LECLERCQ. 1008 à 1054

Bonusa (Épitaphe de), par dom H. LECLERCQ . . 1054 à 1057

Bordeaux. — I. Site de la ville. II. Le christianisme. III. Cimetière Saint-Seurin. IV. Cimetière Saint-Michel. V. Cimetière Saint-André. VI. Cimetière Sainte-Croix. VII. Épigraphie. VIII. Poterie. IX. Sarcophages. X. Curiosités, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1057 à 1084

Bosci, par dom F. CABROL 1084

Bosio (Ant.), par dom H. LECLERCQ . . . . . 1084 à 1093

Bostra, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1093 à 1096

Bottari, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1096 à 1098

Bouche, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1098 à 1099

Bougeoir. — I. Étymologie et définition. II. Usage, par dom J. BAUDOT . . . . . 1099 à 1100

Boulangers, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1100 à 1107

Bourreau, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1107 à 1117

Boutistes, par L. PETIT . . . . . 1117 à 1118

Bracelets, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1118 à 1121

Brachiale, par dom J. BAUDOT . . . . . 1122 à 1123

Bradshaw society, par dom F. CABROL . . . . 1123 à 1124

Braies, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1124 à 1132

col.

Brandeum, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1132 à 1137

Brebis, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1137 à 1139

1. Brescia (Archéologie). — I. Basilique Saint-Sauveur. II. La rotonde. III. Ivoires. IV. Verre peint. V. Épigraphie. VI. Sarcophage, par dom H. LECLERCQ . 1139 à 1156

2. Brescia (Manuscrit liturgique). . . . . 1156 à 1157

Breslau (Manuscrit liturgique de), par dom H. LECLERCQ 1158

I. Bretagne (Grande-) (Archéologie). — I. Origines. II. Textes. III. Remarques générales. IV. Basilique bretonne. V. Basiliques saxonnes. VI. Oratoires de la Cornouaille. VII. Églises saxonnes. VIII. Tours. IX. Fenêtres. X. Porche. XI. Technique. XII. Cryptes saxonnes. XIII. Inhumations. XIV. Sculpture, par dom H. LECLERCQ. 1158 à 1229

II. Bretagne (Grande-) (Liturgie). — I. La liturgie bretonne avant les Anglo-Saxons. II. La liturgie anglo-saxonne jusqu'en 1066. III. Monuments de la liturgie anglo-saxonne : Pontifical d'Egbert, Missel de Léofric, Missel de Robert de Jumièges, Bénédictional d'Athelwald, Bénédictional de l'archevêque Robert, Le livre de Cerne, Sacramentaires et autres monuments inédits. IV. Période anglo-normande. V. Après la Réforme. VI. Sacre des rois. VII. L'eucharistie et la messe. VIII. Unité du calendrier et usage de Rome. IX. Le pallium. X. Bibliographie, par dom F. CABROL . . . . . 1230 à 1245

Bretagne (Mineure). — I. Les origines bretonnes. II. L'invasion anglo-saxonne. III. L'émigration bretonne. IV. Colonisation. V. Le lann de Lavré et le *Forn Modez*, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1245 à 1262

Bréviaire. — I. Le mot « bréviaire ». II. Origines juives. III. Adaptation apostolique. IV. Origines chrétiennes. V. L'office canonial. VI. La signification. VII. Le contenu : 1° *Preces feriales*, 2° *Psalmodia*; 3° *Lectiones*; 4° *Cantica*; 5° *Hymni*. VIII. Heures de la prière. 1° Avant la paix de l'Église : Création; 2° Après la paix de l'Église : Expansion en Orient; 3° Expansion en Occident; 4° Développement en Occident; 5° Réglementation. 6° Pénétration dans tout l'Occident. IX. La contexture de l'office au IX° siècle. X. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1262 à 1316

Brevion, par L. PETIT . . . . . 1316 à 1319

Brindes, par dom H. LECLERCQ 1320

Briques, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1320 à 1326

Broderie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1326 à 1329

Brodeur, par dom H. LECLERCQ 1329

Bruges (Manuscrits liturgiques de), par dom H. LECLERCQ. 1329

Brunon de Segni, par dom J. BAUDOT . . . 1330 à 1331

Brunswick (Manuscrits liturgiques de), par dom H. LECLERCQ 1331

I. Bulle (bijou), par dom H. LECLERCQ . . . . 1331 à 1334

II. Bulle (sceau). — I. Caractère général. II. Chronologie. III. Les légendes. IV. Les types. V. Les bulles des papes. VI. Les bulles latines non pontificales. VII. Les bulles grecques, par Mgr J.-P. KIRSCH . . . . 1334 à 1350

Burchard (Jean), par dom J. BAUDOT . . . . 1350 à 1351

Burettes, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1351 à 1357

Burgondes, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1358 à 1361

Bustes, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1361 à 1362

Butta, Butto, par dom F. Cabrol . . . . . 1362 à 1363

Byzance. — I. Origines. II. Topographie. III. Avantages naturels et politiques. IV. La ville de Constantin. V. Constantinople. VI. Les 14 régions. VII. L'enceinte théodosienne. VIII. La capitale religieuse. IX. Le patriarchat. X. Aspect monumental. XI. Quelques édifices : 1° Le palais impérial; 2° Le *Forum Augustum*; 3° Bains de Zeuxippe; 4° Chalcé; 5° *Triclinium* des dix-neuf lits; 6° Daphné; 7° Palais sacré; 8° *Chrysotriclinos*; 9° *Cenourgion*; 10° Galeries; 11° Palais de la Magnaure; 12° Plan général; 13° Palais de Boucoleon; 14° Palais de Constantin Porphyrogénète; 15° Palais des Blachernes. XII. Sainte-Sophie. XIII. Quelques églises. XIV. Quelques monastères. XV. Aqueducs et citernes. XVI. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 1363 à 1454

col.

Byzantin (Art). — I. L'« art byzantin ». II. La question byzantine. III. Origines asiatiques de l'art byzantin. IV. Rôle de Constantinople dans la formation de l'art byzantin. 1° Architecture civile. 2° Architecture religieuse : *a*. La basilique; *b*. L'église octogonale et circulaire; *c*. L'église à trompes d'angles; *d*. La coupole sur pendentifs; *e*. La basilique à coupoles; *f*. L'église à croix grecque; *g*. L'église sur plan crucial; *h*. Particularité. V. Caractères comparés du type architectural. VI. Décoration. VII. Polychromie. VIII. Mosaïques. IX. Miniatures. X. Arts industriels. XI. Bibliographie, par dom H. Leclercq . . . . . 1454 à 1520

C, par dom H. Leclercq. . . . . 1521 à 1525

Cabaretier, par dom H. Leclercq. . . . . 1525 à 1532

Cabas, par dom H. Leclercq . . . . . 1532 à 1534

Cachets d'oculistes, par dom H. Leclercq. . 1534 à 1541

Cadrans solaires, par dom H. Leclercq . . . 1541 à 1545

Caducée, par dom H. Leclercq. . . . . 1546 à 1547

Cæmentarius, par dom H. Leclercq 1547

Cage, par dom H. Leclercq. . . . . 1547 à 1549

Cahors, par dom H. Leclercq. . . . . 1549 à 1551

Cailles, par dom H. Leclercq. . . . . 1551 à 1552

Caire (Le vieux). — I. Le vieux Caire. II. Synagogue. III. Abou Sargha. IV. Al Mu'Allakah. V. La petite église d'Al Mu'Allakah. VI. L'église de Burbarah. VII. Église de Mari-Girgis et Al' Adra. VIII. Dair Bablûm et Dair Tadrus. IX. Musée du Caire. X. Épigraphie et manuscrits, par dom H. Leclercq. . . 1552 à 1579

Calame, par dom H. Leclercq . . . . . 1579 à 1582

Calamus, par W. Henry. 1583

Calculatores 1584

Calda, par dom H. Leclercq . . . . . 1584 à 1585

Calefactorium, par W. Henry. 1585

Calendrier, par dom H. Leclercq. . . . . 1585 à 1593

Calépode (Cimetière de Saint-), par dom H. Leclercq . . . . . 1593 à 1595

1. Calice. — I. Période des persécutions. II. Après la paix de l'Église. III. Les monuments figurés. IV. Les monuments originaux. 1° Le calice de Chelles. 2° Le calice de Gourdon. 3° Le calice de Kremsmünster. 4° Le calice du Vatican. 5° Le calice de Lampsaque. 6° Le calice de Zamon. 7° Le calice de Saint-Pétersbourg. 8° Le calice de Werden. 9° Le calice d'Amiens. 10° Le calice de Cologne. 11° Le calice de Pavie; 12° Le calice de Saint-Denys. V. Les inscriptions. VI. Les descriptions. VII. Calice d'oblation (?), par dom H. Leclercq. . . . 1595 à 1645

2. Calice ministériel. — I. Notion. II. Usage. III. Description d'un calice ministériel du XI° siècle. IV. Bibliographie, par dom J. Baudot. . . . . 1646 à 1651

Caliges. — I. Dans la Rome païenne. II. Chez les moines. III. Dans la liturgie pour la célébration de la messe. IV. Bibliographie, par dom J. Baudot. . . . . 1651 à 1655

Calligula, par dom H. Leclercq . . . . . 1655 à 1657

Calliste, pape, par dom H. Leclercq . . . . . 1657 à 1664

Calliste (Cimetière de). — I. Le cimetière de Calliste de l'année 354 à l'année 1854. II. Cimetières contigus et cimetières annexés. *a*) Sainte-Sotère; *b*) Saint-Hippolyte; *c*) Sainte-Balbine; *d*) Saint-Damase, Domitille; *e*) Description du plan de Saint-Calliste. III. Origines historiques du cimetière de Calliste : 1er *area*, 2e *area*, 3e *area*. IV. Les cryptes historiques : 1° La crypte papale. 2° La crypte de Sainte-Cécile. 3° La crypte sous l'escalier. 4° La crypte du pape Miltiade. 5° La crypte du pape Eusèbe. 6° La crypte des martyrs Parthenius et Calocerus. V. Travaux d'époques postérieures. VI. Le cimetière à ciel ouvert, par dom H. Leclercq. . . 1664 à 1755

Calos, par dom H. Leclercq 1755

Caloyers 1755

Calvaire (Mont), par dom H. Leclercq . . . . 1755 à 1756

col.

Cambrai (Manuscrits liturgiques de la bibliothèque de), par dom H. Leclercq. . . . . 1756 à 1759

Cambridge. **I. Manuscrits liturgiques du Corpus Christi college**, par dom H. Leclercq. . . . . 1759 à 1760

— **II. Manuscrits liturgiques du Fitz William Museum**, par dom H. Leclercq . . . . . 1760 à 1763

— **III. Manuscrits liturgiques de Jesus College**, par dom H. Leclercq . . . . . 1763 à 1764

— **IV. Manuscrits liturgiques de Kings College**, par dom H. Leclercq. 1764

— **V. Manuscrits liturgiques Parker**, par dom H. Leclercq . . . . . 1764 à 1766

— **VI. Manuscrits liturgiques de Peter House**, par dom H. Leclercq. . . . . 1766 à 1772

— **VII. Manuscrits liturgiques de l'Université**, par dom H. Leclercq . . . . . 1772 à 1778

— **VIII. Manuscrits liturgiques de Trinity College**, par dom H. Leclercq . . . . . 1778 à 1781

Cambuca 1781

Camelaucum, par dom F. Cabrol. . . . . 1781 à 1783

Campagni, par dom J. Baudot . . . . . 1783 à 1784

Campo-Sancto (Musée du), par dom H. Leclercq . . . . . 1784 à 1802

Cana (Miracle de), par dom H. Leclercq . . . 1802 à 1819

Canards, par dom H. Leclercq. . . . . 1819 à 1821

Cancel, par dom H. Leclercq. . . . . 1821 à 1831

Cancellarius, par dom H. Leclercq. . . . . 1331 à 1832

Cancellieri. Sa vie, ses ouvrages, par dom J. Baudot . . . . . 1832 à 1834

Candélabre, par dom H. Leclercq. . . . . 1834 à 1842

Candidator, par dom H. Leclercq. . . . . 1842 à 1843

Canéphores, par dom H. Leclercq. . . . . 1843 à 1844

Canistrum, par dom H. Leclercq . . . . . 1845 à 1847

1. Canon. — I. Le mot *canon*. II. Les limites du canon et ses éléments. III. L'auteur du canon : les attestations historiques. IV. Critique du texte du canon romain. V. Système sur l'origine du canon romain : 1. Bickell; 2. Bunsen; 3. Probst; 4. Dom Cagin; 5. Drews; 6. Baumstark et Funk; 7. Fragments inédits d'une liturgie égyptienne; 8. W. C. Bishop et Mgr Batiffol. VI. Conclusions; les étapes du canon. VII. Bibliographie, par dom F. Cabrol. . . . . 1847 à 1905

2. Canon dans le rite byzantin. — I. Définition. II. Composition du canon. III. Usage. IV. Auteurs des canons. V. Bibliographie, par Adr. Fortescue . . . . 1905 à 1910

Canons apostoliques. — I. Législation canonique. II. Témoignages des canons apostoliques. III. Date. IV. Nombre. V. Lieu d'origine et auteur. VI. Anciennes versions. VII. Tradition manuscrite. VIII. Bibliographie. IX. Canons d'Antioche. X. Canons coptes arabes. XI. Constitution apostolique égyptienne. XII. Règlement ecclésiastique égyptien. XIII. Canons 48-71. XIV. *Canones apostolici*. XV. L'octateuque de Clément. XVI. Les 27 (ou 30) *Canones apostolici*. XVII. Loi canonique des saints apôtres. XVIII. Pénitentiel des apôtres. XIX. Canons de saint Pierre. XX. Les canons d'Hippolyte. XXI. Le *Testamentum Domini*, par dom H. Leclercq. . . . . 1910 à 1950

Canons d'Eusèbe, par dom H. Leclercq . . . 1950 à 1954

Canonarche, par Adr. Fortescue 1954

Cantabrarii, par dom H. Leclercq. . . . . 1954 à 1955

Cantatorium 1955

Canthare, par dom H. Leclercq . . . . . 1955 à 1969

Cantilène, par dom H. Leclercq. . . . . 1969 à 1975

Cantiques. — I. Le cantique liturgique. II. Les cantiques anciens. III. Les cantiques scripturaires dans les différentes liturgies. IV. Les cantiques dans la liturgie mozarabe. V. Bibliographie, par dom F. Cabrol . 1975 à 1999

col.

Cantorbéry. — I. Abbaye de Saint-Augustin. II. Église Saint-Martin. III. Église Saint-Pancrace. IV. La basilique épiscopale. V. Église du type augustinien par dom H. LECLERCQ . . . . . 1999 à 2027

Capitalisme, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2027 à 2041

Capitellum, par dom F. CABROL . . . . . 2041 à 2042

Capitergium 2042

Capitilavium . . . . . 2042 à 2043

Capitoles, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2043 à 2048

Capitula, par dom J. BAUDOT. . . . . 2048 à 2051

Capitulaires, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2051 à 2059

Capitulare, par dom J. BAUDOT. . . . . 2059 à 2060

Capitulare evangeliorum. — I. Notion. II. Coup d'œil général sur les recueils. III. Usage liturgique des *capitularia evangeliorum*, par dom J. BAUDOT. . 2060 à 2064

Capoue, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2064 à 2084

Cappella græca. — I. La *cappella græca*. II. L'*atrium*. III. L'épigraphie, par dom H. LECLERCQ. . . . 2084 à 2106

Capream (Ad), par dom H. LECLERCQ. . . . . 2106 à 2110

Capricorne, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2110 à 2112

Capsarius, par dom H. LECLERCQ. 2112

Captifs, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2112 à 2117

Capuchon, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2117 à 2134

Caput ecclesiarum 2134

Caput Jejunii, par dom F. CABROL . . . . . 2134 à 2137

Caracalla, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2138 à 2139

Carbatina, par dom H. LECLERCQ. 2139

Carême. — I. Origine et durée. II. Pratiques et observances. III. Liturgies, par E. VACANDARD. . . 2139 à 2158

Carena 2158

Caricature, par dom H. LECLERCQ. 2158

Carini, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2164 à 2166

Carmes (Liturgie de l'ordre des). — I. Rite du Saint-Sépulcre. II. Adopté par les carmes. III. Ordinal de Sibert de Beka. IV. Développements. V. Réforme. VI. Bibliographie, par le R. P. B. ZIMMERMAN. 2166 à 2175

Carniprivium . . . . . 2175 à 2176

Carpocratiens, par dom H. LECLERCQ . . . . 2176 à 2178

Carpsum 2178

Carreaux estampés et moulés, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2178 à 2189

Carrhes, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2189 à 2190

Carthage. — I. Le site. II. Le nom. III. La personnification. IV. Carthage romaine. V. Introduction du christianisme. VI. La domination romaine. VII. La conquête vandale. VIII. La domination byzantine. IX. L'enceinte et les portes. X. La *Marsa*. XI. *Bir-Ftouha*. XII. *Sidi Bou-Saïd*. XIII. La *basilica majorum*. XIV. *Damous el-Karita*. XV. Les basiliques cypriennes. XVI. Les cimetières. XVII. *Koudiat-Tsalli*. XVIII. Les régions ecclésiastiques. XIX. Les quartiers. 1° *Cartagenna* : *a*) *Mandracium*; *b*) *Forum*; *c*) *Basilique*? 2° *Dermèche*. 3° *Byrsa* : *a*) Odéon; *b*) Thermes; *c*) Basilique byzantine; *d*) Colline Saint-Louis; *e*) Capitole; *f*) Chapelle souterraine. 4° La *Malga*; *a*) L'amphithéâtre. XX. Particularités topographiques : 1° Les rues. 2° La prison. 3° Les basiliques. 4° Les *areæ*. 5° L'*ecclesia*. 6° Les archives. XXI. Beaux-Arts. Arts industriels. 1° Architecture. Matériaux. 2° Procédés de construction. 3° Décorations. 4° La peinture. 5° La sculpture. 6° La mosaïque. 7° La céramique : *a*) statuettes; *b*) carreaux; *c*) lampes; *d*) plats et vases. 8° Métaux ouvrés : *a*) plombs. 9° Ivoires. XXII. Les musées : 1° Musée Lavigerie; 2° Musée Alaoui, au Bardo. XXIII. Épigraphie : 1° Dates. 2° Formules. 3° Classification : *a*) le nom seul du défunt; *b*) le nom suivi de l'acclamation *in pace*; *c*) le nom suivi de *in pace vixit annis* ou *annos*; *d*) La formule *fidelis in pace*; *e*) La formule *fidelis in pace* suivie de *vixit annos*; *f*) la déposition; *g*) l'indiction. 4° Conclusion. XXIV. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ. 2190 à 2330

col.

Cartouche, par dom H. LECLERCQ. 2330

Casariu, par dom H. LECLERCQ. 2331

Casque, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2331 à 2333

Cassandre. — I. Biographie et ouvrages. II. Œuvres liturgiques. III. Bibliographie, par dom J. BAUDOT. 2333 à 2340

Cassette, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2340 à 2348

Cassien. — I. Biographie : les voyages de Cassien. II. La vie monastique en Orient. III. La liturgie des monastères : année ecclésiastique, semaine liturgique : la messe, les heures du jour et de la nuit; les psaumes, leçons, antiennes, répons et oraisons. III. Bibliographie, par dom F. CABROL. . . . . 2348 à 2357

Cassiodore, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2357 à 2365

Castagnettes, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2365 à 2366

Castellamare, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2366 à 2369

Castration, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2369 à 2372

Castulus (Cimetière de), par dom H. LECLERCQ. 2372 à 2375

Catabaticum, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2375 à 2376

Catacombes. — I. Étymologie et sens du mot. II. Catacombes païennes, juives, hérétiques et familiales. III. Documents, contemporains ou rapprochés de l'époque des persécutions : 1° Le calendrier romain; 2° Les poèmes du pape Damase; 3° Les documents historiques et liturgiques postérieurs à la fin du IV° siècle : *a*. Le *Liber pontificalis*; *b*. Les actes des martyrs; *c*. Les martyrologes historiques; *d*. Les calendriers liturgiques; 4° Les documents topographiques : *a*. Catalogues; *b*. Papyrus de Monza; *c*. Guides; *d*. *Liber pontificalis*; *e*. Les *mirabilia urbis Romæ*; *f*. Alia. IV. Origines des catacombes : 1. Arénaires et catacombes; 2. Réseau; 3. Géologie; 4. Extraction des matériaux; 5. Conditions égales. V. Histoire des catacombes : 1. Les deux premiers siècles; 2. Le III° siècle et jusqu'à la paix de l'Église; 3. Époque de la paix de l'Église; 4. De la paix de l'Église à la prise de Rome 312-410; 5. De la prise de Rome à l'abandon des catacombes. Du IX° siècle au XIX° siècle. J.-B. De Rossi. VI. Essai de classement. VII. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ. . . 2376 à 2450

Catacombes (Art des). — I. Art des catacombes et art antique. II. Art catacombal et symbolisme. III. Sujets traités : 1° Figures mythologiques et symboles chrétiens. 2° Scènes de la vie présente et de la vie future. 3° Sujets tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament. IV. Conclusions, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2450 à 2486

Catacumbas (Cimetière ad). — I. *Ad catacumbas*. II. La *Platonia*. III. Cimetière et la basilique. IV. Cimetière à ciel ouvert. V. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2487 à 2512

Catalani, par W. HENRY. 2512

Catalogues, voir LISTE.

Catane. — I. Épigraphie. II. Terre cuite : 1° Lampe; 2° Tuile. III. Hagiographie, par dom H. LECLERCQ. . . 2513 à 2526

Cataracta, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2526 à 2527

Catasta, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2527 à 2530

Catéchèse, Catéchisme. Catéchumène. — I. Les *Deux Voies*. II. Le Symbole. III. Les apologies. IV. Les catalogues de péchés. V. La catéchèse : 1° à Alexandrie; 2° à Nysse; 3° à Hippone; 4° à Jérusalem. VI. La décadence. VII. Les catéchumènes. VIII. Les réminiscences de la catéchèse. IX. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ. . . . . 2530 à 2579

Catéchuménat. — I. Définition. II. Les trois périodes du catéchuménat. III. La formation des catéchumènes avant le IV° siècle; sévérité de la discipline, enseignement, rituel : 1. d'après les anciennes *Constitutions* orientales; 2. à Rome; 3. en Afrique; 4. Résumé; évolution du catéchuménat. IV. Le catéchuménat, du IV° au VI° siècle : catéchumènes et compétents : 1. en Orient; 2. en Afrique; 3. dans les Églises gallicanes. V. Le catéchuménat à Rome et en Italie : 1. La discipline des scrutins jusqu'au IV° siècle; 2. Ses transformations successives : *a*. après le IV° siècle; *b*. à partir du IX° siècle dans les Églises franques et *c*. à Milan. VI. Les derniers vestiges du catéchuménat dans les rites orientaux depuis la codification des rituels. VII. Bibliographie, par dom P. DE PUNIET . . . . . 2579 à 2621

col.

Catenati, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2621 à 2623

Cathedraticum, par W. HENRY 2623

Catholica, par W. HENRY . . . . . 2623 à 2624

Catholique, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2624 à 2639

Caucase. — I. Géographie. II. Bosphore Cimmérien. III. Chersonèse. IV. Kertch. V. Caucase. VI. Orfèvrerie. VII. Céramique. VIII. Arménie. IX. Ibérie. X. Architecture. XI. Ivoire. XII. Liturgie. XIII. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2639 à 2686

Caupona, voir CABARETIERS.

Cauterium, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2686 à 2687

Cavalieri. — I. Biographie. II. Œuvres liturgiques. III. Bibliographie, par dom J. BAUDOT . . . . . 2687 à 2690

Cavaliers au portail des églises, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2690 à 2700

Cavea, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2700 à 2710

Ceadwalla, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2710 à 2712

1. Cécile (Sainte). — I. La *Passio S. Cæciliæ*. II. Sainte Cécile et la musique. III. La date du martyre de sainte Cécile et la martyrologe d'Ebdon. IV. Autres systèmes sur la date du martyre de sainte Cécile. V. Sainte Cécile martyre sous Dioclétien et le témoignage du *Liber pontificalis*. VI. Autres mentions anciennes de sainte Cécile. Le martyrologe hiéronymien. Les itinéraires. VII. L'invention et la translation par Pascal Ier au IXe siècle. L'invention au XVIe siècle, par le cardinal Sfondrati. VIII. Bibliographie, par dom H. QUENTIN . . . 2712 à 2738

2. Cécile (Crypte et basilique de Sainte-). — I. La crypte. II. La fresque. III. Le cartel. IV. Les graffites. V. Les inscriptions. VI. Le lucernaire. VII. Découverte du tombeau. VIII. Une difficulté topographique. IX. Les *Cæciliani* et les *Cæcilii*. X. La basilique. XI. Mosaïque de l'abside. XII. Frise du portique extérieur. XIII. Travaux dans la basilique. XIV. La maison romaine. XV. État actuel. XVI. Épigraphie. XVII. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2738 à 2779

Ceinture. — I. Ceintures. II. Agrafes de ceintures, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2779 à 2794

Célestin (Saint). — I. Bibliographie. II. Le décret *Legem credendi lex statuat supplicandi*. III. Une réforme de la messe. Les antiennes de l'introït et du graduel. IV. Bibliographie, par dom F. CABROL . . . . . 2794 à 2802

Célibat. — I. Le célibat des apôtres. II. La monogamie sacerdotale. III. Le célibat spontané. IV. La loi du célibat. V. L'interpellation de Paphnuce au concile de Nicée. VI. Législation canonique en Orient. VII. La clérogamie dans l'épigraphie. VIII. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2802 à 2832

Cœlius (Maison du). — I. La légende des saints Jean et Paul. II. L'hôtel de Pammachius. III. Les peintures. IV. Les fresques. V. Le mobilier. VI. L'épigraphie. VII. Les graffites. VIII. La basilique. IX. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2832 à 2870

I. Cella. — I. Définition. II. Cellules d'ermites. III. Laures. IV. Reclus. V. Cellules celtiques. VI. Abolition de la cellule privée. VII. Législation, par R. P. E. FEHRENBACH. . . . . 2870 à 2878

II. Cella. — I. Application du mot *cella*. II. *Cella templi*. III. *Cellæ familiares*. IV. *Cellæ pœnariæ* et *promptuariæ*. V. *Cellæ fornicatoriæ*. VI. *Cella memoriæ*, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2878 à 2905

Cellérier, par le R. P. E. FEHRENBACH . . . . . 2905 à 2906

Cellitæ, par le R. P. E. FEHRENBACH . . . . . 2906 à 2907

Celse, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2907 à 2911

1. Celtique (Art). — I. Situation. II. Le christianisme. III. Les monuments. IV. Les sépultures. V. L'art celtique. VI. Les manuscrits. VII. Arts industriels. VIII. Essai de classement de quelques monuments, par dom H. LECLERCQ . . . . . 2911 à 2969

2. Celtiques (Liturgies). — I. Définition. II. Sources. III. Origines. IV. Le cadre et le personnel. V. L'année liturgique. VI. La messe. VII. L'office divin. VIII. Rites sacramentels et autres. IX. Caractéristiques et influence. X. Bibliographie, par dom L. GOUGAUD . . . . 2969 à 3032

Cenacle, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3032 à 3037

Cendres. — I. Les cendres dans l'antiquité, chez les Juifs et chez les païens. II. Les cendres chez les chrétiens et dans les rites de pénitence. III. Le mercredi des cendres. IV. Emploi des cendres dans d'autres cérémonies. V. Bibliographie, par dom F. CABROL . . . . . 3037 à 3044

Cène, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3045 à 3049

Cénobitisme. — I. Relation de l'ascétisme et du cénobitisme. II. Ascétisme païen : 1° le culte de Serapis; 2° le néo-platonisme. III. Monachisme juif : 1° les esséniens; 2° les thérapeutes. IV. Communautés druidiques. V. Ascétisme islamique. VI. Ascétisme bouddhique. VII. L'ascèse pendant les trois premiers siècles. VIII. Naissance et évolution du cénobitisme : 1° Pakhôme. 2° Horsiisi et Théodore. 3° Rufin d'Aquilée. 4° Pallade d'Hélénopolis. 5° Schenoudi d'Atripé. 6° Jean Cassien. 7° Les *Apophtegmata Patrum*. IX. Organisation des monastères de Pakhôme et de Schenoudi : 1° Les lieux : *a*) Tabennii; *b*) Peboou; *c*) Schenesit, *d*) Temouschons; *e*) Akhmin; *f*) Esneh. 2° Les institutions : *a*) vêtements; *b*) noviciat; *c*) vœux : α) chasteté; β) pauvreté; γ) obéissance; δ) stabilité; *d*) hiérarchie; *e*) prière; *f*) formation spirituelle; *g*) travail; *h*) repas; *i*) jeûne; *k*) maladie; *l*) sommeil; *m*) inhumation; *n*) code pénal. 3° Résumé. X. Le semi-cénobitisme à Sceté et Nitrie. XI. Essai de classement de quelques monastères égyptiens. XII. Épigraphie et monuments. XIII. Progression du cénobitisme. XIV. Expansion du cénobitisme : 1° En Orient; 2° Asie-Mineure; 3° Constantinople; 4° Palestine. XV. Essai de classement de quelques monastères palestiniens. XVI. Expansion en Occident jusqu'à saint Benoît : 1° Rome. 2° Italie. 3° Gaule : *a*) Saint Martin; *b*) Lérins; *c*) Arles; *d*) autres monastères; 4° Bretagne, Scotie; 5° Espagne; 6° Afrique. XVII. Saint-Benoît. XVIII. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . 3049 à 3248

Centaure, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3248 à 3252

Centenarium, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3252 à 3255

Centonisation, par dom F. CABROL . . . . . 3255 à 3259

Centurion, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3259 à 3260

Ceolfrid. — I. Benoît Biscop. II. Ceolfrid. III. Le *Codex Amiatinus*. IV. Bibliographie, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3260 à 3267

Cepotaphium, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3267 à 3271

Céramique, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3271 à 3274

Cercueils. — I. Pierre. II. Plomb. III. Bois. IV. Terre cuite. V. Verre, par dom H. LECLERCQ . . . . 3274 à 3296

Cérémonial. — I. Notion. II. Origine. III. Recueils officiels, par dom J. BAUDOT . . . . . 3296 à 3297

Cérémonies de l'Église. I. Notion. II. Origine et développement. III. Symbolisme, par dom J. BAUDOT . . . . . 3297 à 3301

Cerf. — I. Fresques. II. Mosaïques. III. Sculptures. IV. Bas-reliefs. V. Terre cuite. VI. Fonte, par dom H. LECLERCQ . . . . . 3301 à 3307

Cerne (Le book of), par dom F. CABROL . . . . 3307 à 3309

Cerofféraire. — I. Étymologie. II. Fonction, par dom J. BAUDOT . . . . . 3309 à 3310

Césène (Manuscrits liturgiques de), par dom H. LECLERCQ . . . . . 3310 à 3313

IMPRIMÉ

PAR

PHILIPPE RENOUARD

19, rue des Saints-Pères, 19

PARIS

BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE
3 7531 00208556 2